

SOMMAIRE

La théologie politique de saint Thomas d'Aquin à Jean-Paul II et Benoît XVI

FRANÇOIS DAGUET, OP239

De la connaissance de soi à l'expérience de Dieu

ÉTIENNE HARANT, OP257

Le philosophe Yves R. Simon, disciple de Jacques Maritain

BERNARD HUBERT279

Laudato si' : pour une spiritualité de l'écologie intégrale

FRANÇOIS-XAVIER AMHERDT311

Notes et lectures

Les célibataires dans l'Église : un état de vie à part entière ? Dialogue avec Olivier Bonnewijn

ALEXANDRA DIRIART, CSJ323

Bibliographie :339

PIERRE DAMIEN, *Le livre de Gomorrhe* – PHILIPPE LEFEBVRE, *Comment tuer Jésus ?* Abus, violences et emprises dans la Bible – EMILIO BRITO, *Accès au Christ* – BENOÎT RIVIÈRE (Mgr), *Autun* (La grâce d'une cathédrale) – CHRISTIAN TROTTMANN, *Bernard de Clairvaux et la philosophie des Cisterciens du XII^e siècle* – MIREILLE HADAS-LEBEL, *Les Pharisiens dans les Évangiles et dans l'Histoire*.

La théologie politique de saint Thomas d'Aquin à Jean-Paul II et Benoît XVI

La notion de théologie politique a réellement émergé au XX^e siècle dans un contexte assez particulier, celui de la « montée des totalitarismes », et de la controverse entre Carl Schmitt et Erik Peterson¹. Dans sa *Théologie politique*², en 1922, Carl Schmitt procède à une transposition de concepts théologiques en concepts politiques : « Les concepts prégnants de la théorie moderne sont des concepts théologiques sécularisés. » À la même époque, en France, Charles Maurras suit un processus de pensée analogue en justifiant le principe monarchique à partir de principes théologiques. Ces « théologies politiques » de l'entre-deux-guerres, qui sont plutôt des philosophies politiques invoquant des principes tirés du christianisme, peuvent à la limite être qualifiées d'idéologies chrétiennes lorsqu'elles entendent faire du christianisme le substrat religieux de l'organisation politique, quoiqu'elles s'opposent parfois radicalement à lui. Comme le dit Schmitt, elles sont bien plutôt le produit d'une sécularisation de notions théologiques venues du christianisme, qui deviennent alors des instruments au service de causes d'un tout autre ordre.

Erik Peterson, théologien laïc passé en 1930 du protestantisme au catholicisme, sans polémiquer directement avec Schmitt, publie dans les années 30 plusieurs ouvrages qui, sous couvert d'études historiques, visent le nazisme et la collusion de quantité de chrétiens avec ce régime. Tous ces ouvrages traitent de théologie politique³. Dans *Le monothéisme, un problème*

1. Cette étude a fait l'objet d'une conférence prononcée dans le cadre de la série des « JP2 Lectures » organisée par l'Institut de Culture Saint-Jean-Paul II de l'Université Pontificale Saint-Thomas-d'Aquin (Angelicum) à Rome et par la Fondation Saint-Nicolas à Varsovie. Qu'ils soient ici remerciés d'en autoriser la présente publication en français.

2. Carl SCHMITT, *Théologie politique I, quatre chapitres sur la théorie de la souveraineté*, Gallimard, Paris, 1988. Carl Schmitt reviendra sur la question beaucoup plus tard, en 1969, avec sa *Théologie politique II*, publiée en français dans le même volume.

3. C'est d'abord, en 1935, *Le monothéisme : un problème politique*. Peterson se réfère à Eusèbe de Césarée qui voyait dans l'Empire romain une préparation providentielle à l'avènement du christianisme, et une correspondance entre l'affirmation du monothéisme et l'instauration d'un souverain terrestre unique. Dans une telle perspective, la *Pax Augusta*, qui est le cadre de la naissance du Sauveur, fait figure d'accomplissement des oracles prophétiques. Erik Peterson réfute cette thèse, au nom du dogme trinitaire qui qualifie le monothéisme chrétien, et au nom du caractère eschatologique inhérent au dogme chrétien. Ces aspects interdisent, selon

*politique*⁴, Peterson fait allusion en les critiquant aux conceptions politiques de Carl Schmitt, c'est-à-dire sa théologie politique comprise comme une justification d'un ordre politique par des arguments théologiques⁵.

Dans cette approche nettement datée, la théologie politique est comprise comme la justification par des convenances théologiques d'un ordre politique donné. C'est donc une perspective très particulière qui n'est pas, en son essence, théologique, mais bien plutôt philosophique. Dès lors, le risque est grand de faire sortir le politique de l'ordre profane en en faisant un objet sacré⁶. On est bien ici dans la ligne identifiée par Eric Voegelin qui voyait, dans la première moitié du XX^e siècle, la montée des "religions politiques". De fait, les totalitarismes du XX^e siècle ont tous cherché, d'une façon ou d'une autre, à conférer à l'ordre politique un caractère religieux qu'ils niaient par ailleurs.

La pensée politique contemporaine hérite ainsi de la notion de théologie politique, mais c'est en un autre sens que l'on entend en traiter ici. Non dans le sens où il s'agirait de tirer des applications politiques de principes théologiques propres au christianisme pour façonner l'ordre commun, mais dans le sens où il s'agit, pour la théologie chrétienne, de prendre en compte les aspects communautaires de la vie humaine. On est là dans une perspective de stricte théologie. Puisque rien de ce qui relève de l'ordre créé n'échappe au champ de la théologie, il est naturel que soient prises en considération la dimension communautaire de l'homme et l'existence de communautés

lui, toute confusion ou association entre la confession d'un Dieu unique et celle d'un pouvoir politique unique.

4. Publié dans *Le monothéisme: un problème politique et autres traités*, Bayard, Paris, 2007.

5. *Ibid.*, note 170, p. 124: « Le concept de "théologie politique" a été introduit en littérature par les travaux de Carl Schmitt, *Théologie politique*, Munich, 1922. Ses considérations, à l'époque, n'ont pas été exposées de façon systématique. Nous avons tenté ici de démontrer à partir d'un exemple concret l'impossibilité d'une telle "théologie politique". » C'est cette mention qui justifie le sous-titre donné par Schmitt à sa *Théologie politique II* de 1969: « une légende, la liquidation de toute théologie politique ».

6. C'est la critique que Jacques Maritain adresse à Carl Schmitt en 1936 dans *Humanisme intégral*: « M. Carl Schmitt, qui fut un des inspirateurs et des conseillers intellectuels du régime nazi, avait cherché jadis à montrer dans les grandes idées politiques et juridiques modernes une transposition de thèmes essentiellement théologiques. De là, si l'on se place, pour spéculer, à un point de vue pratique et concret, sans tenir compte de la distinction des objets formels, on viendra très aisément à dire que les réalités politiques sont elles-mêmes de l'ordre divin et sacré. Tel est le sens que les théoriciens allemands contemporains du "Sacrum Imperium" donnent au mot *politische Theologie*. Ils se réfèrent ainsi à l'idée messianique et évangélique du Royaume de Dieu dont ils veulent trouver une réalisation dans le temps et dans l'histoire », Jacques MARITAIN, *Humanisme intégral*, ŒC VI, Éditions Universitaires Fribourg – Éditions Saint-Paul, Fribourg – Paris, 1984, p. 406-407.

humaines. D'ailleurs, le caractère communautaire du dessein de Dieu justifie à lui seul l'élaboration d'une théologie *du* politique, c'est-à-dire du commun. Tel est, selon nous, l'unique sens légitime de l'expression, même si certains auteurs contemporains ont cherché à l'orienter dans une autre direction⁷.

Si donc on entend par « théologie politique » une théologie qui porte sur l'ordre communautaire, sur le fait que les hommes ont vocation à vivre en communautés humaines, il faut reconnaître que la théologie politique a mis du temps à émerger dans la Tradition de l'Église. Certes, la nature communautaire de la vie humaine et la réalité des communautés humaines n'ont pas échappé au regard avisé des Pères de l'Église. Mais il a fallu des siècles pour que l'ordre politique soit appréhendé pour lui-même à la lumière de la Révélation. Les fondements dans le Nouveau Testament, il est vrai, sont peu nombreux. Le lieu essentiel est la parole du Christ rapportée par saint Matthieu: « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (Mt 22,21), à laquelle on peut joindre les paroles de saint Paul invitant à prier pour les responsables politiques. En fait, tout se passe, pendant le premier millénaire, comme si toute l'attention était donnée à l'édification d'un corps politique nouveau et *sui generis*: l'Église. Les communautés politiques naturelles ne sont alors regardées que comme le cadre inévitable de cette édification. À l'évidence, avec le recul, le primat est donné à la vie chrétienne au sein de communautés politiques diverses, et non à la pensée du politique dans un regard chrétien.

Saint Augustin est très révélateur à cet égard. Il est sans doute le premier à considérer, dans la *Cité de Dieu*, la rencontre d'une cité de nature divine – qu'on peut regarder, dans un regard simplificateur, comme étant l'Église ici-bas – et des cités terrestres. Mais son traité – et son titre en particulier – sont source d'une équivoque remarquable promise à une longue postérité. Car la *civitas terrena* qui s'oppose à la *civitas Dei* n'est pas la cité politique, mais la cité spirituelle par laquelle l'homme s'oppose à l'œuvre divine. C'est pourquoi, d'ailleurs, il l'appelle aussi *cité du diable*. On comprend, si l'on n'y prend pas garde, que beaucoup aient spontanément opposé la cité terrestre, comprise comme cité politique, à l'Église, comprise comme cité de Dieu. On

7. L'expression réapparaît à l'époque contemporaine dans la théologie allemande des années 1960-1980, en particulier celle de Jean-Baptiste Metz et celle de Jürgen Moltmann. Il s'agit pour eux, en affirmant à juste titre que les principes évangéliques ne peuvent se contenter de façonner une éthique individuelle ou se cantonner aux communautés ecclésiales, de les traduire en termes d'action politique. Les théologies de la libération, dans leur variété, s'inscrivent dans cette perspective. De fait, cette théologie politique vise à favoriser une praxis chrétienne dans la vie politique des cités. Elle n'est pas à proprement parler une théologie politique mais veut être une doctrine chrétienne de l'agir politique.

entre alors dans une dialectique d'opposition qui n'a rien à voir avec le projet d'Augustin. Pour lui, le combat entre les deux cités est spirituel, et c'est cela qui lui importe. Ce combat spirituel se déroule au sein d'une cité politique, quelles que soient sa forme et sa figure, mais qui n'est pas pensée pour elle-même. Par un paradoxe qui n'est sans doute pas assez souligné, la *Cité de Dieu* de saint Augustin se caractérise par une absence de théologie politique au sens d'une pensée théologique de l'ordre politique. Cette absence est très significative, dans un traité qui aurait pu être l'occasion d'une telle approche. Elle témoigne d'une pensée théologique qui n'est pas encore prête à traiter de la chose politique, et peut-être, pour une part, parce qu'elle n'en a pas les moyens. En effet, l'instrument philosophique pour penser la cité politique pour elle-même fait défaut chez saint Augustin, et cela ne fait qu'accentuer le contraste avec l'apport de saint Thomas d'Aquin.

Mais avant d'en arriver à l'essor de la pensée politique au Moyen Âge, avec Thomas d'Aquin, s'écoulaient de longs siècles de chrétienté où ce sont les enjeux pratiques qui priment dans les relations entre l'Église et les cités terrestres. On entend ici par chrétienté un modèle de coopération étroite des pouvoirs, qui repose sur l'argument que l'autorité civile, le prince, doit coopérer à l'édification du Royaume de Dieu ici-bas, dont la garde appartient au pape. Ce contexte de chrétienté, spécialement à partir de la réforme grégorienne, au XI^e siècle, favorise l'établissement d'une doctrine assez commune que Mgr Arquillière, au siècle dernier, a qualifiée d'« augustinisme politique ». Elle repose sur le fait que la loi divine a bien souvent tendu à s'imposer, voire à se substituer, à la loi naturelle qui doit gouverner l'ordre temporel. La loi divine, ou prétendue telle, est revêtue d'une telle autorité de par son origine, qu'on ne voit pas comment une loi humaine pourrait ne pas s'y soumettre. Parler d'augustinisme politique est probablement excessif, si l'on entend par là que la théologie de saint Augustin en est la source lointaine, mais la formule touche juste si l'on considère certaines pratiques de l'Église au regard de l'ordre temporel. À partir de Grégoire VII, les papes ne se contentent pas d'excommunier les souverains récalcitrants, ils entendent encore les déposer, ce qui signe une immixtion directe de la juridiction ecclésiastique dans l'ordre temporel. Tout cela témoigne de l'absence d'une pensée théologique qui honore la légitimité de l'ordre temporel, et ne fait que mettre en valeur l'apport de saint Thomas.

L'apport décisif de Thomas d'Aquin

À une époque où les sociétés humaines de chrétienté se transforment, dans le sens d'un développement des activités séculières, dans un contexte

théologique et spirituel qui tend à résorber l'ordre naturel dans le surnaturel, saint Thomas apporte, pour la première fois en chrétienté, une pensée du politique fondée sur la raison naturelle⁸. Il n'est pas excessif de dire que, dans ce domaine comme dans les autres, Thomas témoigne d'une extraordinaire confiance en la raison naturelle, parce qu'elle vient de Dieu, qu'elle est, dirait-on en vocabulaire contemporain, l'image privilégiée que Dieu dépose de lui en l'homme.

La cause pratique, presque matérielle, de cette irruption d'une pensée du politique au XIII^e siècle est la redécouverte de la *Politique* d'Aristote, traduite en latin par Guillaume de Moerbeke, et aussitôt diffusée dans les lieux d'études théologiques de l'Europe latine. L'assimilation et l'adhésion de saint Thomas à l'essentiel de la politique aristotélicienne est manifeste tout au long de la rédaction de la deuxième partie de la *Somme de théologie*, ordinairement qualifiée de morale. Avec la politique aristotélicienne, saint Thomas dispose de l'instrument philosophique qui faisait défaut chez Augustin, et qui lui permet de penser l'ordre politique pour lui-même dans la lumière de la Révélation chrétienne. Au regard de la pensée dominante à son époque, empreinte de cet « augustinisme politique » que l'on vient d'évoquer, l'irruption d'une pensée morale et politique fondée en nature, mais ouverte à l'œuvre de la grâce, introduit un bouleversement dans la façon de penser l'ordre communautaire. C'est le niveau naturel qui est considéré en premier, tout en honorant son perfectionnement nécessaire par la grâce : *gratia non tollit sed perficit naturam*.

Comment caractériser en quelques mots l'approche théologique du politique par Thomas d'Aquin ? Nous en dégageons deux principes fondamentaux.

1/ L'ordre politique est finalisé par un bien moral, lui-même ordonné au bien divin

Thomas partage les fermes conceptions d'Aristote : la vie en commun, comprise au niveau naturel, est ordonnée à un bien de nature morale qui finalise toute la vie de la cité, la vie de tous en commun et de chacun en particulier. Pour le dire simplement, c'est la quête d'un bonheur qui anime la cité, il y a un bonheur politique, il est même l'accomplissement du bonheur singulier. Voilà pourquoi, d'ailleurs, la cité politique est reconnue, avec la famille, comme étant une communauté *naturelle*, et même la communauté naturelle parfaite. Ce que saint Thomas nomme, sans le définir, le bien

8. Les conceptions de Thomas d'Aquin sont développées dans notre ouvrage : *Du politique chez Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 2017.

commun (*bonum commune*), ce qu'Aristote appelait tout simplement le bien, sans le qualifier, c'est pour tous deux ce que l'on atteint en cherchant à vivre, chacun et tous ensemble, la vie selon les vertus. Il y a, bien entendu, le niveau premier des biens essentiels à la vie en commun (la paix, la prospérité, les richesses, la culture...): ceux-ci permettent de *vivre*, selon la terminologie d'Aristote. Mais ils ne suffisent pas à finaliser l'ordre politique. Ils sont eux-mêmes en vue du *bien-vivre*, c'est-à-dire de la vie morale selon la vertu partagée par la plupart des citoyens. Et c'est de cette quête commune que naît l'amitié entre les citoyens. Il y a donc un bonheur à bien vivre ensemble, et c'est cela qu'il s'agit de rechercher, d'édifier et de recevoir tout à la fois. Il faut le souligner: ce bonheur commun est à la fois dans la cité et comme un au-delà de la cité.

Pour saint Thomas, comme pour Aristote avant lui, l'ordre politique n'est donc pas un simple conditionnement de l'ordre particulier dont traiterait la morale individuelle: il est plutôt l'accomplissement de tout l'édifice moral. Une tradition très ancienne a séparé la morale de la politique, et bien souvent oublié la seconde. C'est trahir gravement la conception des deux grands auteurs classiques que nous évoquons: l'étude de la morale singulière est le préalable à celle de l'ordre communautaire. La politique est la plénitude de l'ordre pratique, de l'agir humain, et non son simple conditionnement inévitable. Il suffit de lire avec attention le premier livre de *l'Éthique à Nicomaque* pour saisir ce caractère ultime du politique, qui fait de la science politique la science architectonique par excellence, dans l'ordre pratique.

Thomas d'Aquin, loin de relativiser une telle conception, y souscrit sans réserve: l'ordre politique est comme l'accomplissement plénier de la morale singulière. Le théologien chrétien apporte toutefois un complément important: ce bien commun, ce bonheur commun, qui finalise la cité au niveau naturel, n'est pas le bien ultime, il est lui-même ordonné au bien divin, qui est Dieu lui-même – saisi de façon objective – et la béatitude résultant de la vision de Dieu – de façon subjective. L'originalité de la pensée de saint Thomas consiste en ceci qu'il ne supprime pas le bien temporel en le résorbant dans le bien surnaturel, il l'assume en l'ordonnant au bien divin. Ce n'est pas ici un simple postulat. Car la charité théologale, expression de la grâce, réalise effectivement, dès ici-bas, cette surélévation de l'ordre naturel sans le disqualifier, mais en le corrigeant et l'élevant de l'intérieur, à la façon du levain dans la pâte. Thomas d'Aquin redonne place à la science politique, on l'a dit, mais il le fait en théologien chrétien pour qui la nature ne saurait être considérée sans son lien à la grâce. C'est la conjonction des deux qui est au cœur de l'œuvre divine et humaine dans le monde. Autrement dit, il faut

reconnaître toute la consistance de la cité terrestre, mais celle-ci ne sera jamais plus elle-même qu'en s'ouvrant à l'œuvre de la grâce.

2/ *L'Église et la cité, sur des plans différents, ont vocation à coopérer*

L'augustinisme politique aboutissait à résorber l'ordre naturel dans le surnaturel et ne cherchait pas, pour cette raison et par défaut de moyen conceptuel, à considérer la cité terrestre pour elle-même. Le père Congar a bien mis en évidence combien la notion d'*Ecclesia*, à partir de la réforme grégorienne, englobe à la fois l'Église, comme société hiérarchiquement constituée, et les souverainetés temporelles. Face à cela, tout en étant un théologien de chrétienté, Thomas d'Aquin procède, avec l'instrument aristotélicien, à une double novation. D'une part, il pense la cité temporelle pour elle-même et, d'autre part, il précise plus ou moins explicitement le rapport de l'Église à celle-ci. Il ne situe aucunement l'Église et la cité terrestre sur le même plan mais, selon la conception qui sera celle de Vatican II, il regarde l'Église comme un ferment théologal au sein de sociétés temporelles par nature.

De là découle sa conception de la relation des deux pouvoirs, temporel et spirituel. Saint Thomas reconnaît l'autonomie la plus grande au pouvoir temporel, l'autorité ecclésiale n'intervenant dans les affaires de la cité que lorsque le salut des âmes est engagé. En langage contemporain, on dirait que la doctrine thomasiennne est une doctrine de laïcité qui affirme l'autonomie du pouvoir temporel par rapport à la sphère ecclésiastique. Il faut ajouter que ce libre exercice du pouvoir temporel, sur le fondement de la loi naturelle, a vocation à bénéficier du soutien de la grâce, qui perfectionne l'ordre naturel tout en le corrigeant de ce qu'il peut avoir de dévié. Nous avons proposé de présenter l'approche de Thomas en qualifiant sa doctrine de « chalcédonienne », pour exprimer l'union, sans confusion ni séparation, qui a vocation à prévaloir entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Pour un théologien de chrétienté, une pure séparation des deux ordres est impensable, et elle le sera jusqu'à la Révolution française qui met fin au temps de chrétienté politique.

La théologie du politique de Thomas d'Aquin nous rappelle que l'ordre naturel, livré à ses seules forces, ne peut atteindre ce pour quoi il est fait sans le secours divin, et qu'il ne saurait épuiser la vocation des communautés humaines qui demeurent, ultimement, ordonnées à un bien surnaturel qu'elles ne peuvent produire par elles-mêmes. Mais elle souligne, corrélativement, que la vie en commun, c'est d'abord la vie de la cité politique, ce n'est pas d'abord la vie de l'Église. Celle-ci est le ferment intérieur de celle-là. Pour la

première fois en chrétienté, la théologie de Thomas d'Aquin permet de « penser le politique » pour lui-même, dans sa corrélation à l'ordre théologal. Le magistral traité de la loi, dans la *Somme de théologie*, illustre sa conception d'ensemble, qui fait place à la nature, en toute sa consistance – spécialement par sa doctrine de la loi naturelle –, et au concours divin par la loi divine. On mesure par là le renversement opéré par Thomas par rapport aux conceptions augustinistes marquées par le primat de l'ordre surnaturel, parfois jusqu'à l'exclusive.

La postérité de la théologie politique thomasiennne

Il est difficile d'apprécier la juste postérité des écrits politiques de Thomas. La question mériterait de nouvelles études. D'un côté, il est assez clair que cette théologie politique naissante demeure une opinion, d'autant plus que, n'étant exprimée dans aucun ouvrage d'ensemble, elle passe inaperçue aux yeux de beaucoup. Les conceptions augustinistes demeurent bien présentes au temps de Thomas et après lui, encouragées par l'affirmation pratique des prérogatives de la papauté sur les souverains temporels. En matière politique plus qu'en toute autre, la réalité historique est déterminante et les idées nouvelles ne prennent corps que lentement. Jamais, dans les siècles qui suivent, les conceptions thomasiennes ne seront formellement reprises par le magistère de l'Église qui demeure durablement éloigné de la matière politique jusqu'à l'effondrement de la chrétienté à partir de la fin du XVIII^e siècle.

Pour autant, d'un autre côté, il apparaît aujourd'hui que l'œuvre de saint Thomas relance, à proprement parler, la science politique, parce qu'il permet de la penser sur le fondement de la raison naturelle. La plupart des grandes questions qui animent les siècles qui le suivent, notamment celle du régime politique, de l'organisation de la cité temporelle, et celle de la relation entre les deux pouvoirs, temporel et ecclésiastique, trouvent leur source dans les écrits de Thomas d'Aquin. On a coutume de dire que la pensée politique moderne émerge, à l'orée du XVI^e siècle, en réaction aux excès de l'emprise ecclésiastique sur l'ordre civil. Il est désormais plus juste de dire que ces débats n'attendent pas l'époque moderne pour se faire jour. Ils animent déjà le XIII^e siècle et l'œuvre de Thomas d'Aquin, en autorisant la conception d'une pensée politique profane, apporte des éléments décisifs à ce tournant de la pensée européenne⁹.

Au sein de l'Église, on perçoit l'influence des conceptions thomasiennes dans les questions débattues au XVI^e siècle dans le cadre des controverses avec les Réformés. Elle est très manifeste, par exemple, lorsque Robert Bellarmin expose, de façon récurrente, sa doctrine du « pouvoir indirect » de l'autorité ecclésiastique sur la cité. Il s'agit d'une doctrine équilibrée après les immixtions récurrentes de l'époque médiévale et alors que les guerres de religion commencent à dévaster l'Europe latine. Certes, la portée réelle de ce pouvoir spirituel exercé indirectement *in temporalibus* est susceptible d'interprétations diverses, mais il est clair que le docteur jésuite reprend à son compte la conception de Thomas selon laquelle il n'a vocation à jouer que lorsque le salut des âmes est immédiatement en cause. On peut sans doute considérer que la conception thomasiennne de la relation entre les deux cités est progressivement devenue, sinon une opinion dominante, du moins une référence commune présente à tous les esprits.

Dans le même sens et à la même époque, il est clair que le développement de l'école de Salamanque repose sur la reconnaissance de la légitimité de l'ordre humain naturel et communautaire. Francisco de Vitoria contribue fortement à faire connaître les œuvres de Thomas d'Aquin, et par là à en diffuser les conceptions dans l'Europe entière, en un temps où les activités humaines connaissent un déploiement exceptionnel engageant l'économie, le droit interne et international naissant, autant que le statut juridique des personnes.

En définitive, il serait juste de parler d'une fécondité générale et diffuse de la théologie politique de Thomas, plus que d'une postérité formelle et immédiate. On pourrait penser que l'effondrement du régime de chrétienté en Europe à partir de la fin du XVIII^e siècle disqualifierait définitivement les conceptions de ce docteur de chrétienté qu'est Thomas d'Aquin. Paradoxalement, c'est le contraire qui va se produire. En effet, la Révolution française et la fin du régime de chrétienté qu'elle inaugure, laissent désemparée la doctrine catholique, aussi bien celle du magistère pontifical que celle des théologiens. Du fait de l'appauvrissement continu de la théologie au XVII^e et surtout au XVIII^e siècle, l'Église découvre au début du XIX^e qu'elle ne dispose d'aucun instrument conceptuel utile pour penser la situation nouvelle. Celle-ci repose sur le fait que les sociétés temporelles entendent désormais s'édifier sur des bases profanes. Le mouvement sera long, mais on peut considérer qu'il est achevé à la fin du XX^e siècle. Il faut attendre le pontificat de Léon XIII pour que l'Église prenne acte du changement désormais irréversible et abandonne son souhait du retour au *status quo ante*. Il faut donc penser à nouveaux frais la réalité des communautés politiques sans postuler leur

9. Cf. notre étude « Thomas d'Aquin et la renaissance de la science politique au XIII^e siècle », in *Le théologico-politique au Moyen Âge*, dir. D. Poirel, Vrin, Paris, 2020, p. 87-102.

soumission d'emblée à l'ordre surnaturel. On redécouvre alors en la théologie de Thomas, qui donne toute sa place à l'ordre naturel, un instrument utile pour traiter du politique dans le cadre nouveau des sociétés libérales contemporaines.

Le renouveau de la théologie politique au XX^e siècle

Si les emprunts aux écrits thomasiens sont multiples dans le magistère pontifical à partir de Léon XIII, on est encore loin de l'élaboration d'une doctrine d'ensemble du politique. C'est par touches que la pensée thomasiennne est sollicitée : à propos de la liberté de choix des régimes politiques, du fondement de l'édifice législatif sur la loi naturelle, de la nécessaire ouverture des ordres politiques à la transcendance, etc. À la vérité, rares sont les auteurs qui cherchent à penser le nouvel ordre politique dans son ensemble et à la lumière de la Révélation.

L'un des seuls à le faire est Jacques Maritain, soutenu par son ami l'abbé Charles Journet. Prenant acte de la fin de ce qu'il nomme la « chrétienté sacrale », Maritain cherche à penser un ordre politique conforme à la Révélation qui fasse pièce aussi bien aux « religions politiques » – de type nationale-socialiste ou socialiste marxiste – qu'au libéralisme bourgeois. L'un des fondements de la conception maritainienne du politique demeure le postulat de la subordination ontologique des deux cités, que partage son ami Journet, et qui justifie pour eux un pouvoir de juridiction par nature de l'Église sur la cité. L'idée de deux réalisations analogiques de la chrétienté – la première sacrale et la seconde profane – est séduisante et cohérente. Mais, avec le recul, il apparaît bien que cette conception d'une chrétienté non sacrale repose sur la supposition de sociétés humaines qui demeurent chrétiennes en leur fond, même si elles ne le sont pas par leurs institutions. C'était encore le cas des États-Unis où vivait Maritain au milieu du siècle dernier, alors qu'il réfléchissait sur la possibilité d'une chrétienté nouvelle. On ne saurait le dire aujourd'hui, en quelque endroit du monde, et le projet politique maritainien, pour séduisant qu'il fût, nous apparaît aujourd'hui inopérant.

Le concile de Vatican II est un jalon essentiel dans la prise en compte des facteurs politiques dans la réflexion de l'Église. La constitution *Gaudium et spes* traite explicitement de la communauté politique, et affirme que, « parmi les liens sociaux nécessaires à l'essor de l'homme, certains, comme la famille et la communauté politique, correspondent plus immédiatement à sa nature intime » (n° 25 § 2). C'est un écho à la doctrine thomasiennne des communautés politiques naturelles que sont la famille et la cité. Pour autant, la chose a été relevée, le Concile n'offre pas une doctrine catholique du politique pris dans

sa globalité. Il apporte cependant quelques pierres de fondation pour un édifice futur. On peut résumer l'apport conciliaire en disant qu'il pose les bases d'une conception catholique de la laïcité. Le terme ne figure pas dans le texte conciliaire, mais il sera repris expressément par Jean-Paul II et Joseph Ratzinger quarante ans plus tard.

Cette conception repose sur les deux principes suivants :

1/ Dans la foulée de sa reconnaissance de la légitime « autonomie des réalités terrestres » (n° 36 § 1), *Gaudium et spes*, qui traite de l'Église dans le monde de ce temps, affirme clairement le principe d'autonomie des deux sphères, politique et religieuse : « Sur le terrain qui leur est propre, la communauté politique et l'Église sont indépendantes l'une de l'autre et autonomes (*in proprio campo ab invicem sunt independentes et autonomae*). Mais toutes deux, quoique à des titres divers, sont au service de la vocation personnelle et sociale des mêmes hommes. Elles exerceront d'autant plus librement ce service pour le bien de tous qu'elles rechercheront davantage entre elles une saine coopération, en tenant également compte des circonstances de temps et de lieu. » (n° 76 § 3) Pour autant, cette reconnaissance de l'autonomie de l'ordre politique n'empêche pas l'Église de porter un jugement sur les bases morales sur lesquelles s'édifie l'ordre politique : « Il est juste qu'elle puisse partout et toujours... porter un jugement moral, même en des matières qui touchent le domaine politique, quand les droits fondamentaux de la personne ou le salut des âmes l'exigent, en utilisant tous les moyens, et ceux-là seulement, qui sont conformes à l'Évangile et en harmonie avec le bien de tous, selon la diversité des temps et des situations. » (*ibid.*)

2/ Corrélativement, la déclaration *Dignitatis humanae* développe ce que doit être, aux yeux des catholiques, la posture de la communauté politique vis-à-vis de l'Église : on attend d'elle qu'elle garantisse le droit à la liberté religieuse.

D'un côté, donc, *Gaudium et spes* reconnaît la juste autonomie de l'ordre politique, sans préjudice du droit à porter un jugement moral sur la chose publique, et *Dignitatis humanae*, de l'autre, revendique auprès du pouvoir politique la garantie de la liberté religieuse pour les individus et les groupes. Du côté de l'Église, on affirme son incompétence pour connaître directement des affaires temporelles ; du côté de l'État, on reconnaît sa non-confessionnalité, en attendant de lui sa non-immixtion dans les affaires spirituelles et la garantie de la liberté religieuse. On perçoit aisément l'influence lointaine des conceptions thomasiennes. Cette non-immixtion réciproque est bien

l'expression de ce que l'on nomme laïcité dans le langage courant ou juridique. C'est donc un régime d'autonomie, ou même de séparation, que prône le Concile, mais sans exclusive, puisqu'il appelle à une coopération pour le bien de tous. On peut parler d'une séparation-distinction, qui n'est pas une séparation-indifférence ou ignorance.

À cet égard, Vatican II apparaît bien comme le concile qui prend en compte l'évolution des sociétés depuis deux siècles – en un mot la fin de la chrétienté – et qui cherche à présenter une juste conception ecclésiale de la communauté politique elle-même et des relations que l'Église entend entretenir avec elle. Il s'agit bien, élaborés dans la pratique, d'éléments essentiels à une théologie du politique. Cependant, bien d'autres éléments doivent encore être apportés, notamment quant aux fondements des communautés politiques. Les pontificats de Jean-Paul II et Benoît XVI vont en être l'occasion.

L'apport de saint Jean-Paul II et Joseph Ratzinger-Benoît XVI

Tout en participant à l'assimilation par l'Église de l'enseignement conciliaire, Jean-Paul II et Joseph Ratzinger doivent prendre en compte un phénomène politique décisif: l'abandon généralisé des références au christianisme dans les sociétés libérales anciennement chrétiennes, et l'éclatement des références morales que les deux papes résument à travers l'expression de « relativisme éthique ». Ce ne sont donc plus seulement des questions institutionnelles qui sont l'objet de la réflexion de l'Église, ce sont aussi, et plus radicalement, les fondements éthiques des sociétés politiques contemporaines. On peut discerner comme deux grands lieux dans l'approfondissement de la théologie au domaine politique au cours de ces deux pontificats.

1/ La remise en valeur de la doctrine traditionnelle de la loi naturelle

On sait à quels types de mécompréhensions cette doctrine vénérable, qui doit tant à saint Thomas, a été sujette. C'est ce qui explique qu'elle n'apparaisse pas *expressis verbis* dans les textes conciliaires, même si son contenu y est cependant bien présent. Dans son magistère moral et politique, Jean-Paul II lui redonne toute sa place en en faisant l'un des fondements, non seulement de tout édifice moral singulier, mais aussi des lois de la cité. L'encyclique *Veritatis splendor* (1993) réaffirme la nécessité d'une morale qui allie liberté et vérité par la médiation de la loi naturelle. Elle se réfère explicitement à la « doctrine thomiste » remise en lumière par Léon XIII (n° 44). Elle en tire les conséquences dans l'ordre politique en dénonçant « le risque d'alliance entre la démocratie et le relativisme éthique » qui retire à la convivialité civile toute référence morale sûre et la prive, plus radicalement, de l'acceptation de la vérité »

(n° 101). Dans le même temps, le *Catéchisme de l'Église catholique* (1992) manifeste ce retour à une doctrine bien établie dans la Tradition, en affirmant que la loi naturelle, en plus des fondements d'une morale personnelle, « pose aussi la base morale indispensable pour l'édification de la communauté des hommes. Elle procure enfin la base nécessaire à la loi civile qui se rattache à elle, soit par une réflexion qui tire les conclusions de ses principes, soit par des additions de nature positive et juridique » (n° 1959). On retrouve ici l'affirmation thomasiennne selon laquelle une loi positive n'est véritablement une loi que si elle est conforme à la droite raison et donc aux principes de la loi naturelle (n° 1902).

Par ailleurs, le *Catéchisme* reprend les données essentielles sur l'ordre politique découlant à la fois des conceptions thomasiennes et de la Tradition, sur la base des affirmations conciliaires. C'est par nature que les hommes vivent en société, d'abord dans la famille et la communauté politique (n° 1882). On assiste à une mise en lumière de la finalité éthique de la vie en commun, à travers la notion de *bien commun* qui doit tant à saint Thomas (n° 1905-1912). On réaffirme enfin la nécessaire ouverture de l'ordre politique aux réalités spirituelles et la nécessité de la grâce pour une vie en société qui se détourne vraiment du mal et de la violence (n° 1886-1889).

Une *Note* de la Congrégation pour la doctrine de la foi de 2002, écrite par Joseph Ratzinger et approuvée en séance publique par Jean-Paul II, tire les conséquences de ces grands principes pour l'engagement des catholiques en politique. Elle affirme notamment que « pour la doctrine morale catholique, la laïcité, comprise comme autonomie de la sphère civile et politique par rapport à la sphère religieuse et ecclésiastique *mais pas par rapport à la sphère morale*, est une valeur acquise et reconnue par l'Église, et elle appartient au patrimoine de civilisation déjà atteint » (n° 6). La *Note* distingue soigneusement le légitime pluralisme des options de gouvernement et le pluralisme illégitime des conceptions morales de la personne: « la liberté politique n'est pas fondée, et ne peut l'être, sur l'idée relativiste selon laquelle toutes les conceptions du bien de l'homme ont la même vérité et la même valeur » (n° 3). Si l'on veut bien y prêter attention, les grands principes de la théologie politique de saint Thomas sont devenus ceux de l'Église à travers le magistère de Jean-Paul II et de Joseph Ratzinger.

2/ L'appel à un ordre politique fondé sur la raison naturelle et ouvert à l'ordre surnaturel

Devenu le pape Benoît XVI, Joseph Ratzinger poursuit la réflexion sur l'ordre politique, dans ses encycliques, mais aussi lors de discours prononcés dans les grandes démocraties libérales (États-Unis, Grande-Bretagne, RFA).

Approfondissant l'enseignement conciliaire sur la séparation des sphères politiques et religieuses, Benoît XVI la justifie par la distinction des objets propres à chacune. Dans *Deus Caritas est* (n° 28), il écrit qu'il revient en propre à l'État d'établir et de maintenir un ordre de justice au sein de la cité, alors que le propre de l'Église consiste à vivre de la charité¹⁰. Il n'hésite pas à affirmer : « La distinction entre ce qui est à César et ce qui est à Dieu (cf. *Mt 22,21*), à savoir la distinction entre État et Église ou, comme le dit le Concile Vatican II, l'autonomie des réalités terrestres, appartient à la structure fondamentale du christianisme. »

Ensuite, il s'interroge sur les fondements de l'ordre juridique contemporain, autrement dit sur la possibilité d'établir un ordre politique vraiment juste. Au Bundestag, en 2011, il montre l'impasse du positivisme juridique contemporain. Critiquant les conceptions positivistes du droit héritées de Hans Kelsen, il déclare : « Là où la domination exclusive de la raison positiviste est en vigueur – et cela est en grande partie le cas dans notre conscience publique – les sources classiques de connaissance de l'*ethos* et du droit sont mises hors-jeu. » À Westminster, en 2010, il développe déjà ce thème en montrant la seule issue possible, à savoir la reconnaissance de la loi naturelle :

Si les principes moraux qui sont sous-jacents au processus démocratique ne sont eux-mêmes déterminés par rien de plus solide qu'un consensus social, alors la fragilité du processus ne devient que trop évidente – là est le véritable défi pour la démocratie. [...] Mais alors la question centrale qui se pose est

10. « Pour définir plus précisément la relation entre l'engagement nécessaire pour la justice et le service de la charité, il faut prendre en compte deux situations de fait fondamentales : a) L'ordre juste de la société et de l'État est le devoir essentiel du politique. Un État qui ne serait pas dirigé selon la justice se réduirait à une grande bande de vauriens, comme l'a dit un jour saint Augustin : *“Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?”* La distinction entre ce qui est à César et ce qui est à Dieu (cf. *Mt 22,21*), à savoir la distinction entre État et Église ou, comme le dit le Concile Vatican II, l'autonomie des réalités terrestres, appartient à la structure fondamentale du christianisme. [...] b) La justice est le but et donc aussi la mesure intrinsèque de toute politique. Le politique est plus qu'une simple technique pour la définition des ordonnancements publics : son origine et sa finalité se trouvent précisément dans la justice, et cela est de nature éthique. [...] L'Église ne peut ni ne doit prendre en main la bataille politique pour édifier une société la plus juste possible. Elle ne peut ni ne doit se mettre à la place de l'État. Mais elle ne peut ni ne doit non plus rester à l'écart dans la lutte pour la justice. Elle doit s'insérer en elle par la voie de l'argumentation rationnelle et elle doit réveiller les forces spirituelles, sans lesquelles la justice, qui requiert aussi des renoncements, ne peut s'affirmer ni se développer. La société juste ne peut être l'œuvre de l'Église, mais elle doit être réalisée par le politique. Toutefois, l'engagement pour la justice, travaillant à l'ouverture de l'intelligence et de la volonté aux exigences du bien, intéresse profondément l'Église. » (*Deus Caritas est*, n° 28)

celle-ci : où peut-on trouver le fondement éthique des choix politiques ? La tradition catholique soutient que les normes objectives qui dirigent une action droite sont accessibles à la raison, même sans le contenu de la Révélation.

Autrement dit, il se réfère à la doctrine de la loi civile appuyée sur les principes de la loi naturelle, que saint Thomas a magistralement développée.

Enfin, comme en 2002, Benoît XVI rappelle la nécessaire coopération des sphères politiques et religieuses. En effet, aucun ordre de justice ne saurait se suffire à lui-même. Il appelle nécessairement un dépassement par la charité : « La charité – *caritas* – sera toujours nécessaire, même dans la société la plus juste. Il n'y a aucun ordre juste de l'État qui puisse rendre superflu le service de l'amour. » (*Deus Caritas est*, n° 28) Il pousse loin sa réflexion, en suggérant que chacune des sphères, celle de la raison et celle de la foi, contribue à la perfection de l'autre en la purifiant des corruptions qui l'affectent ou la menacent¹¹.

En définitive, les pontificats conjoints de Jean-Paul II et Benoît XVI témoignent d'une élaboration unique d'une doctrine catholique du politique, porteuse d'une véritable théologie politique. Avec le recul, on perçoit qu'il s'agit là d'une œuvre commune, qui répond aux réquisits adressés à l'Église par l'évolution du monde contemporain. Il est assez étonnant de voir que les grands principes de cette théologie politique, appuyée sur les formules conciliaires, répond largement et n'hésite pas à puiser aux sources thomasiennes auxquelles elle n'hésite pas à se référer.

