NOVA ET VETERA

REVUE CATHOLIQUE DE LA SUISSE ROMANDE

ANNÉES 1946-1947

Pour que continue Nova et Vetera 305

PAUL CLAUDEL • *La sainte parole de Dieu* . . 307

JACQUES MARITAIN • *Contre l'Antisémitisme* 312

FRANÇOIS CLERC, professeur à l'Université de Neuchâtel • *Les thèses du chanoine Le Picard sur le divorce* 318

ERIK PETERSON • *Kierkegaard et la théologie protestante* 324

ALPHONSE MENOUD *Une citation de M. Arthur Koestler* 330

A. ROHNER, O. P., professeur à l'Université de Fribourg • *La conception hégélienne de l'Etat.* 331

M.-D. PHILIPPE, O. P., professeur à l'Université de Fribourg • *La nature de l'amitié selon Aristote* 338

RAÏSSA MARITAIN • *Poèmes* 366

CHARLES JOURNET • *L'Ame incréée de l'Eglise* . 373

BIBLIOGRAPHIE • Ecrit de *Bede Jarrett, O. P.* 400

XXIIME ANNÉE - ANNÉES 1946-1947 - N° 4

ÉDITEURS FRAGNIÈRE FRÈRES FRIBOURG

Pour que continue « Nova et Vetera »

Enfin nous pouvons reprendre dialogue avec nos amis et briser ce silence de huit mois qui a pesé sur eux et tant sur nous. Le nº 3 de 1946 avait paru avec retard au début de 1947. Voici le nº 4 qui aurait dû paraître depuis longtemps, mais que nous ne pouvions faire sortir tant que le sort de Nova et Vetera *était en suspens. Ces deux numéros retardés feront le pont sur l'année 1947. Les deux années 1946-1947 formeront donc un seul volume de quatre fascicules, dont voici le dernier.*

Les abonnements versés pour l'année 1947, nous les reporterons, avec l'assentiment bienveillant de nos amis, — à moins qu'ils ne préfèrent nous en demander le remboursement — sur l'année 1948.

Que s'est-il passé? Durant les années de guerre, la Revue a perdu ses abonnés à l'étranger. Elle a continué de passer en France, en Italie, et plus loin encore, mais clandestinement. Si elle a tenu, il lui plaît de leur rendre cet hommage, c'est au désintéressement absolu de ses éditeurs, MM. Fragnière frères. Les quelques petits bénéfices du début étaient mangés depuis longtemps. La guerre finie, il fallait regagner les abonnés de l'extérieur. Mais les difficultés du change ont dressé des barrières presque insurmontables. En même temps, les prix de la typographie, du papier, de l'édition s'accroissaient avec un rythme que nous n'avons pu rejoindre. Nous avons été distancés. La crise est venue. Elle n'est pas pleinement dominée.

Pendant les vingt et une années qu'a duré la Revue, la question d'argent n'a jamais été soulevée une seule fois entre les éditeurs et les directeurs. Au début, Mgr Besson nous avait donné généreusement, à celui qui est maintenant son successeur Mgr Charrière et à moi, la somme qui nous semblait énorme de trois mille francs. Les petits prélèvements faits sur cette somme ont été affectés uniquement à donner très irrégulièrement à des collaborateurs laïques, non pas certes une vraie rétribution, mais un très humble signe de reconnaissance — plusieurs d'entre eux n'en ont même jamais rien su. Rien n'a été distrait ni pour la rédaction ni pour les corrections d'épreuves ni pour les frais divers. Ce qui en subsistait vient d'être employé à nous libérer de toute dette. Peut-être avec une certaine tristesse, mais sûrement aussi avec une vraie joie, Nova et Vetera *est restée toujours une revue pauvre.*

Fallait-il cesser de paraître et faire de ce nº 4 un numéro d'adieu?

et bien sûr de remercîment à nos lecteurs si patients, si indulgents, si fidèles surtout? Sans doute c'était le plus simple. Mais les raisons qui ont provoqué la naissance de Nova et Vetera *sont à nos yeux toujours valables. Il n'est pas moins nécessaire qu'il y a vingt ans de posséder en Suisse romande une revue, supérieure à tous les partis politiques, qui essaie, quelqu'imparfaitement qu'elle y réussisse, d'être catholique, c'est-à-dire d'une part d'approfondir sans cesse ce qui est éternel, et d'autre part d'accueillir toutes les manifestations authentiques de la vie culturelle, pour les éclairer à la lumière de la vérité révélée dans l'Ecriture, et pleinement dispensée par l'Eglise, unique Epouse du Christ. Il est urgent, sur le seuil d'une ère culturelle où tout explose à la fois, de marcher vers l'avenir en s'efforçant d'être plus amoureux que jamais de cette pureté doctrinale irremplaçable, adorable, qui a brillé dans saint Augustin, dans saint Thomas d'Aquin, dans saint Jean de la Croix. D'autre part nous sentons monter autour de nous, derrière nous, des forces jeunes, désireuses d'humilité et de grandeur, affamées d'absolu, qui ne se laisseront pas facilement tromper par les apparences et les succès de modes, et qui sont prêtes à nous aider et à reprendre demain le flambeau.*

Voici donc notre décision. Nous continuerons Nova et Vetera *pendant l'année 1948, avec le même grand format. Le même subside que nous avait donné Mgr Besson il y a vingt ans, Mgr Charrière a bien voulu nous le réoffrir à cet effet. Nous conservons le prix de neuf francs en raison des abonnements qui ont déjà été versés. Nous publierons trois fascicules, un par quatre mois, en janvier, en mai, en septembre. Si nous pouvions gagner cent cinquante abonnés, et élever l'année d'après, à savoir en 1949, le prix d'abonnement à douze francs (ou en gagner deux cent cinquante et fixer le prix à dix francs) le cap serait doublé et nous pourrions voguer sans subside — autant dire sans remords. Ce n'est pas impossible ; de chers amis de* Nova et Vetera *nous disent que ce n'est même pas improbable. Nous osons donc demander à tous nos lecteurs de nous rester fidèles, de nous faire confiance. S'ils pensent que quelque bien, quelque lumière passe par cette Revue, qu'ils sachent que finalement c'est dans l'appui que nous apporte leur sympathie que la cause en doit être cherchée.*

Nous avons la joie d'annoncer que le R. P. Jean de la Croix Kœlin, O. P., a accepté de nous secourir comme secrétaire de rédaction.

Nova et Vetera, *septembre 1947*

La sainte parole de Dieu [1]

Quel plus grand honneur pouvait m'être fait, à moi, poète catholique, que de, l'aurore à peine éclose de cet an de grâce 1947, m'inviter à me faire entendre, par l'organe même du Vatican, à mes frères catholiques du monde entier ? Et cet honneur, comment pourrais-je mieux le reconnaître qu'en leur parlant de cet amour qui a rempli toute ma vie — une longue vie promenée parmi tous les climats de la planète — et qui a fini par remplacer en moi tous les autres intérêts et toutes les autres délectations, celui de la Sainte Ecriture de Dieu ? Le soir de ce jour de Noël 1886, quand je rentrai chez moi de l'église Notre-Dame de Paris, dans un état d'esprit fort troublé, le premier livre que je trouvai sur ma table, fut une Bible, qu'une amie, protestante hélas ! avait donnée à ma sœur. Je l'ouvris à deux endroits, et je ne puis m'empêcher de penser que chacun des textes offerts ainsi à mon attention avait la valeur d'une indication providentielle. Le premier était le récit de la rencontre d'Emmaüs, où le Seigneur, méconnu, « ouvre les Ecritures » aux deux disciples qui, l'un à gauche et l'autre à droite, lui prêtent l'oreille. Le second texte était ce chapitre VIII du *Livre des Proverbes* qui sert d'épître à la messe de l'Immaculée Conception et où il est parlé magnifiquement de Celle-là qui est la sagesse. Pourquoi, moi aussi, dès ce moment, cette figure vénérable de l'Eglise qui venait de m'ouvrir les bras, m'aurait-il été refusé de lui tendre les miens, comme à une mère honorée ? Et pourquoi aussi, cet enseignement, à l'ouïe de quoi s'allume dans le cœur des disciples une flamme qui jusqu'à ce jour n'a pas cessé de brûler, ne l'aurais-je pas cru adressé, autant qu'à Cléophas, à moi-même ? S'il s'agit d'ouvrir les Ecritures, le Seigneur Jésus, qui a promis de ne pas nous laisser orphelins, n'est-il pas présent aussi bien aujourd'hui avec nous, qu'il l'était sur cette longue route qui part

[1] Causerie à Radio Vatican, 12 janvier 1947.

de Moïse et des prophètes pour aboutir, en passant par le Calvaire, à cette table où chaque jour, pour nous, est rompu le pain de l'Eternité ?