* * *

Ce bilan, exposé aux critiques inhérentes à tout survol à haute altitude, suggère quelques conclusions.

1/ Il faut reconnaître sans ambages que la tradition théologique de l'Église catholique a été paresseuse en matière politique – et cela vaut au premier chef pour l'école thomiste. Alors qu'elle disposait, avec les écrits de Thomas

11. « Il s'agit d'un processus à deux sens. Sans le correctif apporté par la religion, d'ailleurs, la raison aussi peut tomber dans des distorsions, comme lorsqu'elle est manipulée par l'idéologie, ou lorsqu'elle est utilisée de manière partielle si bien qu'elle n'arrive plus à prendre totalement en compte la dignité de la personne humaine. C'est ce mauvais usage de la raison qui, en fin de compte, fut à l'origine du trafic des esclaves et de bien d'autres maux sociaux dont les idéologies totalitaires du 20^e siècle ne furent pas les moindres. C'est pourquoi, je voudrais suggérer que le monde de la raison et de la foi, le monde de la rationalité séculière et le monde de la croyance religieuse reconnaissent qu'ils ont besoin l'un de l'autre, qu'ils ne doivent pas craindre d'entrer dans un profond dialogue permanent, et cela pour le bien de notre civilisation », discours à Westminster, 2010.

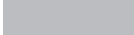
d'Aquin, des éléments essentiels à l'élaboration d'une théologie politique, elle a préféré s'en remettre au pragmatisme d'un régime de chrétienté qui se pensait insusceptible d'une remise en cause radicale. En un temps où la pensée moderne, à partir du XVII^e siècle, entend en matière politique s'émanciper de l'ordre chrétien, la théologie est incapable d'y répondre en proposant une juste compréhension de l'ordre humain communautaire. Le constat prend un tour dramatique avec l'effondrement de la chrétienté, lorsque l'Église se montre inapte, non seulement à répondre aux événements, mais à les comprendre : elle s'est privée des clés d'intelligibilité que sa tradition, cependant, lui offrait. Les conséquences d'une telle indigence dévoilent leur ampleur au cours des XIX^e et XX^e siècles. En effet, aux projets politiques de transformation du monde humain qui occupent la scène de la vie commune, la théologie reste sourde, à quelques exceptions près, comme celle évoquée ici de Jacques Maritain et Charles Journet, et c'est le magistère pontifical qui, touche par touche, élabore une réponse chrétienne aux défis politiques du monde contemporain. Le concile de Vatican II porte la marque de cette faiblesse. Si, d'un côté, il apporte quelques pierres de fondation puisées dans le magistère des papes depuis Léon XIII, il ne présente pas une conception d'ensemble de l'ordre politique.

2/ Dans ce contexte, l'œuvre élaborée conjointement par Jean-Paul II et Benoît XVI apparaît comme remarquable. Elle est la première ébauche d'une véritable théologie du politique, œuvre de deux esprits particulièrement sensibles à la *res publica*. Pour autant, cette œuvre demeure largement méconnue, pour au moins deux raisons. D'une part, elle demeure dispersée dans de multiples textes, ce qui fait que l'ensemble n'est guère perceptible aux yeux des fidèles. D'autre part, c'est une œuvre inachevée, en ce sens qu'elle s'est construite par éléments successifs, non sans un certain pragmatisme parfaitement légitime en matière politique. Elle n'a pas fait l'objet d'une synthèse ou d'une présentation dans un texte majeur comme une encyclique, ce qui semble nuire à son autorité autant qu'à sa connaissance.

3/ Les deux considérations qui précèdent incitent à souhaiter que les théologiens se saisissent – enfin – de cette matière, en sortant de la léthargie qui les a frappés au cours des siècles précédents. L'enjeu n'est pas le moindre, car il y va de la crédibilité du discours que l'Église adresse à un monde qui se construit largement en dehors d'elle. La négligence de la matière politique conduit, dans le meilleur des cas, à limiter le discours chrétien à l'annonce évangélique, certes indispensable, mais irrecevable par ceux qui n'ont pas la foi. Elle aboutit parfois à n'apporter qu'une réponse théologique aux questions politiques immédiates, comme on le voit dans le mouvement *Radical Orthodoxy*.

C'est, de fait, céder à la tentation d'un augustinisme politique, plus pratique que conceptuel, mais insuffisant, aujourd'hui plus qu'hier, à répondre aux questions politiques contemporaines. Il est grand temps de redécouvrir le thomisme politique.

François DAGUET, OP
Directeur de l'Institut Saint-Thomas-d'Aquin, Toulouse



De la connaissance de soi à l'expérience de Dieu

La connaissance de soi, ou conscience de soi, est probablement l'une des expériences les plus banales de notre vie. Elle est même à ce point ordinaire que nous n'y prêtons pas toujours attention : chacun de nous se sait existant et agissant. Cependant, rendre compte de la manière dont l'intellect arrive à se saisir de lui-même n'est pas si évident. L'expérience est indubitable : j'existe et j'agis. Mais comment faire pour en rendre raison d'après le fonctionnement de mon intellect ? Et quel type de connaissance mon intellect produit-il en se percevant lui-même – étant à la fois l'origine, le moyen et la fin de cette connaissance ? De plus, il est manifeste que notre intellect est comme happé vers les réalités extérieures. Notre conscience est en permanence sollicitée par des réalités qui lui sont extérieures, et pourtant nous ne pouvons y avoir accès que par le filtre de nous-même. La question est de taille, et occupe les philosophes pour ainsi dire depuis toujours – bien avant Descartes. Nous tenterons d'y apporter quelques éléments de réponse en nous appuyant d'abord sur l'épistémologie de saint Thomas d'Aquin. Un apport phénoménologique à cette question apparaît aussi déterminant, sans pour autant mettre de côté la dimension métaphysique sous-jacente. C'est la raison pour laquelle, en nous appuyant essentiellement sur les travaux de Karol Wojtyła, nous montrerons ce que cette conscience de soi a de particulier dans la constitution d'un sujet distinct.

Notre questionnement ne se limite pas à la seule conscience de soi. Nous souhaitons ouvrir notre propos à une dimension proprement théologique, et non uniquement philosophique. Aussi projetons-nous d'établir une analogie entre cette perception de soi-même et l'expérience que nous pouvons faire du Dieu vivant et vrai. Pour ce faire, il nous faudra repartir de la doctrine classique de l'image de Dieu en l'homme, qui nous permettra de mettre en lumière plusieurs points communs avec nos conclusions concernant la conscience de soi. Puis, nous établirons l'analogie en question. Nous tâcherons surtout de montrer, dans une perspective à nouveau plus phénoménologique, que cette analogie représente en réalité plus qu'un simple parallèle de structure cognitive. Étant donné les parties en présence, le Créateur et sa créature, la conscience de soi-même et la conscience de Dieu se révèlent être constitutives de la créature spirituelle dans son rapport à son Créateur. C'est ce que nous nous proposons de montrer à travers ces quelques pages.

1. *La perception de l'intellect par lui-même*

C'est un fait notoire que cette question de la conscience de soi n'apparaît pas comme première, ni vraiment déterminante, dans la pensée de saint Thomas d'Aquin. Toutefois elle n'est pas négligée pour autant. Saint Thomas aborde la question dans un contexte épistémologique plus qu'« existentiel ». Nous nous appuyons ici essentiellement sur les distinctions établies à l'article 8 de la question 10 des *Questions disputées sur la Vérité*. La première distinction faite, sur laquelle nous ne nous attarderons pas, est établie entre une connaissance « commune » ou « propre » de l'âme¹, également reprise dans les termes de connaissance « universelle » ou « particulière »². La première s'appelle également « science de l'âme », elle est une recherche spéculative et conceptuelle à propos de l'âme en général (ce que nous réalisons par notre réflexion). Pour cette science, « la seule présence ne suffit pas ; il y faut encore une recherche active et pénétrante³ ». Si la science de l'âme se penche sur sa quiddité, la connaissance particulière ne s'intéresse qu'à son existence propre. Ce n'est pas la connaissance universelle qui nous préoccupe à présent, mais bien la connaissance particulière. Pour cette dernière, la présence de l'âme y suffit. Cette présence de l'âme à elle-même, saint Thomas la distingue à nouveau en deux connaissances possibles : une « connaissance habituelle » et une « connaissance actuelle ». Cette distinction permet de résoudre en grande partie un certain paradoxe : que l'opacité de l'esprit à lui-même ne l'empêche pas d'avoir un accès privilégié à l'âme.

1.1. *La connaissance habituelle de soi*

Cette première conception de la connaissance de soi rend raison des réflexions de saint Augustin, précurseur en la matière. Notre esprit est une réalité spirituelle, qui de ce seul fait bénéficie d'une certaine présence immédiate à lui-même. Saint Augustin va jusqu'à dire que cela est une condition de la connaissance de tout autre esprit⁴. Seulement, pour saint Thomas, cette connaissance habituelle est une sorte de déduction métaphysique. L'esprit est en puissance de se connaître lui-même. Cette connaissance habituelle constitue cette propension, cet élan. Elle est une connaissance réelle, mais

inachevée, inchoative⁵. Cette connaissance ne met pas l'intellect directement en contact avec lui-même, mais elle l'habite à le faire, tout comme un habitus⁶. Aussi cette connaissance rend-elle compte du propre d'un esprit, qui est de pouvoir faire naturellement retour sur lui-même. « Tout esprit, parce que sa substance est à la fois parfaitement intelligible et parfaitement intelligente se trouve originellement comme divisé intérieurement, en sujet et objet d'intelligence⁷. » Cette connaissance habituelle est donc une présence ontologique et constante de soi à soi. Et son fonctionnement est comparable à celui d'un habitus de science. Par cet habitus, nous disons posséder une connaissance sans pour autant l'actualiser en permanence dans notre intellect. Je peux dire que je connais la capitale du Zimbabwe (Harare) sans pour autant y penser en permanence. Seulement l'habitus seul ne suffit pas à produire une réelle connaissance. Cette connaissance de soi habituelle s'avère être une condition nécessaire mais insuffisante à la complète connaissance de soi. Elle est une connaissance « supraphénoménale⁸ », pré-conceptuelle et inchoative. Elle est la présence la plus profonde qui soit, au fond de l'âme. Elle n'est pas donnée directement à la conscience, parce qu'elle est comme cachée. C'est elle que la conscience (actuelle) rejoint et elle considère par conséquent que c'est elle-même qui vit. Ou pour reprendre une question augustinienne : « Qu'y a-t-il de plus connu d'elle [l'âme] que le fait qu'elle vit⁹ ? » L'âme se perçoit lorsqu'elle actualise cette connaissance habituelle qu'elle a d'elle-même. Et ce passage de la puissance à l'acte n'engendre pas une connaissance radicalement neuve : « Ce sont deux moments d'une seule et même connaissance¹⁰. »

1.2. *La connaissance actuelle de soi*

Pour être complète, consciente et active, cette connaissance habituelle doit devenir actuelle, passer de la puissance à l'acte. Pour ce faire, l'intellect lui-même doit être en acte d'intellection, et ce n'est le cas que lorsqu'il intelliègne un objet extra-mental.

5. Cf. F.-X. PUTALLAZ, *Le Sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1991, p. 97.

6. Cf. A. GARDEIL, « Examen de conscience », *Revue Thomiste* 33 (1928), p. 169.

7. A. GARDEIL, « La perception expérimentale de l'âme par elle-même », dans *Mélanges thomistes, RSPT*, 1923, p. 223.

8. F.-X. PUTALLAZ, *Le Sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 94.

9. « Deinde quid eius ei tam notum est, quam se vivere ? » (SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate*, X, ch. 3, 6)

10. A. GARDEIL, *La Structure de l'âme II*, Gabalda, Paris, 1927, p. 99.

1. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae De Veritate*, q. 10, a. 8, resp. Nous remarquons ici l'utilisation du vocabulaire du « commun » et du « propre » traditionnel dans la théologie trinitaire et repris ici dans un tout autre contexte.

2. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, Ia, q. 87, a. 1, resp.

3. « non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio » (*Ibid.*).

4. Cf. SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate*, IX, ch. 3, 3.

Notre intellect possible, doit-on savoir par ailleurs, est seulement en puissance, dans l'ordre des intelligibles, et il devient en acte grâce à la forme abstraite des phantasmes. Or rien ne se connaît sinon pour autant qu'il est en acte; aussi, notre intellect possible se connaît lui-même grâce à l'espèce intelligible, [...], mais non en appréhendant son essence directement. Aussi faut-il, dans la connaissance de l'âme, que nous partions de ce qui lui est davantage extrinsèque, et qu'on en abstraie les espèces intelligibles par lesquelles l'intellect s'intelligit lui-même. Ainsi, nous connaissons les actes par leurs objets, et les puissances par leurs actes, et l'essence de l'âme par ses puissances. Si l'âme, au contraire, connaissait son essence directement par elle-même, l'ordre à observer dans la connaissance de l'âme serait le contraire, car autant une chose se trouverait proche de l'essence de l'âme, autant elle se trouverait connue antérieurement par elle¹¹.

Ainsi, pour que l'âme puisse passer d'une connaissance habituelle et « supraphénoménale » d'elle-même à une connaissance actuelle et consciente, elle doit avoir recours à un objet extérieur¹². C'est donc une fois actualisé par la *species* d'une réalité que l'intellect peut se savoir existant.

Ainsi cet unique acte d'intellection réalise une double actualisation. L'intellect agent actualise la *species* de la réalité extra-mentale intelligée qui permet par la suite l'actualisation de l'intellect possible. Nous notons le lien intrinsèque entre l'intellect et la (sa) *species*. Ce n'est pas une *species* « sauvage » qui vient actualiser l'intellect possible, mais bien le résultat de l'intellect agent. Donc cette *species*, qui assure le lien entre mon intellect et la réalité intelligée, est bien mienne. Le rôle de cette *species* de l'objet extra-mental n'est pas uniquement de véhiculer une connaissance, une représentation de

11. Nous traduisons du latin : « Sciendum est etiam, quod intellectus noster possibilis est in potentia tantum in ordine intelligibilium: fit autem actu per formam a phantasmatibus abstractam. Nihil autem cognoscitur nisi secundum quod est actu: unde intellectus possibilis noster cognoscit seipsum per speciem intelligibilem, ut in tertio habetur, non autem intuendo essentiam suam directe. Et ideo oportet, quod in cognitionem animae procedamus ab his quae sunt magis extrinseca, a quibus abstrahuntur species intelligibiles, per quas intellectus intelligit seipsum; ut scilicet per objecta cognoscamus actus, et per actus potentias, et per potentias essentiam animae. Si autem directe essentiam suam cognosceret anima per seipsam, esset contrarius ordo servandus in animae cognitione; quia quanto aliquid esset propinquius essentiae animae, tanto prius cognosceretur ab ea. » (SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sententia libri de anima*, lib. 2, l. 6, n. 10)

12. Nous n'insisterons pas dans ces quelques pages sur cette question, mais nous mentionnons que le principal obstacle à la saisie directe de l'intellect par lui-même réside dans le fait qu'il est un esprit capable de faire retour sur soi, certes, mais incarné. L'union de l'âme et du corps a une incidence de taille sur le fonctionnement de l'intellect, qui ne peut faire autrement que de passer de la puissance à l'acte par le biais d'une *species*, elle-même produit des images issues de la perception sensorielle. Ainsi le problème se situe du côté du moyen et non de l'objet.

la réalité qui est intelligée, mais c'est aussi de constituer l'intellect comme un penseur-de-cette-réalité¹³. Cette *species* ne se présente pas comme un obstacle entre d'une part l'intellect et la réalité intelligée, et d'autre part l'intellect et lui-même, puisqu'une fois en acte l'intellect et la *species* ne font qu'un. L'intellect agent abstrait la forme de la réalité par le biais du phantasme et cette forme devient celle de l'intellect possible.

Or cette actualisation de l'intellect lui permet de se percevoir lui-même par l'acte qu'il pose, sans quoi il ne peut se percevoir. Cette *species* en acte assure l'actualité de l'intellect et son lien direct tant avec la chose qu'avec lui-même. Dans le cas de la conscience de soi, sans cette immédiateté de l'intellect à la *species* l'actualisant, l'agent que nous percevrions comme agissant ne serait désignable qu'à la troisième personne, et ce n'est que par habitude que nous l'appellerions « moi ». Sauf que dans cet acte de cognition, nous faisons l'expérience fondamentale que cet agent est bien nous-même et non pas une tierce personne¹⁴. C'est en réalité constater que

l'homme ne fait jamais l'expérience de quelque chose hors de lui sans faire d'une certaine façon l'expérience de lui-même dans cette expérience [...]. néanmoins l'homme ne cesse pas d'être lui-même, et ainsi l'expérience de soi-même est, en quelque façon, continue dans sa durée [...]. L'objet de l'expérience, c'est non seulement le phénomène sensible momentané, mais l'homme lui-même tel qu'il se dégage de toutes les expériences, en même temps que tel qu'il est déjà en chacune d'elles¹⁵.

Dans l'intellection d'un objet extra mental, l'intellect ne se présente pas comme un objet distinct de la réalité intelligée. La conscience de soi-même ne recèle pas un certain contenu à formaliser par la suite. Si tel était le cas, nous serions dans la connaissance universelle et non particulière que nous avons définie plus haut. De plus, si nous étions face à deux objets distincts (intellect et *species*), nous serions contraints d'admettre deux actes distincts d'intellection, ce qui n'est manifestement pas le cas. Nous avons donc bien affaire à un unique acte impliquant divers composants. Ainsi dans la connaissance de soi actuelle, l'intellect se présente comme le principe formel de l'acte et non son terme.

13. Cf. T. SCARPELLI-CORY, *Aquinas on human self-knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, p. 110.

14. C'est une critique régulière faite à Descartes, dans la découverte de ce « dubito ergo sum » : comment établir le lien direct entre l'agent et l'acte qu'il pose? Comment établir cette relation entre le « moi » et l'acte de penser? Ce qui nous renvoie à une autre question tout aussi fondamentale, à savoir la possibilité de la séparation d'un agent et de son acte.

15. K. WOJTYLA, *Personne et acte*, Parole et Silence, Paris, 2011, p. 19.

Cependant l'intellect, du fait qu'il est un esprit, possède cette capacité de faire un retour complet sur lui-même. Autrement dit de reconnaître, lorsqu'il agit, que c'est lui-même qui agit. C'est la *species* qui est la charnière entre l'acte intentionnel de connaissance (l'attention portée à telle réalité) et l'acte réflexif (le retour de l'intellect sur lui-même se considérant comme agent). Ce n'est donc pas par l'essence de l'âme que l'intellect se perçoit, mais par le truchement de cette *species*. Ce n'est pas tant un jaillissement du dedans qu'une manifestation du dehors. C'est un peu comme la nécessité que nous avons de nous placer devant un miroir le matin pour savoir à quoi nous ressemblons (même si nous en avons une vague idée). Par un acte réflexif, le miroir¹⁶ nous révèle notre visage, notre nature. De même, l'intellection d'une *species* d'un objet extra-mental révèle à notre intellect sa nature intelligente¹⁷. Cela s'explique par le fait que l'objet extérieur et l'intellect sont tous les deux « co-manifestés¹⁸ » dans cet unique acte d'intellection.

1.3. De la conscience de soi implicite à la conscience de soi explicite

La connaissance de sa propre existence semble s'imposer comme une évidence à l'âme: « Jamais quiconque disant qu'il sait qu'il vit ne peut ni se tromper ni mentir¹⁹. » « Chacun sait en effet par expérience que c'est lui-même qui comprend²⁰. » Seulement cette même expérience nous montre également que nous ne sommes pas constamment en train de penser à nous-même, et pourtant, nous l'avons vu, la pensée actualise notre intellect et lui permet de se connaître lui-même. Faut-il que je pense à moi pour avoir conscience de moi? Ou ai-je aussi conscience de moi quand je pense à autre chose²¹?

L'intellect serait comme « bipolaire²² », en manifestant à la fois le pensant et le pensé. Dans tout acte d'intellection, la connaissance de soi serait comme implicite. Et l'intellect a cette capacité de se focaliser par la suite sur l'agent, à savoir lui-même, et de rendre ainsi cette connaissance de soi explicite.

16. Pour une explication plus scientifique et formelle de la métaphore du miroir, voir: F.-X. PUTALLAZ, *Le Sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 185.

17. Cf. ST Ia, q. 88, a. 2, ad 3.

18. Cf. T. SCARPELLI-CORY, *Aquinas on human self-knowledge*, op. cit., p. 181.

19. « Nunquam erga falli nec mentiri potest, qui se vivere dixerit scire. » (*De Trinitate*, XV, ch. 12, 21)

20. « Experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit. » (ST Ia, q. 76, a. 1, resp.)

21. Cf. T. SCARPELLI-CORY, *Aquinas on human self-knowledge*, op. cit., p. 134.

22. *Ibidem*, p. 115.

C'est en effet dans une opération unique, par un acte unique, que toute puissance se porte à son objet et à la raison formelle de son objet. C'est ainsi que nous voyons la lumière et la couleur, celle-ci rendue visible en acte par la lumière, dans un même acte de vision. Or quand nous voulons quelque chose en raison seulement de la fin, ce que nous désirons ainsi en vue de la fin reçoit de celle-ci sa raison d'objet voulu: la fin est ainsi à cette chose comme la raison formelle à l'objet, telle la lumière à la couleur²³.

Ainsi l'image la plus adéquate que donne saint Thomas pour comprendre cette connaissance implicite n'est pas la perception d'un ensemble mais plutôt celle de la perception, dans un même acte, de l'objet et de sa raison formelle: tout comme en percevant la couleur je perçois en même temps la lumière qui la révèle. Dans le cas de l'intellect, en intelligant la *species* d'un objet extérieur, nous percevons implicitement l'intellect qui produit cette *species*²⁴. Si A' est le principe formel par lequel j'intelligie A, chaque pensée à propos de A inclut implicitement A'. Il en découle que A' n'est pas directement objet d'attention, mais est connu seulement habituellement: A' est inclus dans A comme son objet formel actualisant. C'est pour cela que, dans un second temps, nous pouvons diriger notre attention vers l'intellect lui-même (A') et ainsi obtenir une connaissance explicite de nous-même.

Et c'est l'intention qui permet cette variation de la *species* de l'objet extra-mental au principe formel de l'acte: l'intellect lui-même. Un seul et même acte peut supporter plusieurs intentions, et la volonté intervient au sein de l'acte d'intellection (manifestant ainsi une sorte d'involution des facultés spirituelles) pour diriger l'intellect non plus vers son objet, mais vers lui-même intelligant tel objet. C'est donc cette capacité d'orienter la finalité de l'acte qui inverse l'aspect implicite et explicite de l'acte entre l'objet et soi-même: l'unique *species* de triangularité peut être considérée soit comme triangularité-comme-connue-par-moi (connaissance de soi implicite, connaissance du triangle explicite), soit comme moi-connaissant-la-triangularité (connaissance explicite de soi, connaissance implicite de la triangularité)²⁵.

23. « Omnis enim virtus una operatione, vel uno actu, fertur in obiectum et in rationem formalem obiecti: sicut eadem visione videmus lumen et colorem, qui fit visibilis actu per lumen. Cum autem aliquid volumus propter finem tantum, illud quod propter finem desideratur accipit rationem voliti ex fine: et sic finis comparatur ad ipsum sicut ratio formalis ad obiectum, ut lumen ad colorem. » (*SCG* lib. I, 76)

24. Cf. T. SCARPELLI-CORY, *Aquinas on human self-knowledge*, op. cit., p. 144.

25. Cf. T. SCARPELLI-CORY, *Aquinas on human self-knowledge*, op. cit., p. 165.

Une connaissance de ce type peut être qualifiée d'immédiate. Elle est plus de l'ordre de la perception²⁶ que de la réflexion au sens discursif du terme. Étant préconceptuelle, elle serait plus de l'ordre de l'« *an sit* » que du « *quid sit* ». Aussi cette expérience ne donne-t-elle pas accès à la quiddité de l'âme, mais « elle touche à l'existence réelle, [qu'] elle n'atteint pas au-delà du phénomène²⁷ ». Ce qui est perçu, c'est je-connaissant-telle-chose, et non pas directement je-se-sachant-un-intellect. Certes, il est possible de le déduire très rapidement ensuite, mais dans un acte distinct de cette connaissance actuelle de soi. Il est bien question de la perception de quelqu'un, que je différencie de quelque chose du fait que je me perçois comme agent en acte, mais dans cette seule perception je ne puis dire quelle est la nature précise de ce « quelqu'un ». Je suis uniquement assuré que ce quelqu'un est ce que j'appelle « moi » du fait du lien entre mes actes et ma substance. Et ce lien est de l'ordre de l'évidence incluse dans l'expérience elle-même.

1.4. La conscience de soi et l'expérience de l'homme

Le fait que l'âme humaine possède cette capacité de se saisir elle-même comme agent en acte a des conséquences sur l'expérience même de l'homme. Ce dernier, « en effet, non seulement agit consciemment, mais encore a conscience du fait qu'il agit, plus, du fait qu'il agit consciemment²⁸ ». Ces trois éléments peuvent être distingués intellectuellement mais sont réunis dans l'expérience elle-même. L'acte humain²⁹ induit une conscience de soi-même, présente implicitement. Par la suite, cette conscience peut devenir explicite, et ainsi donne lieu à une troisième réalisation qui est précisément la présence implicite de soi dans l'acte. J'ai agi consciemment, sans le percevoir directement, puis j'ai pris conscience que j'agis, et je passe donc à une conscience explicite de moi-même. Dans cette conscience explicite, je réalise la présence latente de ma conscience, qui jusque-là ne m'était pas découverte, déjà présente dans l'acte que je posais.

26. En témoigne l'utilisation constante que fait saint Thomas du verbe « percipere » lorsqu'il traite de ces sujets.

27. F.-X. PUTALLAZ, *Le Sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 115.

28. K. WOJTYLA, *Personne et acte*, op. cit., p. 49.

29. Que nous distinguons ici de l'« acte de l'homme », qui n'implique quant à lui pas nécessairement une conscience de soi (même implicite). Même si l'expression n'apparaît pas telle quelle, voir : cf. *ST* Ia IIae, q. 18, a. 9, resp.

Du fait qu'elle permet d'établir le lien entre l'acte et l'agent³⁰, la conscience de soi permet à ce dernier « d'intérioriser » son acte, pour qu'il prenne sa place dans le « Je » propre de la personne. Ce « “Je” propre³¹ » se définit comme un « “Je” concret » qui est précisément ce que vise la connaissance de soi actuelle. La conscience actuelle devient ainsi rencontre du « Je » agissant, de l'acte produit et de l'objet atteint par sa *species* actualisée. En tant que principe de la conscience de soi, la réflexivité fonde cette séparation entre le reste du monde et moi-même : ce que l'on nomme « l'immanence à soi-même », le fait d'être capable de placer son attention sur soi principalement, et non plus d'abord sur une réalité extérieure. Cette immanence est principe d'une « autopoSESSION » qui fonde une « autodétermination »³².

2. Image de Dieu et inhabitation trinitaire

Nous initions ici une réflexion d'ordre théologique. Le but de ces quelques pages étant d'établir un parallèle entre la conscience de soi et l'expérience de Dieu, après avoir dégagé quelques points saillants concernant la conscience de soi, il s'agit à présent de nous pencher sur la question de l'expérience de Dieu. Pour ce faire, nous nous appuierons sur la doctrine classique de l'image de Dieu en l'homme et de la présence de Dieu à sa création.

Dieu n'est pas présent à toutes ses créatures de la même façon. Nous pouvons ainsi distinguer trois modes de présence divine dans le monde : « L'omniprésence de Dieu en toutes ses créatures, sa présence d'inhabitation dans les justes, la présence d'incarnation dans le seul Christ Jésus³³. » Ce qui distingue ces modes de présence, ce sont les opérations divines à l'égard de sa création. Nous distinguons deux effets principaux : la création et le don de la grâce.

30. Ce que Karol Wojtyła appelle, dans sa phénoménologie : « refléter ce qui se passe en la personne ». Cf. K. WOJTYLA, *Personne et acte*, op. cit., p. 55.

31. *Ibid.*, p. 61.

32. « Penser, c'est avoir conscience de soi, c'est se posséder soi-même. » (L. LAVELLE, *La Conscience de soi*, Montaigne, Paris, 1946, p. 24) L'auteur relie ensuite cet acte de possession à la création du « moi », là où avec saint Thomas, nous parlons plutôt de la découverte d'une présence qui précède la prise de conscience que nous en avons. Il convient donc de bien maintenir la distinction entre un « moi » psychologique, en bonne part construit par l'individu, et un « moi » métaphysique faisant principalement référence à la structure ontologique de l'esprit et à sa capacité réflexive.

33. G. EMERY, *Présence de Dieu et union à Dieu*, Parole et Silence, Paris, 2017, p. 56.

2.1. *L'omniprésence de Dieu*

Dieu étant créateur de toutes choses, il est de ce fait présent à toute sa création. Il est la cause totale de toutes réalités, instaurant ainsi entre elles et lui un lien essentiel et existentiel. Il donne donc une participation à ce qu'il est par essence : Dieu est par soi³⁴ et donne d'être à des étants distincts de lui. Dieu est donc présent à toute la création comme la cause à son effet, en créant et en maintenant toutes choses dans l'être.

Ce que nous venons d'exposer se vérifie pour toute espèce de créature. La nature humaine possède un statut spécial au sein de cette création. L'homme possède naturellement une dimension spirituelle étant donné ses facultés d'intellection et de volition. « L'image concerne donc ce qui distingue l'homme des autres créatures corporelles, à savoir ses facultés proprement spirituelles qui font de lui une personne.³⁵ » Dieu a créé l'homme « esprit³⁶ », et ce faisant lui a donné les caractéristiques propres à cette nature particulière. L'homme du seul point de vue de la nature, grâce à son esprit (*mens*), constitue déjà une analogie du divin. Et cette capacité de faire retour sur lui-même constitue pour l'homme comme un « besoin vital³⁷ », un besoin d'unité qui fonde sa personne.

Nous remarquons que cette présence de Dieu, même dans la créature spirituelle, ne dépend pas de la conscience que nous en avons. Elle serait une sorte de présence latente, permanente, directement liée au fait d'exister selon une nature propre.

2.2. *L'inhabitation trinitaire dans l'âme des justes*

Après avoir traité la présence divine selon l'effet de création, il nous faut à présent la traiter selon les conséquences du don de la grâce. Afin de simplifier notre propos, cette étude de la présence de Dieu en l'âme sera envisagée dans sa réalisation parfaite ici-bas, à savoir dans l'âme du « juste », autrement dit de l'homme en état de grâce. Toutefois, nos conclusions peuvent être adaptées à des réalisations imparfaites.

Rappelons, avant d'aller plus avant, que cette nouvelle forme de présence, due à un effet spécifique de Dieu en sa créature, n'entre pas en concurrence avec la précédente. En réalité, cette inhabitation trinitaire inclut l'omniprésence

de Dieu³⁸. Autrement dit, la seconde nécessite la première : pas de grâce sans nature.

Ce qui permet cette présence trinitaire en l'âme, ce sont les actes suscités par les vertus théologales. Ainsi « l'image se perfectionne dans l'exacte mesure où les facultés humaines, de puissances et habitus qu'elles sont, s'exercent en acte dans leurs opérations spirituelles de connaissance et d'amour³⁹ ». Connaître et aimer, voilà qui constitue pour l'homme le plus haut degré de l'image divine ici-bas. Cependant, pour être actualisés à leur maximum, cette connaissance et cet amour ne doivent pas avoir n'importe qui ou n'importe quoi comme fin. Ils doivent se porter sur Dieu lui-même⁴⁰.

Nos facultés spirituelles étant limitées par nature, elles ne peuvent d'elles-mêmes atteindre un « objet » aussi parfait que le Créateur. C'est pourquoi ces mêmes facultés sont surélevées par une *virtus* divine qui leur permet d'atteindre leurs fins. Dans le cas des vertus théologales, Dieu est directement objet de connaissance et d'amour, et de ce fait présent à l'âme⁴¹, et non plus uniquement à titre de simple cause. « Par sa *virtus*, Dieu pose les créatures dans un contact avec lui⁴² », ce qui constitue une relation réelle pour la créature, mais seulement de raison pour le Créateur. Dieu ne connaît pas de changement après avoir fait don de sa grâce ; l'homme en revanche se trouve transformé, et *in fine* « divinisé ».

Nous insistons ici avec saint Thomas sur le fait que cette image – et présence – de Dieu en l'âme humaine est dynamique, et se réalise par un acte :

Pour mériter le nom d'image il faut représenter de quelque façon les traits spécifiques du modèle. Donc, si l'on doit trouver l'image de la Trinité dans l'âme, il faut la prendre principalement de ce qui s'approche davantage, autant que c'est possible, d'une représentation spécifique des Personnes divines. Or celles-ci se distinguent selon la procession du Verbe à partir de celui qui le profère, et selon celle de l'Amour qui unit l'un à l'autre. D'autre part, le verbe, dit saint Augustin, ne peut exister dans notre âme « sans une pensée en acte ». Ainsi donc, en premier lieu et à titre principal, l'image de Dieu dans l'âme apparaît au plan des actes. Autrement dit, à partir de la connaissance

34. Cf. *ST* Ia, q. 3, a. 2, ad 3.

35. G. EMERY, *La Théologie trinitaire de S. Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris, 2000, p. 468.

36. Cf. Gn 2, 7.

37. F.-X. PUTALLAZ, *Le Sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 282.

38. G. EMERY, *Présence de Dieu et union à Dieu*, op. cit., p. 60.

39. R. IMBACH et F.-X. PUTALLAZ, « Notes sur l'usage du terme "imago" chez Thomas d'Aquin », *Revue Micrologus*, V, 1997, p. 84.

40. Cf. *ST* Ia, q. 93, a. 4, resp.

41. Cf. *ST* Ia, q. 43, a. 3, resp.

42. G. EMERY, *Présence de Dieu et union à Dieu*, op. cit., p. 63.

que nous possédons, nous formons par la pensée un verbe intérieur et, à partir de là, jaillit en nous l'amour⁴³.

Les actes spirituels se caractérisent par la présence immanente⁴⁴ de ce qui est intelligé et aimé⁴⁵ en celui qui intellige et aime. L'intellect en connaissant « devient » la chose connue, car cette *species* est sa forme même. Par l'acte de foi, Dieu se fait « objet » de notre intellect, et nous devient ainsi présent, par analogie, comme il est présent à lui-même.

Une image peut nous aider à saisir comment comprendre cette présence de Dieu en l'âme par des actes⁴⁶. Notre ressemblance à Dieu n'est pas statique, elle ne peut être comparée à une représentation picturale ou au reflet d'un miroir. Ce dernier reproduit les mouvements que l'on fait devant lui, mais même s'il « réfléchit » il ne le fait pas au sens intellectuel et dynamique du terme. À l'inverse du miroir, l'homme reflète Dieu-Trinité plutôt comme un acteur qui tend toujours plus à « entrer » dans le personnage qu'il doit jouer, à lui devenir semblable, et même conforme. La comparaison avec l'acteur implique une plus grande vitalité du côté de l'image que la comparaison du miroir : la créature reproduit le modèle selon ses propres facultés spirituelles, et dans le cas des justes, aidée par la grâce.

Nous avons donc distingué deux types de présence divine ici-bas. D'abord, l'action créatrice de la Trinité donne lieu à une présence divine à titre de cause universelle. Un second type de présence divine, découlant du type précité, est le résultat d'un don de grâce qui vient surélever les facultés spirituelles naturelles de l'âme en donnant la capacité de connaître et d'aimer Dieu.

43. « Ad rationem imaginis pertinet aliquis repraesentatio speciei. Si ergo imago Trinitatis divinae debet accipi in anima, oportet quod secundum illud principaliter attendatur, quod maxime accedit, prout possibile est, ad repraesentandum speciem divinarum personarum. Divinae autem personae distinguuntur secundum processionem verbi a dicente, et amoris connectentis utrumque. Verbum autem in anima nostra "sine actuali cogitatione esse non potest", ut Augustinus dicit 14 De Trin. Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus. » (ST Ia, q. 93, a. 7, resp.)

44. « L'être humain et donc premièrement et principalement à l'image de Dieu par son activité immanente, spirituelle et féconde, de connaissance et d'amour de Dieu. » (G. EMERY, *Présence de Dieu et union à Dieu*, op. cit., p. 91). Nous en concluons que la vie chrétienne est d'abord une vie intérieure, qui tend à se répandre à l'extérieur par des actes. Mais ôtez la dimension d'intériorité, et l'activité se dissout dans un activisme, un militantisme, ou un prosélytisme.

45. Cf. ST Ia, q. 8, a. 3, resp.

46. Cf. D. J. MERRIELL, *To the Image of the Trinity*, 1990, p. 245, cité dans J.-P. TORRELL, *Saint Thomas maître spirituel*, Cerf, Paris, 2002², p. 117.

3. De la perception de soi à celle de Dieu

Il convient à présent de réunir en un troisième temps les conclusions de nos deux premières réflexions. Nous avons remarqué dans un premier temps que l'intellect, pour se connaître, doit être en acte par l'intellection d'une réalité extra-mentale. Par la suite, au cours de cet acte d'intellection, il peut prendre conscience de son acte en redirigeant son intention non plus vers l'objet de son intellection, mais vers son principe formel, à savoir lui-même. Dans la seconde partie, nous avons distingué deux types de présence divine. Le passage de l'une à l'autre se faisant par un acte spirituel soutenu par le don de la grâce.

3.1. La spécificité de l'âme humaine et son lien avec le divin

La nature humaine a ceci de spécifique qu'elle est à la fois matérielle et spirituelle. Cette dimension spirituelle donne à notre âme une capacité toute spéciale de se saisir d'elle-même. L'intellect est à même d'atteindre sa substance⁴⁷. Il ne s'agit en aucune façon d'une saisie totale de la quiddité de son âme, qui est impossible, mais bien plutôt de sa propre nature spirituelle. L'intellect perçoit le dynamisme de son esprit quand il s'oriente vers quelque chose de distinct de lui-même, une altérité qui le renvoie à lui-même. « À quoi bon avoir été créé, si l'on ne connaît pas son créateur ?⁴⁸ » Ainsi le Créateur permet à l'âme de connaître, ou du moins de s'approcher de sa propre origine, qui n'est autre que lui-même. « La perfection dernière de la créature raisonnable doit se trouver dans Celui qui est pour elle principe d'existence, vu qu'une chose est parfaite dans la mesure où elle atteint son principe⁴⁹. »

Cependant, la conscience de soi peut se révéler être une expérience, voire une « preuve » de l'existence de Dieu. En effet, nous savons que saint Thomas a établi cinq « voies » qui tendent à la conclusion que Dieu est⁵⁰. Dans cet élan, l'étude de Karol Wojtyła vise à en ajouter une sixième, qu'il considère comme déjà présente chez saint Thomas – mais pas explicitement. « La "voie personnelle" que Wojtyła semble découvrir chez Thomas d'Aquin pourrait

47. F.-X. PUTALLAZ, *Le Sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 170.

48. SAINT ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'Incarnation du Verbe*, Sources Chrétiennes 199, Cerf, Paris, 1973, p. 305.

49. « In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturae, quod est ei principium essendi: intantum enim unumquodque perfectum est, inquantum ad suum principium attingit. » (ST Ia, q. 12, a. 1)

50. Cf. ST Ia, q. 2, a. 3, resp.

éventuellement être nommée « sixième voie »⁵¹. » La raison de cette absence de claire identification par le docteur médiéval serait due au fait que cette « voie » ne s'ajoute pas aux autres, mais qu'elle se présente plutôt comme un chemin qui intègre et transcende les cinq autres.

Si, une fois que l'âme prend conscience de sa propre existence, elle peut se tourner vers son origine, il semble bien que cette origine ne lui soit pas absolument étrangère. Il est donc possible d'établir un lien entre la perception de soi-même et celle de l'origine de notre existence : Dieu Créateur.

3.2. *L'analogie de la connaissance de soi-même et de Dieu*

Nous nous sommes donc proposé d'établir une analogie entre la connaissance de soi-même et celle que nous pouvons avoir de Dieu. Il s'agit de mettre en parallèle deux structures de connaissance qui semblent bien consonner par différents aspects. Nous ne cherchons pas à réduire ou à circonscrire cette expérience existentielle et fondamentale de la rencontre avec le Dieu Vivant. Peut-être cette analogie permet-elle de mieux l'appréhender, voire de la favoriser, sans pour autant remettre en cause l'entière initiative divine – car il ne s'agit pas de dresser une liste d'exercices de respiration et autres mouvements qui permettraient à coup sûr d'entrer en communion avec la vie divine. Il s'agit de saisir les points communs des deux expériences afin de les rendre toutes deux plus manifestes. C'est donc soutenu par les recherches novatrices⁵² du père Ambroise Gardeil en la matière que nous allons tenter de saisir ce parallèle, tout en nous permettant d'ajouter quelques remarques et prolongements :

Jean de Saint-Thomas a avancé que nul exemple ne peut projeter plus de lumière sur la structure de la connaissance surnaturelle et mystique que l'exemple de notre âme, en tant que, par elle-même, elle est objectivement connue à elle-même. Ne serait-ce pas plus et mieux qu'un exemple ? N'y aurait-il pas, entre les phases de la conscience psychologique et les phases de la connaissance surnaturelle et mystique, une analogie si profonde qu'elle reposerait sur une identité de structure ?⁵³

51. A. SURAMY, *La Voie de l'Amour*, Pontificio Istituto Giovanni-Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Città del Vaticano, 2014, p. 509. Comme le suggère le titre de l'ouvrage, cette voie trouve sa finalité pour Karol Wojtyła dans l'acte d'amour, qui est révélateur de la personne ; mais qui n'est pas pensable sans au préalable une conscience de soi.