Car l'homme ne vit pas seulement de pain, et d'ailleurs n'est-ce pas le même pain supersubstantiel que le Verbe de Dieu rompt pour nous le mettre dans la bouche, qu'il s'agisse des espèces sacramentelles ou de ces paroles sur nous en ne passant point qui nous empêchent de passer ? Qu'il s'agisse de pain ou de parole, c'est la même faim, dit le prophète Amos, que le Seigneur a envoyée sur la terre, et qui est d'autre chose que le vide. Un poète qui a eu beaucoup d'influence sur mes jeunes années a écrit qu'« il cherchait la Clef du Festin ancien où il retrouverait peut-être appétit ». Mais cette clef « qui ouvre et personne ne ferme », s'il l'avait su, elle était là à sa disposition, comme elle l'est à la mienne. C'est la même clef et c'est le même festin somptueux, jadis ordonné par Assuérus, en l'honneur de la reine Esther, un festin où la sagesse de Dieu, en mission perpétuelle à l'entrée et à la sortie de toutes les voies, a invité le monde entier, que ce soit en qualité de convives, ou de ces victimes, maintenant assimilables à notre intelligence, qui chargent la table sacrée autour de l'Agneau Pascal. Cette même table, qui jadis fut dressée et desservie par les anges devant le premier Pape dans la maison du centurion Cornélius. A ce festin, pauvre Arthur Rimbaud, nul doute que tu n'eusses retrouvé l'appétit. Car la béatitude que nous promet l'Evangile quand il nous dit: *Heureux ceux qui ont faim et soif de la Justice*, ce n'est pas seulement le rassasiement, c'est cette faim même et cette soif même, cette faim et cette soif à quoi satisfait un rassasiement toujours nouveau.

Ce festin merveilleux, où l'Eglise catholique convie ses enfants en leur disant: *Venez et enivrez-vous, ô mes très chers !* et où les saints, éperdus de reconnaissance , s'écrient à l'envi l'un de l'autre: *Qui a dévoré comme moi ?* vous savez tous qu'il est l'image de notre frérie sacramentelle. Mais il ne l'est pas moins de cette immolation spirituelle, de cet égorgement spirituel de la création tout entière, à quoi procède la Sagesse divine par le moyen de l'Ecriture, où la forme est *sacrifiée*, sacrifiée dans le sens étymologique, c'est-à-dire *faite sacrée*, au profit du sens devenu pour nous liquide, devenu pour nous assimilable et enivrant. C'est ce que veut dire

le psaume quand il nous déclare que la terre a été pour nous, liquidée, liquéfiée, sans que les principes sur lesquels elle repose en soient ébranlés. Cette Création, qui était soumise à la vanité ne le voulant pas, maintenant elle veut, maintenant elle sait ce qu'elle veut dire. Maintenant aux dépens de la figure, on a ouvert issue au sens, à la confession dont elle était prégnante. Et ce sens, comme l'ont proclamé tous les Pères, qu'il s'agisse du Livre de l'Univers, ou de cet autre Livre écrit qui lui a été superposé, il n'est autre que cet Agneau qui a été immolé depuis la création du Monde et qui a été jugé seul digne d'en dissoudre les sceaux hermétiques. Le sens de l'Univers, dont le nom signifie version à l'Unité, il n'est pas, comme nous l'a enseigné saint Augustin, en bas, car en bas nous n'arrivons sous le chaos par le chemin du puits de l'abîme qu'à l'inanité, il est en haut. Hommes de Galilée, ne cessent de nous dire les Anges, que regardez-vous par terre ? regardez en haut, où vous lirez plus éternellement écrite cette maxime: *Tout ce qui ne rassemble pas avec Moi dissipe.* La Création n'est pas le résultat d'un empilement de matériaux inertes, elle est l'effet d'une aspiration succédant et répondant à une inspiration. C'est à elle toute entière que s'adresse l'appel gradué du Cantique: *Veni, columba mea, formosa mea, speciosa mea !* La colombe, c'est l'esprit: *formosa*, c'est la forme donnée à la création: *speciosa* c'est la beauté dont elle rayonne par la conscience en elle de son obéissance à la volonté de Dieu: et enfin tout notre cœur tressaille à l'audition de cette interpellation suprême: *Immaculata mea ! Immaculata mea*, c'est la création toute entière qui a trouvé son expression suprême dans la réalisation, dans l'offrande, dans le don à Dieu de la Vierge immaculée et de cette Eglise, pour qu'elle soit rendue par lui inséparable du Verbe.

Et cette autre Création, que l'on appelle l'Ecriture Sainte, elle non plus, pas plus que la première, n'est le résultat d'un empilement hasardeux de matériaux inertes. Celui qui ne se contente pas, comme un touriste ignorant et frivole, d'y promener une curiosité superficielle, mais qui l'a élue pour habitation, plus que cela: pour patrie ! et qui en est devenu le citoyen, il n'est pas long à reconnaître qu'elle a un ordre ; un sens, et, comme disent les artistes, *un mouvement. Elle est véritablement édifiée*, nous dit le psaume, *comme une cité dont les parties se correspondent.* Pascal, il y a deux

siècles, a insisté sur ce principe, qui d'ailleurs a toujours guidé l'interprétation des Pères, c'est que la meilleure élucidation de la Bible, il n'y a pas à chercher ailleurs, c'est la Bible qui nous la fournit. Hommes de peu de foi, quand cesserez-vous de regarder par terre, regardez en haut ! Le citoyen de cette étonnante communauté dont je parle, où la même enceinte rend je ne sais combien de siècles contemporains, n'est pas long à s'apercevoir que d'un périmètre à l'autre de cette métropole circulaire il y a, comme on dit, des *intelligences*. Que tout le monde y parle le même langage, soit distinctement articulé, soit voilé d'allusions que l'on ne tarde pas à trouver toutes empruntées au même répertoire. Et sans doute, devançant les intentions que vous me supposez, je vous entends qui vous écriez : *Cette cité dont vous parlez, nous la connaissons aussi bien que vous ! Il y a longtemps que nous en avons franchi les portes sacrées, qui s'ouvrent chaque matin au lever du soleil ! Cette cité dont vous parlez, nous nous y reconnaîtrons tout de suite, il y a une croix au milieu !* Rien de plus vrai, et je suis le premier à voir dans la Bible, un vaste sanctuaire d'adoration dont le Verbe crucifié commande toutes les perspectives et oriente, si je peux dire, les intentions les plus secrètes. Mais ce n'est pas sous cet aspect que je veux considérer aujourd'hui le Livre sacré, qui a été mis à notre disposition non pas seulement pour posséder le Christ, mais pour l'apprendre, et pour l'apprendre à la sueur de notre front. Car parmi toutes les grâces dont nous a comblés le Créateur, il n'y en a pas une plus grande que celle qui nous permet de correspondre à ses libéralités par un effort personnel où la Justice trouve son compte. Saint Ignace d'Antioche a dit audacieusement que la croix était une machine, une machine élévatoire. Eh bien, on peut dire que la Bible, elle aussi, est une machine, une machine éducatrice, une machine élévatrice. Nous aussi, comme la jeune personne du Cantique, nous sommes engagés au travers de son méandre, où les Bédouins ne sont pas longs à s'égarer, à la recherche de Celui que notre cœur aime, et nous recevons, nous colportons d'une porte à l'autre toutes sortes de renseignements profitables, qui se complètent réciproquement. « *Par les rues et par les places*, nous dit la Fiancée de Salomon, *je l'ai cherché* ». Les rues, ce sont ces longs couloirs, prédéterminés, qui nous conduisent quelque part, et qui nous permettent au profit de toutes les rencontres de faire l'épreuve