52. Pour la dimension « novatrice » de ce travail, nous recommandons l'étude de Camille de Bello qui analyse, avec des outils herméneutiques très affinés (qu'il désigne comme « transcendus »), ce qu'il appelle lui-même le « véritable tour de force interprétatif » du père Gardeil. Cf. C. DE BELLO, *Dieu comme soi-même*, Vrin, Paris, 2014, p. 196-253.

53. A. GARDEIL, *La Structure de l'âme II*, op. cit., p. 123.

Il nous faut donc à présent reprendre ce que nous avons établi dans notre première partie pour le projeter à la lumière de l'expérience de Dieu par l'âme. Ainsi, il s'agit de déployer à nouveau cette structure de la connaissance de soi-même telle que nous l'avons déjà définie, de façon à saisir en quoi elle se rapporte à la connaissance de Dieu.

La réalité qui fonde cette analogie est de plusieurs ordres. Nous avons déjà établi une communauté possible entre Dieu et l'esprit humain, du fait précisément de la dimension spirituelle de la nature humaine. Parce qu'il est aussi un esprit, l'homme possède des caractéristiques qui le rendent capable d'entrer en contact, et en contact personnel, avec un autre esprit, en l'occurrence l'Esprit par excellence. Dieu peut ainsi se manifester spirituellement à un autre esprit, qui est rendu capable de le recevoir comme esprit. De plus, il est notable que nous constatons une similitude entre la connaissance que Dieu a de lui-même et celle que nous pouvons avoir de nous-même. La différence notable entre la connaissance que Dieu a de lui-même et celle que nous pouvons avoir de nous-même n'est donc pas tellement du côté de la structure épistémologique, mais relève plutôt d'une question de statut métaphysique. Dieu est pur esprit et acte pur, et donc se connaît parfaitement par sa propre essence. Or nous ne sommes ni l'un ni l'autre, et notre connaissance passe nécessairement par des objets extérieurs à nous-même. Toujours est-il que le parallèle de structure demeure. Il s'agit de la connaissance d'un intellect en acte, actualisé soit par lui-même (dans le cas de Dieu), soit par la *species* d'un objet extérieur (dans notre cas).

Nos deux premières parties nous ont permis de mettre au jour deux structures de présence et de prise de conscience de cette présence, qui vont à présent pouvoir être mises en parallèle. Nous avons établi dans notre première partie deux formes de connaissance de soi : habituelle et actuelle, le passage de l'une à l'autre se faisant par un acte de cognition d'un objet extérieur. Or, dans notre seconde partie, nous avons établi différentes présences de Dieu à sa création, fondées sur les dons qu'il lui octroie. Nous avons donc distingué une présence de Dieu à toute créature par l'acte de création et de conservation dans l'existence, distinct d'une présence d'inhabitation dans l'âme du juste, rendue possible par les actes issus des vertus théologiques. Et c'est précisément dans ce passage d'une présence habituelle/d'essence à une présence actuelle/consciente que se joue l'analogie entre la connaissance de soi-même et de Dieu. Ce dernier est présent en l'âme de manière latente comme en toute créature (et de manière toute spéciale dans une créature spirituelle), comme notre âme est présente à elle-même en permanence à l'état de connaissance habituelle. Un esprit se connaît lui-même, et de ce fait il ressemble à

l'Esprit. Cette présence à soi-même nous donne de saisir ce que peut être une présence de Dieu à nous-même. Dieu est présent constamment à notre âme, comme notre âme est constamment présente à elle-même. Dieu y serait comme en « la racine secrète de l'âme⁵⁴ », lieu où seule elle-même et le Créateur ont accès. Mais cet accès n'est rendu possible que par une actualisation de l'esprit, tout comme la connaissance – ou plutôt l'expérience – divine, n'est rendue possible que dans l'acte de foi (du moins ici-bas). « Quelque chose peut être dit présent à quelqu'un en tant qu'il tombe sous son regard, alors qu'il est éloigné quant à la substance⁵⁵. » « Tomber sous le regard » de l'âme lorsqu'il s'agit d'elle-même, cela se produit dans n'importe quel acte de cognition, et lorsqu'il s'agit de Dieu, cela se réalise dans l'acte de foi.

Cette analogie repose tout d'abord sur la parité entre la présence substantielle de Dieu dans l'âme par son opération et son immensité, et celle de l'âme identique à elle-même. Il y a sans doute une différence dans les manières dont se réalise cette présence substantielle, d'un côté par efficence, de l'autre par consubstantialité, et c'est la part à faire à l'analogie qui n'est pas l'univocité, mais reproduit dans deux plans de l'être, et proportionnellement, un même dessein⁵⁶.

Dieu n'est donc pas présent à l'âme exactement comme l'âme est présente à elle-même – sinon nous serions Dieu – mais « la réalité de Dieu est dans l'intérieur de l'âme, tout comme la réalité de l'âme est intrinsèque à elle-même⁵⁷ ». Nous observons, dans les deux cas, le passage d'une présence ontologique qui précède toute perception, à une actualisation qui consiste en une prise de conscience soit naturelle dans le cas de la connaissance de soi-même, soit surnaturelle dans le cas de l'acte de foi. L'analogie assume pleinement cette distinction dans le moyen d'atteindre la présence en question.

À l'activité intentionnelle de l'intellect, dirigée vers un objet extérieur permettant l'actualité de ce même intellect, correspond l'activité intentionnelle de la foi vive cherchant à saisir cette présence divine, et par suite à en rendre raison.

Il apparaît de manière évidente, dans l'analogie que nous avons établie ci-dessus, que le rapport entre la conscience de soi-même et l'expérience de

Dieu s'articule autour du passage d'une présence latente, en puissance, à une actualisation. L'acte même semble donc être l'aspect fondamental qui permet ce parallèle. Toujours en nous appuyant sur cette analogie entre la connaissance de soi-même et la connaissance de Dieu, il apparaît que ce dernier serait présent à toute la création de manière habituelle, et de manière actuelle mais implicite dans tout acte de foi (comme l'intellect en chaque acte d'intellection). Et au sein même de cet acte de foi, il nous est possible de diriger notre intellect non plus vers l'objet mais bien vers le principe formel de l'acte, qui est double : notre intellect et Dieu. De plus, c'est bien en posant des actes, et donc dans un dynamisme, que l'âme est à l'image de son Créateur, selon la distinction des Personnes. Il nous apparaît donc que ce recours à l'acte pour l'âme ne doit pas seulement être considéré comme une faiblesse de notre condition incarnée, mais constitue la structure même du dynamisme de l'expérience de soi-même et de Dieu. L'âme est faite pour agir, elle contient cet élan vital qui s'origine en Dieu et trouve sa fin en ce même Dieu, lui-même pure actualité. Tant pour faire l'expérience de soi-même que celle de Dieu, il faut poser des actes (d'intellection tout simplement dans le premier cas, et d'intellection surélevée dans le second).

Ainsi, dans l'acte de foi, nous sommes face à un acte d'intellection d'une espèce bien particulière, qui réalise une triple actualisation. L'acte de foi actualise d'abord une *species* d'un objet extérieur (un dogme par exemple), et parce qu'il est un acte de la faculté de l'intellect, il révèle aussi l'intellect à lui-même, rendant donc manifeste l'essence de l'âme en acte par cette faculté (je peux avoir conscience que c'est moi qui pose l'acte de foi en l'Incarnation). Enfin, parce que cet acte a Dieu pour fin, il me révèle Dieu comme véritablement présent en mon âme, dont elle est image au plus haut degré possible ici-bas, puisqu'en train de connaître et d'aimer Dieu. Cet unique acte de foi rend présent en mon intellect tout à la fois un concept d'une réalité extérieure (dans notre exemple celui de l'Incarnation), moi-même (intelligant [sic?]) et Dieu (principe et fin de mon existence, objet du concept intelligé et principe formel surélevant mon intellect par la vertu de foi). Deux personnes se révèlent donc comme deux présences rendues manifestes et dont il est maintenant possible de faire l'expérience. Lorsque nous disons « mon Dieu tu es là », notre « Je » est implicitement contenu en tant qu'auteur de l'acte. Et nous pouvons, comme pour tout acte d'intellection, orienter par la suite notre intention vers notre intellect et ainsi le rendre explicitement présent, et passer ainsi de la présence intentionnelle de Dieu dans l'acte de foi à notre propre présence substantielle à nous-même. Parce que cet acte d'intellection concerne un être bien vivant et non une chose, nous prenons conscience en

54. F.-X. PUTALLAZ, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 272. L'expression désigne explicitement la « cognitio habitualis ».

55. « Aliquid potest dici praesens alicui, inquantum subiacet eius conspectui, quod tamen distat ab eo secundum suam substantiam. » (ST Ia, q. 8, a. 3, ad 2)

56. A. GARDEIL, *La Structure de l'âme II*, op. cit., p. 80.

57. *Ibid.*, p. 81.

même temps de deux existences agissantes. En plus, dans le cas de Dieu, cette existence agissante est la source de toute existence, y compris de la nôtre. Poser un acte de foi en l'existence de Dieu revient à passer au travers de la conscience de soi pour atteindre la source de toute conscience. C'est alors prendre conscience de sa propre origine, la plus fondamentale, dans un seul acte de cognition : s'atteindre au plus profond de soi-même dans un autre. Et c'est en même temps par une conscience de soi (implicite la plupart du temps) que nous faisons l'expérience de la Présence, fondement de toute présence.

3.3. *Plus qu'un parallèle de structure cognitive*

Nous commençons d'entrevoir les conséquences de cette « triple actualisation » que réalise l'acte de foi. L'étude de la conscience que nous avons réalisée dans un premier temps nous a permis de saisir l'importance qu'elle pouvait avoir dans la constitution du sujet. Dans la perspective qui est à présent la nôtre, c'est-à-dire saisir dans quelle mesure la conscience de soi-même permet de comprendre l'expérience que nous faisons de Dieu, ces considérations concernant la constitution propre du « Je » prennent une dimension nouvelle.

L'esprit humain se reconnaissant à l'image de Dieu est ainsi porté à se tourner vers le modèle. Et enfin « à se connaître ou s'aimer pour Dieu lui-même⁵⁸ ». L'homme cherche en lui-même, acteur du divin, la vie véritable qu'il imite, « mais il en est ainsi non parce que l'esprit se porte sur lui-même en s'arrêtant à soi, mais pour autant qu'il est capable ultérieurement de se porter vers Dieu⁵⁹ ». L'âme passe au travers d'elle-même pour atteindre Dieu.

« De la même façon que l'être est présent dans l'acte par lequel nous allons à lui, Dieu est aussi présent, à sa manière, dans le mouvement qui nous porte vers lui. Notre aller est un retour. L'intériorité du silence signifie justement que notre attente de Dieu est toujours une réponse à l'appel premier de Dieu en nous⁶⁰. » En réalité, nous ne faisons donc que répondre à une invitation. Cependant, nous remarquons que ce face-à-face n'est possible que s'il est formé de deux sujets agissants qui se font face. Et nous avons

remarqué jusqu'à présent à quel point la conscience de soi-même se présentait comme un élément fondateur du sujet lui-même. On peut donc en conclure que c'est précisément dans cet acte de foi, qui révèle en même temps soi-même et Dieu, que s'effectue au plus haut degré la constitution du sujet que nous sommes. Dieu étant sans changement, cet acte de foi n'induit pour lui aucune modification substantielle. Peut-on en dire autant pour nous ? Bien sûr, nous ne nous donnons pas l'existence par nos actes propres. Notre acte d'être précède n'importe lequel de nos actes seconds, et il est donc divin. Mais dans la prise de conscience de cette existence, nous lui donnons comme un statut subjectivement renouvelé. Ce « Je » n'est pas un être parmi tant d'autres, c'est celui qui est en train de poser cet acte qui est le mien, qui se constitue ainsi subjectivement en sujet agissant, et rend possible par la suite un contact avec un autre sujet. C'est parce que je peux dire « Je » que je suis capable de dire « Tu ». Et cela est rendu possible dans l'unique acte de cognition. Cet acte est surélevé dans la vertu de foi, et Dieu se manifeste comme présent à moi-même, mais ce processus d'actualisation reste toujours actif. « Parce que l'existence de Dieu est le Mystère d'une Présence qu'on ne peut reconnaître qu'en l'assumant, on peut dire sans blasphémer : "Dieu n'existe pas pour moi sans moi"⁶¹. » La double spécificité de cette rencontre, c'est l'intimité dans laquelle elle se produit, et les protagonistes qu'elle concerne. Dieu est présent à notre âme d'une manière toute particulière, habituellement comme son Créateur, et actuellement par les actes de vertus théologales que nous posons. Et cette relation est unique, propre à chaque personne. En somme, cette expérience de la présence divine me constitue au plus haut degré comme sujet existant et conscient de son existence⁶². Dieu me fait savoir que je suis vivant, en vue de participer à sa vie. Cet acte de foi qui rend présent Dieu intentionnellement à mon âme participe en même temps à fonder le sujet que ce « Je » est. En plus de rendre possible la rencontre du fait qu'il est un moyen, l'acte de foi rend aussi possible cette expérience du fait qu'il configure l'un des deux protagonistes comme sujet de la rencontre : le « Je ».

Nous avons déjà mis en évidence une certaine involution des facultés au sein de cette connaissance de soi, avec l'intervention de la volonté. Nous la retrouvons à nouveau ici, car la finalité de ce face-à-face que nous venons

58. F.-X. PUTALLAZ, *Le Sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 268.

59. « Sed hoc est, non quia fertur mens in seipsam absolute, sed prout per hoc ulterius potest ferri in Deum. » (ST Ia, q. 93, a. 8, resp.)

60. J. RASSAM, *Le Silence* (nouvelle édition corrigée et enrichie), Artège Lethielleux, Paris, 2017, p. 267.

61. J. RASSAM, *Le Silence*, op. cit., p. 174 (citant J. DEFEVER, *La Preuve réelle de Dieu*, Museum Lessianum, Bruxelles-Paris, 1953, p. 96).

62. « La lampe de Yahvé, c'est l'esprit de l'homme qui pénètre jusqu'au tréfonds de son être. » (Pr 20, 27)

d'analyser n'est pas une connaissance purement intellectuelle, mais un amour⁶³. Cette connaissance rend possible l'amour qui suivra. « La dilection de Dieu est quelque chose de plus grand que la connaissance de Dieu, surtout en cette vie⁶⁴. » Il est manifeste que la foi vive, informée par la charité, donne lieu à une connaissance expérimentale de Dieu, et non plus seulement théorique et distante :

Il ne suffit pas de le connaître par connaissance naturelle, ni même par la connaissance surnaturelle de foi informe unie à l'espérance, il faut pouvoir le [Dieu] connaître par la foi vive et les dons du Saint-Esprit connexes avec la charité; or cette dernière connaissance n'atteint pas Dieu comme une réalité distante et simplement représentée, mais comme une réalité présente, possédée et dont nous pouvons jouir dès à présent⁶⁵.

La charité participe donc à cette expérience que nous faisons de Dieu. Elle en est même le but ultime.

En présentant succinctement et séparément quelques caractéristiques propres de la connaissance de soi et de la présence de Dieu en sa créature, nous avons été à même d'établir par la suite une analogie entre les deux. Il semble bien que la conscience de soi se révèle être une porte d'entrée à l'expérience de Dieu. Le fondement de cette expérience se situe dans la dimension spirituelle de notre nature, qui ne peut être dissociée de sa dimension corporelle. Si la capacité à faire retour sur soi est une caractéristique propre d'un esprit, nous pouvons à présent dire que cette conscience que nous avons de nous-même semble constituer une dimension déterminante de l'image de Dieu en nous. Et si cette image ne se comprend que comme un dynamisme, il nous apparaît clair qu'en actualisant cette connaissance de nous-même, nous préparons notre nature à recevoir le don de grâce qui par l'acte de foi nous donne d'entrer en contact expérimentalement avec le Dieu vivant. Pour tout un chacun, la prise de conscience de sa propre existence serait donc un moyen efficace d'actualiser en soi cette image de Dieu et donc sa présence. Seulement, pour atteindre sa pleine efficacité, cette actualisation ne doit pas s'arrêter à soi-même, elle doit avoir Dieu pour fin ultime.

63. « Et nous, nous avons reconnu l'amour que Dieu a pour nous, et nous y avons cru. Dieu est Amour: celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui. » (1 Jn 4, 16)

64. « Dilectio Dei est majus aliquid quam ejus cognitio, maxime secundum statum vitae. » (ST IIa IIae, q. 27, a.4, ad 2)

65. R. GARRIGOU-LAGRANGE, « L'habitation de la Trinité et l'expérience mystique », *Revue Thomiste* 33 (1928), p. 457.

Ces quelques réflexions visaient donc à repenser non pas tellement la fin, mais plutôt les prémices de l'expérience de Dieu en nous. Nous avons cherché à mettre en lumière la présence de soi à soi qui est le point de départ de toutes expériences. L'exploration des commencements et des fondements cherche à rendre raison des phénomènes présents et futurs. Ainsi, se demander quelle place a la connaissance de soi dans l'expérience de Dieu vise à favoriser la seconde plus que la première. Comprendre l'expérience que nous avons de nous-même, et la mettre en relation avec l'expérience que nous faisons du divin, nous semble en effet être une aide précieuse pour notre « vie intérieure » : un approfondissement de cette relation intime et personnelle (de personne à personne) de notre âme avec son Créateur.

Étienne HARANT, OP

Le philosophe Yves R. Simon, disciple de Jacques Maritain

Yves Simon (1903-1961), formé en France au contact de Jacques Maritain, émigra aux États-Unis en 1938 pour y mener pendant une vingtaine d'années une carrière universitaire à l'Université Notre-Dame dans l'Indiana, puis à l'Université de Chicago dans l'Illinois¹. De ce fait, pendant un temps les traces de son parcours ont été oubliées en France, mais plusieurs articles des *Cahiers Jacques Maritain*, notamment le numéro spécial sur Yves Simon en 2003², ont à juste titre remis en valeur son œuvre. La pertinence de la réflexion politique d'Yves Simon a fait l'objet de quelques articles³ et son rôle dans les échanges culturels entre la France et l'Amérique du Nord a été largement pris en compte dans l'ouvrage de Florian Michel, *La Pensée catholique en Amérique du Nord*, publié en 2010⁴. À cela s'ajoutent la publication en 2008 et 2012 de sa correspondance avec Jacques Maritain⁵, une réédition de son *Traité du libre arbitre*⁶ et deux traductions récentes en français de ses

1. Cf. Florian MICHEL, « L'américanisation d'un intellectuel français: le cas d'Yves Simon (1903-1961) », *Transatlantica*, n° 1, 2014.

2. Cf. *Cahiers Jacques Maritain*, n° 47, décembre 2003, « Yves René Simon, 1903-1961 », 128 pages avec plusieurs contributions: Michel FOURCADE, « Yves Simon entre S. Thomas et Proudhon », Louis CHAMMING'S, « Yves Simon philosophe des sciences et de la nature », Florian MICHEL, « Yves Simon à la bataille de Chicago (1948-1961) », Patrick DE LAUBIER, « Yves Simon et Leo Strauss », « La loi naturelle comme enjeu de la philosophie politique », « Correspondances Maritain-Simon: choix de lettres ». Cf. aussi Bernard HUBERT, « Les années parisiennes d'Yves Simon et ses premiers pas avec Jacques Maritain (1922-1929) », *Cahiers Jacques Maritain*, n° 79, décembre 2019, p. 51-73.

3. Cf. Enrico BERTI, « Yves Simon, philosophe de la démocratie », *Notes et Documents* (Rome), NS, n° 2/3, septembre 1983, p. 111-115; Bernard HUBERT, « L'autorité en démocratie chez Yves René Simon », *Cahiers Jacques Maritain*, n° 68, juin 2014, p. 71-89; Hubert BORDE, « À l'école de la démocratie américaine: Jacques Maritain et Yves Simon », *Commentaire*, n° 163, automne 2018, p. 627-633.

4. Cf. Florian MICHEL, *La Pensée catholique en Amérique du Nord*, Réseaux intellectuels et échanges culturels entre l'Europe, le Canada et les États-Unis (années 1920-1960), Paris, Desclée De Brouwer, 2010.

5. Jacques MARITAIN, Yves SIMON, *Correspondance*, établie et annotée par Florian Michel, Tours, CLD Éditions: Tome 1, *Les années françaises (1927-1940)*, 2008; Tome 2, *Les années américaines (1941-1961)*, 2012 (ouvrages publiés avec le concours de l'Institut international Jacques Maritain (Rome), cités par la suite: *Correspondance*, Tome 1/Tome 2).

6. Yves SIMON, *Traité du libre arbitre*, Liège, 1952¹, Paris, 1962², Éditions universitaires de Fribourg (Suisse), 1989.

ouvrages publiés initialement aux États-Unis: *Philosophie du gouvernement démocratique* en 2015⁷ et *Enquête sur la vertu morale* en 2021⁸. Ce philosophe, décédé il y a soixante ans, laissa une œuvre importante⁹; il collabora toute sa vie avec Jacques Maritain comme en témoigne leur correspondance qui débuta en 1927 et s'acheva en 1961. Yves Simon mérite d'autant plus d'être connu que sa compréhension de l'œuvre épistémologique et politique de Jacques Maritain apporte des éclaircissements et des approfondissements pour relire aujourd'hui les ouvrages du philosophe de Meudon.

I. La formation d'Yves Simon

Les années parisiennes d'Yves Simon (1920-1927)

Yves Simon, né à Cherbourg le 14 mars 1903, intégra l'hypokhâgne du Lycée Louis-le-Grand en 1920, mais cette année de rhétorique supérieure fut pour lui « une année d'immenses épreuves et d'échec complet »¹⁰. C'est pendant cette année d'hypokhâgne (1920-1921) qu'un camarade de classe lui parla pour la première fois de Jacques Maritain à la suite de la lecture d'un article de l'*Action française* recommandant le jeune philosophe¹¹. Dans le cours de l'année universitaire 1921-1922, où il s'inscrivit à la Sorbonne, l'attention d'Yves Simon a aussi été orientée vers Jacques Maritain par un Normand, le père André Fauvel qui lui écrivit une longue lettre en lui parlant de manière enthousiaste des livres de Jacques Maritain, en lui signalant notamment sa solide réfutation du bergsonisme¹².

Muni de sa licence de philosophie délivrée par la Sorbonne en 1922, tout en ayant suivi en 1922 et 1923 quelques cours de Jacques Maritain à la

Faculté de philosophie de l'Institut Catholique de Paris, Yves Simon s'est plongé dans la sociologie politique et l'histoire des premiers socialistes utopistes, en soutenant en 1923 un « Mémoire sur l'économiste libéral Charles Dunoyer (1786-1862) », sous la direction de M. Célestin Bouglé, pour l'obtention d'un Diplôme supérieur de philosophie de la Sorbonne. Se rapprochant un moment du mouvement de la Jeune République en 1923-1924, et publiant quelques articles dans *Les Cahiers catholiques* (1923-1924) et dans *La Démocratie* (1924-1925), Yves Simon rencontra personnellement Maritain en tête à tête au printemps 1924, après une soirée du groupe Art et Foi animée par le directeur des *Cahiers catholiques*. Yves Simon se rendit au foyer des Maritain à Meudon pour la première fois un dimanche de juin de l'année 1924. Traversant une période indécise quant à ses objectifs et travaillant un temps au Musée Guimet¹³, Yves Simon s'intéressa pendant plusieurs années, entre 1924 et 1927¹⁴, au philosophe Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) dont il conservait un portrait dans son bureau à côté de ceux de saint Thomas d'Aquin et de Jacques Maritain¹⁵.

L'acquisition d'un solide habitus philosophique (1927-1934)

Esprit d'une grande curiosité, puisqu'il s'était lancé aussi dans des études de médecine qu'il abandonna au début de 1928¹⁶, puis dans des études de droit qu'il lâcha en 1932¹⁷, Yves Simon fut un familier des réunions de

13. Florian MICHEL, « L'américanisation d'un intellectuel français: le cas d'Yves Simon (1903-1961) », *Transatlantica*, n° 1, 2014, § 2: « Après avoir travaillé pendant presque deux ans comme secrétaire au Musée Guimet sous la direction de René Grousset, [Yves] Simon, renonçant à passer l'agrégation, décide [...] d'entamer une thèse de philosophie sous la direction de Maritain. »

14. Simon à Maritain, 5 septembre 1933, dans *Correspondance*, Tome 1, p. 144: « Il y a six ans et demi que j'ai quitté l'étude de Proudhon; si l'on ne veut pas que l'immense travail que j'ai fait sur cet auteur de 1924 à 1927 soit perdu, il est grand temps que je m'y remette et que, de ce côté-là aussi, j'aboutisse. »

15. Simon à Maritain, 14 mai 1948, *Correspondance*, Tome 2, p. 311: « En vous écrivant ces lignes, je regarde au nord: un portrait de saint Thomas. Au nord-est: un portrait de Proudhon. À l'est: votre portrait. Oui j'ai eu de la chance. » Yves Simon avait publié « Le problème de la transcendance et le défi de Proudhon » dans *Nova et Vetera*, n° 3, juillet-septembre 1934, p. 225-238, et « Note sur le fédéralisme proudhonien », dans *Esprit*, 1^{er} avril 1937, p. 53-65. P.-J. Proudhon est l'auteur du XIX^e siècle le plus souvent cité dans la correspondance d'Yves Simon avec Jacques Maritain.

16. Cf. Simon à Maritain, 1^{er} avril 1928, *Correspondance*, Tome 1, p. 20. Cf. aussi « Yves R. Simon », *TBCA*, *op. cit.*, p. 267-268.

17. Maritain à Simon, 24 décembre 1932, *Correspondance*, Tome 1, p. 129: « Lâchez le Droit qui était une tentation du malin. »

7. Yves SIMON, *Philosophie du gouvernement démocratique* (*Philosophy of Democratic Government*, 1951¹, University of Chicago Press), traduit de l'américain par Clément Hubert, Préface de Florian Michel, Paris, Desclée De Brouwer, 2105.

8. Yves SIMON, *Enquête sur la vertu morale*, traduit de l'américain par Clément Hubert, Préface de Hubert Borde, Paris, Éditions Pierre Téqui, 2021.

9. Cf. « Yves R. Simon: A Definitive Bibliography, 1923-1996, Compiled and Annotated by Anthony O. Simon », dans *Acquaintance with the Absolute, The Philosophy of Yves R. Simon, Essays and Bibliography*, Edited by Anthony O. Simon, New York, Fordham University Press, 1998, p. 185-293.

10. Cf. « Yves R. Simon », *The Book of Catholic Authors*, 3d series, Edited by Warner Romig, Walter Roming and Co, Detroit, Michigan, 1945, p. 262-270 (ouvrage cité par la suite: *TBCA*), p. 263.

11. Yves SIMON, « My first memories of Jacques Maritain », *Notes et documents*, Nouvelle série, numéro avril-septembre 1983 (p. 106-110), p. 106-107.

12. Cf. Yves SIMON, « My first memories of Jacques Maritain », *art. cit.*, p. 106.

Meudon dès 1927¹⁸, année où il s'engagea dans un cursus de philosophie scolastique, afin d'obtenir une formation systématique en philosophie, depuis la logique formelle jusqu'à la philosophie politique en passant par la métaphysique. Au terme de l'année universitaire 1928-1929, après sa *disputatio* du 7 mars 1929 sur « L'objet de l'intelligence », l'obtention de son grade de *Lector Philosophiae* de l'Institut Catholique de Paris lui ouvrit la voie en 1929 pour un travail de doctorat en métaphysique sur l'activité immanente, sous la direction du philosophe de Meudon. Après une année scolaire comme assistant pour enseigner le français à Neisse en Allemagne, Yves Simon juste après son mariage avec Paule Dromard obtint avec, l'appui de Maritain, un poste de chargé de cours à l'Institut Catholique de Lille et il mena de front deux recherches : l'une sur l'action immanente et l'autre sur le savoir pratique. Une première publication qui s'inscrit dans ses recherches sur l'activité immanente fut un texte rédigé en juillet 1932 sur l'activité du sens : « Positions aristotéliennes concernant le problème de l'activité du sens », publié en 1933 dans la *Revue de philosophie*¹⁹. Ce texte qu'il rédigea d'une seule traite, avec l'espoir d'obtenir rapidement une maîtrise de philosophie²⁰, correspond au troisième chapitre de sa thèse. Il s'agissait d'une longue enquête sur la passivité et l'activité du sens telles qu'elles ressortaient de la doctrine aristotélienne sur la sensation, mais également telles qu'elles furent interprétées par Thomas d'Aquin, Cajetan, et Jean de Saint-Thomas. Ce qu'il faut relever dans cette recherche sur l'activité immanente c'est l'attention toute spéciale qu'Yves Simon porta à la connaissance sensible, prolongeant ainsi la gnoséologie de Jacques Maritain sur le terrain de la sensation bien plus loin que ne l'avait fait son maître. On a là un trait bien particulier de la réflexion d'Yves Simon qui chercha toujours à enraciner sa réflexion dans les principes aristotéliens.

Quant aux recherches d'Yves Simon sur le savoir pratique, on peut observer ici que poursuivre simultanément un deuxième objectif sous la vigilance de

Jacques Maritain n'était ni banal ni aisé. En tout cas, cela fait ressortir l'intérêt que représentait une telle recherche sur la connaissance pratique pour son maître qui sur ce point avait ouvert une brèche, et attendait que d'autres s'y engagent.

Le chemin parcouru par le chercheur lillois, parti pour une thèse de métaphysique, a abouti, quelque six ans et demi plus tard, à la rédaction de deux volumes distincts publiés l'un et l'autre dans les collections dirigées par Maritain : d'une part *Critique de la connaissance morale*²¹ et d'autre part *Introduction à l'ontologie du connaître*²². Ces deux ouvrages fondamentaux armeront Yves Simon pour ses recherches en philosophie spéculative et en philosophie pratique. L'objectif fut donc pleinement atteint et chemin faisant une profonde affection et une authentique collaboration intellectuelle furent nouées entre le « disciple »²³ et le maître. Yves Simon avait acquis un solide habitus philosophique et il avait progressé en sagesse tant sur le plan spéculatif que sur le plan pratique. Sa formation intellectuelle et humaine, qu'il devait en partie à son maître, en fit potentiellement un coopérateur précieux pour Jacques Maritain.

L'été 1934, fut l'occasion d'une visite d'Yves Simon à Montigny-lès-Arsures, dans le Jura, où les Maritain séjournaient pour les vacances²⁴. Les lettres, de part et d'autre, qui s'ensuivirent les 17 août et 20 août 1934 témoignent alors de l'union des cœurs avec toute la délicatesse dont ils étaient coutumiers l'un et l'autre. Ainsi le 20 août Jacques Maritain écrivit : « La joie était commune, nous gardons un souvenir tout ensoleillé au moral comme au physique, de ces journées passées avec vous. Cette union des cœurs est une chose si douce, si profondément bonne. Et vous savez bien que vous êtes pour nous non seulement un ami mais un fils. »²⁵

21. Yves SIMON, *Critique de la connaissance morale*, Paris, Desclée De Brouwer, « Questions disputées », 1934.

22. Yves SIMON, *Introduction à l'ontologie du connaître*, Paris, Desclée De Brouwer, « Bibliothèque française de philosophie », 1934.

23. La rumeur courait déjà depuis quelques années comme en témoigne cette lettre de Simon à Maritain, 10 mai 1931, *Correspondance*, Tome 1, p. 72 : « Voici qui va sans doute vous faire plaisir : le P. prieur du Carmel [de Lille] et le P. Louis m'ont demandé de faire un cours au Carmel [...] ayant eu vent qu'il y avait dans nos murs un "disciple" (!) de Jacques Maritain... »

24. Cf. Jacques MARITAIN, « Carnet 1934 », *Cahiers Jacques Maritain*, n° 77, décembre 2018, p. 68 : « Retour [de Santander] à Montigny le Jeudi 9 août. » « Mardi 14 août : Visite d'Yves Simon. »

25. Maritain à Simon, 20 août 1934, *Correspondance*, Tome 1, p. 190. Ce sentiment ne fut pas éphémère puisque Jacques Maritain écrivit en novembre 1935 dans son Carnet : « Déjeuné

18. Maritain à Simon, 29 mai 1927, *Correspondance*, Tome 1, p. 20 : « Mon cher ami, Pourriez-vous venir à Meudon le mardi 7 juin à huit heures du soir ? »

19. Yves SIMON, « Positions aristotéliennes concernant le problème de l'activité du sens », *Revue de philosophie*, mai-juin 1933, p. 229-258.

20. Voici ce qu'écrivit Yves Simon à Maritain, 12 juillet 1932, *Correspondance*, Tome 1, p. 103 : « Je suis bien content de ce petit travail (ne le dites pas !). C'est la première fois de ma vie que j'achève quelque chose en peu de temps, et cela m'encourage beaucoup. L'idée m'a traversé l'esprit de développer cela en une thèse pour la maîtrise de philosophie ; j'aurai ainsi mon grade plus vite qu'avec cette satanée Activité immanente qui m'use le tempérament. » En réalité, Yves Simon se démena en tous sens pour obtenir un titre en vue d'une « augmentation appréciable de traitement ».

II. La coopération d'Yves Simon avec Jacques Maritain

Yves Simon, un précieux collaborateur pour un thomisme vivant (1934-1938)

À partir de l'année 1934, par son travail et par ses écrits Yves Simon, professeur de philosophie à l'Institut Catholique de Lille, fut un collaborateur efficace de Jacques Maritain. Considérant Yves Simon comme un fils, Maritain lui confia la codirection, avec J. de Monléon, chez Téqui, de la collection « Cours et documents », laquelle publia en autres les *Sept Leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative* (1934) et *La Philosophie de la nature. Essai critique sur ses frontières et sur son objet* (1935) de Jacques Maritain, mais aussi le livre d'Yves Simon, *Trois leçons sur le travail* (1937). Maritain incita aussi Yves Simon à accepter la responsabilité de secrétaire général de la *Revue de philosophie* de l'Institut Catholique de Paris, et compte tenu des recherches d'Yves Simon sur la philosophie des sciences il l'invita à participer aux travaux de la Société de philosophie de la nature qu'il avait fondée en 1925. Maritain l'encouragea aussi à poursuivre ses études sur Proudhon et ses recherches sur les questions sociales comme à l'occasion de la traduction en français du livre de l'Allemand Goetz Briefs, *Le Proletariat industriel* (1937), préfacé par Jacques Maritain. Ces multiples coopérations suscitérent une réelle reconnaissance chez Jacques Maritain qui, en août 1937, écrivit : « Cher Yves notre travail en commun me donne tant de joie et de réconfort. Dites à Paule que nous l'aimons bien, et que nous aimons bien son époux, et que c'est sur lui, sur lui et Olivier [Lacombe] que je compte pour l'avenir du lebendige Thomismus. »²⁶

L'arrivée aux États-Unis : recherche sur l'autorité (1938-1940)

À l'automne 1938, Yves Simon, émigra aux États-Unis avec sa femme Paule et leurs quatre enfants, pour enseigner la métaphysique thomiste à l'Université de Notre-Dame (Indiana)²⁷. Pendant l'année 1939 Yves Simon prépara un cours sur « Autorité en démocratie » ce qui l'intéressa « follement »

chez Téqui avec Yves [...]. Longuement parlé avec Yves au café. C'est un cœur de fils, de vrai fils. » (Jacques MARITAIN, « Carnet 1935 », samedi 16 novembre, *Cahiers Jacques Maritain*, n° 78, juin 2019, p. 81.)

26. Maritain à Simon, 14 août 1937, *Correspondance*, Tome 1, p. 286.

27. Cf. Florian MICHEL, « L'américanisation d'un intellectuel français : le cas d'Yves Simon » (1903-1961), *art. cit.*

dit-il à Maritain²⁸. Pour ce faire, il se décida à faire une grande enquête sur l'autorité, dévorant à nouveau les auteurs anarchistes et libéraux du XIX^e siècle. Maritain encouragea Yves Simon sur ce point en lui écrivant : « Je crois qu'une mise au point sérieuse de l'idée de démocratie est tout à fait urgente. Il faudrait reprendre les critiques de Proudhon, démolir la fausse démocratie individualiste, et proposer une refonte radicale de la philosophie politique de la démocratie. [...] Et le besoin en est aussi grand aux États-Unis qu'en France. C'est pourquoi je me réjouis tant de vos projets d'enquête exhaustive sur l'Autorité. »²⁹

Tirailé entre son goût pour la réflexion purement spéculative et son intérêt pour la sociologie qu'il avait expérimenté lors de sa formation à la Sorbonne, Yves Simon avoua bien souvent à Jacques Maritain qu'il penchait pour l'un et pour l'autre foyer d'intérêt, sans jamais abandonner l'un ou l'autre. Ainsi en 1939 Yves Simon se demanda s'il n'allait pas traiter un sujet de philosophie des sciences pour l'*Aquinas Lecture*, alors que de fait il se lança dans l'étude de la nature et des fonctions de l'autorité³⁰. Plus tard, Yves Simon écrivit : « Tout capable que je demeure de me passionner pour les sciences spéculatives, c'est surtout à la philosophie de la société que je voudrais me consacrer. »³¹ Cette double compétence d'Yves Simon fut constamment présente à son esprit comme en témoigne un dialogue avec Maritain où il hésita entre deux options : « Dans le premier cas, j'ai, comme vous me faites l'honneur de le penser, une grande vocation de moraliste. Dans le second cas, je me spécialise dans la logique et la philosophie des mathématiques. »³² Revenant sur l'œuvre de son mari qui avait plusieurs cordes philosophiques à son arc, Paule Simon nota aussi cette double polarité des écrits d'Yves et son pouvoir de mettre en relation la tradition classique et la pensée moderne³³.

Lorsqu'Yves Simon aborda finalement la question de l'autorité pour sa conférence donnée en 1939 dans le cadre des *Aquinas Lectures*, à l'Université

28. Simon à Maritain, 8 mars 1939, *Correspondance*, Tome 1, p. 358 : « Il y a aussi [...] mon cours sur "Autorité en démocratie" que je dois commencer à préparer. Tout cela m'intéresse follement. »

29. Maritain à Simon, 6 août 1939, *Correspondance*, Tome 2, p. 385-386.

30. Cf. Simon à Maritain, 23 novembre 1938, *Correspondance*, Tome 1, p. 343 ; et Maritain à Simon, 6 août 1939, *Correspondance*, Tome 1, p. 383.

31. Simon à Maritain, 31 janvier 1939, *Correspondance*, Tome 1, p. 352.

32. Simon à Maritain, 9 août 1944, *Correspondance*, Tome 2, p. 156.

33. Paule SIMON, « The Papers of Yves R. Simon », *The New Scholasticism*, vol. XXXVII, n° 4, October 1963 (p. 501-507), p. 501.

de Marquette à Milwaukee, Maritain lui signala qu'il avait aussi travaillé cette question en lui indiquant les articles qu'il avait écrit dans les *Nouveaux Cahiers*³⁴ : « Démocratie et autorité » (août 1938), « L'autorité dans une démocratie organique » (septembre 1938)³⁵. Le texte développé de la conférence d'Yves Simon, *Nature and Functions of Authority*³⁶ fut publié au milieu de l'année 1940. Il marqua le coup d'envoi du travail de philosophie politique d'Yves Simon pour fonder une théorie thomiste du gouvernement démocratique³⁷. Maritain proposa de faire une recension de cet opuscule³⁸, laquelle fut publiée en avril 1941 dans *The Review of Politics*³⁹. Maritain salua la valeur de ce « petit chef-d'œuvre de philosophie thomiste » et engagea une discussion publique avec Yves Simon. Il y eut ensuite un débat avec Maritain car Yves Simon ne fut pas totalement convaincu au moins sur deux points⁴⁰, et cette discussion au sujet de l'autorité se prolongea de nombreuses années. En tout cas, dans la foulée de son premier opuscule sur la nature et les fonctions de l'autorité, Yves Simon poursuivit ses recherches et exposa à Maritain⁴¹ le plan détaillé sur deux pages de son futur article

34. Maritain à Simon, 13 avril 1939, *Correspondance*, Tome 1, p. 364 : « Avez-vous lu ce que j'ai écrit dans les *Nouveaux Cahiers* sur "Autorité et démocratie" ? Sinon je vous l'enverrai. »

35. Ces textes sont repris en 1944 dans Jacques MARITAIN, *Principes d'une politique humaniste* (*Œuvres Complètes*, vol. VIII, p. 207sv.)