de toutes les directions. Je songe à ces rues de Rome, délicieusement ombreuses, de cette vieille Rome que j'ai connue avant qu'un dictateur ne l'ait saccagée à coups de bonnes intentions, qui débouchaient tout à coup sur une fontaine féérique, sur quelque palais merveilleux, couleur d'or, couleur de jour. Et les places, ces carrefours chéris de la Sagesse, ce sont ces points de convergence qui permettent à l'Ecclésiaste à la fois de dilater et de réunir. Mais le vieillard qui vous parle aujourd'hui va vous faire une confidence. Les jambes qui si longtemps lui ont rendu de bons services, aujourd'hui elles ne suffisent plus à le porter, et alors, il a cherché un endroit pour s'y asseoir et s'y reposer, et il l'a trouvé. C'est un puits, un très vieux puits, ombragé par de grands platanes. On dit que les patriarches jadis y ont abreuvé leurs troupeaux, et que, je ne sais comment, il n'est pas sans communication avec la piscine de Bethesda. Mais ce qui le rend précieux pour le vieux poète dont je parle, c'est qu'un certain homme passe pour avoir l'habitude, lui aussi, d'y chercher le rafraîchissement. Un homme si humble qu'aux yeux de presque tous il passe inaperçu[1]. Et le vieux poète ne se vante pas d'avoir les yeux meilleurs que les autres. Mais son cœur ne prend point le change.

Paris, le 31 décembre 1946

PAUL CLAUDEL

---

[1] C'est sans doute cet homme vêtu de blanc, qui, au début de l'Acte II du *Père humilié*, est assis à côté d'un puits et à qui le petit frère répond: — « Qui pourrait s'empêcher de pleurer en voyant votre Grande humilité... »

Contre l'Antisémitisme[1]

Monsieur le Secrétaire,

Regrettant très vivement de ne pouvoir assister à la Conférence de Seelisberg, je vous prie de transmettre à ses membres les vœux fervents que je forme pour le succès de leurs travaux. A ces travaux je m'associe de tout cœur. La lutte contre l'antisémitisme est une obligation fondamentale pour la conscience et un devoir primordial de salubrité morale pour ce qui nous reste de civilisation. Je souhaite ardemment que la Conférence donne à cette lutte un nouvel élan, et propose des mesures pratiques qui la rendront efficace en Europe et en Amérique. Il ne suffit pas qu'un certain nombre de chrétiens *sauvent l'honneur* et rendent un témoignage héroïque, comme nous l'avons vu dans les années abominables dont nous sortons à peine et qui laissent l'humanité blessée pour longtemps. Sauver l'honneur est une triste et amère consolation, qui finirait par devenir dérisoire si l'on ne venait pas décidément et réellement à bout du mal honteux contre lequel nous protestons.

Tant que le monde qui se réclame de la civilisation chrétienne ne sera pas guéri de l'antisémitisme il traînera un péché qui fera obstacle à son relèvement. Car les Juifs sont toujours aimés à cause de leurs pères, et c'est au mystère lui-même de l'économie de la rédemption, devant lequel saint Paul ployait les genoux, que la haine et les préjugés racistes s'attaquent. Le nazisme nous a révélé le vrai visage de l'antisémitisme. L'antisémitisme se couvre d'une infinité de masques et de prétextes, — en réalité c'est Jésus-Christ qu'il cherche à frapper dans sa race.

Six millions de Juifs ont été *liquidés* en Europe. D'autres masses humaines ont été délibérément exterminées, et par millions aussi, au nom de l'« espace vital » ou par cruauté politique. Eux, on les a mis à mort

---

[1] La *Conférence internationale extraordinaire pour combattre l'Antisémitisme*, composée de chrétiens et de juifs, s'est rassemblée au Seelisberg, du 30 juillet au 5 août. Nous avons eu l'honneur, le 31 juillet au soir, d'y lire le Rapport suivant, adressé de Rome par M. Jacques Maritain au Secrétaire de la Conférence, M. le Dr Pierre Visseur. *N. d. l. R.)*