36. Yves SIMON, *Nature and Functions of Authority*, Milwaukee, Marquette University Press, 1940, (reprint : 1948).

37. Cf. Enrico BERTI, « Yves Simon, philosophe de la démocratie », *Notes et Documents*, NS, n° 2/3, septembre 1983, p. 112 : « Yves R. Simon [...] commença avant tout par élaborer les fondements philosophiques d'une théorie de la démocratie, dans un opuscule intitulé *Nature and Functions of Authority* (1940) qui devait trouver son expression plus complète dix ans plus tard avec *Philosophy of Democratic Government*, au moment même où Maritain commençait à indiquer les racines évangéliques – et donc chrétiennes – de la démocratie. »

38. Maritain à Simon, 27 septembre 1940, *Correspondance*, Tome 1, p. 437-438 : « Je viens de recevoir votre livre sur l'Autorité, c'est une grande joie et une grande consolation pour moi de voir ce livre publié ici par vous. Ainsi la vie continue, notre travail continue malgré tout. Je remercie Dieu de vous avoir mis dans ce Pays. N'ai pu que feuilleter vos pages, elles me paraissent excellentes et se présentent admirablement. Je serai très heureux de faire la recension, dès que j'aurai un peu de liberté. »

39. Recension de l'opuscule d'Yves Simon : Jacques MARITAIN, « On Authority », *Review of Politics*, vol. 3, n° 2, avril 1941, p. 250-254 (repris dans *Œuvres complètes*, vol. VII, p. 1288-1303).

40. Simon à Maritain, le 24 février 1941, *Correspondance*, Tome 2, p. 39 : « Vos "questions" sont bien intéressantes et je leur dois, d'avance, ce qu'il y aura de progrès dans mes écrits ultérieurs sur le même sujet [...]. À première vue, deux points me laissent hésitant. »

41. Maritain à Simon, 11 juin 1941, *Correspondance*, Tome 2, p. 58-59.

« Thomism and Democracy »⁴². Maritain lui répondit aussitôt en l'encourageant⁴³.

Le « compagnon de France de l'Amérique » (1941-1944)

La Seconde Guerre mondiale et la situation de la France sous Vichy préoccupèrent au plus haut point Yves Simon, et l'engagèrent, comme Maritain qui arriva à New York en mars 1940, sur le terrain de la réflexion politique afin d'élaborer une pensée politique à destination de la France et de fournir, par ses écrits, les armes de l'esprit à ceux qui résistaient. Plusieurs essais d'Yves Simon, que Maritain appela son « compagnon de France de l'Amérique »⁴⁴, parurent en français en 1941, 1942 et 1945, avant d'être rapidement traduits en anglais. Cet engagement politique se réalisa simultanément avec un travail d'approfondissement des notions essentielles de philosophie politique, notamment la question de l'autorité, pour fonder une philosophie de la démocratie.

Alors qu'il enseignait à Lille, Yves Simon avait publié en 1936 un essai, *La Campagne d'Éthiopie et la pensée politique française*⁴⁵. Puis, dans les années 1938-1939, une fois aux États-Unis, il avait répondu aux demandes de Jacques Maritain qui l'avait incité à écrire pour les revues françaises *Temps présent*⁴⁶ et *L'Aube*⁴⁷. Ensuite prenant quelques distances avec ces revues

42. Cf. Yves SIMON, « Thomism and Democracy », dans *Science, Philosophy and Religion*, Second Symposium, vol. II, Edited by Louis Finkelstein and Lyman Bryon, New York, The Conference on Science, Philosophy and Religion in Their Relations to the Democratic Way of Life, 1942, p. 258-272.

43. Cf. Maritain à Simon, 15 juin 1941, *Correspondance*, Tome 2, p. 61.

44. Simon à Maritain, 11 février 1941, *Correspondance*, Tome 2, p. 38 : « Ah quelle pitié, qu'ayant tant de chose à faire ensemble – vous me le rappeliez récemment, en m'appelant « mon compagnon de France de l'Amérique » – nous n'ayons pu avoir, depuis plus de deux ans, et quelles années ! que des correspondances hâtives et des entretiens décousus. »

45. Yves SIMON, *La Campagne d'Éthiopie et la pensée politique française*, Lille, Société d'Impressions Littéraires, Industrielles et Commerciales, 1936, publié à nouveau par Maritain dans la collection « Courrier des Îles », Desclée De Brouwer, 1937.

46. Simon à Maritain, 12 août 1938, *Correspondance*, Tome 1, p. 336 : « J'aimerais savoir aussi ce que vous pensez de ma série d'articles de *Temps présent*. Je n'ai pas reçu une seule lettre à leur sujet, je ne sais nullement comment ils sont accueillis. Faut-il continuer ? » Maritain à Simon, août 1938, *Correspondance*, Tome 1, p. 337 : « J'aime beaucoup vos articles de *Temps présent*. Continuez comme le nègre et sans attendre d'échos de la part des lecteurs, qui n'écrivent que pour rouspéter. »

47. Simon à Maritain, 3 février 1939, *Correspondance*, Tome 1, p. 355 : « J'achève, au milieu de la nuit glacée, l'article ci-inclus pour *L'Aube*. [...] Voulez-vous donc lire cet article et le jeter, le couper ou l'envoyer à Gay avec lettre incluse si vous le jugez bon. » Simon avait déjà publié un article : « L'opinion américaine et la guerre d'Espagne », *L'Aube* (Paris), 8^e année, n° 1965, 13 janvier 1939, p. 1.

françaises dont il partageait de moins en moins la ligne éditoriale trop silencieuse à l'égard des manquements des classes dirigeantes, Yves Simon creusa son propre sillon. Ainsi, comme le nota Enrico Berti, Yves Simon intervint « dans le débat politique contemporain, en analysant la crise de la démocratie française dans *La Grande Crise de la République française* (1941)⁴⁸, en soutenant la réaction antinazie du général de Gaulle avec *La Marche à la délivrance* (1942)⁴⁹, et en contribuant enfin à décliner les traits principaux de la nouvelle société à réaliser après la victoire dans *Par delà l'expérience du désespoir* (1945)⁵⁰ »⁵¹.

Après avoir, pendant ces années de guerre, publié trois essais de philosophie politique, Yves Simon eut encore le projet d'écrire un autre opuscule, *La République de l'homme du peuple*. Mais, comme il s'en ouvrit à Maritain, il renonça à ce projet ne disposant pas aux États-Unis de tous les documents indispensables à la rédaction d'un tel livre⁵².

Yves Simon, philosophe des sciences (1943-1945)

Yves Simon occupé à publier ses essais de réflexion politique, en français puis en anglais, n'avait pas abandonné ses recherches en philosophie des sciences. En 1942 Maritain lui proposa de rédiger un article sur sa propre philosophie des sciences pour le *Maritain volume of The Thomist*⁵³ : ce qu'il fit pour la plus grande joie de Maritain⁵⁴. Cet article, « Maritain's Philosophy of the Sciences » publié dans *The Thomist* en 1943, fut par la suite ajouté en

annexe de la traduction anglaise *La Philosophie de la nature* de Jacques Maritain⁵⁵.

Yves Simon poursuivit aussi ses propres recherches puisque *Prévoir et savoir*, Étude sur l'idée de la nécessité dans les sciences et en philosophie, fut publié en 1945, comme « une semence dans le sillon des *Degrés du savoir* »⁵⁶. Maritain salua ce « livre de premier ordre »⁵⁷. En 1945, Yves Simon eut aussi l'intention de faire éditer son « cours de *Critique of Scientific Knowledge* sous forme d'un traité qui ferait passer un peu de la lumière des *Degrés du savoir* »⁵⁸. Mais ce projet ne fut réalisé que beaucoup plus tard au moment où il rédigea sa vaste synthèse encyclopédique⁵⁹.

Yves Simon, frère d'armes de Jacques Maritain (1945-1947)

Outre ses travaux en philosophie des sciences, Yves Simon fut sollicité en dehors de son université de Notre-Dame pour donner quelques conférences. Il fut ainsi invité par le « Committee on Social Thought » de l'Université de Chicago pour donner une conférence d'ouverture sur « Les travaux de l'esprit »⁶⁰. Sa conférence, « The Works of the Mind », fut publiée en 1947⁶¹.

Reconnu et apprécié, y compris à l'extérieur de sa propre université de Notre-Dame, la notoriété d'Yves Simon fit l'objet d'une attention toute spéciale venant de Rome. En effet, au mois de mars 1946 Maritain, qui depuis le mois de mai 1945 était Ambassadeur de France près le Saint-Siège, fit des démarches pour qu'Yves Simon devienne membre de l'Académie

48. Yves SIMON, *La Grande Crise de la République française*, Observations sur la vie politique des Français de 1918 à 1938, Montréal, Éditions de l'Arbre, « Problèmes actuels, n° 4 », 1941. Traduction en américain sous le titre *The Road to Vichy: 1918-1938*, et publiée en 1942 à New York, puis en 1980 à Ann Arbor (Michigan). Traduction à nouveau rééditée avec une nouvelle introduction en 1988 à Lanham, (Maryland) et réimprimée en 1990.

49. Yves SIMON, *La Marche à la délivrance*, New York, Éditions de la Maison Française, « Civilisation, n° 2 » (collection dirigée par J. Maritain), 1942. Traduction anglaise: *The March to Liberation*, Milwaukee, 1942.

50. Yves SIMON, *Par delà l'expérience du désespoir*, Montréal, Lucien Parizeau et Compagnie, février 1945. Traduction anglaise: *Community of the Free*, New York, 1947.

51. Enrico BERTI, « Yves Simon, philosophe de la démocratie », *Notes et Documents*, NS, n° 2/3, septembre 1983, p. 112.

52. Simon à Maritain, 19 janvier 1945, *Correspondance*, Tome 2, p. 178: « J'ai renoncé à écrire *La République de l'homme du peuple*. Impossible de savoir, ici, ce qu'il faudrait indispensablement savoir pour parler avec une autorité quelconque des partis et des classes en France. »

53. Cf. Maritain à Simon, 21 août 1942, *Correspondance*, Tome 2, p. 108.

54. Maritain à Simon, 1^{er} novembre 1942, *Correspondance*, Tome 2, p. 111: « Je viens de lire votre article que je trouve excellent, parfait. Vous avez refondu, ordonné et clarifié toute cette matière épistémologique avec une maîtrise qui fait ma joie. »

55. Jacques MARITAIN, *Philosophy of Nature*, New York, *Philosophical Library*, 1951 (en annexe le texte d'Yves Simon, p. 157-182).

56. Simon à Maritain, 6 octobre 1944, *Correspondance*, Tome 2, p. 164: « *Prévoir et Savoir* va paraître bientôt: un peu de semence dans le sillon des *Degrés du savoir*. » Cf. aussi Lettre d'Yves Simon au Directeur de la *Revue thomiste*, 22 décembre 1946 (ADPT, Fonds *Revue thomiste*): « Je serais très heureux que la *Revue thomiste* rendît compte de *Prévoir et Savoir* [...]. C'est à peu près le seul livre de critique des sciences dans la ligne des *Degrés du savoir*: c'est pourquoi je voudrais qu'il ne passât pas complètement inaperçu. »

57. Maritain à Simon, 20 juin 1946, *Correspondance*, Tome 2, p. 255: « *Prévoir et savoir* est un livre de premier ordre. Je ne lui reproche que quelques expressions exagérées de modestie, c'est bien plus qu'un travail d'approche. La discussion du déterminisme est définitive. »

58. Simon à Maritain, 19 janvier 1945, *Correspondance*, Tome 2, p. 178.

59. Simon à Maritain, 21 octobre 1956, *Correspondance*, Tome 2, p. 434: « J'écris *Theoretical Philosophy and its Relation to the Science*, volume 14 de *Philosophical Encyclopedia*. Je veux qu'un jour on dise que vingt-cinq ans après les *Degrés du savoir* la semence semée par le bon semeur dont parle l'évangile a porté de modestes fruits. »

60. Cf. Simon à Maritain, 8 mars 1946, *Correspondance*, Tome 2, p. 231.

61. Simon à Maritain, 12 novembre 1947, *Correspondance*, Tome 2, p. 295.

Saint-Thomas d'Aquin⁶². En novembre 1946 une réponse favorable fut en vue. Devenu citoyen américain en 1946, Yves Simon avait été le seul et le premier Américain nommé, partageant ce statut de membre de l'Académie romaine avec quatre autres Français: le père Garrigou-Lagrange, Étienne Gilson, Mgr Julien et Jacques Maritain⁶³. Yves Simon reçut son diplôme au début du mois de janvier 1947⁶⁴.

Yves Simon joua incontestablement le rôle d'« un habile diplomate au tournant des années 1945-1946 »⁶⁵ entre diverses écoles thomistes, lors de la polémique sur le bien commun déclenchée par le livre du professeur de l'Université de Laval au Québec: Charles De Koninck, *De la primauté du bien commun contre les personnalistes*⁶⁶. L'histoire de cette polémique a été relatée avec précision et vigueur par Florian Michel dans son ouvrage *La Pensée catholique en Amérique du Nord*⁶⁷. La polémique prit une tournure particulière dans la mesure où d'une part Charles De Koninck n'avait pas cité Maritain qu'il semblait viser dans la catégorie des personnalistes et d'autre part le père Eschmann avait répondu à De Koninck par un article « In Defense of Jacques Maritain » publié en mai 1945 dans *The Modern Schoolman*⁶⁸, mais en prêtant à Maritain des idées qu'il n'avait jamais soutenues. Un autre intervenant plus discret fut Jacques de Monléon, ancien étudiant de Jacques Maritain à l'Institut Catholique de Paris, devenu proche de Charles De Koninck et enseignant à l'Université de Laval. Et le dernier interlocuteur qui dénoua cette polémique fut Yves Simon – « l'un des rares à voir clair dans cette sombre affaire »⁶⁹ – qui avait bien connu Jacques de Monléon à Paris et qui

avait gardé des liens personnels avec lui malgré sa prise de distance avec Maritain à la fin des années trente.

À l'occasion de la polémique canadienne, Yves Simon, en lien épistolaire avec Maritain, se rendit sur place au Québec pour tenter de démêler la dispute. Yves Simon renoua avec de Monléon, son ancien ami parisien et parrain d'un de ses enfants, en le rencontrant à Montréal⁷⁰ pour vider philosophiquement la querelle des ambiguïtés qui entretenaient subrepticement la polémique. Yves Simon échangea plusieurs courriers avec Charles De Koninck⁷¹ agissant en véritable lieutenant de Maritain aussi bien pour débattre avec De Koninck que pour mettre au point la traduction anglaise de la réponse maritainienne « La personne et le bien commun », parue dans la *Revue thomiste* en août 1946, puis traduite et publiée par la *Review of Politics* en octobre 1946, avant d'être révisée et éditée en livre en France et aux États-Unis en 1947⁷². En effet, dès avril 1946, Maritain envoya à Yves Simon ses textes en lui donnant des consignes pour leur publication aux États-Unis⁷³. Yves Simon qui connaissait bien ce dossier de la question du bien commun envoya d'ailleurs à Maritain deux pages d'observation sur son texte⁷⁴. Maritain lui répondit: « Yves très cher, je vous envoie la liste complète des corrections que j'ai faites à mon essai sur *La Personne et le bien commun*. Pardonnez-moi de vous imposer le travail fastidieux de reporter sur le manuscrit. Je compte sur votre charité et votre amitié. [...] Vous verrez que j'ai tenu compte de toutes vos remarques, dont je vous remercie de tout cœur. »⁷⁵ Yves Simon veilla ensuite à la qualité de la traduction anglaise jusqu'au moment où il envoya la dernière version à l'éditeur américain Scribner à la fin de l'année 1946⁷⁶.

62. Cf. Maritain à Simon, 24 mars 1946, *Correspondance*, Tome 2, p. 235: « Je veux faire campagne pour vous à l'Académie de Saint-Thomas. »

63. Maritain à Simon, 3 décembre 1946, *Correspondance*, Tome 2, p. 274: « Oui, vous êtes le premier Américain membre de l'Académie de saint Thomas [...]. Et c'est bien vrai du reste qu'en même temps qu'une reconnaissance de vos mérites personnels c'est aussi, dans l'intention de l'Académie, un *acknowledgment of and encouragement to American Thomism*. »

64. Simon à Maritain, 10 janvier 1947, *Correspondance*, Tome 2, p. 280: « Reçu le diplôme, reçu une aimable lettre du P. Boyer; merci encore de tout ce que vous avez fait pour m'obtenir cette petite distinction. »

65. Cf. Florian MICHEL, *La Pensée catholique en Amérique du Nord*, op. cit., p. 238.

66. Charles DE KONINCK, *De la primauté du bien commun contre les personnalistes*, Montréal, Éditions de l'Université de Laval, 1943.

67. Florian MICHEL, *La Pensée catholique en Amérique du Nord*, op. cit., « L'affaire du bien commun: une controverse philosophique? », p. 230-244.

68. Simon à Maritain, 16 septembre 1945, *Correspondance*, Tome 2, p. 215-216: « À propos du bien commun, je suppose que vous avez pu prendre connaissance de l'article du P. Eschmann dans le *Modern Schoolman*. »

69. Florian MICHEL, *La Pensée catholique en Amérique du Nord*, op. cit., p. 231.

70. Simon à Maritain, 11 décembre 1945, *Correspondance*, Tome 2, p. 219-220: « La chose importante a été la rencontre, à Montréal, d'un dénommé J. de Monléon [...]. J'ai résumé la théorie du bien commun en cinq propositions claires, et Jacques n'a plus rien dit quand j'ai affirmé que sur ces cinq points essentiels il y avait accord parfait entre vous, moi, De Koninck et lui-même. »

71. Simon à Maritain, 8 mars 1946, *Correspondance*, Tome 2, p. 229-230.

72. Jacques MARITAIN, *La Personne et le bien commun*, Paris, Desclée De Brouwer, « Questions disputées », 1947; *The Person and the Common Good*, New York, Scribner's Sons, 1947; Londres, Geoffrey Bles, 1948.

73. Cf. Maritain à Simon, 16 avril 1946, *Correspondance*, Tome 2, p. 239. Maritain envoya à nouveau le 4 mai 1946 des consignes à Simon pour la publication de *La Personne et le bien commun*, dans l'attente d'un article de De Koninck sur le sujet.

74. Cf. Simon à Maritain, 11 mai 1946, *Correspondance*, Tome 2, p. 243.

75. Maritain à Simon, 20 juin 1946, *Correspondance*, Tome 2, p. 252.

76. Cf. Maritain à Simon, 17 juillet 1946, *Correspondance*, Tome 2, p. 261, et Simon à Maritain, 28 juillet 1946, *Correspondance*, Tome 2, p. 265, et aussi Simon à Maritain, 18 décembre 1946, *Correspondance*, Tome 2, p. 277: « J'ai envoyé à Scribner la traduction de *La Personne*. »

D'autres combats, mais en Amérique du Sud, contre les positions de Maritain se profilèrent et Yves Simon fut alerté⁷⁷, notamment pour écrire « un petit livre exposant dans un ordre clair [l]es idées politiques »⁷⁸ de Maritain, comme Yves Simon en avait eu le projet⁷⁹. Mais dans l'immédiat Yves Simon fut surtout bien occupé à rendre service à Maritain, pour la publication de *The Person and Common Good*, pour le projet de la réédition anglaise des *Degrees of Knowledge*⁸⁰ et par la traduction de l'article de Maritain sur « La Dialectique immanente du premier acte de liberté », travaux pour lesquels l'ambassadeur auprès du Vatican lui écrivit de Rome : « *You are an angel.* »⁸¹

Une amitié de combat (1947-1950)

En 1948, après son ambassade au Vatican, Jacques Maritain revint aux États-Unis pour enseigner à l'Université de Princeton. Et, de son côté, à partir de 1948 Yves Simon fut nommé à l'Université de Chicago au sein du « Committee on Social Thought ». Jacques Maritain s'en réjouit en lui disant : « À Chicago vous serez au centre du combat d'esprit, c'est capital pour le rayonnement du thomisme en Amérique. »⁸² Yves Simon s'était forgé d'ailleurs une conscience claire des enjeux de la civilisation américaine et il travailla à les faire connaître au public francophone en publiant dans la collection « Questions disputées » dirigée par Jacques Maritain et Charles Journet un livre qui réunissait des contributions de ses collègues universitaires américains.

77. Cf. Simon à Maritain, 10 janvier 1947, *Correspondance*, Tome 2, p. 279.

78. Maritain à Simon, 18 janvier 1947, *Correspondance*, Tome 2, p. 281.

79. Lettre au Directeur de la *Revue thomiste*, 22 décembre 1946 (ADPT, Fonds *Revue thomiste*) : « J'ai sur le chantier un gros livre sur la liberté et l'autorité, à moitié écrit il y a trois ans. Ce sera sans doute mon dernier livre en français. Dès qu'il sera terminé je commencerai un ouvrage en anglais sur *L'enseignement de J. Maritain* : quelque chose de fort urgent, il est grand temps d'exposer Maritain en forme systématique et clarifiée. »

80. Cf. Simon à Maritain, 16 mars 1947, *Correspondance*, Tome 2, p. 284.

81. Maritain à Simon, 26 juillet 1947, *Correspondance*, Tome 2, p. 290 : « Merci de tout mon cœur de tout ce que vous faites pour moi : *Personne and Common Good*, *Immanent Dialectic*, etc. *You are an angel.* » L'année suivante Yves Simon fit aussi un travail équivalent pour la traduction du *Court Traité* : cf. Simon à Maritain, 22 avril 1948, *Correspondance*, Tome 2, p. 309 : « Il y a une bonne quinzaine, j'ai reçu de K. Wolf la traduction du *Court Traité*. Le traducteur est un bon traducteur littéraire. C'est déjà très bien. Mais il ne comprend pas les notions philosophiques, ce qui est grave et demande de nombreuses corrections. J'ai été fâcheusement interrompu dans mon travail, et il me faudra sans doute encore deux semaines pour le terminer. Désolé de ne pouvoir faire mieux, mais j'ai tant à faire ! »

82. Maritain à Simon, 9 février 1948, *Correspondance*, Tome 2, p. 301 : « Je suis ravi que vous alliez à Chicago. Vous verrez bien ce que sera cette expérience. En tout cas il fallait la faire. [...] Va, va, va, pauvre thomiste, va, nous dit l'Ange qui nous conduit et nous protège. Ce sont des appels irrésistibles. À Chicago vous serez au centre du combat d'esprit. »

Il assura la coordination de ce livre et rédigea l'introduction – soumise à Maritain⁸³. Ce projet initié dès 1948 fut achevé en 1950 avec la publication, en France, d'un volume de 260 pages intitulé *La Civilisation américaine*⁸⁴.

Arrivé en pleine bataille universitaire⁸⁵ comme *full professor* à l'Université de Chicago, Yves Simon avait dans ses cartons des projets entamés depuis plusieurs années. En effet, un ouvrage qui lui tenait particulièrement à cœur avait déjà comme titre provisoire *Qu'est-ce que la liberté ?* Il en parla dès 1945⁸⁶ puis à maintes reprises dans ses courriers de l'année 1946 avec Jacques Maritain. Dans le courant de l'année 1947, Yves Simon travailla à ce livre qui complétait ses recherches sur l'autorité tout en préparant ses conférences pour les Walgreen Lectures prévues à la fin du mois de janvier de l'année 1948. À partir de 1948, le titre *Philosophy of Democratic Government* fut cité régulièrement à propos de ses conférences pour les Walgreen Lectures. Au cours de l'année 1949 Yves Simon avança la rédaction du livre issu de ses conférences⁸⁷ alors que Jacques Maritain fut invité à son tour à donner également une série de conférences aux Walgreen Lectures, ce qu'il annonça à Yves Simon le 13 octobre 1949 : « Je vous verrai en décembre pour les Walgreen Lectures que je dois faire à Chicago. »⁸⁸ Ces leçons de Maritain devinrent *L'Homme et l'État*.

L'année 1950 fut consacrée pour l'un et l'autre à la rédaction de leurs livres respectifs destinés tous les deux à paraître aux presses de l'Université de Chicago. Mais deux philosophes dont les idées étaient aussi proches se devaient de présenter un front uni. C'est en réalité Jacques Maritain qui prit l'initiative de consulter son très cher Yves Simon pour lui proposer de s'accorder sur certains points.

83. Cf. Simon à Maritain, 3 décembre 1948, *Correspondance*, Tome 2, p. 331.

84. Yves SIMON, *La Civilisation américaine*, introduit (p. 7-20) et traduit par Yves Simon, Paris, Desclée De Brouwer, collection « Questions disputées », 1950.

85. Cf. Florian MICHEL, « Yves Simon à la bataille de Chicago », *Cahiers Jacques Maritain*, n° 47, décembre 2003, p. 40-56.

86. Simon à Maritain, 19 janvier 1945, *Correspondance*, Tome 2, p. 178 : « Ce que j'ai de mieux à faire est donc sans doute de terminer *Qu'est-ce que la liberté ?* »

87. Simon à Maritain, 4 avril 1949, *Correspondance*, Tome 2, p. 342 : « Je suis effectivement en train d'écrire un livre qui devrait être important et pour un grand éditeur : *Philosophy of Democratic Government*, pour University of Chicago Press. [...] 13 mois après avoir prononcé ces Walgreen Lectures je n'ai encore écrit que les 2/3 de la première. »

88. Maritain à Simon, 13 octobre 1949, *Correspondance*, Tome 2, p. 349.

Un duo éditorial aux presses universitaires de Chicago (1951)

Il est difficile d'envisager une convergence plus étroite que celle des deux conférenciers des Walgreen Lectures pour leurs publications qui paraîtront quasi simultanément en 1951. D'abord *Man and the State* puis *Philosophy of Democratic Government*. Yves Simon reçut le livre de Maritain alors qu'il avait déjà sous les yeux la jaquette de son propre livre et il ne put s'empêcher d'écrire à son ami : « Ami, ne trouvez-vous pas un peu émouvant que nous paraissions ensemble, aux presses de l'université de Chicago (!) vingt-neuf ans – et quelles années! – après notre première rencontre! »⁸⁹ Maritain remercia Yves Simon : « Merci de tout cœur de votre chère lettre. Oui je suis ému comme vous à la pensée que nos deux livres fraternels paraissent ensemble aux presses de l'Université de Chicago, – après 29 ans (je me croyais plus jeune!) de travail commun. Et jusqu'aux symboles appropriés des *abstract jackets*! Il y a une méta-histoire pour les choses de l'esprit. Et nous aurons quand même fait quelque chose dans ce pays, Dieu aidant. »⁹⁰

Ces deux ouvrages jumeaux parus quasi simultanément en 1951 furent les fruits de leur effort pour fonder une pensée politique de la démocratie à partir des principes de la pensée de Thomas d'Aquin. Dans ces multiples combats menés en commun, Yves Simon se révéla être un véritable « frère d'armes »⁹¹ de son compatriote selon les dires de Jacques Maritain. On a là sans doute un sommet quant à « l'élaboration de deux œuvres de philosophie politique et morale jumelles, quelque chose comme une preuve, de la charité d'intention, de la liberté dans la foi, de l'intuitivité dans la raison, du scrupule dans la doctrine, du réalisme dans la spiritualité »⁹², pour reprendre les termes de Michel Fourcade.

Cela dit l'ambiance au sein de l'Université de Chicago ne fut pas toujours de tout repos pour Yves Simon qui trouvait parfois l'atmosphère difficile à supporter avec ses collègues. Mais Jacques Maritain l'encouragea à tenir dans l'adversité : « C'est un acte important et courageux de la part du comité de prendre un catholique et un thomiste. Il me semble qu'ayant accepté leur offre vous feriez bien d'être davantage avec eux, tout en ayant les yeux

parfaitement ouverts à tous les défauts que vous marquez. Je voudrais que vous, qui insistez sur votre sens du social, vous ayez davantage ce sens-là en ce qui regarde l'œuvre entreprise par Nef et l'amitié de communauté de combat avec lui et les autres chevaliers de la culture avec lesquels la Providence a voulu que vous ayez partie liée. »⁹³

Morale et Logique (1951-1955)

Divers domaines de recherches poursuivis par Yves Simon furent toujours à l'œuvre après l'édition de son maître ouvrage de philosophie politique. La question de la liberté examinée pour elle-même indépendamment de son implication dans la vie sociale avait toujours intéressé Yves Simon, et Maritain lui avait d'ailleurs indiqué assez tôt certains points qu'il avait traités dans son propre cours sur la liberté⁹⁴. En outre l'article de Jacques Maritain sur « La dialectique immanente du premier acte de liberté » avait retenu son attention et il en supervisa la traduction compte tenu du fait que la difficulté conceptuelle dépassait la difficulté linguistique⁹⁵. Dans cette perspective Yves Simon fut également stimulé par ses échanges avec Maritain après la publication du *Court traité de l'existence et de l'existant*⁹⁶ avec son chapitre quatrième sur les rapports grâce-liberté⁹⁷. Cette stimulation fut d'ailleurs si intense qu'Yves Simon écrivit quasiment d'une seule traite, en février 1948, un article sur l'imprévisibilité de l'acte libre : « On the Foreseeability of Free Acts »⁹⁸.

93. Maritain à Simon, 7 janvier 1950, *Correspondance*, Tome 2, p. 359.

94. Maritain à Simon, 23 décembre 1938, *Correspondance*, Tome 1, p. 349 : « Vous ai-je dit qu'avant de quitter Meudon, craignant les bombes allemandes j'avais remis à l'abbé Journet mes notes de cours sur la liberté? Je crois qu'il a fait copier ça à Fribourg. Il y a là-dedans une théorie du mal et de la prescience divine à laquelle je tiens beaucoup et dont j'aimerais vous parler. »

95. Maritain à Simon, 24 mars 1946, *Correspondance*, Tome 2, p. 234 : « Ce que vous m'écrivez de la Dialectique immanente etc. me cause une joie ÉNORME. [...] *Of course* je serais ravi que vous le fassiez traduire en anglais (mais à condition que vous vouliez bien superviser la traduction). »

96. Jacques MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, Paul Hartmann, 1947 (*Œuvres complètes*, vol. IX)

97. Cf. Simon à Maritain, 16 février 1948, *Correspondance*, Tome 2, p. 303-305 : « La lecture du chapitre IV du *Court Traité*, où vous avez enfin exposé de façon si nette et si convaincante, la théorie du mal que vous m'aviez fait prévoir depuis de longues années, appelle mon attention sur une difficulté d'assez grande importance pour le cours que je fais à Chicago sur la liberté et pour le livre que je prépare sur ce sujet. Il s'agit de l'imprévisibilité de l'acte libre. »

98. L'article envoyé en question est : Yves R. SIMON, « On the Foreseeability of Free Acts », *The New Scholasticism* (Washington), vol. XXII, n° 4 (octobre 1948), p. 357-370.

89. Simon à Maritain, 2 avril 1951, *Correspondance*, Tome 2, p. 383.

90. Maritain à Simon, 10 avril 1951, *Correspondance*, Tome 2, p. 386.

91. Cf. Jacques MARITAIN, « Yves Simon », *Jubilee*, IX, août 1961, p. 2-3 ; publié en français par Jacques MARITAIN, « Yves Simon, mon frère d'armes », *Nova et Vetera*, XLVIII, n° 1, janvier-mars 1963, p. 43-45 (*Œuvres complètes*, vol. XII, p. 1207-1210).

92. Michel FOURCADE, « Introduction » dans Jacques MARITAIN, Yves SIMON, *Correspondance*, Tome 2 : *Les années américaines (1941-1961)*, Tours, CLD Éditions, 2012, p. 10.

Yves Simon, dans la force de l'âge malgré ses soucis de santé, eut le projet de publier un ouvrage sous le titre *Traité du libre arbitre*, qu'il proposa à Maritain pour sa collection chez Desclée De Brouwer⁹⁹. Mais, au grand dam de Maritain, l'éditeur belge ne put publier cet ouvrage et Yves Simon dut trouver une autre maison d'édition¹⁰⁰ ce qui repoussa sa parution à l'année 1952¹⁰¹. Il est intéressant de noter que les questions de philosophie morale furent toujours présentes à l'esprit d'Yves Simon qui donna en 1957 un de ses derniers cours sur la définition de la vertu morale¹⁰².

En 1944 Yves Simon aurait pu se spécialiser en logique, car il avait tous les talents pour cela. En tout cas son intérêt pour les questions de logique perdura jusqu'à la fin de sa carrière lorsqu'il consacra un temps important à réaliser une œuvre qui fera date: la traduction en anglais d'un traité de logique de Jean de Saint-Thomas: *The Material Logic of Jean de Saint-Thomas, Basic Treatises*¹⁰³. L'idée d'une telle traduction avait déjà germé en 1941¹⁰⁴, mais c'est à partir de 1946, en collaboration avec John J. Glanville, son élève devenu son assistant à l'Université de Notre-Dame, que cette idée put peu à peu prendre forme. Un troisième homme, G. Donald Hollenhorst, un collègue proche d'Yves Simon, se joignit également à cette œuvre de longue haleine. De son côté Maritain trouva que ce projet de traduction était « une idée de génie! »¹⁰⁵,

99. Maritain à Simon, 27 août 1950, *Correspondance*, Tome 2, p. 378-379: « J'ai remis votre *Libre arbitre* au jeune Lory dès mon arrivée à Paris en juin, il l'a accepté d'enthousiasme. Mais il n'est pas le souverain maître et je ne suis pas tranquille avec les DDB [...] j'ai donc demandé confirmation par lettre. »

100. Maritain à Simon, 22 mai 1951, *Correspondance*, Tome 2, p. 387: « Ce mot en hâte pour vous donner mon O.K. total au sujet de DDB qui me dégoûte, et de votre projet Thone (mais attention aux Belges, tâchez d'avoir un contrat détaillé avec une date limite pour la publication). »

101. Yves SIMON, *Traité du libre arbitre*, Liège, Sciences et Lettres, 1951, et Paris, Librairie philosophie J. Vrin, 1952, réédité par les Éditions universitaires de Fribourg (Suisse), 1989, traduit en anglais et publié à titre posthume: *Freedom of Choice*, Edited by Peter Wolf, Foreword by Mortimer Adler, New York, Fordham University Press, 1969, reprint 1987.

102. Yves SIMON, *The Definition of Moral Virtue*, Edited by Vukan Kuic, New York, Fordham University Press, 1986. Traduction française: *Enquête sur la vertu morale*, Préface d'Hubert Borde, traduit par Clément Hubert, Paris, Éditions Pierre Téqui, 2021.

103. *The Material Logic of John of St. Thomas: Basic Treatises*, Edited and translated by Yves R. Simon, John J. Glanville and G. Donald Hollenhorst, Chicago, The University of Chicago Press, 1955, reprinted 1965.

104. Maritain à Simon, 15 avril 1941, *Correspondance*, Tome 2, p. 45: « Oui, c'est une grande joie que vous continuiez plus que jamais vos travaux de philosophie. L'idée du *Treatise* est excellente. »

105. Maritain à Simon, 20 juin 1946, *Correspondance*, Tome 2, p. 253: « Félicitations pour les *Basics Treatises* de Jean de Saint-Thomas, ça c'est une idée de génie! »

et quand il apprit en 1947 la décision de l'University of Chicago Press de publier le *Basic Treatises* il la salua comme « un événement sensationnel »¹⁰⁶. Pour Yves Simon ce projet était une preuve de la réalité du « thomisme américain en marche »¹⁰⁷.

Une première partie déjà traduite fut envoyée à Maritain en 1947¹⁰⁸, mais il fallut plusieurs années pour achever cette traduction dont le travail put reprendre à un rythme soutenu à partir de 1952 après la publication de *Philosophy of Democratic Government*. En septembre 1953 il ne restait plus qu'à faire la lettre-préface mais Maritain ne put la rédiger: « Yves, il faudra que vous fassiez vous-même cette lettre-préface, et aussi élogieuse que possible! Je la signerai avec enthousiasme, mais je suis trop brisé pour faire cet effort de rédaction maintenant. »¹⁰⁹ Lorsque Maritain reçut la lettre-préface d'Yves Simon, il la trouva parfaite, y ajouta quelques mots et la signa le 1^{er} novembre 1953 à Princeton¹¹⁰. L'année 1954 fut mise à profit pour préparer le livre qui sortit des presses en janvier 1955. À la réception de l'ouvrage Jacques Maritain adressa ses félicitations et sa reconnaissance à Yves Simon et il lui demanda de « faire envoyer un exemplaire d'hommage avec tous les *respectful and grateful compliments* de vous et de moi au Révérend Père Pierre Dehau [...]. C'est à lui que je dois mon amour de Jean de Saint-Thomas. »¹¹¹

Les compétences d'Yves Simon en logique ne faisaient aucun doute pour Jacques Maritain qui s'appuya volontiers sur son collègue à maintes occasions: besoin de références, de notes, de réponses aux collègues de Maritain, ou besoin d'aide pour les corrections de l'édition anglaise de *La Petite Logique* de Maritain. Et à cela s'ajoutaient aussi les demandes de conseil de Maritain

106. Simon à Maritain, 7 avril 1947, *Correspondance*, Tome 2, p. 285: « Une nouvelle pour le thomisme américain: l'University of Chicago Press a décidé de publier notre traduction de Jean de Saint-Thomas. » Maritain à Simon, 28 avril 1947, *Correspondance*, Tome 2, p. 287: « Je suis ravi de la décision de l'University of Chicago Press, pour votre traduction de Jean de St. Thomas. C'est un événement sensationnel, vous devriez en aviser la *Revue thomiste*. »

107. Simon à Maritain, 24 novembre 1946, *Correspondance*, Tome 2, p. 273: « Nous venons de terminer le premier morceau de notre traduction de Jean de Saint-Thomas, le grand article sur l'objet de la logique. [...] Le voilà bien, le thomisme américain en marche! »

108. Simon à Maritain, 10 janvier 1947, *Correspondance*, Tome 2, p. 280: « Le premier morceau, est fini, ronéotypé, nous vous enverrons un exemplaire. »

109. Maritain à Simon, 7 septembre 1953, *Correspondance*, Tome 2, p. 402.

110. Maritain à Simon, 24 octobre 1953, *Correspondance*, Tome 2, p. 403: « Merci de vos bonnes lettres et de votre Introduction. Elle est parfaite. Je voudrai seulement ajouter quelques petites choses de mon cru, – cela peut prendre quelques jours [...]. Et félicitations enthousiastes pour cette traduction. » Cf. Jacques MARITAIN, « Préface à la traduction anglaise de *The Material Logic of John of Saint-Thomas* », *Œuvres complètes*, vol. X, p. 1172-1180.

111. Maritain à Simon, 10 février 1955, *Correspondance*, Tome 2, p. 412.

pour les questions relatives à la philosophie des sciences. Cela n'empêcha pas Yves Simon de répondre à des sollicitations académiques¹¹² ou de poursuivre ses propres recherches ou plutôt de prolonger ses premières recherches sur la sensation en publiant « An Essay on Sensation »¹¹³, tout en écrivant de nombreuses pages en vue de son projet d'encyclopédie.

Une œuvre inachevée (1952-1961)

Ce projet d'*Encyclopedia Philosophica* d'Yves Simon prit forme après la publication de son maître-livre *Philosophy of Democratic Government*. Yves Simon fut conscient dès le départ que ce seraient ses cours successifs sur une période d'une petite dizaine d'années qui peu à peu lui fourniraient la matière de son encyclopédie philosophique¹¹⁴. Année après année Yves Simon rédigea ses cours sur la vie, la mémoire, la connaissance pratique, la philosophie théorique et sa relation aux sciences, échangeant régulièrement avec Maritain, notamment pour certaines questions où il considérerait son maître « comme presque infaillible »¹¹⁵ au point de ne pas souhaiter s'en écarter. Ses recherches en épistémologie ou en métaphysique le rapprochaient encore plus de Maritain à qui Yves Simon écrivit : « Il me semble que j'ai besoin de votre aide tout autant qu'il y a vingt-cinq ans. »¹¹⁶

En 1957, l'année où Yves Simon reçut l'*Aquinas Medal* de l'American Catholic Philosophical Association¹¹⁷, la vaste synthèse « yvesimonienne »¹¹⁸

112. Simon à Maritain, 30 novembre 1954, *Correspondance*, Tome 2, p. 410 : « Publication du symposium *The Catholic Church in World Affairs* [UNDP, 1954], où j'ai un grand article sur "The Doctrinal Issue between the Church and Democracy". »

113. Simon à Maritain, 9 mars 1960, *Correspondance*, Tome 2, p. 513 : « J'attends d'un courrier à l'autre un volume de lectures « in the Philosophy of Knowledge » qui contient « An Essay on Sensation ». [...] Je n'ai guère publié depuis le Jean de Saint-Thomas (1955), mais j'ai bien écrit un millier de pages dont quelques-unes commencent à être à peu près au point. »

114. Simon à Maritain, 9 avril 1952, *Correspondance*, Tome 2, p. 393 : « Je suis fidèle à mon projet d'*Encyclopedia Philosophica*, ce qui veut dire que pendant dix ans je n'aurai jamais l'avantage de reprendre un sujet de cours déjà traité. J'en suis au troisième volume, *Motion, Place and Time*. »

115. Simon à Maritain, 26 septembre 1956, *Correspondance*, Tome 2, p. 430 : « Je déteste être en désaccord avec vous, car, sur de tels sujets, je vous considère comme presque infaillible. »

116. Simon à Maritain, 7 décembre 1956, *Correspondance*, Tome 2, p. 435.

117. Simon à Maritain, 1^{er} mai 1957, *Correspondance*, Tome 2, p. 448 : « Donald Gallagher à New York [...] m'a appris que c'est vous qui serez le récipiendaire du prochain *Aquinas Award*. Mon cœur s'est fondu de joie à cette nouvelle, je veux être des premiers à vous féliciter. La chose a, à mes yeux, une précieuse valeur symbolique. De Paris et Montigny nous avons tous deux fait route vers ce pays, et nous voilà réunis dans le même témoignage de confiance et de reconnaissance donné par nos amis américains. Je rends grâce à cette chère Amérique. »

118. Maritain à Simon, 15 février 1940, *Correspondance*, Tome 1, p. 405.

changea de nom pour prendre le titre *Philosophical Inquiries*. Yves Simon travailla à plusieurs volumes simultanément en fonction de ses cours¹¹⁹. Il eut aussi l'occasion de revenir à des sujets pour lesquels il compléta sa réflexion initiale comme sur la question de l'autorité¹²⁰.

En été 1959, Yves Simon travailla encore à la mise au point du traité 19 de ses *Inquiries*¹²¹, mais la dégradation de sa santé rendit sa tâche de plus en plus difficile : « Je travaille un peu. J'écris dans les marges de mes dactylogrammes. J'ai presque fini un long essai sur la sagesse pratique et un autre sur « Voluntariness and Freedom ». En raison de mon état de santé j'ai tendance à finir rapidement quelques parties de mes *Philosophical Inquiries* au lieu de préparer tranquillement mes 21 volumes. Est-ce raisonnable ? ou vaut-il mieux, selon la devise, travailler comme si nous devions ne jamais mourir ? »¹²² Yves Simon savait bien qu'il était atteint d'une maladie incurable et il avait obtenu de l'Université de Chicago la possibilité de ne plus assurer ses cours et de se consacrer uniquement à ses *Philosophical Inquiries*. De son côté Maritain l'encouragea : « Travaillez, travaillez tant que vous pouvez. Je pense que le critère est de choisir pour le moment le sujet pour lequel vous sentez le plus d'attrait et de facilité. Votre œuvre et vos 21 volumes sont l'objet auquel vous devez vous accrocher. »¹²³

Le 13 novembre 1959, un peu plus d'une année avant son décès qui eut lieu le jeudi 11 mai 1961, Yves Simon fut invité à l'Université Notre-Dame pour une grande conférence sur Maritain intitulée « Growth of a Christian philosopher »¹²⁴. C'est un des derniers textes qu'il rédigea et communiqua à

119. Simon à Maritain, 22 septembre 1957, *Correspondance*, Tome 2, p. 456-457 : « J'ai travaillé dans les marges de plusieurs volumes de *Philosophical Inquiries* mais je n'en ai pas fini un seul. En ce moment je compose un "Essay on Sensation" pour un type qui prépare un volume de lectures philosophiques – et à qui j'ai aussi promis un article sur l'intelligence et un autre sur la définition de la connaissance. Ces petites choses me prennent un temps énorme, mais comme elles servent à préparer les volumes v, vii et x de *Philosophical Inquiries* je ne crois pas qu'il y ait perte de temps. »

120. Simon à Maritain, 28 juillet 1958, *Correspondance*, Tome 2, p. 467 : « Je fais chaque semaine une conférence au Newman Club de New Mexico State University, et cette série me donne l'occasion de remanier, et même de corriger, le volume 20 de *Philosophical Inquiries*, sur la théorie générale de l'autorité. »

121. Simon à Maritain, 3 juillet 1959, *Correspondance*, Tome 2, p. 484 : « Je mets en forme le Traité numéro 19 de mes *Philosophical Inquiries* », « Work and the Worman ». »

122. Simon à Maritain, 22 août 1959, *Correspondance*, Tome 2, p. 490.

123. Maritain à Simon, 26 août 1959, *Correspondance*, Tome 2, p. 491.

124. Simon à Maritain, 5 octobre 1960, *Correspondance*, Tome 2, p. 527 : « Ces jours-ci j'ai beaucoup travaillé sur vous. Il s'agit de finir la conférence « The Growth of a Christian philosopher » que j'ai faite à Notre-Dame pour Joe Evans il y a près d'un an. » Cf. conférence

son maître et ami, lequel fut ému des derniers propos d'Yves Simon qui soulignaient combien Maritain fit toujours « passer sa vocation devant sa préférence »¹²⁵. À l'occasion de sa conférence, Yves Simon avoua que ne subsistait entre eux comme divergence que la manière d'apprécier les qualités d'écrivain de Léon Bloy, sujet sur lequel, remarqua Yves Simon, « les plus proches amis ont le droit de diverger sans que le goût de personne soit en cause »¹²⁶.

En 1960 l'avancement de la rédaction des *Philosophical Inquiries* fut ralenti en raison de l'état de santé d'Yves Simon¹²⁷. Celui-ci, aidé d'une secrétaire à laquelle il dictait ses essais, travaillait trois à quatre heures par jour pour avancer quelques traités importants¹²⁸. Composé de trois chapitres : *Common Good and Common Action*, *The Search for Truth*, *The Communication of Excellence*, son volume sur l'autorité¹²⁹ retint une bonne partie de son attention et de ses

traduite par Paule Simon et Anthony O. Simon : Yves R. SIMON, « Jacques Maritain », *Cahiers Jacques Maritain*, n° 11 (juin 1985, p. 24).

125. Maritain à Simon, 18 octobre 1960, *Correspondance*, Tome 2, p. 529 : « J'ai lu votre « Growth of a Christian Philosopher ». Je ne puis que vous en dire ma vive gratitude. Ces pages, notamment la dernière, m'ont beaucoup ému. Aucune remarque à vous faire, sinon que pour la grandeur de Bloy comme écrivain je ne fais pas les réserves que vous faites. »

126. Simon à Maritain, 21 (?) (sic) octobre 1960, *Correspondance*, Tome 2, p. 529 : « Merci de ce que vous me dites de « The Growth of a Christian Philosopher ». [...] Comme je l'écrivais à ma sœur ces jours-ci : "je ne mourrai pas sans avoir écrit quelque chose d'important sur mon vieil ami." Si Léon Bloy est égal ou inégal dans ses qualités d'écrivain, voilà certes une question sur laquelle les plus proches amis ont le droit de diverger sans que le goût de personne soit en cause. »

127. Simon à Maritain, 7 février 1960, *Correspondance*, Tome 2, p. 508 : « S'il n'y a pas dans deux ou trois mois des signes de guérison, je pense qu'il sera raisonnable de terminer rapidement les parties terminables de *Philosophical Inquiries*. J'ai ici un dactylogramme qui reproduit un cours sur l'analogie enregistré au magnétophone – automne 1958, au temps où mon malheur n'était pas officiel. N'étant pas fatigué du tout, je peux toujours griffonner dans les marges et préparer le jour où je dicterai une version lisible à ma secrétaire. » Simon à Maritain, 16 septembre 1960, *Correspondance*, Tome 2, p. 526 : « Il me semble que la force d'espérer me revient. [...] J'espère mener bon train « The Science of the Unknown » et « The Metaphysics of Knowledge ». Que je voudrais pouvoir parler de ces choses avec vous ! »

128. Simon à Maritain, 12 septembre 1959, *Correspondance*, Tome 2, p. 494 : « Dès que ma secrétaire sera rentrée je compte me remettre à écrire avec frénésie. Avant tout je veux finir les sections avancées de cinq à six volumes de *Philosophical Inquiries*. » Simon à Maritain, 15 novembre 1959, *Correspondance*, Tome 2, p. 498 : « Même les plus mauvais jours, je passe trois heures ou trois heures et demie avec mon incomparable secrétaire, dictant quelques-uns des 21 traités dont nous avons parlé. »

129. Simon à Maritain, 15 novembre 1959, *Correspondance*, Tome 2, p. 498 : « Vous restez un très bon maître, et je veux croire que je continue d'être un assez bon élève. Je crois, hélas, qu'il ne se passera pas longtemps que vous ne receviez quelques pages du second chapitre du même livre. Ce chapitre concerne le rôle de l'autorité dans la recherche de la vérité. Je l'ai

forces pendant plusieurs mois tout en poursuivant ses échanges sur ce point avec Maritain, « le seul homme au monde dont l'avis puisse [lui] permettre de publier ces pages »¹³⁰. Ce volume intitulé *A General Theory on Authority* fut terminé en avril 1960¹³¹. Son volume sur l'analogie et la métaphysique de la connaissance l'occupa aussi presque jusqu'à la fin même s'il était destiné à ouvrir la série de ses vingt-et-un volumes.

Finalement, les vingt-et-un volumes des *Philosophical Inquiries* ne furent pas publiés tels quels, et seul *A General Theory on Authority*¹³² put être publié rapidement après son décès, par sa femme Paule Simon, laquelle avec quelques collègues d'Yves réorganisa la publication posthume du travail de son mari¹³³.

III. Une relation exceptionnelle

La collaboration des deux philosophes a sans doute atteint son sommet dans leurs deux œuvres jumelles *Man and the State* et *Philosophy of Democratic Government* couronnant ainsi de nombreuses années de travail intellectuel. Cette collaboration fut rendue possible par une confiance mutuelle qui s'est maintenue tout au long des trente années de « la belle relation entre le maître et le disciple deven[ue] fraternité d'âme... et d'arme ».¹³⁴ La correspondance qu'ils ont échangée témoigne de la qualité de cette relation. En effet de nombreuses expressions, de part et d'autre, sont suffisamment explicites pour souligner les caractéristiques du lien qui les rapprochait, lien qui

commencé il y a seize ans et je compte finir demain matin la révision des dernières pages. [...] Ce chapitre fini il me reste à écrire un troisième sur un sujet que vous m'avez révélé un soir à Toronto et sur lequel je n'ai jamais écrit que quelques lignes pour mémoire : en sus de ses fonctions substitutionnelles et essentielles, l'autorité sert à communiquer à l'inférieur l'excellence du supérieur. Mes trois chapitres auront pour titres *Common Good and Common Action*, *The Search for Truth*, *The Communication of Excellence*. Et cela fera un volume de fini. »

130. Simon à Maritain, 24 mars 1960, *Correspondance*, Tome 2, p. 515.

131. Simon à Maritain, 2 avril 1960, *Correspondance*, Tome 2, p. 517 : « J'ai fini le volume 20 de *Philosophical Inquiries*, *General Theory of Authority*. »

132. Des extraits de *A General Theory of Authority*, traduits en français par Paule Simon, ont été publiés sous le titre « De l'autorité », dans *Pouvoir et société*, « Recherches et débats » du Centre Catholique des Intellectuels Français, Paris, Desclée De Brouwer, 1966, p. 72-84.

133. Paule SIMON, « The Papers of Yves R. Simon », *The New Scholasticism*, vol. XXXVII, n° 4, octobre 1963, p. 504 : « My husband was able to complete, in March 1961, *A General Theory of Authority*. The book was issued in December 1962. » ID., *Ibid.*, p. 503 : « There were originally twenty-one folders of *Philosophical Inquiries*. [...] These twenty-one projects were reluctantly but realistically reduced to eleven. »

134. Michel FOURCADE, « Introduction » dans Jacques MARITAIN, Yves SIMON, *Correspondance*, Tome 2 : *Les années américaines (1941-1961)*, op. cit., p. 9.

reposait sur leurs vertus intellectuelles, leur amitié et leur foi. En effet, Yves Simon et Jacques Maritain ont correspondu régulièrement pendant plus de trente ans (1927-1961), nous laissant le témoignage de leur profonde amitié et d'une relation exceptionnelle.

Une attitude de docilité à l'égard de la ligne doctrinale représentée par Maritain

Dans une lettre de septembre 1932 Yves Simon exprima sans retenue ses sentiments à l'égard de son maître: « Je vous aime beaucoup, beaucoup. Que ferai-je pour vous? Si je puis vous être bon à quelque chose, utilisez-moi sans compter. »¹³⁵ Yves Simon, surtout pendant la guerre et au retour de Maritain aux États-Unis après son ambassade au Vatican, reçut de nombreuses demandes de service de la part de son maître et ami qui plus d'une fois mit « la charité d'Yves Simon à contribution »¹³⁶: traduction d'un article à proposer dans une revue américaine¹³⁷, conseils pour les bibliographies à donner aux étudiants¹³⁸, réponse à des correspondants de Maritain sur des questions de logiques¹³⁹, questions à poser à des collègues scientifiques pour renseigner Maritain¹⁴⁰, recherche de livres¹⁴¹, arrangements divers lors d'un déplacement de Maritain à l'Université Notre-Dame¹⁴², traduction d'une note pour une revue¹⁴³, demande de références dans un ouvrage¹⁴⁴, informations diverses pour des sujets scientifiques¹⁴⁵.

135. Simon à Maritain, 15 septembre 1932, *Correspondance*, Tome 1, p. 122.

136. Maritain à Simon, 13 novembre 1955, *Correspondance*, Tome 2, p. 416: « Puis-je mettre votre charité à contribution pour autre chose encore? »

137. Maritain à Simon, 4 octobre 1939, *Correspondance*, Tome 1, p. 393.

138. Maritain à Simon, 31 août 1948, *Correspondance*, Tome 2, p. 321.

139. Maritain à Simon, 20 mai 1953 et 3 septembre 1954, *Correspondance*, Tome 2, p. 401 et p. 408.

140. Maritain à Simon, 2 avril 1953, *Correspondance*, Tome 2, p. 400.

141. Maritain à Simon, 13 novembre et 9 décembre 1955, *Correspondance*, Tome 2, p. 416 et 417.

142. Maritain à Simon, 3 septembre 1954, *Correspondance*, Tome 2, p. 408.

143. Maritain à Simon, 25 novembre 1954 *Correspondance*, Tome 2, p. 409.

144. Maritain à Simon, 5 mai 1955, *Correspondance*, Tome 2, p. 414: « Merci pour la référence à Jean de Saint-Thomas! Si vous pouvez m'envoyer le petit *digest* [de Jean de Saint-Thomas] dont vous me parlez, j'en serai ravi, mais il ne faut pas empiéter pour cela sur vos travaux, qui sont plus importants. »

145. Maritain à Simon, 1^{er} avril 1956, *Correspondance*, Tome 2, p. 422.

Les sentiments d'Yves Simon à l'égard du « maître de sa jeunesse »¹⁴⁶ dont il gardait une photo devant sa table de travail dans sa maison de campagne¹⁴⁷, furent empreints d'admiration mais aussi de reconnaissance pour leur amitié qui apparut à Yves Simon comme un baume soulageant ses souffrances¹⁴⁸. Comme il l'écrivit, ce fut pour Yves Simon un « très grand honneur de travailler avec Maritain dans une rare intimité d'esprit et de cœur », et, dans leurs échanges, d'avoir eu parfois l'occasion d'« apporter un texte, un fait, voire une définition » en contrepartie « des bienfaits intellectuels immenses qu'il avait reçus de Maritain »¹⁴⁹.

Yves Simon qui savait que certains tenaient Maritain pour « un magicien-ès-choses de l'âme »¹⁵⁰, le considérait quant à lui comme « un guide moral – et spirituel – incomparable »¹⁵¹. Quelques rares occasions, mais inoubliables pour Yves Simon, furent des rencontres d'un ou deux jours permettant une conversation entre eux deux sur tous les sujets qui leur tenaient à cœur. Une de ces occasions eut lieu en France à l'été 1934 dans le village jurassien de Montigny-lès-Arsures mais une autre occasion se déroula à Toronto à la fin du mois de janvier 1940¹⁵². Dans de telles occasions – de bonheur – Yves

146. Simon à Maritain, 10 juillet 1952, *Correspondance*, Tome 2, p. 397: « cher maître de ma jeunesse ».

147. Simon à Maritain, 15 juillet 1956, *Correspondance*, Tome 2, p. 426: « La maison commence à être décorée. Devant ma table de travail j'ai les portraits de mes parents d'un côté du crucifix, ceux de mes frères de l'autre, et le vôtre, ami, tout près de moi – la photo admirée que j'ai faite de vous en 1952. »

148. Simon à Maritain, 6 juin 1938, *Correspondance*, Tome 1, p. 328: « Vous êtes très grand, ami. [...] Quelle grâce Dieu m'a faite en m'accordant votre amitié! Par là je me range au nombre des plus privilégiés parmi les hommes. Quelle généreuse hypercompensation à mes souffrances d'infirme. » Simon à Maritain, 31 mai 1957, *Correspondance*, Tome 2, p. 450: « Nous souffrons des indécisions propres aux familles nombreuses, tout étant aggravé par ma condition suspecte. (Ma hanche ankylosée, ma jambe raccourcie, mon genou ballant, mon arthrite et ma vésicule biliaire en mauvaise forme ne suffisaient pas.) »

149. Simon à Maritain, 7 juillet 1940, *Correspondance*, Tome 2, p. 421-422.

150. Simon à Maritain, 9 mai 1940, *Correspondance*, Tome 1, p. 410: « On vous considère comme un magicien-ès-choses de l'âme. »

151. Simon à Maritain, juillet 1942, *Correspondance*, Tome 2, p. 105.

152. Simon à Maritain, 31 janvier 1940, *Correspondance*, Tome 1, p. 399: « Je voudrais vous remercier pas trop indignement du bien que vous m'avez fait pendant ces journées qui maintenant ont pris place dans mon anthologie à côté des journées dites de Montigny-lès-Arsures. J'éprouve un trouble extrême à penser que tant de bonheur est encore possible pour moi. » Maritain à Simon, 4 février 1940, *Correspondance*, Tome 1, p. 400: « J'ai reçu hier soir seulement votre bonne lettre du 31 janvier, qui me touche profondément. Oui, c'était bon de renouveler à Toronto Montigny-lès-Arsures. »

Simon éprouva « le prix d'une amitié où les vertus intellectuelles, [...] avaient] tant de part »¹⁵³.

Yves Simon, fidèle à « l'inspiration et la ligne doctrinale que Maritain représent[ait], et qu'il représent[ait] aussi à [...]a modeste manière »¹⁵⁴, conserva intacte cette attitude de « docilité »¹⁵⁵, si constante chez lui, recevant les encouragements de Maritain toujours « avec la même âme »¹⁵⁶, au point qu'il écrivit en 1956 à Maritain son souhait de « rester [...] élève », et de « recevoir [...] enseignement dans les difficultés de [...] travaux »¹⁵⁷, espérant, encore en 1959, rester toujours « un assez bon élève » vis-à-vis de son « très bon maître »¹⁵⁸. Il n'y avait là aucune servilité ou expression de politesse ou de révérence excessive – Yves Simon sut faire preuve à maintes reprises d'autonomie et d'indépendance à l'égard des positions de Maritain –, mais une grande docilité à l'égard de la ligne doctrinale que représentait Maritain, et une allégeance à sa vertu intellectuelle que « l'écolier [...] toujours reconnaissant »¹⁵⁹, jusqu'en 1960, appréciait à sa juste mesure, espérant seulement que la « semence semée par le bon semeur [...] porte de modestes fruits »¹⁶⁰.

Disciple « tenace »¹⁶¹, Yves Simon s'émerveillait lui-même de cette « fidélité accrue »¹⁶² et de la capacité de Maritain à orienter dans le « bon chemin »

153. Simon à Maritain, 16 septembre 1945, *Correspondance*, Tome 2, p. 214.

154. Simon à Maritain, 26 juillet 1959, *Correspondance*, Tome 2, p. 486 : « L'inspiration et la ligne doctrinale que vous représentez, et que je représente aussi à ma modeste manière, sont l'objet d'une bonne volonté sans réserve parmi ces jésuites. »

155. Simon à Maritain, 18 janvier 1957, *Correspondance*, Tome 2, p. 442 : « C'est ma docilité envers vous qui m'a permis de tirer quelque chose de ma faible cervelle philosophique. »

156. Simon à Maritain, 17 mars 1956, *Correspondance*, Tome 2, p. 420 : « J'ai eu 53 ans cette semaine, et pourtant vous avez toujours en réserve pour moi les encouragements qu'autrefois vous prodiguez au jeune philosophe, et je les reçois avec la même âme. »

157. Simon à Maritain, 16 septembre 1945, *Correspondance*, Tome 2, p. 214.

158. Simon à Maritain, 15 novembre 1959, *Correspondance*, Tome 2, p. 498 : « Vous restez un très bon maître, et je veux croire que je continue d'être un assez bon élève. »

159. Simon à Maritain, 25 mai 1960, *Correspondance*, Tome 2, p. 521 : « L'écolier est toujours reconnaissant. J'ai pensé bien souvent à vous en écrivant cet *Essay on Sensation*. »

160. Simon à Maritain, 21 octobre 1956, *Correspondance*, Tome 2, p. 434.

161. Simon à Maritain, 19 janvier 1945, *Correspondance*, Tome 2, p. 178 : « Mon cher Maître, le recrutement pitoyable de l'Institut Catholique ne vous a pas permis de former beaucoup de disciples, mais il y en a au moins un qui est tenace, et quelque fois je pense que cela peut vous faire plaisir dans vos multiples soucis, trop heureux si j'ai pu vous faire au moins ce plaisir-là. »

162. Simon à Maritain, 21 octobre 1956, *Correspondance*, Tome 2, p. 434 : « [...] Depuis le temps où] je lisais les bonnes feuilles des *Degrés du savoir* [...] vous et moi travaillons toujours ensemble, dans une fidélité accrue. »

ses recherches¹⁶³. Maritain fut en effet pour Yves Simon sa bonne étoile¹⁶⁴, et ce dernier se tourna également vers son maître comme on s'adresse à un saint homme¹⁶⁵, se recommandant aux prières de Maritain¹⁶⁶ dont Yves Simon pensait qu'il avait « le cœur plus grand encore que l'esprit »¹⁶⁷.

Un accompagnement hors-pair

Quant au maître d'Yves Simon, par ses sollicitations, par ses appuis pour un poste d'enseignement, par sa direction intellectuelle dans le cours de la rédaction de la thèse, par l'accueil de ses deux premiers ouvrages dans ses collections, par les diverses missions confiées, par ses encouragements pour orienter son travail en philosophie politique, par ses multiples conseils, il ressort que Jacques Maritain s'est révélé être un admirable formateur pour celui qui fut un de ses meilleurs interprètes. En effet, Jacques Maritain a contribué à la formation d'un authentique philosophe armé humainement, intellectuellement et spirituellement, capable de promouvoir le thomisme vivant dans les champs de l'épistémologie et de la philosophie politique et sociale.

De son côté, Maritain ne ménagea pas ses efforts à l'égard d'Yves Simon dont l'amitié lui apparut dès sa nomination à l'Université Notre-Dame comme

163. Simon à Maritain, 18 janvier 1957, *Correspondance*, Tome 2, p. 443 : « Vous avez corrigé de manière entièrement convaincante ce qu'il y avait de faux dans mes suggestions. Je suis en plein accord avec vous, et je ne peux que vous remercier de m'avoir mis encore une fois sur le bon chemin. »

164. Simon à Maritain, 27 décembre 1957, *Correspondance*, Tome 2, p. 462 : « Il est bon de penser que le Bon Dieu nous a permis, à travers les guerres et les révolutions, de nous rencontrer assez régulièrement, et de travailler ensemble, pendant une si bonne partie du 20^e siècle. J'espère bien qu'il continuera. » Simon à Raïssa Maritain, 4 juillet 1945, *Correspondance*, Tome 2, p. 193 : « J'espère que le bon Dieu me donnera toute l'éternité pour le remercier de m'avoir permis d'être l'élève d'un tel maître. »

165. Simon à Maritain, 26 septembre 1949, *Correspondance*, Tome 2, p. 348 (suite à ses soucis concernant ses enfants) : « Je me tourne vers vous parce que je vous connais, ami, une intelligence merveilleuse du péché, vous le plus anti-pharisaïque des chrétiens, qui n'avez pas eu honte de voir votre nom associé, dans l'esprit du public, à celui des pédérastes et des cocaïnomanes, bravo! Moi, je n'y comprends rien, je voudrais sentir tous mes enfants enveloppés dans l'innocence baptismale. »

166. Simon à Maritain, 11 décembre 1948, *Correspondance*, Tome 2, p. 334 : « Ne m'oubliez jamais dans vos prières. » Maritain à Simon, 28 décembre 1948, *Correspondance*, Tome 2, p. 335 : « Quant à mes prières de vieil homme, voilà longtemps que vous y êtes chaque jour. »

167. Yves R. SIMON, « Pour le soixantième anniversaire de Jacques Maritain », *La Nouvelle Relève* (Montréal), décembre 1942, p. 66 : « Heureux qui peuvent dire, du meilleur maître de leur jeunesse, qu'il avait le cœur plus grand encore que l'esprit! »

une bénédiction¹⁶⁸. Maritain ouvrit à Yves Simon ses réseaux outre-Atlantique autant qu'il le put, ayant noué des contacts d'une part avec quelques intellectuels et religieux du Canada depuis son voyage à l'Institut d'Études Médiévales de Toronto dans l'hiver 1932-1933 et d'autre part avec plusieurs personnalités académiques aux États-Unis où il fit un premier séjour de trois jours à Chicago en mars 1933¹⁶⁹.

Après la guerre, en 1946, Maritain, en contact avec Edmond Michelet, proposa à Yves Simon de faire des conférences en France pendant l'été¹⁷⁰, même si Yves Simon y renonça estimant que ses essais écrits pendant la guerre n'avaient pas eu d'échos en France¹⁷¹. Maritain chercha aussi des subventions allouées par les Relations culturelles du gouvernement français afin qu'Yves Simon puisse avoir du temps pour ses recherches, ce qu'Yves Simon déclina s'estimant mieux loti aux États-Unis que ses compatriotes français¹⁷². Maritain fit jouer également ses réseaux romains pour l'admission d'Yves Simon à l'Académie Saint-Thomas-d'Aquin.

Une fois aux États-Unis, Maritain proposa d'éditer quelques ouvrages « yvesimoniens » (*Prévoir et savoir, Traité du libre arbitre*) et publia en France, dans sa collection « Questions disputées », *La Civilisation américaine*. Il proposa aussi de faire jouer ses contacts auprès d'éditeurs américains comme

Scribner ou Longsmans Green où Maritain avait « une certaine autorité »¹⁷³ qu'il mit à la disposition d'Yves Simon.

Lié à plusieurs américains – notamment le père Gerald Phelan de Toronto que Maritain connaissait depuis 1931¹⁷⁴ et auquel il avait suggéré en 1937 d'inviter Yves Simon comme son suppléant pour ses cours de l'Institut d'Études Médiévales de Toronto¹⁷⁵ –, Maritain fit connaître à Yves Simon certaines revues comme la revue newyorkaise *The Commonweal* avec laquelle il était entré en contact en 1933¹⁷⁶, ou la revue canadienne de Montréal *La Relève* dont l'équipe de rédaction comptait de nombreux disciples du philosophe de Meudon, sans oublier *The Review of Politics* de l'Université Notre-Dame dirigée par le maritainien Waldemar Gurian, lequel en 1937 avait traduit en allemand *Humanisme intégral*, ou encore la *Revue thomiste* à laquelle Maritain pria Yves Simon, avec insistance, d'apporter sa collaboration¹⁷⁷, notamment au moment du volume consacré à l'œuvre philosophique de Maritain¹⁷⁸ : Yves Simon en accepta le principe mais cela ne se fit pas.

En 1932, après avoir reçu un article d'Yves Simon, Jacques Maritain lui en fit un commentaire élogieux : « J'ai lu vos "Préoccupations expérimentales" (merci de la si affectueuse dédicace) avec autant de contentement que d'intérêt,

173. Maritain à Simon, 26 mars 1949, *Correspondance*, Tome 2, p. 341 : « J'ai une certaine autorité chez Longsmans Green (plus que chez Scribner), elle est à votre disposition. »

174. Cf. Étienne GILSON/Jacques MARITAIN, *Deux approches de l'être, Correspondance, 1923-1971*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1991, lettre d'Étienne Gilson du 16 juillet 1931, p. 69-70.

175. Florian MICHEL, « Jacques Maritain en Amérique du Nord. I. 1933-1940 », *Cahiers Jacques Maritain*, n° 45, décembre 2002, p. 56.

176. Cf. lettre de Raïssa Maritain à Charles Journet dans MARITAIN-JOURNET, *Correspondance (1930-1939)*, vol. II, Éditions universitaires de Fribourg (Suisse), Éditions Saint-Paul, Paris, 1997, p. 289.

177. Lettre d'Yves Simon au Directeur de la *Revue thomiste*, 22 décembre 1946 (ADPT, Fonds *Revue thomiste*) : « M. Maritain, qui considère que la *Revue thomiste* est le dernier espoir du Thomisme en France, m'adjure de vous envoyer des articles, ce qui est me faire beaucoup d'honneur. Malheureusement je ne pourrai écrire aucun article au cours d'une période dont je n'aperçois pas la fin. »

178. Lettre du père Leroy à Yves Simon, 23 mars 1948 (brouillon de lettre : ADPT, Fonds *Revue thomiste*) : « Le numéro de la *Revue thomiste* consacré à l'œuvre philosophique de Jacques Maritain [...] sera le premier de 1948. [...] Nous regrettons évidemment que vous n'ayez pu accepter d'y exposer la doctrine épistémologique de M. Maritain. [...] Mais nous serions vraiment désolés – et nous savons que M. Maritain serait peiné beaucoup – si, dans ce numéro où collaboreront ses plus proches disciples, et les plus connus en France, vous deviez être totalement absent. Et peut-être votre collaboration y serait-elle possible sans être une insupportable surcharge. » Yves Simon au Directeur de la *Revue thomiste*, 24 avril (ou juillet) 1948 (ADPT, Fonds *Revue thomiste*) : « Oui ce serait une honte que je n'écrive rien pour ce numéro de la *R. Th!* »

168. Maritain à Simon, 8 juin 1938, *Correspondance*, Tome 1, p. 332 : « Comment vous dire à quel point votre lettre m'émeut. Votre amitié est un don de Dieu dont je le remercie du fond du cœur. C'est bien vrai que les tristesses de la vie nous servent à mieux comprendre (on n'en aura jamais fini) quelle chose merveilleuse est l'amitié, et que celle-ci compense et surcompense celles-là, – et au fond, c'est pour l'amitié de Dieu que tout a été fait, et l'univers sans cela serait insupportable. »

169. Dès 1940 Maritain avait « déjà une bonne connaissance des principaux éditeurs, journalistes et publicistes du pays et disposait d'un solide réseau d'amitiés » (cf. Florian MICHEL, « Jacques Maritain en Amérique du Nord. I. 1933-1940 », *Cahiers Jacques Maritain*, n° 45, décembre 2002, p. 78). Cf. *ibid.*, p. 27-86 : « Les cinq voyages des années trente », p. 37-47 (les voyages eurent lieu pendant l'hiver 1932-1933, à l'automne 1934, entre janvier et avril 1936, à l'automne 1938, de janvier 1940 jusqu'à la fin de la guerre).

170. Maritain à Simon, 10 août 1946, *Correspondance*, Tome 2, p. 266 : « Michelet voudrait que vous veniez en mission faire des conférences en France pendant l'été. »

171. Simon à Maritain, 29 août 1946, *Correspondance*, Tome 2, p. 269-270 : « Je me suis établi aux États-Unis, comme M. Carnegie et M. Einstein, c'est tout, et c'est fini. [...] Il n'est pas vrai que j'aie acquis, par mes écrits, de l'autorité dans la Résistance; mes écrits n'ont pas été lus en France; jamais je n'ai vu citer mon nom dans un journal de l'*Underground* et quand le Général de Gaulle a fait, à Alger, un discours sur la pensée française en France libre, il a nommé Jules Romain, mais pas moi... »

172. Maritain à Simon, 10 août 1946 *Correspondance*, Tome 2, p. 267 et Réponse de Simon à Maritain, 29 août 1946, *Correspondance*, Tome 2, p. 270.

et j'ai trouvé que le sol où le grain dont vous parlez est tombé est un sol excellent, fécond, fidèle, riche en substances naturelles et travaillé avec soin. »¹⁷⁹ Jacques Maritain avait en effet l'art du compliment et de l'encouragement envers son disciple dont il reconnaissait les dons intellectuels. Cet accompagnement se poursuivait tout au long de la préparation de la thèse et des recherches d'Yves Simon. Ainsi en août 1932, Jacques Maritain félicita les progrès de son étudiant : « Je dois vous dire que je suis très heureux du cours de vos réflexions, et de la façon dont l'*habitus* philosophique grandit en vous. J'en rends grâce à Dieu. Mon cher Yves, vous n'avez qu'à persévérer dans la même ligne, à aller de l'avant et à déblayer sans vous appesantir trop longtemps sur une même question (mieux vaut revenir à plusieurs reprises sur les mêmes problèmes, pour laisser au vol de l'esprit sa fraîcheur intuitive, je vous dis ça parce que je combats chez vous une certaine propension à chercher l'exhaustion *a principio*) (et à ce point de vue-là les nécessités et les urgences des besognes pédagogiques sont excellentes), vous n'avez, dis-je, qu'à suivre ces sages conseils, vous ne ferez pas seulement du travail de première qualité, ce que vous faites déjà, vous serez une bonne et grande tête philosophique. »¹⁸⁰ Ce tact du maître conseillant son disciple manifesta combien Jacques Maritain avait perçu la « fraîcheur intuitive » de l'intelligence d'Yves Simon qu'il fallait aiguillonner en évitant qu'il ne s'appesantisît trop longtemps sur une même question.

Peu de temps après, apprenant qu'Yves Simon s'était fracturé le fémur, il lui fit plusieurs recommandations, avant de s'absenter de Paris pour aller donner une série de cours à Toronto : « Après ces souffrances j'entrevois pour vous des mois de travail fécond et de libre méditation, cela surtout ! Lâchez le Droit qui était une tentation du malin, plongez-vous dans la Métaphysique et la Théologie, nagez en compagnie de Jacques [de Monléon] dans ces eaux translucides, oubliez pour un temps tout souci pédagogique afin de ne voir que l'objet. Voilà, si Dieu le veut, le programme que je vous trace. Alors de ce malencontreux accident sortira un très grand bien dont votre vie entière profitera : car ce qu'on gagne en quelques mois de pure et libre contemplation est gagné pour toujours. Tous mes vœux les meilleurs à votre femme et à votre mère. Je prie mon Ange de saluer le vôtre et de vous porter cette nuit ma fidèle pensée. »¹⁸¹

Maritain encouragea constamment Yves Simon minimisant quelques infimes divergences qui inquiétaient son disciple¹⁸². Passant outre le petit

malentendu qu'Yves Simon exprima en novembre 1938, Maritain soutint de toute son énergie les travaux d'Yves Simon dont il salua les dons¹⁸³, les qualités intellectuelles¹⁸⁴, en l'encourageant comme seul peut le faire un père spirituel en allant jusqu'à lui dire : « Moi je sais que les anges sont avec vous »¹⁸⁵ et dix ans plus tard lui recommandant d'unir ses « tourments à la passion de Jésus, qui les assume et les utilise pour son œuvre de salut »¹⁸⁶.

Par expérience, *mutatis mutandis*, Maritain savait combien une vocation intellectuelle avait besoin d'être encouragée et s'il compatit avec « tendresse » aux épreuves de son ami et pria pour lui « comme pour un fils »¹⁸⁷, il ressentit aussi une joie profonde en pensant à l'œuvre philosophique qu'Yves Simon accomplissait aux États-Unis¹⁸⁸. « Ma grande consolation, pourquoi ne pas vous le dire, c'est vous, Yves, et le travail que vous faites et qui me remplit de joie. Je pense à Paris, à Meudon, à Montigny, à tout le labeur fait en commun, aux voies de Dieu qui vous a envoyé dans ce pays et vous a donné mission... »¹⁸⁹

Une participation à la pensée fondée sur la foi, l'amitié et les idées philosophiques

« Unis par la foi et l'amitié et par les idées philosophiques »¹⁹⁰, Maritain fut toujours dans les pensées d'Yves Simon « pour toutes sortes de raisons, philosophiques, amicales et spirituelles »¹⁹¹. En effet cette relation

commentaire que ce soit sur n'importe laquelle de vos théories sans un accord complet avec vous. »

183. Maritain à Simon, 22 août 1943, *Correspondance*, Tome 2, p. 122 : « C'est une erreur et une fausseté absolue que de penser que vos dons sont "médiocres". Je sais, moi, que vous avez les dons proportionnés aux grandes choses que vous voulez faire. »

184. Maritain à Simon, 21 novembre 1938, *Correspondance*, Tome 1, p. 341 : « Yves, ayez confiance, non seulement dans votre travail pédagogique, non seulement dans votre travail de philosophe, non seulement dans l'avenir de votre intelligence, mais dans la douceur des desseins de Dieu concernant tout votre être et tout l'humain en vous. »

185. Maritain à Simon, 10 août 1946, *Correspondance*, Tome 2, p. 266.

186. Maritain à Simon, 26 août 1959, *Correspondance*, Tome 2, p. 491.

187. Maritain à Simon, 18 janvier 1947, *Correspondance*, Tome 2, p. 281.

188. Maritain à Simon, 26 juillet 1947, *Correspondance*, Tome 2, p. 290 : « Je rends grâce à Dieu et je me sens envahi d'une joie profonde en pensant à votre mission intellectuelle aux U.S. et à l'œuvre philosophique que vous y accomplissez. La façon dont cette œuvre s'étend et dont grandit votre influence est une bénédiction. Cela importe plus au monde que bien des événements sensationnels dont les journaux sont pleins. »

189. Maritain à Simon, 31 août 1948, *Correspondance*, Tome 2, p. 321.

190. Simon à Maritain, 3 juillet 1959, *Correspondance*, Tome 2, p. 482.

191. Simon à Maritain, 15 février 1959, *Correspondance*, Tome 2, p. 478 : « Vous êtes toujours dans mes pensées, pour toutes sortes de raisons, philosophiques, amicales et spirituelles. »

179. Maritain à Simon, 28 août 1932, *Correspondance*, Tome 1, p. 107.

180. Maritain à Simon, 28 août 1932, *Correspondance*, Tome 1, p. 108-109.

181. Maritain à Simon, 24 décembre 1932, *Correspondance*, Tome 1, p. 129.

182. Simon à Maritain, 11 février 1961, *Correspondance*, Tome 2, p. 540-541 : « Ne me répondez pas si vous êtes trop occupé ou fatigué, bien que je détesterais publier quelque

exceptionnelle reposa sur trois raisons: philosophique car c'est épris de philosophie qu'Yves Simon rencontra son maître et lui resta fidèle, amicale ensuite car leurs échanges se réalisèrent tant en France qu'aux États-Unis en traversant les épreuves de la guerre jusqu'à cette amitié de communauté de combat à Chicago, spirituelle enfin en raison de leur foi catholique commune et de leur mission providentielle notamment pour renouveler la philosophie de la démocratie dans le thomisme vivant.

Yves Simon quelques mois avant sa mort écrivit à Maritain ne plus espérer recevoir un surnom aussi ravissant que celui qui avait été donné à Jean Poinso alias Jean de Saint-Thomas: « à moins que des anges particulièrement habiles n'en dérivent un de ma fidélité à vos enseignements »¹⁹². Après avoir constaté sa fervente docilité à l'égard de la ligne doctrinale de son maître et ami Jacques Maritain, Yves Simon mérite bien d'être surnommé: Yves de Jacques de Jean de Gaëtan de Dominique de Reginald de saint Thomas, pour prolonger une formule que Jacques Maritain s'était attribuée à lui-même en 1926 dans sa *Réponse à Jean Cocteau*¹⁹³?

Yves Simon avait d'ailleurs lu en son temps la *Réponse à Jean Cocteau*, comme en témoigne sa lettre à Maritain en 1928: « Je n'ai pas d'autre but dans la vie que d'être un Yves de Jacques de Gaëtan de Dominique... »¹⁹⁴

Bernard HUBERT

192. Simon à Maritain, 8 mars 1961, *Correspondance*, Tome 2, p. 546: « Je n'espère pas obtenir jamais, même au Ciel, un surnom aussi ravissant que le sien [Jean de Saint-Thomas], à moins que des anges particulièrement habiles n'en dérivent un de ma fidélité à vos enseignements. »

193. Jacques Maritain, *Réponse à Jean Cocteau, Œuvres complètes*, vol. III, p. 723.

194. Simon à Maritain, 4 mai 1928, *Correspondance*, Tome 1, p. 22. Cf. aussi la lettre de son ami proche et ancien camarade du lycée Louis-le-Grand, Georges Desgrappes, lequel semble au courant du but poursuivi par son ami et qui lui répondit le 10 avril 1928: « [...] Tout cela s'épanouit dans un tableau final où se dresse un Yves de Jacques de Gaëtan de Dominique de Jean de Reginald de St Thomas, les pieds posés sur des idoles brisées, et la tête dressée dans une lumière pure et apaisée. » Archives du Centre Yves Simon, Université de Notre-Dame (Indiana), box 46 (je remercie Florian Michel de m'avoir communiqué ce document).