parce qu'on les haïssait en tant même que peuple, et parce qu'on voulait effacer leur race de la surface de la terre. Cette haine bestiale avait des yeux surnaturels. En vérité c'est leur élection même, c'est Moïse et les prophètes qu'on poursuivait en eux, c'est au Sauveur sorti d'eux qu'on en voulait. C'est la dignité d'Israël, dans laquelle l'Eglise catholique prie Dieu de faire entrer toutes les nations, qu'on bafouait dans les méprisés traités comme la vermine du monde. C'est notre Dieu qu'on soufflétait et flagellait dans sa lignée charnelle avant de le persécuter ouvertement dans son Eglise. Haine étrangement avertie, plus perspicace que le faible amour de nos cœurs, — avant le jour prédit par saint Paul où la Synagogue et l'Eglise se réconcilieront, et qui sera pour le monde comme une résurrection d'entre les morts, elles ont été réunies ensemble dans cette haine de démons. Comme le christianisme était haï à cause de ses origines juives, Israël était haï à cause de la croyance au péché originel et à la rédemption, et de la pitié chrétienne qui sont sorties de lui. Selon le mot profond de l'écrivain juif Maurice Samuel, ce n'est pas parce qu'ils ont tué le Christ, c'est parce qu'ils ont donné le Christ au monde que la rage de l'antisémitisme hitlérien a traîné les Juifs sur toutes les routes de l'Europe dans les ordures et dans le sang, a arraché de leurs mères des enfants désormais dépouillés même de leur nom, a entrepris de vouer au désespoir une race entière.

Voilà donc que sans le savoir Israël a été poursuivi par la même haine qui poursuivait aussi et d'abord Jésus-Christ. Son Messie l'a configuré à lui-même dans la douleur et l'abjection avant de le configurer à lui-même, un jour, dans la lumière. Prémices sanglantes de cette plénitude d'Israël dont les chrétiens, s'ils pensent dans leur cœur, peuvent déchiffrer les signes avant-coureurs dans la suite d'événements abominables dont le souvenir nous brûlera toujours, et qui prennent déjà place dans les oubliettes de l'indifférence des survivants. Comme d'étranges compagnons, juifs et chrétiens ont fait route ensemble sur le chemin du Calvaire. Le grand fait mystérieux est que les souffrances d'Israël ont pris de plus en plus distinctement la forme de la croix.

* * *

Les chrétiens voudront-ils comprendre ? C'est la question qui se pose maintenant. Combien de temps dormiront-ils encore ? Combien de temps encore beaucoup d'entre eux répudieront-ils en fait l'enseignement de saint Paul, qui nous apprend que nous avons été greffés sur l'olivier d'Israël, et que nous sommes devenus participants avec lui des racines

et de la sève de l'olivier ? « Spirituellement nous sommes des Sémites », a dit le Pape Pie XI. Avant d'être un problème de sang, de vie ou de mort physique pour les Juifs, l'antisémitisme est un problème d'esprit, de vie ou de mort spirituelle pour les chrétiens. Israël a l'habitude de la souffrance et de la persécution, il les porte depuis des siècles, il les attend tout en les craignant, il sait bien que son Dieu qui le fait cheminer dans l'abîme le tirera de l'abîme pour l'y replonger encore et l'en tirer de nouveau. C'est une chose étrangement poignante, et bien propre à nous faire faire un humiliant retour sur notre passé, à nous autres chrétiens de la gentilité, de contempler l'espèce de sérénité tragique avec laquelle un Juif qui a médité sur l'histoire de son peuple nous dit sa certitude qu'Israël ne trouvera jamais de repos ni de pitié. Mais il y a quelque chose que la fureur antisémite blesse et corrompt irrémédiablement, c'est la conscience chrétienne. Le désespoir de ceux qui se sont donné la mort parce que l'injustice triomphait est lui-même une image de quelque chose de plus terrible encore : la corruption de l'âme humaine chez les persécuteurs, et le gouffre de perversion où ils risquent de jeter la race humaine. Si Platon et Thomas d'Aquin ont raison de dire que mieux vaut souffrir injustement que de faire souffrir criminellement, et que le mal qui est dans les bourreaux est pire que le mal enduré par les victimes, alors nous devons en conclure que les ravages causés par le racisme dans le cœur des racistes et des antisémites ont été plus abominables encore que les tortures qu'ils ont infligées à une multitude innocente. Et pour autant qu'un homme s'abandonne aux préjugés de race et à cette espèce d'antisémitisme modéré qui réprouve les massacres non sans leur trouver quelque excuse, et qui approuve avec une transcendante résignation politique au mal d'autrui les lois ou les coutumes de discrimination, et qui est d'autant plus abject qu'il s'abrite sous une bonne conscience, cet homme se rend spirituellement complice des démons auxquels obéissaient les bourreaux. Ce n'est pas seulement pour que cesse l'iniquité qui pèse sur des innocents, c'est aussi pour son propre salut, et pour la guérison du monde, que la conscience chrétienne doit se délivrer de la lèpre raciste et antisémite.