Laudato si': pour une spiritualité de l'écologie intégrale

1. *Prolégomènes: Le paradigme technocratique, racine de la crise écologique*

1.1. *Une conversion multiple*

Si l'encyclique du pape François sur l'écologie intégrale porte le titre du *Cantique des créatures* du *Poverello*¹, c'est non seulement parce que l'actuel souverain pontife a choisi le prénom du petit pauvre d'Assise comme nom de pape. C'est aussi et d'abord parce que François d'Assise incarne le modèle de la conversion à laquelle le document pontifical appelle les chrétiens et l'ensemble de l'humanité²: ce que le péché des origines a brisé, à savoir la quadruple relation avec Dieu, les autres, soi-même et la terre, parce que les hommes ont souhaité prendre la place de leur Créateur au lieu d'accepter de se reconnaître comme des créatures limitées³, le saint « patron des écologistes », reconnu comme tel par saint Jean-Paul II en 1979⁴, le restaure dans le modèle de son attitude harmonieuse envers son Seigneur, ses frères, son être intérieur et le cosmos – le terme signifie d'ailleurs en grec « harmonie ». La relation saine avec la création apparaît donc véritablement comme une dimension du retournement global de la personne humaine dans l'Esprit Saint⁵.

Il est frappant, du reste, de constater que le pontife argentin ne se contente pas uniquement de se réclamer de la spiritualité franciscaine. Il en incarne les traits essentiels et la vit dans son quotidien comme dans sa manière d'être: humilité face à Dieu dans la louange et la lucidité; dialogue avec tous; simplicité du témoignage personnel; et respect de chaque être créé.

1. FRANÇOIS, Encyclique sur la sauvegarde de la maison commune *Laudato si'*, Rome, 2015.

2. Voir *ibid.*, n° 10-12.

3. Voir *ibid.*, n° 66.

4. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Inter sanctos* proclamant saint François d'Assise patron céleste des écologistes, Rome, 1979.

5. Voir FRANÇOIS, *Laudato si'*, n° 218.

1.2. Dans la ligne d'autres « papes verts »

Contrairement à ce que certains critiques ont affirmé au moment de la parution de l'encyclique, précédant de quelques mois la réunion internationale de la COP21 à Paris le 11 décembre 2015, *Laudato si'* ne fait pas figure d'« aérolithe » tombé de nulle part. Dès l'encyclique *Mater et Magistra* de Jean XXIII (1961) et la Constitution de Vatican II sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes* (1965), une floraison de textes prépare ce que François déploie abondamment, si bien qu'avec le dominicain Thomas Michelet, il serait loisible de parler d'une sorte de « magistère écologique⁶ » de l'Église catholique. *Laudato si'* s'inscrit ainsi dans la troisième génération des documents de l'enseignement social ecclésial, la première étant articulée, depuis *Rerum novarum* de Léon XIII (1891), autour des enjeux de la révolution industrielle et de la question ouvrière, la deuxième, centrée autour de la notion du « développement intégral » à partir de *Populorum progressio* de Paul VI (1967), et la dernière, marquée notamment par *Caritas in veritate* de Benoît XVI (2009), élargissant encore les considérations aux problématiques contemporaines, dont « l'écologie intégrale ».

À côté de François, nous pouvons attribuer l'étiquette de « pape écologique » à deux autres évêques de Rome. D'une part Paul VI, avec son important discours en 1970 pour le 25^e anniversaire de l'Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture (la FAO)⁷. Dénonçant le risque d'une mort biologique, il invite l'humanité à « dominer sa domination » sur la création, transmise par Dieu dans le premier chapitre de la Genèse. C'est à un changement social et moral que les hommes sont conviés, selon les principes de la doctrine sociale de l'Église, de la destination universelle des biens⁸ et de la solidarité planétaire⁹.

Prenant le relais de Jean-Paul II qui, notamment dans *Centesimus annus* (1991), appelait à une « conversion écologique » globale dans laquelle écologies environnementale, sociale et personnelle soient imbriquées¹⁰, Benoît XVI

mérite lui aussi le titre de « pape vert » que les jeunes lui ont attribué à l'occasion des Journées mondiales de la jeunesse à Sidney en 2007. Dans son message pour la Journée mondiale de la paix du 1^{er} janvier 2010, intitulé « Si tu veux construire la paix, protège la création », le pontife allemand associe dans une même crise morale les problèmes de nature environnementale, alimentaire, économique et sociale¹¹. C'est donc une véritable « conscience écologique » qu'il promeut, au nom du mandat d'intendant responsable sur son œuvre que le Créateur a réservé à l'homme. Parce que la personne humaine est à l'image de Dieu¹², elle occupe une place unique au sein de toutes les créatures¹³, contre toute velléité de panthéisme naturaliste ou de bio-centrisme¹⁴. L'écologie humaine associe inextricablement nature (loi naturelle) et culture.

1.3. Un décalogue

Reprenant les intuitions de ses prédécesseurs, selon lesquels tout est organiquement et indissociablement lié dans la création comme dans la responsabilité humaine, François applique la méthodologie chère à la théologie pastorale, et déjà à l'œuvre dans de précédents textes magistériel¹⁵, du triple mouvement : observer l'état catastrophique actuel de la planète, l'analyser en fonction de « l'Évangile de la création » courant à travers toute l'Écriture et de la réflexion anthropo-théologique sur « l'écologie intégrale », en vue de proposer des pistes d'action pour une « spiritualité écologique ».

C'est dans la généralisation récente du « paradigme technocratique » que le pape sud-américain situe la racine même de la crise écologique contemporaine¹⁶ : du fait des progrès ahurissants de la science et de la technique, l'homme se considère comme maître de l'univers. Il se met à la place de Dieu et estime qu'il peut user des autres créatures comme bon lui semble. C'est ce que l'on a du reste souvent reproché au message biblique d'avoir induit, à

6. Voir *ibid.*, p. 20 de la présentation de l'anthologie préparée par Thomas MICHELET, *Les papes et l'écologie. 50 ans – 50 textes. De Gaudium et spes à Laudato si' (1965-2015)*, Paris/Perpignan, Artège, 2016, avec une Préface du président du Conseil pontifical « Justice et Paix », le cardinal Peter K. A. Turkson, et une excellente recension de Gilles EMERY, « Le “magistère écologique” de l'Église », *Nova et Vetera* 92 (2017), p. 89-98.

7. Voir FRANÇOIS, *Laudato si'*, n° 4.

8. Voir *ibid.*, n° 90-93.

9. Voir *ibid.*, n° 156-157.

10. Voir *ibid.*, n° 5.

11. Voir *ibid.*, n° 6.

12. Voir *ibid.*, n° 67.

13. Voir *ibid.*, n° 90.

14. Voir *ibid.*, n° 118.

15. Comme dans *Octogesima adveniens* de Paul VI, la lettre adressée pour les 80 ans du texte fondateur de Léon XIII *Rerum Novarum* au cardinal Maurice Roy, en tant que président du « Conseil pontifical pour les laïcs » et de la Commission pontificale « Justice et Paix » (1971).

16. Voir FRANÇOIS, *Laudato si'*, n° 106-114.

travers la parole de Gn 1,28 (« *Soumettez la terre et dominez les animaux* »). Or c'est le contraire qu'affirme le texte du premier livre des Écritures, précise l'encyclique. L'homme est chargé par Dieu de cultiver le jardin qu'il lui remet et de le garder (Gn 2,15), c'est-à-dire non pas de l'exploiter, mais de le soigner, de le préserver et de veiller sur lui¹⁷.

Aussi est-ce une invitation à quitter cet anthropocentrisme postmoderne pervers, dévié et despotique que *Laudato si'* fait retentir¹⁸ à l'intention de tous les « hommes de bonne volonté », ainsi que le faisait déjà l'adresse du dernier Concile. Nous aimerions décliner cette vibrante invitation lancée à la terre entière (« Mon appel », *Laudato si'*, n° 13-16) en une espèce de « décalogue d'appels » pour une « écologie intégrale », qui sans cesse conjoint le souci de la nature, celui de la justice sociale et celui de la spiritualité individuelle et communautaire.

2. Un décalogue d'appels pour une conversion écologique intégrale

2.1. Appel 1: Travailler ensemble à notre « maison commune »

Quelle planète allons-nous laisser aux générations qui nous succèdent ?¹⁹ C'est parce que la terre est notre « maison commune » – le terme « écologie » vient du grec *oikos*, comme d'ailleurs le mot « œcuménisme » – que tous les êtres humains sont concernés, et donc à plus forte raison les croyants de toutes les traditions religieuses²⁰ et les chrétiens de toutes les confessions. François s'appuie du reste dans sa réflexion sur les recherches et documents publiés par le patriarche Bartholomée de Constantinople²¹.

C'est parce que l'homme fait partie de la nature qu'il est appelé à collaborer avec Dieu à l'œuvre créatrice qui se poursuit à chaque instant. Travailler à la sauvegarde de la « maison commune », c'est participer à l'exercice de la Providence divine qui, contrairement à la vision du Dieu « grand horloger » du déisme des Lumières, ne se désintéresse pas de sa création, une fois la chiquenaude originelle donnée.

2.2. Appel 2: Pour une prise de conscience globale

Puisque l'être humain est une partie du monde créé, il est solidaire du devenir de la planète. Il ne peut considérer la nature comme une entité qui lui serait extérieure et dont il pourrait faire ce qu'il entend, en fonction de ses intérêts particuliers du moment (le danger du relativisme pratique, *Laudato si'*, n° 122-123). Une telle attitude d'exploitation utilitariste réduirait les autres créatures à n'être que de purs « objets » à la disposition de l'homme, qui parfois lui résistent et qu'il essaie alors de soumettre au prix de n'importe quelle violence. Entendre les gémissements de la planète, c'est en même temps percevoir les cris de tous les abandonnés de la terre, car la plupart du temps, les atteintes à l'environnement se répercutent dans les injustices sociales.

C'est donc à une prise de conscience globale que l'humanité est convoquée, autant environnementale qu'économique, sociale et humaine²². La prédication de l'Église s'en prend donc aussi bien à la « culture du déchet », au gaspillage des choses et à la société de l'ultra-consommation, qu'à la mondialisation de l'indifférence et au rejet des pauvres aux quatre coins de la planète.

2.3. Appel 3: Pour un regard mystique et contemplatif sur la création

Tout s'enracine donc dans l'annonce et la reconnaissance d'un Dieu Créateur²³. Si l'homme est invité à exercer un service de sagesse et d'amour envers la nature, c'est parce que Dieu tout-puissant a fait le ciel et la terre et qu'il entretient une relation paternelle avec toutes les créatures²⁴. C'est pour cela que l'être humain, élevé à la plus haute dignité parce que modelé à la ressemblance de son Seigneur, prend part à l'exercice de la souveraine bonté de celui-ci sur le monde :

Quand nous insistons pour dire que l'être humain est image de Dieu, cela ne doit pas nous porter à oublier que chaque créature a une fonction et qu'aucune n'est superflue. Tout l'univers matériel est un langage de l'amour de Dieu, de sa tendresse démesurée envers nous. Le sol, l'eau, les montagnes, tout est caresse de Dieu²⁵.

Sans référence au Père commun du monde minéral, végétal, animal et des êtres humains, il pourrait paraître difficile de trouver un socle commun susceptible de fonder une action commune en faveur de l'avenir de notre

17. Voir *ibid.*, n° 67.

18. Voir *ibid.*, n° 68, 118-119, 122.

19. Voir *ibid.*, n° 159-162.

20. Voir *ibid.*, n° 199-201.

21. Voir *ibid.*, n° 8-9.

22. Voir *ibid.*, chap. 4, n° 137-162.

23. Voir *ibid.*, n° 75.

24. Voir *ibid.*, n° 96.

25. Voir *ibid.*, n° 84.

environnement²⁶. D'où l'importance de faire retentir à la face de l'univers la « bonne nouvelle de la création²⁷ ».

2.4. Appel 4: Pour un travail théologique œcuménique

En plus de s'appuyer sur les compétences de nombreux spécialistes du climat, l'encyclique a bénéficié des apports de théologiens et responsables des diverses régions de l'Église catholique: le cardinal ghanéen P. Turkson, déjà mentionné²⁸, président du Conseil pontifical « Justice et paix », les théologiens sud-américains C. M. Galli (l'un des auteurs du document d'*Aparecida*)²⁹ et V. M. Fernandez (le recteur de l'Université pontificale des sciences), ainsi que le cardinal allemand G. Müller, ancien préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi.

Les convergences avec la notion des « énergies divines » à l'œuvre dans le monde (au sens grec d'*en-ergon*, travail à l'intérieur) des théologiens orthodoxes comme Nicolas Cabasilas (14^e siècle)³⁰ sont indéniables, si l'on considère les écrits de chercheurs catholiques comme l'Australien Denis Edwards et sa conception « d'incarnation intégrale », proche de la pensée d'Athanase d'Alexandrie: la Sagesse divine, le Verbe fait chair, a imprimé de sa marque et de son image chacune des créatures par le mystère de son incarnation³¹.

2.5. Appel 5: Pour un changement de paradigme anthropologique

L'homme postmoderne transhumaniste est victime de son illusion de toute-puissance. Renouvelant en quelque sorte le péché des origines selon Gn 3, il désire occuper la place de Dieu. Victime de son *ubris* post-nietzschéenne, il se

situe au-dessus de la nature, au lieu d'assumer son rôle de collaborateur du Créateur dans la croissance du Royaume. Il refuse ses limites en vertu d'un individualisme effronté, du mythe d'un progrès indéfini et du consumérisme toujours plus avide³². Ce pragmatisme utilitariste se fonde sur le modèle de la raison instrumentale, engendré par le fantasme d'un triomphe des techniques et des sciences sur la loi naturelle, inscrite par Dieu en tout être. Benoît XVI fait remonter ce paradigme technocratique aux développements des méthodes expérimentales modernes depuis notamment Francis Bacon³³, dont l'intensification a conduit au rêve prométhéen du règne de l'homme sur l'ensemble de la réalité³⁴.

Et quand l'homme se substitue ainsi à son Seigneur, il « finit par provoquer la révolte de la nature³⁵ ». Pas de conversion écologique donc sans conversion anthropologique et sans saine compréhension de l'homme « obéissant » librement à Dieu (au sens latin d'*ob-audire*, écouter d'en bas la Parole de vérité).

2.6. Appel 6: Appel à la responsabilité écologique de tous et de chacun: il y a urgence!

Le document pontifical en appelle à la responsabilité écologique de chacun(e) (au sens latin de *respondere*), parce que tout être humain est chargé de s'associer à la sortie du chaos que comporte l'acte créateur (selon Gn 1) et de protéger le jardin de la création (selon Gn 2). L'exhortation se fait pressante parce que la « maison brûle » et que le diagnostic est sombre³⁶: pollution, changement climatique, fonte des glaces, disparition des ressources en eau potable, déforestation, perte de la biodiversité, continue « MacDonaldisation » (c'est-à-dire uniformisation culturelle), détérioration de la qualité de la vie, etc. Et ce sont, comme toujours, les pays pauvres, principalement situés dans l'hémisphère Sud, qui font le plus les frais de cette tempête socio-environnementale: fossé croissant entre Sud et Nord, inégalités criardes de répartitions des richesses, fracture numérique, etc.

Aussi François réclame-t-il de ses vœux une gouvernance environnementale mondiale, tant au niveau de la politique internationale que des engagements nationaux et locaux, pour une transparence dans les processus et

26. Voir la conférence de Hans Ulrich STEYMANS, « Les défis de *Laudato si'*: le contexte théologique et économique mondial de l'encyclique », lors de la journée d'études de la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg co-organisée avec le Centre catholique romand de formations en Église le 21 mars 2017, sur le thème « Vers une écologie intégrale » (https://www.pastoralis.org/wp-content/uploads/pdf/actes/CITP_Actes_14_Vers_une_ecologie_integrale.pdf), qui fait référence aux *Proceedings Workshop* de l'Académie pontificale des sciences, tenus du 2 au 6 mai 2014, *Sustainable Humanity, Sustainable Nature. Our Responsibility*, édité par P.S. DASGUPTA, V. RAMANATHAN et M. SANCHEZ SORONDO, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2015.

27. Voir FRANÇOIS, *Laudato si'*, chap. 2, n° 62-100.

28. Cf. *supra*, note 6.

29. V^e Conférence générale de l'épiscopat latino-américain d'Aparecida, 29 juin 2007.

30. Nicolas CABASILAS, *La vie en Christ* (lue par D. Coffigny), Paris, Cerf, 2011.

31. Voir « Le discours contre les Ariens II », 78, cité par Denis EDWARDS, *Partaking of God: Trinity, Evolution and Ecology*, Collegeville, Liturgical Press, 2014, p. 11-67.

32. Voir FRANÇOIS, *Laudato si'*, chap. 3, n. 101-136.

33. Francis BACON, *Novum organum*, 1620.

34. BENOÎT XVI, Encyclique sur l'espérance chrétienne *Spe salvi*, Rome, 2007, n. 16-17, citée par Thomas MICHELET, *Les papes et l'écologie*, *op. cit.*, « Présentation générale », p. 43-44.

35. Voir FRANÇOIS, *Laudato si'*, n° 117.

36. Voir *ibid.*, chap. 1, n° 17-61.

prises de décisions et un dialogue entre instances politiques et économiques³⁷. De manière à lancer son texte comme un cri à l'égard des chefs d'États réunis pour la Conférence internationale sur le climat à fin 2015, le pape a multiplié les démarches, comme ses consultations auprès de scientifiques et d'experts environnementaux³⁸, ou ses contacts avec certains mouvements paysans populaires, notamment avec le procureur argentin Antonio Gustavo Gomez, qui poursuit les compagnies ayant commis des délits environnementaux dans son pays. Ce n'est que par une convergence des avis scientifiques, juridiques, philosophiques et théologiques qu'il sera possible de convaincre les dirigeants les plus climato-sceptiques et de « remporter la bataille du climat »³⁹.

2.7. Appel 7: Pour une éducation écologique

La vertu cardinale de tempérance prend toute sa consistance dans le contexte d'une éducation à un changement de style de vie⁴⁰. Le texte magistériel fait l'éloge de la modération volontaire et de la décroissance mesurée en une sorte de *carpe diem* évangélique: déguster chaque jour, chaque repas, chaque paysage, chaque rencontre...

À cet égard, des films comme *Une vérité qui dérange* d'Al Gore, ancien vice-président des États-Unis⁴¹, ou bien sûr l'incontournable et évocateur *Demain*⁴², peuvent nous aider à entrer dans une alliance entre l'humanité et l'environnement⁴³. Car aucun geste n'est anodin, puisque tout se tient: éviter

37. Voir *ibid.*, chap. 5, n° 163-201.

38. Les experts de tous bords politiques ou idéologiques reconnaissent d'ailleurs la solidité académique de l'argumentation du souverain pontife.

39. Voir le dossier placé sous ce titre dans *La Vie*, 7 décembre 2017, p. 30-35, soit deux ans après la COP21 parisienne.

40. Voir FRANÇOIS, *Laudato si'*, chap. 6, n° 202-208.

41. *Une vérité qui dérange* (*An Inconvenient Truth*) est un documentaire américain de Davis Guggenheim sorti en 2006. Traitant du changement climatique, il est basé en grande partie sur une présentation multimédia qu'Al GORE, ancien vice-président des États-Unis et prix Nobel de la paix en 2007 (partagé avec le GIEC) a préparée pour sa campagne de sensibilisation sur le réchauffement planétaire. Il est suivi en 2017 par *Une suite qui dérange: Le Temps de l'action*, réalisé par Bonni COHEN et Jon SHENK.

42. *Demain* est un film documentaire français réalisé par Cyril DION et Mélanie LAURENT, sorti en 2015. Devant un avenir que les scientifiques annoncent préoccupant, le film a la particularité de ne pas donner dans le catastrophisme. Adoptant un point de vue optimiste, il recense des initiatives dans dix pays de par le monde, face aux défis environnementaux et sociaux du 21^e siècle, qu'il s'agisse d'agriculture, d'énergie, d'économie, d'éducation ou de gouvernance. Fait rare pour un documentaire, il dépasse le million d'entrées en France. Il remporte en 2016 le César du meilleur film documentaire.

43. Voir FRANÇOIS, *Laudato si'*, n° 209-215.

le plastique, l'abus de papier, réduire sa consommation d'eau, éteindre les lumières inutiles, trier les déchets, voire les supprimer autant que faire se peut, cuisiner uniquement ce que l'on pourra raisonnablement manger, récupérer les invendus, emprunter si possible les transports publics, pratiquer le co-voiturage, manger moins de viande dont la production requiert tant d'énergie, consommer davantage de fruits et légumes, planter des arbres, etc., tout cela participe des attitudes constituant une spiritualité écologique, appuyée sur l'expérience chrétienne (en plus de François d'Assise, Bonaventure, Jean de la Croix, Thérèse de Lisieux).

Les trois vœux religieux de pauvreté, chasteté et obéissance servent de rappels et d'indicateurs pour une libération de la concupiscence, de l'égoïsme et de l'exacerbation de l'autonomie repliée sur elle-même, qui se situent à la source des abus dénoncés par l'Évangile.

2.8. Appel 8: Pour des initiatives concrètes des chrétiens

À cet égard, il est indispensable que les chrétiens se trouvent en première ligne de la conversion écologique⁴⁴. Un(e) catholique est écologique « par nature », si nous osons le dire ainsi⁴⁵.

C'est ce à quoi s'emploient des organismes confessionnels ou œcuméniques, tels « *Justitia et pax* », « *Caritas* », les Centres sociaux protestants, « *Pax Christi* », en France le Comité catholique contre la faim et pour le développement (CCFD) – « Terre solidaire », le « Secours catholique », en Suisse « Action de Carême – Pain pour le prochain ». Pensons à l'initiative sur les multinationales « Business mondial, responsabilité globale », lancée par ces deux derniers organismes, en faveur de normes « standards » de productions respectueuses des droits de l'homme et de l'environnement.

L'association helvétique « Oeku-oeco » promeut le développement durable sous toutes ses formes, notamment avec un « temps pour la création » proposé aux paroisses et communautés chrétiennes, chaque année en septembre⁴⁶. Elle décerne un label « paroisses vertes », aux communautés qui adoptent une charte écologique⁴⁷ concernant leur gestion de l'énergie, leur chauffage,

44. *Ibid.*, n° 216-221.

45. Voir le livre de Mgr Dominique REY, *Peut-on être catho et écolo ?*, Perpignan, Artège, 2016.

46. Voir le témoignage de Vroni PETERHANS-SUTER, vice-présidente d'« Oeku », lors de la journée d'études à Fribourg en mars 2017, mentionnée plus haut (cf. note 26), « Oeku/oeco – die wichtige ethisch-christliche Stimme in der Schöpfungsthematik! Oeku/oeco als Motivation und Organisation, mich "ökologisch" zu engagieren ».

47. Voir, lors du même colloque, Ignace HAAZ, « La Charte de justice climatique de la paroisse protestante de Chêne (Genève): entre réflexion et enjeux pratiques ».

l'installation éventuelle de panneaux solaires sur les toits des églises, etc. Depuis 2011 ont lieu en France les « Assises chrétiennes de l'écologie » organisées par l'association « Chrétiens unis par la terre » et relayées par la revue *La Vie*. Toutes ces entreprises paraissent n'être qu'une goutte d'eau dans l'océan de l'indifférence planétaire. Mais même une minorité peut changer les choses « tel un brouillard qui filtre sous une porte close⁴⁸ ».

2.9. Appel 9: Pour une spiritualité écologique intégrale

Une écologie intégrale implique de consacrer un peu de temps à retrouver l'harmonie sereine avec la création, à réfléchir sur notre style de vie et sur nos idéaux, à contempler le Créateur, qui vit parmi nous et dans ce qui nous entoure⁴⁹.

Tous les « lobbies verts chrétiens » ont à prendre langue avec les réseaux écologiques de la société civile, afin de dégager des bases d'entente anthropologiques, comme sources d'éclosions spirituelles possibles⁵⁰. La conversion écologique est donc de l'ordre de la spiritualité: le théologien orthodoxe Michel-Maxime Egger parle ainsi d'« éco-spiritualité⁵¹ ». Elle se tisse d'attitudes telles que la conscience amoureuse d'être connecté au cosmos, la sobriété heureuse selon la conviction que « moins est mieux que plus », la gratuité et la joie de l'espérance. Elle rejoint la devise monastique de saint Benoît: « *ora et labora* », c'est-à-dire « apprends à toucher la terre de tes mains pour planter et de tes genoux pour prier ». Elle allie sauvegarde de la création et écologie humaine, en défendant autant la nature que la vie humaine, de sa conception à son terme naturel. C'est une question de cohérence de la foi.

2.10. Appel 10: Pour une attitude corporelle d'action de grâce

La spiritualité écologique donne ainsi une valeur particulière à notre relation au corps et à notre hygiène de vie: apprendre à respecter les rythmes et les significations de notre être corporel, plutôt que vouloir les dominer à n'importe quel prix, s'avère un préalable indispensable à l'accueil du monde

comme don du Père et « maison commune », et donc une attitude essentielle à « une vraie écologie humaine⁵² ».

L'action de grâce pour les bienfaits de la terre, si présente dans la Bible, culmine dans les sacrements par lesquels les éléments de la nature deviennent médiations de la vie surnaturelle et favorisent l'ascension du monde vers le Père⁵³. Cela se vit particulièrement dans l'eucharistie, « offrande du fruit de la terre et du travail des hommes », « acte d'amour cosmique qui unit le ciel et la terre »⁵⁴.

C'est donc par la « Prière chrétienne avec toute la création », récapitulée dans le Christ *Alpha et Omega*, que s'achève l'encyclique:

Dieu Tout-Puissant, apprends-nous à découvrir la valeur de chaque chose, à contempler, émerveillés, à reconnaître que nous sommes profondément unis à toutes les créatures sur notre chemin vers ta lumière infinie. Merci parce que tu es avec nous tous les jours. Soutiens-nous, nous t'en prions, dans notre lutte pour la justice, l'amour et la paix. (« Prière pour notre terre », finale de *Laudato si'*)

C'est ainsi par le biais des créatures que notre louange atteint le Dieu Trinité, comme le chante si bien le Cantique d'Assise:

Ô Dieu, Un et Trine, montre-nous notre place dans ce monde comme instruments de ton affection pour tous les êtres de cette terre, parce qu'aucun n'est oublié par toi. Saisis-nous par ta lumière pour protéger toute vie. Loué sois-tu!

François-Xavier AMHERDT

48. Voir FRANÇOIS, *Laudato si'*, n° 112.

49. Voir *ibid.*, n° 225.

50. Voir à ce sujet l'ouvrage de Patrice DE PLUNKETT, *Cathos, écolos, mêmes combats? Les catholiques face aux enjeux de l'écologie*, coll. « Les Altercathos », Valence, Éd. Peuple libre, 2015.

51. Michel-Maxime EGGER, *La Terre comme soi-même. Repères pour une écospiritualité*, Genève, Labor et Fides, 2012.

52. Voir FRANÇOIS, *Laudato si'*, n° 155.

53. Voir *ibid.*, n° 235.

54. Voir *ibid.*, n° 236.

Les célibataires dans l'Église : un état de vie à part entière ? Dialogue avec Olivier Bonnewijn

Le livre d'Olivier Bonnewijn, « *J'existe !* » *Un autre regard sur les célibataires*¹, est bienvenu, non seulement en raison de la croissance exponentielle des célibataires, mais aussi parce qu'il aborde un thème à peine effleuré par le magistère et encore peu travaillé en théologie, bien que les publications aient augmenté ces dernières années.

Écrit dans un langage simple accessible au grand public, ponctué par des témoignages de célibataires et des textes de la littérature, ce livre n'en n'est pas moins profondément théologique et fondé sur une anthropologie sérieuse. Ciselé de façon précise, les mots étant pesés avec délicatesse, il fera du bien aux personnes célibataires et constitue un apport important dans la réflexion théologique sur les célibataires chrétiens (encore à ses débuts). Voilà pourquoi il m'a semblé nécessaire d'offrir une recension détaillée de l'ouvrage. Non seulement en raison de la pertinence pastorale de la thématique, mais aussi parce que l'A., avec courage, ouvre la question délicate de la qualification ecclésiologique des célibataires dans l'Église.

L'objectif du livre est de proposer une réflexion *positive* sur le célibat souvent présenté de façon négative comme un célibat *non* choisi et *non* consacré, voire parfois comme un « non-état de vie »

(p. 13). De même, les personnes célibataires sont-elles en général qualifiées « à partir d'une triple négation : "Ni mariés, ni consacrés, ni prêtres..." » (p. 22). Olivier Bonnewijn veut rendre justice à ceux qui « vivent un réel épanouissement personnel à l'intérieur d'un célibat qu'ils ne désirent pas mais qu'ils assument avec beaucoup d'authenticité » (p. 13). Aussi, au qualificatif de « célibat non choisi » ou « subi », Olivier Bonnewijn préfère le qualificatif de « célibat ouvert » (p. 22).

En outre, l'A. choisit de se démarquer d'une approche plus classique qui aurait situé le célibat ouvert par rapport au mariage et au célibat pour le Royaume². Il préfère étudier la question pour elle-même afin de tenter de mettre en valeur la spécificité de la vocation des célibataires ouverts : « Célibataire, quel est ton appel spécifique ? Quel est ton statut ? De quelle communion et de quelle fécondité ta solitude est-elle la promesse ? » (p. 16)

Je présenterai l'ouvrage d'Olivier Bonnewijn, chapitre après chapitre. Je me permettrai de dialoguer avec l'auteur au fur et à mesure, continuant par cette recension, un dialogue déjà commencé en amont de la rédaction de son livre et dont il a d'ailleurs bien voulu rapporter quelques paroles au dernier chapitre.

L'ouvrage est constitué de six chapitres, qui déclinent le thème de manière

1. Olivier BONNEWIJN, « *J'existe !* » *Un autre regard sur les célibataires*, Éditions de l'Emmanuel, Paris, 2020, 173p.

2. C'est d'ailleurs l'approche du magistère comme le note l'A.

interdisciplinaire, selon une perspective existentielle et historique (I), une approche anthropologique et métaphysique (II), sacramentelle et spirituelle (III), éthique (IV), psychologique (V) et enfin ecclésiologique (VI).

Le premier chapitre intitulé « L'insoutenable légèreté de l'être-célibataire » aborde la question des célibataires ouverts selon une perspective existentielle et historique. « Leur condition manquerait-elle de consistance? – s'interroge l'auteur. N'aurait-elle de réalité et de valeur que par sa tension vers un hypothétique engagement dans le mariage ou dans le célibat pour le Royaume, par ailleurs pas toujours réalisable ou souhaitable? » (p. 22) Il est vrai que leur situation est souvent perçue du côté du manque ou de l'inaccomplissement, avec un relent de culpabilisation (les célibataires semblent suspects: des personnes à problème incapables de s'engager, des égoïstes qui ont peur de se donner, des narcissiques qui se complaisent dans leur état solitaire, des victimistes qui accusent les autres de leur état...) (p. 27). S'ajoute à cela que « cette non-perception et cette non-reconnaissance des célibataires sont renforcées par une approche parfois très doloriste de leur situation et de leur personne » (p. 24). Les célibataires doivent affronter les jugements sévères de la part de la société, des plus jeunes, de leur famille, etc. Avec finesse, l'A. montre que ce jugement négatif est d'ailleurs souvent posé par les célibataires eux-mêmes, tourmentés par de douloureuses questions et remises en question: « Dans le fond, suis-je aimable, moi qui n'ai été choisi par personne, du moins de façon durable? Suis-je capable d'aimer? Dieu

ne m'a-t-il pas oublié? Ai-je réellement une place dans le cœur et les préoccupations d'autrui? Quelle signification ma vie en solo a-t-elle? » (p. 29)

Tout en ne méconnaissant pas la profonde souffrance que peuvent vivre certains célibataires, Olivier Bonnewijn refuse de rester dans une approche négative ou doloriste. Il souhaite plutôt mettre en valeur les virtualités de bonheur, de dynamisme que recèle cette condition. Il prend ici quelques distances avec le diagnostic de son confrère, Pascal Ide, pour lequel « le célibat non choisi [...] », s'enracine dans une blessure du don de soi qui seul fonde l'engagement dans une communion durable » (p. 25)³. Certes, des outils thérapeutiques et de développement personnel peuvent s'avérer une aide précieuse pour libérer en soi la joie du don, mais il semble capital à l'A. de « de ne pas réduire le "célibat non choisi" à "une blessure qui vient d'une blessure" » (p. 59). Pour lui, « célibat et problèmes psychologiques ne vont pas nécessairement de pair ». Par ailleurs, « les pathologies du don de soi ne sont évidemment pas réservées aux célibataires. Elles touchent également les personnes mariées et consacrées » (p. 26). Pour aller dans le sens d'Olivier Bonnewijn, j'ajoute qu'il existe certains célibats qui cachent – par-delà l'apparence – un véritable don de soi qui ouvre à une réelle fécondité⁴.

3. Le dialogue avec Pascal Ide s'est prolongé dans la *Nouvelle Revue Théologique*. Voir P. IDE- O. BONNEWIJN- I. PAYEN DE LA GARANDERIE, « Le célibat, un état de vie chrétienne. À propos de O. Bonnewijn, "J'existe!" Un autre regard sur les célibataires » (2020) », dans *NRT* 143 (2021/1) 100-115.

4. C'est ce que la chanson « Céline » d'Hugues Auffray (1966) avait naïvement

On pourrait citer bien des exemples, notamment parmi les saints canonisés de l'Église, tel saint Giuseppe Moscati (1880-1927), ce médecin italien de Naples qui se dévoua pour ses malades, en prenant soin de leur corps et de leur âme. On peut aussi citer Robert Schuman (1885-1963), un des fondateurs de l'Union européenne, l'acteur Mickaël Lonsdale (1930-2020), célibataires dont la vie a porté du fruit pour l'Église et pour la société.

Le deuxième chapitre se concentre sur une approche anthropologique et métaphysique. Pour l'A., avant d'envisager le statut des célibataires dans la société ou dans l'Église, il est nécessaire de réfléchir à l'identité profonde des célibataires. On définit souvent le célibataire par le fait qu'il est seul. La solitude du célibataire est communément évoquée par mode de négation, comme une absence, une privation, un manque. Sans nier cet aspect, Olivier Bonnewijn refuse de réduire le regard sur les célibataires à ce « lieu commun » et offre une réflexion fine et profonde sur la notion de solitude. En effet, s'il existe une « mauvaise » solitude, il existe aussi une solitude qui est bonne, nécessaire et, même, à cultiver. L'A. rappelle tout d'abord que « d'un point de vue psychologique, la "solitude intime" »

compris: « Dis-moi, Céline, les années ont passé./Pourquoi n'as-tu jamais pensé à te marier?/De toutes mes sœurs qui vivaient ici./Tu es la seule sans mari./[...] Dis-moi, Céline, qu'est-il donc devenu/Ce gentil fiancé qu'on n'a jamais revu?/Est-ce pour ne pas nous abandonner/Que tu l'as laissé s'en aller?/Mais non, Céline, ta vie n'est pas perdue./Nous sommes les enfants que tu n'as jamais eus./Il y a longtemps que je le savais./Et je ne l'oublierai jamais. »

s'élabore en chacun depuis le sein maternel » (p. 40). L'enfant, dans le sein maternel, est en fusion avec sa mère. Après la naissance, il traverse l'épreuve de la séparation qui – à travers plusieurs étapes d'évolution – lui permet de tracer les frontières entre son moi et son non-moi. « Peu à peu, il parvient à se tenir "seul" devant sa mère. » (p. 41) Son identité psychique et relationnelle peut alors émerger: « Il naît, pour ainsi dire, à lui-même, à son intériorité, à son "je". Il passe d'une communion fusionnelle à une communion constituée de rapports d'altérité. » (p. 41) « En ce sens, l'accession à la solitude est une conquête bonne et fondamentale, un apprentissage primordial pour le développement de toute vie humaine. Elle n'est nullement une tare ou un malheureux accident, mais une nécessité absolue. » (p. 41)

La nécessité de la solitude dans l'évolution psychologique de tout être humain renvoie à une origine plus radicale de la solitude: son origine métaphysique (p. 42). Cette solitude métaphysique exprime l'unicité de l'être de chacun, créé à l'image du Dieu Un. Elle est « indispensable pour s'aimer soi-même, pour entretenir avec soi une relation authentique » (p. 43). « La solitude, ainsi comprise, se dévoile comme la condition et le creuset de la communion avec autrui et non comme son obstacle ou son opposé. Sans solitude, pas de communion. [...] Sans consistance personnelle du sujet, il ne peut pas y avoir de relation authentique avec autre que soi: » (p. 42) L'A. rappelle à bon escient que la vie en couple requiert, elle-aussi, une certaine solitude qui garantit une vraie communion.

C'est précisément cette tension féconde entre solitude et communion qu'expriment

les deux premiers chapitres de Genèse. Dans la solitude originelle, qu'éprouve l'Adam à peine façonné par Dieu, monte un désir de communion avec un autre que soi. Adam, seul face à Dieu, « en expérimentant cette alliance primordiale avec son Créateur, [...] ressent une mystérieuse vocation au don de soi à un autre humain. Il a beau se promener dans le splendide jardin d'Éden, il demeure inconsolable. Il a beau y travailler et nommer les animaux, il ressent un manque que rien ne peut combler: il a besoin d'un vis-à-vis humain à qui se donner et de qui se recevoir, d'un alter ego avec lequel il pourrait échanger » (p. 45-46). La création de la femme, par le moyen d'une « divine ablation » (p. 49) répond à ce désir de communion. À travers un langage fluide et actuel l'A. revisite les expériences de la solitude et de l'unité originelles que Jean-Paul II a développées dans sa *Théologie du corps*. Le binôme solitude et communion, constitue la « structure anthropologique de base ». Celle-ci « est constitutive de tout humain, y compris des célibataires et des consacrés » (p. 50).

Après ces développements, Olivier Bonnewijn pose opportunément la question qui tenaille le cœur de bien des célibataires: en reconnaissant que la solitude n'est pas bonne, *Gn* 2, 18 ne condamnerait-elle pas le célibataire au malheur? « Sont-ils condamnés à demeurer dans l'inachèvement des origines, sans "aides" qui leur correspondent? » (p. 51) Pour l'A., le deuxième récit de la Genèse n'offre pas une affirmation d'ordre moral, mais bien plutôt d'ordre *métaphysique*: « cette absence de bonté doit se lire dans un sens métaphysique: Adam sans Ève reste radicalement inaccompli. Et cet inachèvement le prive de la bonté qui lui est

due » (p. 52). Le célibataire serait-il exclu de cet accomplissement? Certes, souligne l'A., la personne célibataire souffre d'un manque d'ordre ontologique en étant privée de la forme sponsale de la communion, toutefois il est important de souligner que « pour autant, elle n'est pas privée de relations avec autrui » (p. 53). En vivant des rapports de communion avec d'autres, le célibataire devient toujours davantage image de Dieu (p. 54).

Après avoir mis en valeur combien « solitude et communion vont donc de pair » (p. 55), l'A. relève que leur dynamique est cependant profondément blessée voire cassée. Sans le nommer explicitement, il se réfère au péché originel dont les conséquences rejaillissent sur la vocation à la communion de l'homme, la rendant désormais compliquée « à habiter et à gérer » (p. 55). La solitude qui était vue jusqu'à présent dans sa dimension métaphysique et structurelle positive, se transforme en solitude-isolement (la *loneliness* anglaise). « En effet, la solitude tend maintenant à l'esseulement, à la peur des autres, au repli sur soi, à l'affirmation égoïste de ses intérêts et de sa propre jouissance. Elle s'endurcit face à l'autre perçu comme une menace. Elle craint de se révéler à lui dans sa vulnérabilité. L'autonomie d'Adam et d'Ève se dérègle. Elle devient un "pour soi contre l'autre" et non "un en soi pour l'autre". Elle s'enténébre et devient le repère de forces potentiellement angoissantes (voir *Gn* 4, 7). » (p. 56-57)

Comment ne pas se laisser englober par cette solitude qui peut bien devenir enfermement et rêve de communion toujours déçu? La seule façon de chasser le « spectre grimaçant » de la solitude (p. 59) est de l'habiter de façon créative et féconde.

Mais comment faire s'interroge l'A.? Il revient au célibataire d'être inventif et créatif. La grâce divine n'est pas étrangère à cette recherche active et inventive, elle qui est donnée par Jésus-Christ, qui était lui-même célibataire⁵. Jésus-Christ, un homme célibataire, a restauré l'homme dans sa capacité d'entrer en communion. Célibataire, Jésus ne se définit pas comme un homme seul, mais comme un homme qui est toujours avec son Père (Jn 8, 16.29; 10, 17; 14, 31; 16, 32) et qui « passe sa vie à rencontrer en profondeur des personnes – parmi lesquelles plusieurs célibataires – de tous âges, sexes, cultures, positions sociales, races » (p. 62). Toutefois, « cette vie très relationnelle se nourrit de solitude. À cet égard, il est hautement significatif que le Christ commence sa vie publique par quarante jours de désert » (p. 61). Ainsi, « le Christ ne vient donc pas détruire mais habiter nos solitudes de sa présence » et il « rétablit chacun dans sa vocation à la communion, à commencer par celle avec Dieu lui-même » (p. 62). Pour l'A., la solitude peut être humanisante si elle est en vue de la communion, ou déshumanisante si elle est repli sur soi: « soit elle prépare une demeure pour accueillir autrui, soit elle édifie une forteresse pour s'en protéger » (p. 65). Si la lecture de ces belles pages fera sûrement du bien aux personnes célibataires, on ne peut que les conseiller également aux mariés et aux consacrés car elles concernent finalement tous ceux qui veulent vivre le défi de la communion.

Le troisième chapitre se concentre sur l'approche sacramentelle et spirituelle

5. Toutefois, il conviendrait de préciser que Jésus choisit pleinement son célibat.

en tentant de se confronter aux questions de sens de la vie des personnes célibataires: « À quoi le Seigneur m'appelle-t-il, moi qui suis célibataire malgré moi? Quelle est ma vocation? Ai-je seulement une vocation? » (p. 67) Derrière ces questions, surgit un doute: celui d'être laissé au bord de la route, non seulement par les hommes, mais par Dieu aussi (p. 72). Sentiment de mise à l'écart, de non-sens et d'inutilité de la vie, d'infécondité. Pire encore, Dieu, qui est bon et sait ce qui convient à chacun « appellerait-il "par amour" certains hommes et certaines femmes à demeurer célibataires contre leur désir profond? Imposerait-il le célibat à un certain nombre de personnes en forçant leur liberté? » (p. 68). Selon l'A., « la question est mal posée et ne peut qu'aboutir à une impasse, à un faux problème » (p. 69). Aussi, convient-il « de changer radicalement de perspective en partant, non pas d'une sorte de volonté divine abstraite, mais de la réalité concrète vécue par les célibataires: "Dans la situation où je me trouve actuellement, à quoi Dieu m'appelle-t-il?" ». En effet, « la question de la "vocation" ne se pose pas in abstracto et en général mais dans le concret des histoires singulières. Pour recevoir des éléments authentiques de réponse, elle exige de se détourner d'un monde purement imaginaire et de se convertir à l'humble réalité telle qu'elle se donne hic et nunc dans le concret des situations en mouvement. "Avec ce qu'il m'est donné de vivre aujourd'hui, à quoi me convies-tu, Seigneur?" » (p. 69).

Une des clés de lecture, selon l'A., est d'envisager la situation du célibataire à partir de sa vocation de baptisé, vocation à la plénitude de la sainteté. Comment la personne baptisée et confirmée est-elle

appelée dans le concret de sa vie d'aujourd'hui à vivre la plénitude de sa vocation à la sainteté? En effet, le baptême est une élection d'amour de la part du Christ – une élection qui rend le baptisé membre de la famille de Dieu. Cette élection baptismale fait de l'élue un missionnaire pour les autres, un être en communion, un être fécond spirituellement. Aussi, la prise de conscience de son élection baptismale aide le célibataire à traverser la souffrance de ne pas donner la vie dans sa chair en le plaçant devant une autre question et une autre responsabilité: comment réaliser la plénitude de l'existence chrétienne qui consiste à « contribuer à engendrer la Vie éternelle, déjà commencée ici-bas » (p. 78).

En évoquant la fécondité spirituelle des célibataires, l'A. n'entend pas les consoler à bon prix, superficiellement et hâtivement. L'idée de fécondité spirituelle risquerait alors d'être assimilée à celle de fécondité « inconsistante » (p. 83). L'A. est bien conscient que cette fécondité spirituelle promise aux célibataires n'est généralement pas visible à l'œil nu. Il est également conscient de l'amputation que comporte le renoncement à la génération. Mais il replace leur fécondité à la lumière de celle du Christ: « Le Christ célibataire, privé d'alliance et de descendance, devient source jaillissante de vie pour l'éternité. Inversement, Adam, marié, comblé d'enfants, de petits-enfants, d'arrière-petits-enfants... ne parvient pas à sauver les siens des griffes de la mort. » (p. 84) Dans cette perspective, le célibataire, « amoureuxment élu, [...] élabore son identité humaine à l'intérieur de sa condition baptismale » (p. 87). Il est avant tout un homme d'alliance et de vie.

Finalement, suggère l'A., ne faudrait-il pas renverser la perspective: en général le célibataire se considère par rapport au mariage et à la vie consacrée comme dans un état de non accomplissement ou de privation. Mais ne serait-ce pas plutôt le mariage et la vie consacrée, qui devraient se rapporter à la condition baptismale du célibataire? « Le célibat ouvert trouve ici sa consistance propre et positive, à la recherche de laquelle nous nous sommes engagés. Il ne se définit plus comme une absence de mariage, de consécration ou de sacerdoce. Il apparaît ainsi avec toute la richesse de sa signification spécifique, sans nier par ailleurs sa part de souffrance et de "non-sens" au niveau existentiel. Il se révèle même comme "l'identité source" par rapport à laquelle les états de vie classiquement reconnus comme tels sont appelés à se positionner. » (p. 88)

L'expression du célibat comme « identité source » de tous les états de vie n'est pas dénuée d'ambiguïté car ce n'est pas le célibat mais le *baptême* qui est l'« identité source » des autres états de vie⁶. Si l'expression est malheureuse, l'on comprend toutefois ce que veut dire l'A.: que le célibat focalise la lumière sur la plénitude d'accomplissement que recèle la vie baptismale, source et fondement de tous les autres états de vie.

L'ancrage baptismal offre le fondement de l'accomplissement de la personne

6. Dans le même ordre d'idée, lorsque O. Bonnewijn (p. 166) indique que « Les personnes qui consentent à l'état célibataire sont dépositaires d'un *charisme propre* qui est essentiel à l'identité, à l'édification et à la mission de la communauté ecclésiale », je pense qu'il glisse improprement du charisme propre de l'état du baptisé à celui de l'état du célibataire.

célibataire selon de multiples virtualités. Pour illustrer le propos de l'A. et l'enrichir, j'en souligne ici quelques-unes.

Il est une dimension de la vie baptismale que l'on tend à oublier: la dimension filiale. Par le baptême, le fidèle devient fils ou fille de Dieu. Sans doute, dans la situation de célibat qui demeure une souffrance, la personne célibataire peut-elle entendre un appel à développer toutes les virtualités de sa filiation divine, afin d'y puiser la source de sa joie. Se découvrir fils dans le Fils ouvre à la relation avec le Père dont le regard dit au fils l'amour et la dignité. Cette identité filiale est aussi la porte d'entrée qui introduit le fidèle à vivre en Jésus de la communion trinitaire. Elle est encore celle qui conduit les baptisés à vivre de la fraternité dans le Christ. En vivant pleinement de cette grâce de filiation divine et de fraternité en Christ, les célibataires ont sans doute la mission d'aider les fidèles baptisés à entrer dans ce mystère trop peu connu. Dans le contexte post-moderne de l'absence culturelle du père, ce *focus* sur l'identité filiale revêt un enjeu important. Non seulement pour les célibataires ouverts, mais pour tous les baptisés.

Par la vocation sacerdotale de son baptême, tout fidèle baptisé est appelé à participer au sacrifice du Christ dans sa propre chair: « Je vous exhorte donc, frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos personnes en sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu: c'est là le culte spirituel que vous avez à rendre » (*Rm* 12, 1). C'est là la forme pascale de chaque existence chrétienne – forme pascale qui prend une note propre selon chaque forme de vie. La souffrance des célibataires ouverts se tient proprement dans l'écart entre leur désir réel d'engagement, de

don de soi total et définitif (dans le mariage ou la consécration à Dieu), et l'impossibilité de réaliser ce désir pourtant bien présent. Ne serait-ce pas cet écart qui est l'espace à offrir à Dieu pour qu'il l'habite? Dans cet écart se trouve aussi le lieu de la communion et de la conformation pascale au Christ qui a vécu sans avoir de « lieu où reposer la tête » (*Mt* 8, 20), si ce n'est de façon inconfortable sur la Croix (*Jn* 19, 30). Ainsi la forme de vie du célibat ouvert, dans sa singularité, reflète un visage de la fécondité pascale du Christ.

Enfin – autre conséquence du baptême –, avec Philippe Vallin, il convient de rappeler aux célibataires que « le Christ du salut est tenu pour l'Époux par excellence, et qu'à raison de cette vérité de foi, il n'y a pas de célibat dans l'Église: il n'y a que des noces différées, à la façon de celles de Jésus, de sorte que même "les eunuques" de la terre (*Mt* 19, 12) ne sont pas inhabiles aux noces eschatologiques⁷ ».

Autre élément encore: par le baptême, le fidèle est inséré dans le Corps du Christ. Or, appartenir au Corps du Christ qui est l'Église, c'est appartenir à la plénitude de la vie du Christ et de ses relations. Aussi peut-on dire à la suite de Jean-Jacques von Allmen que « leur solitude [celle des célibataires], à cause de leur intégration à l'Église, a pris fin⁸ ».

7. PH. VALLIN, « Le lien conjugal à la lumière du Christ glorifié », dans B. DUMAS (dir.), *Conjugalité, mariage et famille*. Réflexions à l'occasion des synodes romains de 2014 et 2015, Paris, Cerf (« Patrimoines »), 2019, p. 76-133.

8. J.-J. VON ALLMEN, *Maris et femmes d'après saint Paul*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel-Paris 1951, 16. Et l'auteur ajoute:

En effet, la vocation du baptisé porte à son achèvement la vocation de tout homme à la communion. Cette vocation à l'amour-don fait l'objet du quatrième chapitre.

Le quatrième chapitre propose de traiter le thème du célibat ouvert selon l'approche éthique de la grammaire de l'amour-don. L'homme ne peut vivre sans amour. L'amour est la vocation fondamentale de l'homme (p. 89-90). « Au même titre que tout humain, un célibataire est fait pour être aimé et pour aimer à l'infini. » (p. 90) En effet, « l'amour est la mesure même de la vie humaine et, à un degré éminent, de la vie chrétienne » (p. 90). C'est bien là le commandement du Seigneur: Aimer Dieu et aimer son prochain forment le même amour (Mt 22, 37-40). L'A. parcourt les cinq règles élémentaires de la « grammaire » du don de soi en mettant en valeur combien elles peuvent dynamiser la vie du célibataire: « recevoir, s'écouter soi-même, vouloir le bien de l'autre, espérer une certaine réciprocité » (p. 110) et « désirer la fécondité » (p. 93) constituent le « rythme cardiaque » (p. 110) du don reçu et du don donné qui jaillissent en don fécond. Pour l'A., le cœur du célibataire est appelé à battre à ce rythme qui n'est autre que celui de l'amour trinitaire.

Dans le cinquième chapitre, suivant une approche psychologique, l'A. envisage la question de la dimension corporelle et affective du célibat. Bien conscient de

« Une seconde chose est tout aussi claire: dans l'Église, le Seigneur attend d'eux un service qui donnera à leur vie un sens positif et leur enlèvera l'impression d'être stériles ou de trop. »

l'étendue et la complexité de la question, il choisit de l'aborder sous l'angle plus restreint de la pulsion et de la sublimation. Les pulsions – et notamment les pulsions sexuelles – sont « différentes formes d'énergie ou de “poussées” internes [qui] cherchent leur satisfaction, leur résolution, leur accomplissement » (p. 115). Elles ne sont pas mauvaises, « elles relèvent de l'élan vital de chacun » (p. 115) et correspondent à ce que le langage thomasiens qualifie d'irascible.

Reprenant un article de Bernard Pottier (qui lui-même s'inspire de Freud), Olivier Bonnewijn explique que la *sublimation* est la manière la plus élevée de permettre aux pulsions d'atteindre « un accomplissement sain et équilibré, unifiant et heureux » (p. 114). Elle désigne un « processus de transformation des pulsions en des réalités plus élevées » (p. 114). « Ce dynamisme de la sublimation convertit peu à peu les pulsions en engagement social, en soif de connaissance, en joie esthétique ou en désir de communion. Il les travaille en profondeur et les transforme peu à peu en une réalité plus élevée d'ordre politique, scientifique, artistique ou “amoureux” au sens large du terme. » (p. 114) Ce travail de sublimation concerne bien évidemment aussi les pulsions sexuelles qui « sont constituées par une puissante aspiration à la communion bienheureuse et totale avec l'autre, avec le cosmos, avec soi-même et, selon nous, avec Dieu Trinité » (p. 116-117). Assumant les quatre étapes du cheminement de sublimation proposé par Bernard Pottier: idéalisation, renoncements, renforcement narcissique et élévation, Olivier Bonnewijn propose judicieusement d'en ajouter une cinquième, la *promesse*, qu'il place au départ du chemin.

1) *La promesse*. « Pour entrer dans le dynamisme de la sublimation, les pulsions doivent, d'une façon ou d'une autre, avoir déjà en profondeur une certaine expérience de ce vers quoi elles tendent. » (p. 118) Olivier Bonnewijn se démarque ici de Freud « qui insiste davantage sur l'aspect chaotique, anarchique et non finalisé des pulsions » en choisissant de montrer que les pulsions « de façon confuse, indéterminée et ouverte, [...] possèdent en puissance l'état qu'elles convoient et qui se révèle à elles sous la forme d'une promesse » (p. 119). C'est sur ce point que les pulsions humaines se différencient des passions animales. Il existe un élément de transcendance, inscrit secrètement dans le repli des pulsions sous la forme d'une promesse, et qui se révèle capacité de les porter vers le haut. Cette promesse comporte une dimension subjective, inhérente au sujet désirant, et une dimension objective extérieure qui meut les pulsions de l'extérieur. Elle conduit le sujet pulsionnel, non pas à nier ses pulsions, mais à les réorienter vers des plaisirs supérieurs et les transformer en réalité plus élevées. « Les manques et les frustrations sont à interpréter dans cette lumière. Quand ils sont consentis avec justesse, ils ouvrent un espace précieux entre les besoins pulsionnels et leur satisfaction, espace nécessaire au patient travail de sublimation. » (p. 119-120) Le défi pour les célibataires se trouve notamment dans la sublimation de leurs pulsions sexuelles, c'est-à-dire dans leur « transformation en appétit de solitude authentique et de communion » (p. 121).

2) *Idéalisation*. La deuxième phase du processus de sublimation est constituée de l'étape (nécessaire et normale) d'idéalisation des objets du désir pulsion. Olivier

Bonnewijn se demande avec pertinence si « dans le contexte occidental actuel, [il est] encore possible d'idéaliser suffisamment le célibat? » Oui, répond-il pour le célibat consacré même s'il avoue que cette idéalisation reste laborieuse dans le contexte post-moderne où l'« on assiste à une véritable pénurie et même à une perversion de l'imaginaire en ce domaine » (p. 123). Pour les célibataires ouverts cette idéalisation semble encore plus difficile, mais elle semble possible à travers un travail d'élaboration à la lumière de la « très haute vocation baptismale » remise en valeur par le concile Vatican II (p. 123). L'A. s'interroge: « Comment développer un imaginaire qui permette de considérer le célibat ouvert chrétien comme une réalité digne d'être poursuivie? Quelle vie ecclésiale est en mesure de donner des moyens et du “rêve” au célibataire qui veut vivre pleinement son célibat en chrétien? » (p. 123) Toutefois, il est important de noter avec l'A. que cette phase d'idéalisation « n'est qu'une étape ou un moment constitutif de la sublimation. Elle n'en est ni le terme, ni la réalisation effective » (p. 123). Elle passe aussi par un chemin de renoncements.

3) *Renoncements*. Avec le temps qui passe, la réalité du célibat peut sembler davantage pesante, voire, être ressentie comme intolérable. Le travail de sublimation semble échouer et la promesse entrevue décevoir. « À cette étape douloureuse de la trajectoire des pulsions, le sujet est appelé à entrer dans une nouvelle phase de renoncements par rapport à ceux – déjà très sérieux – opérés dans le passé et réitérés au jour le jour. » (p. 125) Il ne s'agit pas de nier ou de castrer ses désirs, mais de « renoncer à leur satisfaction

immédiate pour les transformer en réalités plus “élevées” » (p. 125). Autrement dit, « il s’agit de maintenir résolument le cap de la sublimation alors que les vagues des frustrations menacent de submerger le navire de toute part et qu’on peut se sentir “malade à rendre l’âme” (Ps 106, 26) » (p. 126). C’est là qu’intervient une autre étape nécessaire, celle du renforcement narcissique du moi qui va aider le célibataire à ne pas se contenter de demeurer dans un pur renoncement sacrificiel ou une abnégation de soi qui finisse en une dangereuse dépréciation de soi (parfois pathogène).

4) *Renforcement narcissique du moi.* « Pour supporter ces renoncements et la baisse d’idéalisations qui lui est connexe, le célibataire a besoin de renforcer son moi. Se sentant dévalorisé à ses propres yeux à cause de ses frustrations et de ses “échecs” apparents, il doit passer par une étape de revalorisation de lui-même, de reconstruction ou de renforcement narcissique (au sens positif de cette expression). » (p. 126) Cette revalorisation peut passer notamment par des activités valorisantes et créatives. Ici encore, l’A. note que le renforcement du moi n’est qu’une étape et qu’il n’est pas question de s’y enfermer avec complaisance sous peine de devenir mortifère. Cette étape doit s’ouvrir sur celle de l’accomplissement de l’élévation qui constitue le terme du processus de sublimation.

5) *Accomplissement de l’élévation.* Le dépassement du temps narcissique « achève la trajectoire des pulsions dans une élévation de tout l’être » (p. 128). Dans cette perspective « la sublimation des pulsions sexuelles s’accomplira authentiquement dans la communion avec autrui, avec Dieu et avec soi-même » (p. 128).

Certes, cette réalisation sera toujours imparfaite, mais elle comportera une vraie part de « réalisation heureuse dans une vie relationnelle féconde » (p. 128).

Commentant ce travail de sublimation, l’A. est conscient de sa part de difficulté car ces cinq étapes ne constituent pas un parcours « automatique ». Elles sont plutôt un travail constant, remis au concours lent et patient de la liberté des personnes, sachant que le chemin peut passer par des accrocs, des blocages, voire des échecs. Sur ce chemin, les personnes ont besoin d’être accompagnées.

À mon sens, c’est dans ce cheminement qui va de la frustration-désillusion à la sublimation que le célibat ouvert a aussi quelque chose d’important à dire à l’Église. Le chemin du consentement à la situation du célibat « non choisi » rappelle à tous les baptisés que la vie offre bien des situations objectives « non choisies » ou que l’on aurait aimé éviter. Que dire de la situation d’un conjoint jeune qui doit assumer l’épreuve de la mort de son conjoint ? Que dire de la situation des conjoints séparés ou divorcés ? Que dire de ces époux qui vivent l’épreuve si douloureuse de l’infertilité, de ceux qui vivent l’épreuve de la maladie ou du handicap d’un enfant ou d’un conjoint ? Que dire d’un religieux qui vit la mort de sa congrégation, d’une moniale qui avait vœu de stabilité dans tel monastère mais doit le quitter parce que sa communauté vieillissante doit se regrouper dans tel autre monastère ? La liste pourrait être infiniment longue de situations qui semblent à première vue contredire l’accomplissement plénier d’une vie et rendre stérile le don de soi espéré dans tel état de vie. Et pourtant, c’est au cœur du consentement à cette situation non choisie

que s’ouvre la possibilité de l’accomplissement et du don. La bonne question, dans chacune de ces situations est bien celle qu’a posé Olivier Bonnewijn dans son livre : comment transformer en vie et en plénitude d’amour, ce qui semble amputer sa vie et empêcher sa réalisation dans ce qu’elle a de plus légitime ?

Dans le sixième chapitre de teneur ecclésiologique, l’A. développe une intuition qui lui est chère : celle que l’état de célibataire ouvert constitue un « état de vie » à part entière. L’A. délimite cinq critères qui permettent – selon lui – de définir une forme de vie comme « état de vie » : 1) la demeure dans l’existence au cœur de relations d’alliance et de vie, 2) la stabilité de cet état relationnel, 3) le fruit d’un engagement volontaire, 4) la réponse à un appel du Christ, 5) la reconnaissance sociale et l’institutionnalisation.

L’A. indique que l’Église connaît trois états de vie qui répondent aux critères énoncés ci-dessus : l’état de vie du sacerdote, celui de la vie consacrée, celui du mariage. Il reconnaît qu’a priori il semble difficile de qualifier le célibat ouvert d’état de vie. En effet, « à première vue, le célibataire ne semble pas correspondre aux critères énoncés ci-dessus. Sans relations d’alliance féconde au sens biologique du terme, il n’est institué ni par la société civile, ni par la société ecclésiale. Il apparaît comme relativement instable et déterminé par une condition davantage subie que choisie » (p. 139-140). D’ailleurs, d’autres théologiens comme Hans Urs von Balthasar et Pascal Ide confirment qu’il n’est pas possible de qualifier le célibat ouvert d’« état de vie » car c’est un état qui ne comporte pas de « don de

soi entier, total et irrévocable » (p. 140). Olivier Bonnewijn qualifie leur réponse de « dure ». Insatisfait, il préfère reprendre les cinq critères mis en valeur pour évaluer « les conditions minimales pour dire qu’elles [les personnes célibataires] sont objectivement entrées dans un état de vie de célibataire chrétien » (p. 144).

1) *Premier critère*, l’état de vie qualifie l’identité de celui qui l’embrasse en le désignant à travers « sa demeure dans l’existence, au cœur de diverses relations d’alliance et de vie » (p. 136). Pour l’A., le célibataire ouvert remplit ce critère lorsqu’il choisit de vivre son célibat comme un homme d’alliance et de communion, « livré à l’amour don et non résigné à un confinement absurde en soi-même » (p. 147). Autrement dit, pour se définir comme état de vie, le célibat doit être « une vie marquée par le sceau de la charité, d’une solitude ordonnée à la communion » (p. 147).

2) Le *deuxième critère* est celui de la stabilité de l’état relationnel qui appartient à l’ordre du durable dans un milieu en perpétuelle évolution. N’ignorant pas que Thomas d’Aquin définit l’état de vie chrétien par une certaine immutabilité (« *quaedam immobilitas* », *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 183, a. 1.), l’A. tente de répondre à l’objection que la condition de célibataire ouvert « manque de durabilité, à la différence de celle des consacrés et des époux qui se sont “fixés” pour toujours dans un état » (p. 148). Effectivement, reconnaît-il, « cet élément semble faire défaut dans la vie célibataire » (p. 148). Le centre de son argumentation tend toutefois à montrer qu’il existe une stabilité dans la vie des célibataires, et

que celle-ci se caractérise d'une manière différente de celle des consacrés ou des mariés selon une modalité propre, celle de la « stabilité d'un cœur à prendre » (p. 148). Cette « stabilité trouve son fondement, sa force et sa permanence purement et simplement dans l'alliance baptismale que le Christ a conclue pour toujours avec le célibataire ainsi que dans le don de lui-même qui y répond au fil des jours » (p. 149). L'A. ajoute que « cette stabilité baptismale des célibataires est extrêmement solide. L'appartenance au Christ est définitive et totale » (p. 149). Toutefois, cette stabilité reste ouverte à un changement car « à la différence des gens mariés ou consacrés, elle se caractérise pour certains par le désir et l'attente d'une rencontre ou d'un appel à la vie consacrée » (p. 149). Qu'on me permette juste de remarquer – en écho à mon commentaire du troisième chapitre – que la stabilité évoquée ici est celle de la stabilité de la personne en tant que *baptisée*, non pas en tant que célibataire.

Le critère de la stabilité énoncée par l'A. est à mon sens insuffisant. En effet, le critère déterminant de la définition d'un état de vie n'est pas seulement celui de la stabilité affirmée dans un engagement solennel “tout court”, mais celui d'un engagement solennel *définitif et irrévocable*. Or, le propre de ce célibat est précisément d'être *ouvert*. C'est d'ailleurs sans doute dans ce manque de caractère *définitif* et *irrévocable* de l'engagement que réside l'une des grandes souffrances des célibataires. En effet, comme Olivier Bonnewijn l'a finement montré à la lumière de *Gaudium et Spes* 24, l'être humain réalise son identité plénière par le don total de lui-même à une autre personne

et il a soif d'un tel don. Ce qui nous conduit au troisième critère.

3) Le *troisième critère* qui qualifie un état de vie est celui de l'engagement libre. Autrement dit, un état de vie se choisit librement. C'est là que surgit la demande douloureuse, voire contradictoire et provocatrice: « Comment opter pour un célibat péniblement subi, du moins pour certains? Comment “choisir le célibat non choisi”? [...] Comment peut-on vouloir ce que l'on ne veut pas? Comment peut-on inviter quelqu'un à se déterminer contre ce qu'il désire profondément? » (p. 151) Pour sortir de l'impasse, l'A. propose de déplacer la question afin de l'orienter de façon positive et constructive: « Comment assumer librement et positivement une situation de fait? “Mon célibat... j'en fais quoi?” Comment construire une vie belle, grande et réussie à partir des conditions concrètes de mon existence, non pas à côté de celles-ci? » (p. 152) Pour l'A., la clé se trouve dans le consentement à cette situation initialement non choisie. Plutôt que subir son existence de célibataire comme une servitude, il s'agit au moins d'y consentir et d'y acquiescer d'une manière dynamique et positive qui n'est pas résignation (cf. p. 152). Ce consentement est le fruit d'un lent cheminement de maturation humaine et spirituelle. Selon l'A., il est toujours à redonner sous la conduite de l'Esprit Saint et il requiert aussi un « oui solennel » au don de soi qui soit par là même un « non » à ce qui contredit et blesse ce don de soi » (p. 153).

Pour illustrer la nécessité d'un engagement solennel au don de soi – engagement qui marque un avant et un après –,

l'A. recourt à une citation du père Albert Chapelle qui ne parle pas du célibat *ouvert* mais du célibat *pour le Royaume*. Cela pourrait induire en confusion. En effet, l'objet du consentement diffère selon l'une et l'autre forme de célibat. Le consentement au célibat *ouvert* ne se présente pas comme un engagement *définitif* au célibat, mais comme un engagement à vivre *de façon chrétienne* ce célibat ouvert, au départ non choisi, et à consentir à cette situation pour la vivre positivement comme une possibilité de don, tout en restant disponible pour un engagement dans un autre état de vie. Dans la *manière chrétienne* de vivre le célibat ouvert est inclus le combat pour la chasteté. Ce combat – parfois héroïque – est important car il indique l'orientation au don de la personne célibataire et il est, d'une certaine façon, don de soi *in voto*. Le choix de vivre le célibat dans la continence (aux antipodes du contexte culturel actuel) ordonne réellement et objectivement le célibataire au don de soi et d'une certaine manière le constitue déjà comme une personne donnée⁹. C'est alors que la vie du célibataire ouvert n'est plus absurde ou inféconde. Elle prend tout son sens dans cette orientation au don total de soi tant désiré. Elle s'incarne déjà, non seulement dans la continence, mais aussi dans une logique de communion et de don, par le soin des relations aux autres.

4) Le *quatrième critère* qui réalise un état de vie consiste dans l'appel divin qui le constitue comme une vocation

9. Je m'inspire de façon analogique de ce que dit saint Thomas d'Aquin et avec lui la tradition de l'Église, sur le baptême *in voto* ou l'Eucharistie *in voto*: cf. *Summa theologiae* IIIa, q. 73, a. 3, *corpus*.

propre. Pour Olivier Bonnewijn, le consentement au célibat ouvert n'est pas une simple « réponse à la vocation baptismale commune » (p. 154). C'est plutôt « un appel dans l'appel » du baptême, qui permet de parler d'une « vocation plus spécifique », « distincte à l'intérieur de la grande vocation baptismale » (p. 155). Toutefois, l'A. prend bien soin de spécifier que « cette vocation particulière n'arrimerait nullement le célibataire pour toujours à son célibat. Vu ses caractéristiques propres, elle serait intrinsèquement ouverte à un changement possible » (p. 155).

L'intuition d'Olivier Bonnewijn de mettre l'accent sur la vocation baptismale des célibataires est très juste car elle permet de mettre en valeur la consistance et l'épaisseur de cet état de vie. Il serait toutefois bénéfique de préciser davantage en quoi consiste cet « appel dans l'appel », c'est-à-dire, la façon spécifique de vivre la grâce baptismale pour le célibat ouvert. En d'autres mots, quelle est la *sainteté propre* du célibat ouvert? Notamment, que signifie vivre de façon chrétienne le don de soi dans le célibat ouvert?

Il me semble, comme je l'ai déjà évoqué, que les célibataires ouverts ont un rôle à jouer dans l'Église pour mettre en valeur le *proprium* de la vocation baptismale, notamment la filiation divine et la fraternité qui unit les membres du corps du Christ dans la communion du Saint-Esprit. Aussi, peuvent-ils rappeler aux fidèles des autres états de vie la nécessité de s'appuyer sur la grâce de leur baptême.

5) Pour l'A., le *cinquième et dernier* critère est celui de l'aspect institutionnel

de tout état de vie. « De ce point de vue, le mariage et la consécration dans le célibat pour le Royaume sont clairement établis par l'État ou l'institution ecclésiale. » (p. 155) Or, en parlant de la nécessaire institutionnalisation des états de vie, Olivier Bonnewijn passe de l'institutionnalisation ecclésiale à l'institutionnalisation civile sans toutefois bien distinguer les niveaux. En effet, la reconnaissance institutionnelle des célibataires par la société civile est une autre question qui ne rentre pas dans celle de la qualification du célibat comme « état de vie ». Au sens strict, la qualité d'« état de vie », est une catégorie *théologique*. Pour décrire la situation d'une personne dans la société civile, le juriste ne parle pas d'« état de vie », mais d'« état civil » dans lequel il distingue l'état de célibataire, de marié, de « pacsé ». Aussi, serait-il nécessaire que le cinquième critère spécifie que l'institutionnalisation requise est celle de la reconnaissance publique *de l'Église*.

Cela dit, au-delà de ces précisions, l'A. a raison de remarquer avec finesse combien la question de l'institutionnalisation du célibat ouvert est complexe. En effet, les célibataires ouverts pourraient craindre d'être enfermés définitivement dans un statut que précisément ils ne désirent pas et dont ils espèrent toujours sortir (cf. p. 155). Toutefois, l'A. note que « paradoxalement, il [lui] semble qu'une certaine institutionnalisation du célibat ouvert aiderait ceux qui le vivent à s'ouvrir encore davantage à ce à quoi ils aspirent profondément » (p. 156).

Dans cette perspective, Olivier Bonnewijn propose de réfléchir à des signes d'institutionnalisation ecclésiale qui permettraient au célibataire ouvert de prendre

conscience qu'il a bien une *identité propre*, une *place* et un *rôle* dans l'Église. C'est ici qu'il restitue une discussion que nous avons eue où je proposais de revisiter l'antique catégorie d'*ordo* afin d'envisager la reconnaissance de la place des célibataires dans l'Église en lien avec les autres *ordines* (p. 157-159).

En discutant avec l'A., j'avais proposé de qualifier le célibat ouvert d'*ordo* pour éviter la qualification théologique « d'état de vie » – inadéquate – tout en reconnaissant la consistance ecclésiale et humaine de cette forme de vie. La notion d'*ordo* tout en donnant une *place* et un *rôle* dans l'Église, permet de mettre en valeur l'aspect de communion dynamique et réciproque entre les différents *ordines* tout en honorant leur multiplicité, leur spécificité propre et leur unité organique¹⁰. Dans la société antique romaine, on qualifiait d'*ordines* les différentes catégories de citoyens selon, notamment, les corps de métier (ordre des sénateurs, des cavaliers, des magistrats, etc.). Les *ordines* assignaient ainsi à chacun un rôle propre pour concourir au bon fonctionnement de la cité. La société civile actuelle a d'ailleurs gardé une trace de ce vocabulaire. Ne parle-t-on pas encore aujourd'hui de l'ordre des médecins par exemple? L'Église antique (avec notamment Augustin et Grégoire le Grand) a repris du vocabulaire romain civil la notion d'*ordo* pour qualifier dans l'Église la place de chaque « type » de baptisés et mettre en

valeur la spécificité de chacun et la réciprocité dynamique de chaque *ordo* dans le corps de l'Église. Cette notion classique se déployait selon un très riche éventail : ordre des vierges, ordre des prêtres, des diacres, des mariés, des catéchumènes, des veuves, des pénitents, etc. L'entrée dans un *ordo* se faisait par un rite ecclésial public qui impliquait un engagement de la part du requérant et une reconnaissance ecclésiale de sa place dans l'Église, de sa mission spécifique au sein de son *ordo*, en coopération avec les autres membres du Corps du Christ et des autres *ordines* qui le constituent. La catégorie d'*ordo* était à la fois stable et fluide : on pouvait entrer dans certains *ordines* et en ressortir¹¹. Le célibataire ouvert pourrait être reçu officiellement dans l'*ordo* des célibataires sans craindre d'y être enfermé, mais en bénéficiant de la reconnaissance ecclésiale de sa forme de vie et de sa mission propre dans l'Église dans la réciprocité avec les autres formes de vie (cf. p. 158).

Par-delà le thème des célibataires ouverts, il semblerait important de redonner plus de poids au thème des *ordines* en ecclésiologie pour honorer davantage la multiplicité et l'organicité des charismes qui constituent l'Église. Le décret de Gratien (XII^e) qui divise les chrétiens en deux types, clercs et laïcs¹², a sûrement contribué à une vision binaire appauvrie qui ne rend pas assez compte de la richesse des diverses formes de vie ec-

clésiale. Récemment, un certain regain du recours à la notion d'*ordo* se fait parfois sentir en théologie¹³.

Une autre alternative à l'expression d'« état de vie » serait celle de « forme de vie », plus neutre et plus souple, permettant d'assumer une plus grande diversité. Ainsi, parle-t-on de forme de vie franciscaine, dominicaine, de forme de vie conjugale, monastique, etc. Signe d'un certain déplacement théologique actuel, le théologien italien Paolo Martinelli, bien connu pour son ouvrage *Vocation et états de vie du chrétien* publié en italien en 2001¹⁴ vient d'offrir une réédition de son ouvrage épuisé en modifiant légèrement le titre par la substitution de l'expression « états de vie » par « formes de vie », *Vocation et formes de la vie chrétienne*¹⁵. En ce sens, le célibat ouvert n'est pas *stricto sensu* un *état de vie* (il lui manque le caractère définitif de l'engagement ecclésial), mais bien une *forme de vie* ecclésiale qui introduit dans un *ordo* et est ordonnée à une sainteté particulière.

13. Cf. C. L. ROSSETTI, « La "pericorese" tra forme e stati di vita nella Chiesa. Testi di ecclesiologia trinitaria », dans *Gregorianum* 85 (2004/2) [312-344], 314-317; TH. MICHELET, « Synode sur la famille: la voie de l'ordre *paenitentium* », dans *Nova et Vetera* 90 (2015/1), 55-80; C. ROCCHETTA, *Senza sposi non c'è Chiesa*, Porziuncola, Assisi 2018 (qui propose de mettre à profit la qualification d'*ordo* pour les époux pour mettre en valeur leur qualité de sujet ecclésial à part entière).

14. P. MARTINELLI, *Vocazione e stati di vita del cristiano. Riflessioni sistematiche in dialogo con H.U. von Balthasar*, Collegio S. Lorenzo da Brindisi-Laurentianum, Roma 2001.

15. P. MARTINELLI, *Vocazione e forme della vita cristiana. Riflessioni sistematiche*, EDB, Bologna, 2018.

10. Cf. Y. CONGAR, « Les laïcs et l'ecclésiologie des *ordines* chez les théologiens des XI^e et XII^e siècles », dans AA.VV., *I laici nella « societas christiana » dei secoli XI e XII. Atti della Settimana internazionale di studio Mendola*, 21-27 Agosto 1965, Vita e Pensiero, Milano 1968, 83-117.

11. L'ordre des pénitents en est l'exemple; il était même fait pour un temps normalement limité puisque sa finalité était d'accompagner le pénitent à sa réintégration ecclésiale plénière.

12. GRATIEN, *Decretum*, Pars Secunda, Causa XII, q. 1, cap. 7, PL 187, 884-885.

On l'aura compris, si je me rallie à la conviction d'Olivier Bonnewijn à propos de la nécessité de poser un autre regard sur les célibataires, en reconnaissant la consistance de leur vie et leur identité ecclésiale propre, je n'arrive pas à le suivre lorsqu'il affirme « au terme de cette analyse, le célibat assumé nous apparaît non seulement comme un *ordo* possible, mais aussi et surtout comme un état de vie séculier possible, plein et authentique » (p. 159). Certes, en qualifiant le célibat ouvert d'état de vie, Olivier Bonnewijn use de prudence. Il avance avec précaution, prenant soin de dire que, lorsqu'il qualifie le célibat ouvert « d'état de vie à part entière », il se place sur le terrain de l'analogie qui met en avant non seulement la dissimilitude, mais aussi (et en premier) la différence (p. 135-161).

Toutefois, s'il est clair que le célibat appartient à l'état de vie des baptisés, cependant, en tant que célibat *ouvert*, il ne peut constituer un « état de vie » à part entière, précisément en raison de son caractère ouvert où manque *l'aspect définitif et irrévocable* du don de sa personne à une autre personne (Dieu, ou un époux). Comme je l'ai déjà évoqué, c'est ici que se situe une des souffrances aiguës de cette forme de vie. Reconnaître le célibat

ouvert comme un « état de vie à part entière », ne serait-ce pas en fin de compte gommer et ignorer le propre de la blessure et du tourment de ce célibat : celui de désirer se donner entièrement et définitivement à une autre personne sans pouvoir réaliser ce désir ?

Au terme de ces pages, je voudrais redire combien le livre d'Olivier Bonnewijn est important car il s'attache à penser *théologiquement* la réalité du célibat ouvert dans l'Église. Certes, si je ne le rejoins pas dans sa qualification du célibat ouvert comme un état de vie à part entière, j'adhère entièrement à son souci de mettre en lumière la consistance anthropologique, sacramentelle et ecclésiale de cette forme de vie et de chercher à en parler de manière *positive*. Voilà pourquoi, stimulée par la recherche offerte par l'A, j'ai essayé de proposer une autre qualification théologique, celle d'*ordo* ou de *forme de vie* qui me semble plus ajustée.

Quoi qu'il en soit, ce livre fera du bien, certes aux célibataires ouverts à qui il est d'abord destiné, mais aussi aux personnes mariées et consacrées. Je ne peux que le conseiller.

Alexandra DIRIART, CSJ

PIERRE DAMIEN, *Le livre de Gomorrhe*, édition et traduction de Jean-François Cottier, Cerf, 2021, 264p.

C'est une fort bonne initiative du Cerf que de proposer cette édition bilingue du *Liber Gomorrhianus* de Pierre Damien. En exergue, l'éditeur place malicieusement une citation tirée de *l'Église des temps barbares* (1950) de Daniel-Rops : « Il n'est honnête français qui permette de traduire le *Liber Gomorrhianus*. » Soixante-dix ans plus tard, ce n'est sûrement pas la peur d'une crudité malhonnête qui pouvait faire hésiter à publier, mais les procès rétrospectifs en homophobie, qui menacent tout éditeur qui veut continuer à faire son travail. Le moderne qui découvrirait le traité de Pierre Damien sera de fait plus heurté par la virulence de la dénonciation que par les rares passages qui nomment les choses sans ambages.

Pour ce qui est de la crudité redoutée, l'essentiel est concentré dans le premier chapitre, « De la diversité des sodomites ». Pierre Damien ne s'embarrasse pas exagérément de détours pour désigner « les quatre variétés de cette débauche criminelle » : « Les uns se salissent tout seuls, les autres se souillent à plusieurs en se masturbant mutuellement, certains fornicent entre les cuisses, d'autres passent par derrière. » Pierre Damien, adressant cette lettre-traité au pape Léon IX vers 1051, crut bon de justifier ainsi son propos : « Hélas, j'ai honte d'en parler, j'ai honte d'infliger à vos saintes oreilles une ignominie aussi dégoûtante. Mais si la puanteur des plaies rebute le médecin, qui se chargera d'appliquer le cautère ? Si celui qui

doit soigner est pris de dégoût, qui ramènera à la santé les cœurs malades ? »

Quant à la dénonciation au vitriol qui est au cœur du livre, Pierre Damien expose le problème et l'enjeu dès son adresse initiale : « Or donc, le cancer de l'immonde sodomie ronge l'ordre des clercs : pire, telle une bête sanguinaire, son audace effrénée fait des ravages au sein de la bergerie du Christ. Il serait bien plus salubre pour la plupart d'entre eux d'être opprimés sous le joug d'une armée terrestre que d'être si ouvertement livrés, sous prétexte de religion, à l'inflexible tyrannie du diable. Il vaudrait mieux pour eux mourir seul dans l'habit du siècle que d'entraîner les autres avec eux-mêmes à la perdition, ayant changé de vêtement sans avoir changé d'esprit. La Vérité l'atteste, elle qui déclare : "Celui qui aura scandalisé un seul de ces petits, mieux vaut pour lui qu'on lui attache une meule de moulin autour du cou et qu'on le précipite dans l'abîme de la mer." (Mt 18,6) Et, à moins que la Chaire apostolique n'intervienne avec force aussi vite que possible, il ne fait aucun doute qu'au moment où l'on voudra réprimer cette débauche effrénée, on ne pourra plus casser l'élan de sa course. » On l'aura compris, voilà un docteur de l'Église qu'il sera difficile de faire passer pour *gay friendly*.

Les vingt-cinq chapitres qui suivent déploient tous les aspects en germe dans ces prémisses, avec une éloquence flamboyante, qui mêle *vituperatio* et lyrisme. Haine de la chair et des sodomites (dans le sens très large que Pierre Damien donne au mot) ? Peut-être. Toutefois, en faisant la part de la rhétorique de l'indi-

gnation, on peut tout aussi bien voir dans le texte un parfait exemple de ce que Bloy appellera plus tard la charité qui vocifère. La structure du traité, d'ailleurs, témoigne que tout concourt à arracher les coupables à la faute qui ronge leur âme. Ainsi, après des chapitres virulents contre les clercs corrompus, Pierre Damien explique que sa colère n'est que l'envers des pleurs qu'il verse à la place des criminels qui ont perdu la conscience suffisante pour pleurer eux-mêmes. Pour citer encore Bloy, on parlera d'une violence verbale qui est « l'effervescence de la pitié ». Le chapitre dix-huit s'ouvre sur ces mots : « Si je me déssole sur toi avec tant de larmes, ô âme misérable, c'est parce que je ne te vois pas pleurer. Si je gis prostré à terre à cause de toi, c'est que je te vois orgueilleusement debout après une chute si grave, et que tu prétends en outre au faite de l'ordre ecclésiastique. Alors que si tu te prosternais humblement, je serais sans inquiétude sur ta réhabilitation et j'exulerais dans le Seigneur de toutes mes entrailles. Si le juste regret de ton cœur contrit ébranlait ta poitrine en ses profondeurs, j'aurais lieu de me réjouir en sautant d'une indicible joie ! Mais il nous faut donc beaucoup pleurer, puisque toi tu ne pleures pas ! » Telle est donc bien la source de la détestation du péché par Pierre Damien : le constat de la tranquille superbe d'un maudit qui s'ignore et qui court à sa perte.

C'est pourquoi Pierre Damien clôt sa traversée du vice par un appel déchirant à se détourner d'un péril mortel : « Lève-toi, lève-toi, je t'en prie, et réveille-toi, homme engourdi dans le sommeil d'une misérable volupté ! Reviens enfin à la vie, toi qui en présence de tes ennemis t'es empalé sur un glaive mortel. » (p. 215) La place que donne Pierre Damien à la sanction et à la pénitence concrète et durable rend son propos d'une précieuse actualité, en nos temps où elles sont

encore trop souvent occultées par l'accent mis sur la miséricorde.

Pierre Damien n'omet pas non plus les conseils aux clercs tentés : « Si la flamme de la luxure te brûle les os, que le souvenir du feu éternel l'éteigne instantanément. » (p. 221) Cela donne un *memento mori* centré sur la puanteur cadavérique de cette « chair joyeuse qui du temps de sa fraîcheur était soumise au même genre de passion ». On croirait lire un poème baroque de Chassignet ou le fameux « Une charogne » de Baudelaire. Pierre Damien postule *a contrario* que « contempler les récompenses de la chasteté suffit à dompter le désir ». De fait, c'est à la béatitude qu'il veut emmener son lecteur. Même si les chemins empruntés sont très différents, le virulent *Livre de Gomorrhe* a ultimement le même but que la *Divine comédie* de Dante, selon les mots de Paul VI récemment rappelés par le pape François : « Changer radicalement l'homme, pour le conduire du désordre à la sagesse, du péché à la sainteté, de la misère au bonheur, de la contemplation effrayante de l'enfer à la contemplation béatifique du paradis. » En ce sens, le livre de Pierre Damien peut s'avérer fort utile à tous ceux, clercs ou non, qui n'oublient pas que le sexe peut imposer une tyrannie aux conséquences terribles, tant sur terre que pour l'éternité.

Dans son introduction, Jean-François Cottier estime que le combat de Pierre Damien porte plus sur la pureté des clercs, dans le cadre de la réforme grégorienne et de la constitution d'un *ordo* ecclésiastique, que sur la sodomie (ou les crimes de Gomorrhe) en eux-mêmes : adressé au Pape, le texte espère son soutien pour réformer un clergé infidèle à ses vœux : « On s'attend à lire un manuel de morale sexuelle, on découvre un traité d'ecclésiologie. » Il va de soi que la déferlante des révélations d'abus sexuels

commis par des clercs donne une forte actualité, sinon à tous les remèdes proposés, du moins aux problèmes soulevés. Il suffit sans doute de citer les titres de quelques chapitres : « Sur les supérieurs ecclésiastiques qui se sont souillés avec leurs enfants spirituels » (chapitre 6) ; « Qu'il est juste de destituer celui qui débauche un moine, comme on le fait pour celui qui abuse d'une moniale » (chapitre 8) ; « Dans le cas où des clercs ou des moines auraient harcelé des hommes » (chapitre 15) ; « Qu'un prêtre indigne qui officie est la ruine du peuple » (chapitre 19). Actuelle aussi, la colère de Pierre Damien contre les clercs plus sévères envers les fautes des laïcs qu'envers leurs propres crimes, sans parler des partenaires de débauche qui se confessent mutuellement et court-circuitent ainsi l'aveu. Même si l'introduction rigoureuse et documentée de Cottier appelle à replacer « ces mots du passé » dans leur contexte historique, rien n'empêche d'en tirer quelques leçons pour l'Église du XXI^e siècle.

On apprécie particulièrement la fluidité et la clarté de cette traduction française, qui manquait cruellement jusqu'à aujourd'hui. L'éditeur n'a pas tort de prétendre qu'il s'agit de la première, même si on pouvait en trouver une sur internet, sur le site JesusMarie.com. La comparaison des deux montre à quel point on gagne, tant en élégance qu'en compréhension, en se fiant à Jean-François Cottier. Quelques exemples permettront d'en juger. Au chapitre 3, Pierre Damien estime qu'un « sodomite » ne peut devenir clerc. Pour JesusMarie.com, cela donne : « Il appert donc que le crime, qui a rabaissé quelqu'un au point de le rendre digne de mort, aucune vie religieuse subséquente ne pourra le réformer en grade ecclésiastique. » Chez Cottier : « Il est donc bien clair qu'aucun mode de vie postérieur, aussi pieux soit-il, ne peut racheter quel-

qu'un qui a commis un crime passible de mort pour lui permettre d'entreprendre le cursus ecclésiastique. » Au chapitre 4, Pierre Damien réfute l'idée d'une indulgence envers les personnes dont la bonne formation est par ailleurs utile à la communauté. JesusMarie.com traduit ainsi : « Et si l'on dit peut-être qu'il s'agit d'une personne compétente, il est juste que plus elle s'est appliquée à étudier les génies, plus elle doit mettre d'attention à conserver les préceptes de l'authentique sanction. » Cottier écrit : « Par ailleurs, si d'aventure on déclare quelqu'un apte à la fonction, il est juste qu'il mette d'autant plus de soin à respecter la lettre des commandements qu'il a plus de ressources pour les comprendre. » (chapitre 4, p. 83) Autre exemple, tiré du chapitre 6 de JesusMarie.com : « Si quelqu'un viole une femme qu'il a levée des fonts baptismaux, existe-t-il un doute qui puisse faire obstacle à ce qu'il soit condamné à être privé de communion ? » De manière nettement plus fluide, Cottier traduit : « Si quelqu'un abuse d'une femme qu'il a portée sur les fonts baptismaux, n'est-il pas condamné à être privé sans aucun délai de la communion ? » (chapitre 6, p. 97) Un dernier exemple. Au chapitre 10, JesusMarie.com écrit : « On découvre que de faux canons ont été interpolés, mêlés aux sacrés canons, dans lesquels, par une vaine présomption, les hommes perdus mettent leur confiance. Je vais en citer quelques-uns pour démontrer en toute limpidité que non seulement eux mais tous ceux qui leur sont semblables, à quelque endroit qu'on les retrouve, sont faux et du tout au tout apocryphes. » Cottier propose : « Mais puisqu'on trouve des inepties mêlées aux saints canons et que certains esprits égarés en tirent de faux arguments, nous allons à présent en examiner quelques-unes, afin de démontrer clairement qu'elles sont fausses et tout à fait apocryphes, elles et toutes les autres sottises qu'on peut trouver disséminées

dans des livres. » (chapitre 10, p. 117) On ne peut donc que se réjouir qu'une traduction précise et de lecture aisée soit désormais accessible à tous.

Un autre intérêt est de pouvoir juger sur pièce la réception que le pape fit du livre. Frédéric Martel, dans son indigeste et très approximatif *Sodoma*, écrivait péremptoirement : « Le pape désavoue toutefois saint Peter Damian (*sic*) et ne prend aucune des sanctions qu'il réclame. » (p. 279) La réponse de Léon IX à Pierre Damien, présente comme il se doit dans le volume, permet de mesurer l'écart entre le texte évoqué et la « reformulation » de Monsieur Martel. Nul ne niera que Léon n'adoucisse la proposition de Pierre Damien, en distinguant parmi ceux qu'il s'agit de destituer. Mais, en guise de « désaveu », on notera la formule suivante : « Qu'il soit également établi de manière claire pour tous que tout ce que contient ce libelle, jeté sur le feu diabolique comme de l'eau, a reçu un jugement favorable de notre part. Or donc, pour empêcher que ce plaisir honteux ne se répande à cause d'une liberté permissive, il est nécessaire qu'il soit réprimé par une condamnation appropriée émanant de notre sévérité apostolique, bien qu'il faille modérer quelque peu notre sévérité. » (p. 253). Cottier résume sur ce point avec clarté la position du pape : « En vertu de son autorité pontificale, il en approuve le contenu. Il en adopte les préconisations en ordonnant la dégradation définitive des clercs coupables d'actes ou répétés dans le temps, ou commis à plusieurs, ou commis « par-derrière ». Cependant, il réserve la possibilité de réintégrer les auteurs des autres fautes décrites à condition qu'ils aient renoncé à leurs pratiques et fait pénitence. » (p. 249) On ne saurait mieux dire ce qui distingue la voix prophétique à la flamboyance rhétorique de Pierre Damien et la décision posée du souverain pontife.

Malgré cela, Cottier croit percevoir à la toute fin de la réponse du Pape un « agacement », et comprend comme un appel à se taire la formule : « Il vaut mieux en effet instruire par les actes que par la parole ! » C'est possible. Nous n'y voyons pas plus, quant à nous, qu'une péroration à valeur gnomique, qui généralise l'éloge de la phrase précédente : « Vraiment, mon fils très cher, tu me causes une joie ineffable en nous instruisant autant par l'exemple de ton mode de vie que par tout ce que tu nous enseignes grâce à ton talent oratoire. »

Un autre point de détail nous semble révéler une légère tendance de Cottier à refuser de donner pleinement sa chance au libelle. Pour illustrer le mépris de la chair qu'il attribue à Pierre Damien, il prend comme argument « l'étonnante préférence qu'il manifeste pour la zoophilie ». Il s'appuie pour cela sur ce passage : « D'après moi, il est plus acceptable de tomber dans l'infamie de la dépravation avec un bestiau qu'avec un homme. » L'affirmation semble moins « étonnante » si on cite la phrase qui suit : « On juge en effet avec plus de bienveillance quelqu'un qui se perd seul, plutôt que celui qui entraîne un autre dans une chute mortelle. » (p. 99) Avec cet ajout, l'affirmation de Pierre Damien devient assez cohérente : il est moins grave de s'en prendre à un animal qu'à un homme.

Est-ce au nom de la même gêne devant le texte que Jean-François Cottier ne signale à aucun moment que Pierre Damien fut déclaré docteur de l'Église en 1828 ? Il est vrai que l'histoire de la réception du libelle nécessiterait à elle seule un autre volume, hors de propos ici. Cottier, pour clore son introduction, se contente de signaler que c'est le point de vue soutenu par *Le livre de Gomorre* qui l'emportera rapidement dans « une Église de plus en plus avide de pureté et qui rangera sous le vocable de *sodomites*

tous ceux qu'elle entendra exclure » (p. 50). Sur ce point, on nous autorisera à penser que la remarque n'a plus aucune actualité depuis une cinquantaine d'années, mais c'est, là encore, un autre sujet. Ces quelques réserves sur le commentaire ne changent absolument rien à la reconnaissance que l'on peut avoir envers les Éditions du Cerf pour cette excellente traduction.

HENRI QUANTIN

PHILIPPE LEFEBVRE, *Comment tuer Jésus ?* Abus, violences et emprises dans la Bible, Paris, Cerf, 2021, 277p.

Voici un livre qui devrait être capable d'aider puissamment nos contemporains, tout spécialement les chrétiens dans leur Église, à prendre conscience de la gravité exceptionnelle, de l'énormité colossale, de l'anormalité inouïe que représentent ce que l'on a coutume maintenant d'appeler « les abus ». Ils ont pour victimes les petits – que ce soit en âge ou en condition sociale ou ecclésiale – lesquels, atteints dans leur corps comme dans leur âme, ont d'abord besoin pour être rétablis dans leur dignité et dans leur intégrité que les choses soient nommées, reconnues et, autant que faire se peut, réparées. Or, dans la société comme dans l'Église, tout cela a été trop longtemps emprisonné dans le silence, voire le déni. Il est juste d'être plus sévère encore pour la communauté chrétienne parce qu'elle a adopté fréquemment la même attitude que celle de la société : gérer « en douce » les cas au détriment de la considération première que l'on doit aux victimes. Cette sévérité plus grande pour la communauté chrétienne est juste parce que « noblesse oblige » : le traitement des abus aurait dû être exemplaire dans l'Église qui aurait ainsi, conformément à sa vocation, éclairé la société civile. Or, trop souvent, c'est la

façon de faire séculière qui a été suivie par les chrétiens.

Le titre, très « accrocheur », dit bien le propos de l'A. si on le comprend convenablement. « Comment tuer Jésus ? » reprend littéralement la question que se sont posées les autorités politiques et religieuses à propos du Christ et qui inaugure dans l'Évangile de saint Marc le récit de la Passion (Mc 14,1). L'A. (p. 19-21) fait le lien entre le parcours suivi par le Messie et ce que vivent les personnes victimes d'abus : « C'est à moi que vous l'avez fait » (Mt 25,40 et 45). Ainsi, tant les abuseurs que le contexte ecclésial défailant dans lequel ils ont commis leurs méfaits, expriment par leurs actes comme par leurs abstentions une réalité socio-religieuse gravement défailante.

Le livre s'adresse d'abord aux baptisés, ceux qui reconnaissent que l'Écriture est Sainte parce dans l'enveloppe des mots humains de Jérémie, d'Isaïe, de Matthieu, de Paul, il faut aller chercher la propre Parole de Dieu. Or, en fait de violences, d'emprises, d'atteintes à l'intégrité physique et morale, la Bible délivre une Parole d'une extraordinaire netteté et actualité. C'est Elle qu'il faut entendre à nouveaux frais aujourd'hui dans ce si sombre contexte qui est le nôtre.

L'A., professeur d'Ancien Testament à la Faculté de théologie catholique de Fribourg (Suisse), maîtrise brillamment les deux sciences qui permettent de lire la Bible pour ce qu'elle est. Il est d'abord exégète en ce sens qu'il s'attache de près à ce que les auteurs sacrés ont voulu dire dans le contexte de leur culture, de leur époque, avec leur langue. Parmi les instruments de cette science, l'A. privilégie les correspondances littéraires (de mots, de récits) qui, rapprochant de façon très significative les textes, leur permettent ainsi de s'éclairer réciproquement, délivrant de cette façon un message que le Nouveau Testament porte à son

accomplissement. Sur ce donné, parfois quelque peu « technique », mais sans surcharge, l'A. honore le deuxième temps de toute lecture croyante, à savoir la théologie biblique qui « extrait » de la parole de l'auteur inspiré ce que Dieu a voulu dire et dit encore aujourd'hui. En cela, l'A. prend en compte principalement l'unité de toute l'Écriture et l'analogie de la foi (ces deux sciences dans la distinction de leur méthode et dans leur relation sont explicitement enseignées par le Magistère comme étant la seule façon d'avoir accès à la Parole de Dieu : voir à ce sujet VATICAN II, Constitution *Dei Verbum* n° 12 § 2 et 3, et BENOÎT XVI, Exhortation *Verbum Domini* n° 34).

Il faut le reconnaître : le « bilan » proposé par l'A. est accablant.

Le livre comprend seize petits chapitres. Les deux premiers montrent comment l'Écriture révèle la gravité de ces sortes d'abus : porter atteinte aux petits est toucher à Dieu Lui-même. Il ne s'agit pas d'une lecture moralisante, mais du constat d'un fait à l'origine des abus : la Parole de Dieu n'a pas été entendue et a été remplacée par des paroles ou des silences trompeurs. La victime accablée a par le fait même une union au Christ crucifié. Le rapprochement fort suggestif entre Jean-Baptiste en sa mort et le Christ en sa Passion est fort éclairant pour se représenter ceux et celles qui aujourd'hui portent dans leur être la violence injuste. Les chapitres 3 à 12 dressent un panorama impressionnant des différentes formes d'abus qui, dans la Bible, dévoilent le mystère d'iniquité à l'œuvre. Le psaume 1 qui est comme la préface de tout le psautier donne la distinction radicale entre ceux qui sont justes devant Dieu et les méchants. Le critère est dans le fruit porté par les premiers et les œuvres de mort accomplies par les seconds. Les chapitres 4, 5 et 6 montrent la « mécanique » de l'emprise (le serpent manipu-

lateur de Gn 3, Caïn et Abel en Gn 4) à partir de falsifications radicales (de la Parole de Dieu, de l'attitude religieuse) avec la nécessité de dénoncer cela, qui est un des principaux titres de légitimité des prophètes. Sur ce point, le chapitre 16 qui conclut le livre offre une synthèse puissante. L'A. envisage ensuite (ch. 7 à 9) les catégories principales de victimes, les femmes et les enfants avec un développement sur les eunuques. La lecture de scènes d'une extrême violence dans le livre de Samuel (les prêtres violeurs de Silo notamment) montre combien l'inaction devant les abus se nourrit des paroles complètement décalées de ceux qui pourraient et devraient réagir. L'A. élargit même, et à bon droit, sa dénonciation à l'ensemble de la communauté dans laquelle les abus sont commis : les cas singuliers renvoient à la société qui les rend possibles (p. 124). C'est ce que les deux chapitres suivants vont développer. Dans ces chapitres 10 et 11, l'Évangile de saint Marc est lu au sujet du démoniaque gerasénien (Mc 5). Il est montré que l'esprit impur n'est pas tant dans l'homme présenté comme possédé que dans toute sa communauté qui lui a donné une place précise de paria. Cela permet à l'A. de montrer comment une telle situation peut se rencontrer de nos jours quand une personne se voit suspectée d'être possédée et est traitée en conséquence. Car cela arrive aujourd'hui encore en milieu religieux. Il faut aller jusqu'aux scènes de viol (ch. 12) avec une interprétation eucharistique saisissante : le corps rompu (p. 196s.).

L'ouvrage s'achève par les chapitres 13 à 16 qui sont une réflexion sur la parole à partir du Verbe fait chair. C'est à la lumière du Verbe, Celui du commencement qui s'est incarné (Jn 1,1 et 14) que l'on peut et que l'on doit savoir ce qu'est toute parole et servir la puissance de vie ainsi contenue et communiquée. Par contraste,

les abus de langage peuvent être mis en évidence car ils sont le plus souvent la cause vraiment première de toutes les autres formes d'abus.

Cette contribution est profondément originale, notamment dans les éléments de théologie biblique mis en évidence. Elle « réveille » bien des passages de l'Écriture où certains ne voient qu'archaïsmes et leur permet de parler aujourd'hui, s'il est vrai que la Parole de Dieu est actuelle à chaque époque.

Comment situer ce livre dans le concert des prises de position au sujet des abus dans la communauté chrétienne ? Nous suggérons l'image suivante : quand il y a un crime ou un délit commis, la justice dans la Cité se dirige vers le jugement par une procédure très précise qui normalement doit conduire à une sentence juste, c'est-à-dire de réparation la plus exacte possible du dommage causé à la victime et à la communauté. Interviennent alors (nous prenons l'exemple de la procédure actuelle en droit français) de façon strictement ordonnée les acteurs du procès. En premier vient la victime individuelle qui expose son dommage ; c'est la « partie civile ». Elle met en cause le responsable immédiat et peut aussi attirer dans l'affaire des responsables plus « médiats » (l'entourage du coupable, certains défauts d'organismes sociaux qui auraient pu et dû éviter l'acte délictueux...). Puis intervient celui qui s'exprime au nom de la société qui, elle aussi, est touchée par le crime ou le délit. La parole est donnée ensuite à la personne poursuivie pour présenter sa défense. Enfin, le tribunal délibère et prononce la sentence. La contribution du frère Philippe Lefebvre se situe, à notre avis, du côté de la « partie civile ». C'est elle qui prend l'initiative, qui expose son dommage, qui réclame justice. Elle a ici un rôle moteur. Et comme il est difficile pour elle à la fois d'y voir clair en elle et de s'y retrouver dans les méandres d'une

procédure méticuleuse, elle a besoin d'un avocat pour porter sa voix, sa souffrance, son besoin de reconstruction. Dans ces affaires d'abus, il nous semble que l'A. a pris cette place et accompli précisément son office d'assistance aux victimes, en particulier toutes celles qu'il a personnellement connues. La parole est maintenant aux autres intervenants. Et que la sentence finale ne tarde pas trop !

BENOÎT-DOMINIQUE DE LA SOUJEOLE, OP

EMILIO BRITO, *Accès au Christ* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CCCXIII / A), Leuven / Paris / Bristol, Peeters, 2020, 2 volumes, 1164p.

Ces deux nouveaux volumes du père Emilio Brito achèvent la construction théologique et philosophique qu'il a commencée il y a plusieurs années. Après deux premiers volumes intitulés *Sur l'homme, une traversée de la question anthropologique* (Leuven, 2015), et les deux suivants, *De Dieu, connaissance et inconnaissance* (Leuven, 2018), l'A. aborde aujourd'hui le noyau qui les coordonne et leur donne sens, c'est-à-dire « Celui en qui Dieu rencontre l'homme et l'homme rencontre Dieu, Jésus-Christ, l'unique médiateur ».

Mais comment a-t-on « accès au Christ », centre absolu de toute théologie chrétienne ? Les mille cent soixante-quatre pages de cette somme tentent de déployer, en une vision à la fois panoramique et synthétique, les différentes voies qui ont été proposées et développées au cours de vingt siècles de réflexion et de vie chrétienne.

L'A. a réparti cette immense et passionnante matière en quinze chapitres substantiels, dans le détail desquels il n'est guère possible de s'arrêter dans le cadre d'une recension. Qu'il nous suffise d'en indiquer d'abord la méthode et le plan d'ensemble que l'A. a choisis, ainsi

que quelques-unes des perspectives essentielles que ce parcours nous fait faire.

La méthode se veut équilibrée par le respect et l'articulation des deux types de christologies que l'on a parfois, et à tort, opposées, lesquelles demeurent absolument indissociables si l'on veut rendre compte de tout ce que l'Ancien et le Nouveau Testament affirment à son sujet : la christologie classique, qualifiée d'"en haut" et qui prend pour point de départ l'idée d'incarnation, et la christologie d'"en bas", laquelle s'attache avant tout à la personne historique de l'homme Jésus.

« Sous peine de se détruire, dit l'A., la christologie d'en bas ne peut se défaire du lien qui la met en solidarité avec l'en haut. S'il y a mouvement de bas en haut, il y a forcément mouvement de haut en bas. S'il y a relation de Jésus au Père, il y a aussi relation du Père à Jésus. » (p. 27) Si cette circularité est essentielle pour la christologie, ajoute-t-il, dans l'ordre de l'exposé la christologie d'en bas doit précéder la christologie d'en haut (*ibid.*); d'où les deux premiers chapitres, dans lesquels l'A. passe d'abord en revue les outils et les sources scientifiques de la recherche historique moderne, pour accéder ensuite au fondement de la foi pascale des premiers disciples.

Les deux chapitres qui suivent traitent respectivement de l'accès au Seigneur des chrétiens à travers les diverses christologies de l'Écriture sainte (synoptiques, paulinienne et johannique) et de l'accès des chrétiens à la personne de Jésus-Christ à la lumière des traditions patristique, gréco-latine et dogmatique de l'Église, et notamment des conciles œcuméniques de Nicée, Éphèse, Chalcédoine et Constantinople II-III qui ont dû résoudre les crises christologiques arienne, origéniste, nestorienne, monophysite et monothélite. Quelques excellentes pages sur la christologie palamite orientent le

lecteur sur l'intérêt et la richesse de la tradition byzantine.

Concentré sur sa démarche qui, tout en restant classique, tient à tenir compte des discussions de ces dernières décennies sur la méthode christologique, l'A. veut aussi rester attaché aux orientations et acquis de l'ancienne exégèse chrétienne, avec son ordonnance quadripartite des sens littéral ou historique, allégorique, tropologique ou moral, anagogique et mystique.

Dans les trois chapitres suivants, il nous immerge dans la rigueur des argumentations magistrales que Thomas d'Aquin fait au cours des questions 1 à 59 de la *Tertia pars* de la *Somme de théologie*, ainsi que dans la christologie originale de Nicolas de Cues et son rapport avec la docte ignorance et, enfin, dans le cheminement christologique tourmenté de Luther, qui a toujours voulu insister sur le lien intime entre la christologie proprement dite et la sotériologie.

Avec le VIII^e chapitre, l'A. explore les christologies de la kénose, telles qu'elles ont fleuri à partir du XVI^e siècle jusqu'à nos jours, d'abord dans le sillage luthérien, puis dans les théologies allemande du XIX^e siècle, anglicane et russe et, plus proche de nous, dans la théologie balthasarienne de l'exinanition du Christ. Une réflexion sur la kénose chez les philosophes comme Hegel, Schelling, Kierkegaard, Blondel et Simone Weil achève ce chapitre important qui prépare les analyses du chapitre suivant (IX^e) concernant les nouvelles orientations et l'efflorescence extraordinaire des recherches christologiques contemporaines.

R. Bultmann, H. Braun, K. Rahner y sont convoqués tour à tour, avec W. Pannenberg et J. Moltmann, pour illustrer les débats christologiques dans la perspective de l'existence et de l'histoire, ou encore dans l'horizon de l'anthropologie. Et l'A. de se pencher, également, sur les

christologies d'en bas de H. Küng, E. Schillebeeckx et J. Moingt, et sur les christologies de la praxis, telles que Ch. Duquoc, L. Boff et J. Sobrino les ont exposées. Sans oublier, bien sûr, les fameuses constructions christologiques de K. Barth et H.U. von Balthasar, L. Bouyer et W. Kasper.

Comment Jésus est-il envisagé par le judaïsme, l'islam, le bouddhisme et l'hindouisme ? Quelles sont les voies de réflexions christologiques élaborées par les théologiens de l'Amérique latine, de l'Afrique et de l'Asie ? Tel est l'objet du X^e chapitre, dont l'A. mesure bien qu'il ouvre sur l'un des plus importants et vastes champs d'investigation et de recherche pour l'avenir. Arrivera-t-on à conjuguer de mieux en mieux l'unicité décisive de l'événement du Christ et l'œcuménicité de l'horizon dialogique ? Saura-t-on élaborer, comme le souhaitait P. Tillich, une théologie systématique où la vérité chrétienne s'articulerait dans une confrontation constante avec les religions ? « C'est là, dit E. Brito, l'une des grandes tâches que la théologie de notre époque n'a fait qu'entrevoir, et dont la réalisation sera confiée à la théologie et à la christologie dans l'âge qui vient. »

Quelle est alors la place et la contribution de la christologie philosophique dans cet ensemble déjà si varié et complet que l'A. nous a décrit ? Dans un XI^e chapitre, il nous confronte avec les nouvelles exigences issues tout à la fois de l'anthropologie de B. Welte et de la possibilité d'une christologie post-métaphysique et des points de vue de quelques penseurs marxistes.

Plus synthétique, le XII^e chapitre tente de présenter de manière aussi claire que possible les grandes questions christologiques débattues depuis les origines du christianisme : préexistence du Fils et motif de l'incarnation, libération du péché et divinisation du chrétien, union hypostatique, naissance virgine, conscience du Jésus prépaschal, attente du Royaume

imminent, impeccabilité du Christ. De remarquables aperçus sur la théorie anselmienne de la satisfaction, la synthèse sotériologique thomasiennne et rahnérienne et la théologie de la substitution chez Balthasar nous montrent, une fois de plus, à quelles profondeurs théologiques, existentielles et spirituelles nous conduisent une méditation sur la médiation du Fils dans la création et la récapitulation de l'histoire humaine en Jésus-Christ.

N'est-ce pas aussi par la vie éthique que l'on peut avoir accès au Christ ? Dans quelle mesure la foi au Christ implique-t-elle une pratique nouvelle de la vie ? Peut-on imaginer de connaître le Christ sans suivre les exigences morales qu'il nous enseigne ? C'est à ces questions qui ne cessent de se poser depuis les premiers siècles de l'Église qu'E. Brito cherche à répondre dans ce XIII^e chapitre, qui touche les trois aspects de la vie individuelle, ecclésiale et sociale, et la spécificité chrétienne de l'éthique.

Toujours sous-entendue dans chacun des développements précédents, mais jamais traitée pour elle-même, l'expérience spirituelle et le rôle décisif de l'Esprit Saint dans notre accès possible et efficace au Christ fait enfin l'objet d'un magnifique chapitre où l'A. met en lumière ce que les apôtres Jean et Paul nous apprennent de l'action de l'Esprit sur le baptisé pour l'incorporer au Fils, sur la communication qu'il permet avec le Père dans la prière, sans pour autant perdre de vue la solidarité avec le cosmos tout entier. Le sens mystique des Écritures et des sacrements nous poussent ainsi à une progression sans fin de la vie spirituelle et de notre communion, dans l'Église, avec le Christ vivant, ressuscité d'entre les morts.

Arrivés à la fin de cette somme christologique éblouissante, l'expérience et l'action de l'Esprit ne nous invitent-elles pas à la reprendre depuis le commencement pour l'approfondir encore davantage ?

Sans le dire explicitement, c'est certainement ce que l'A. souhaite pour ses lecteurs, auxquels il propose, en fin de volume, après un dernier chapitre sur Jésus dans la culture – architecture, peinture, musique – une bibliographie complète de tous les ouvrages consultés et cités, dans laquelle ils pourront puiser à loisir pour approfondir tel ou tel thème qui les aura plus particulièrement touchés.

Même si le devoir et la vocation de la réflexion christologique seront de ne jamais se disperser et de rester contre vents et marées fidèles à leur objet et à sa spécificité propre, gage de la crédibilité du témoignage rendu au Christ venu en chair parmi nous, il n'en demeure pas moins que, comme l'exprime E. Brito dans l'une de ses conclusions finales, « le sens de la responsabilité ecclésiale conduit de plus en plus la christologie à ne pas se comporter simplement comme une discipline universitaire soucieuse uniquement de spécialisation rigoureuse, mais à s'occuper des nombreux défis auxquels l'Église se voit déjà confrontée aujourd'hui et le sera sans doute encore plus demain. Une christologie responsable ne peut guère ignorer des questions aussi cruciales que l'abîme qui ne cesse de se creuser entre riches et pauvres, le scandale de la misère d'une immense partie de la population mondiale, la crise écologique, le pillage des ressources naturelles, les changements climatiques qui mettent en danger la survie de l'espèce humaine, les tensions entre des gens de différents genres, races, cultures et religions, les conflits – domestiques, nationaux, internationaux – engendrés par la confluence des différentes formes d'oppression avec leurs montagnes de cadavres » (p. 1097).

Pour ne pas en rester sur cette vision tragique, « la christopraxie, dit la dernière phrase d'E. Brito, reste indispensable. Le lieu de la christologie, c'est la vie de la communauté à la suite du Christ, la

manière dont il est cru, vécu, annoncé et pratiqué concrètement par les Églises dans le monde de ce temps » (*ibid.*).

JEAN BOREL

CHRISTIAN TROTTMANN, *Bernard de Clairvaux et la philosophie des Cisterciens du XII^e siècle* (Nutrix – Studies in Late Antique Medieval and Renaissance Thought 12) Turnhout, Brepols, 2020, 698p.

S'il est désormais acquis, qu'en Jean Scot Érigène le néoplatonisme dionysien a trouvé l'une des formes latines de son accomplissement, serait-il légitime de vouloir chercher à montrer qu'en Bernard de Clairvaux l'accomplissement d'une philosophie socratique, christianisée par Origène et Augustin, « atteint avec lui un sommet » ?

Cette gageure est ici magistralement réussie, et nous félicitons Christian Trottmann de la maîtrise avec laquelle il nous fait faire ce parcours inédit, lequel brise à l'évidence le cliché par trop répandu de l'opposition entre un Abélard philosophe dialecticien et scholastique et un Bernard moine contemplatif et mystique, rompu à l'art de la *lectio divina*. Même si l'on pouvait penser que ce cliché n'était qu'une caricature indûment réductrice d'une réalité plus complexe, fallait-il encore pouvoir le prouver.

Pour ce faire, Christian Trottmann a repris l'ensemble de l'œuvre bernardine et de sa méthode de travail, attentif qu'il fallait être d'abord au lexique qu'il utilise et au sens spécifique qu'il veut lui donner. En effet, lorsque Bernard combat son adversaire de l'École au nom d'une « vraie philosophie », qu'est-ce que cela signifie ? « Laissant derrière nous une historiographie de la philosophie centrée sur le XIII^e siècle, dit l'A., et dans le cadre d'une vision ouverte et pluraliste de la philosophie au XII^e siècle, il nous faut comprendre le

renouveau apporté dans le domaine éthique par la philosophie de Bernard de Clairvaux. Mais pour cela, nous devons le situer dans une perspective historique plus large comme héritier d'une tradition philosophique non pas aristotélicienne, mais bien socratique. » (p. 25)

Tel est donc l'objet de la première partie de l'ouvrage, dans laquelle l'A., en des pages remarquables, retrace les degrés de la démarche philosophique que Bernard ne sépare jamais de la pratique : à partir du primat de l'humilité dont il tire les ultimes conséquences pour le « connais-toi toi-même », il fait ensuite de la charité l'étape absolument indispensable pour arriver à la contemplation finale. Cet échelon intermédiaire, que le Maître cistercien fonde sur l'enseignement moral du Christ tel qu'il apparaît dans l'ordre des Béatitudes, fait en effet de l'exercice de la miséricorde la seule voie possible pour atteindre la vision de Dieu dans la pureté du cœur. « La philosophie de Bernard, dit l'A., est une philosophie de l'esprit pour laquelle la remontée vers la contemplation du monde céleste, peuplé par Dieu et les esprits angéliques, passe par une intériorisation qui est en même temps le chemin d'un progrès éthique. » (p. 215) Mais, dans cette étape intermédiaire, se trouvent encore deux autres exigences, tout aussi nécessaires pour atteindre l'union contemplative qui ne sera d'ailleurs parfaite qu'avec la résurrection eschatologique des corps : celle de la volonté libre, malgré sa faiblesse héritée de la chute, et de la conscience.

Dans une seconde partie, l'A. cherche à mettre en lumière le bien-fondé qu'il y a à parler d'une école cistercienne, en allant à la rencontre des principaux disciples, proches ou plus lointains, que Bernard de Clairvaux aura le plus marqués. Ce sont d'abord Aelred de Rievaulx, Gueric d'Igny et Geoffroy d'Auxerre que l'A. a choisis

« non dans le but de monter l'influence de sa philosophie sur eux, mais, au contraire, afin de voir émerger à partir de leur propre rapport à la philosophie et du développement de leur pensée originale, des convergences profondes avec les trois inflexions du socratisme chrétien relevées chez Bernard : importance de l'humilité et de la charité et de l'eschatologie comme perfection de la contemplation » (p. 233).

L'intérêt que présentent, aux yeux de Christian Trottmann, les trois auteurs cisterciens suivants, se trouve dans la culture philosophique particulière qu'ils ont acquise avant leur entrée dans l'ordre et qu'ils ont su mettre à profit de manière originale avec l'enseignement et la pratique des vertus bernardines. Le premier, Isaac de l'Etoile, avec sa psychologie à cinq étages sur les puissances de l'âme issue de son échange avec Alcher de Clairvaux, avec les influences reçues du pseudo-Denys et des chartrains ainsi que sa compréhension métaphysique de la différence entre substance première et substance seconde, qui « place clairement sa lecture de Boèce dans la dépendance de Gilbert de Poitiers, avec ses spéculations métamathématiques sur la causalité opérée par l'un et, enfin, avec le déploiement d'une riche cosmologie symbolique, peut être considéré à juste titre comme le plus philosophe d'entre eux ».

Mais sa qualité de théologien n'en est pas occultée pour autant. Au contraire, Isaac nous semble être le digne héritier des Pères par la manière dont il articule l'économie de la création qui suit le mouvement descendant du Père par le Fils dans l'Esprit et le mouvement ascendant de l'économie du salut, de l'intériorité pneumatique, par la structuration christique du Corps, vers l'abîme du Père, qu'il qualifie magnifiquement de « bonté fontale » (p. 416).

Quant au second auteur, Garnier de Rochefort, à la pensée duquel nous

sommes conviés, l'A. nous montre de manière très intéressante comment il intègre les quatre sens de l'Écriture et les sept arts libéraux à une éthique socratique des vertus. « Les arts libéraux, dit l'A., sont ainsi remis en place et considérés par rapport à la finalité éthique de l'apprentissage des vertus dans une noétique de type érigénien, mais elle-même est mise en perspective par rapport à l'horizon eschatologique de la contemplation des bienheureux et ce à partir de l'humilité du "connais-toi toi-même". » (p. 465)

Enfin, c'est à Hélinand de Froidmont, par l'éloge qu'il fait constamment de Bernard, de nous montrer comment l'éthique de la pauvreté et les vertus de l'humilité et de la charité sont l'alpha et l'oméga de toute vie morale et les conditions de toute vie contemplative.

Avec le septième et dernier chapitre, Christian Trottmann explore la pensée de trois auteurs qu'il qualifie de « satellites », Guillaume de Saint-Thierry, Alain de Lille et Joachim de Flore, « car ils furent cisterciens une partie de leur vie et se situent à des distances plus ou moins grandes de Bernard ». Leur proximité et leur différence avec le maître cistercien font l'objet d'analyses subtiles, lesquelles soulignent tout à la fois le rayonnement de la pensée bernardine, et ce qu'elle a su faire naître de nouveau par la profondeur de son questionnement.

Si on a beaucoup écrit sur Bernard de Clairvaux et les cisterciens, c'est, à notre avis, la première fois qu'un auteur serre d'aussi près les articulations complexes et multiples de sa pensée comme celles de la réflexion de ses disciples qui s'en sont réclamés, et nous félicitons Christian Trottmann de la manière si analytique et synthétique avec laquelle il nous conduit tout au long de ce parcours qui unit, tout en respectant et distinguant leur ordre propre, la philosophie, la théologie, la psychologie et la mystique. Cinquante

pages de Bibliographie des sources et de la littérature secondaire consultées, un index biblique et des noms propres font de cet ouvrage une référence désormais incontournable pour toute recherche ultérieure sur le dernier Père de l'Église d'Occident.

JEAN BOREL

MIREILLE HADAS-LEBEL, *Les Pharisiens dans les Évangiles et dans l'Histoire*, Albin-Michel, 2021, 204p.

On ne le sait que trop : le mot « pharisien » a une teneur très négative dans les Évangiles et dans la bouche de la plupart des chrétiens. Les accusations sans appel du Christ ont inévitablement déterminé l'image des pharisiens comme hypocrites et faux dévots, alimentant ainsi la polémique anti-judaïque. Mais les pharisiens doivent-ils tous, par nécessité abusive, être mis dans le même panier ?

Tel est le thème de réflexion que poursuit ici à point nommé madame Mireille Hadas-Lebel, qui, de manière tout à fait non polémique et non apologétique, tente de replacer le discours sur les pharisiens dans son cadre historique et civilisationnel. Et nous lui en sommes gré, tant il est important de savoir aujourd'hui, à travers les sources littéraires importantes que nous avons, quand et comment s'est peu à peu constitué le parti des pharisiens, que l'on ne peut séparer de celui des sadducéens et des esséniens, et les buts spirituels et religieux positifs qu'ils ont voulu poursuivre dans une société fortement ébranlée par les turbulences politiques et économiques de la période hasmonéenne du II^e siècle avant J.-C.

JEAN BOREL



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

Bulletin d'Abonnement à *Nova et Vetera*

Nom.....Prénom.....

Adresse.....

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

Tél.Courriel.....

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

o annuel

Suisse	CHF 65.00
Europe	€ 50.00
Autres pays	€ 52.00

o de soutien

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

- et/ou en faveur de:

Nom.....Prénom.....

Adresse.....

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

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

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