Par un phénomène honteux, que la misère humaine suffit largement à expliquer, il se trouve que l'extermination de millions de juifs, les chambres à gaz et les tortures des camps de la mort n'ont pas suffi à réveiller la conscience des peuples, et à lui inspirer une horreur définitive du principe raciste. Loin de là ! Le virus au contraire s'est répandu sous une forme plus ou moins atténuée, et le souvenir du grand déchaînement de stupre

et de meurtre a allumé chez un nombre appréciable de personnes honorables, avec une sage méfiance et un prudent dégoût des victimes, une excitation mentale et des passions raisonnées qui s'assouvissent en hostilité froide et en récriminations économico-politiques, non pas sans doute en progroms et en assassinats, mais que l'odeur du sang a sournoisement stimulées. Dans beaucoup de pays de l'Ancien et du Nouveau Monde, l'antisémitisme est en croissance et la leçon de Hitler fait son chemin dans les esprits. Les vieux prétextes ne manquent pas, qu'il s'agisse d'une noble jalousie envers des concurrents retrouvés (puisque tous les Juifs ne sont pas morts il faut bien que ceux qui restent vivent, et que pour vivre ils exercent des métiers, voilà les Gentils dépouillés), ou qu'il s'agisse de la participation de tels ou tels Juifs à des activités politiques dont on a à se plaindre (comme si eux seuls étaient responsables de ces activités, et comme si eux seuls étaient tous les Juifs). Bref on a l'œil sur eux; et cette *attention orientée* est elle-même une victoire psychologique de la propagande raciste, et des crimes racistes. Comme je le faisais observer dans une autre étude, « aiguillez dans un sens déterminé l'attention des gens, elle remarquera aussitôt, une fois qu'elle aura été ainsi fixée, toutes sortes de données accidentelles qui serviront de prétexte à une systématisation spontanée, si absurde qu'elle puisse être. Répétez par tous les moyens d'une propagande intensive que tous les habitants de la Cinquième Avenue sont des escrocs, les autres habitants de New-York finiront par remarquer que, ma foi, tel citadin dont ils ont à se plaindre habite précisément la Cinquième Avenue. Et tel autre aussi, en vérité, — les sales types dont nous avons à souffrir dans d'autres régions de la ville échappant comme de juste au rayon visuel ainsi fixé en nous. Et au bout de quelques mois vous aurez créé un *antififthavenueism*e aussi raisonnable et aussi bien confirmé que l'antisémitisme »[1].

* * *

Une fois de plus au cours de l'histoire du monde, les données de la question d'Israël parmi les nations ont été profondément changées. Cette question est entrée aujourd'hui dans une phase nouvelle. Quels Juifs étaient plus assimilés que les Juifs allemands? C'est en Allemagne que la rage antisémite a éclaté avec une férocité sans égale. Devant cette faillite

[1] Le Droit Raciste et la vraie signification du Racisme, New-York, 25 janvier 1943, dans *Pour la Justice*, New-York, La Maison Française, 1945, chap. XXV. (C'est le thème brillamment développé par J.-P. Sartre dans *Réflexions sur la question juive*, Paris, 1946, qui ne voit dans le problème juif qu'un problème aryen. *N. d. l. R.*)

de l'assimilation la conscience juive s'est tournée désespérément vers la Terre promise. Le mouvement qui pousse vers la Palestine les survivants des masses juives de l'Europe centrale horrifiées par les abominations qu'elles ont souffertes et hantées par la clameur de leurs morts est un phénomène historique irrésistible. Sous une forme ou une autre, impliquant un accord qui de soi ne paraît pas impossible avec les Arabes du pays, il semble que la solution d'un Etat hébreu en Palestine sera inévitablement la prochaine solution tentée par l'ange d'une histoire toujours douloureuse et contrariée. Si nécessaire et justifiée qu'elle puisse être, nous ne devons pas nous dissimuler que cette solution risquera d'être exploitée par l'antisémitisme aux dépens des Juifs citoyens des autres pays. Il faudra faire comprendre aux gens que l'existence d'un Etat Juif ne sépare pas plus de leur nationalité respective les Juifs membres des autres Etats que l'existence d'un Etat irlandais ne sépare les Irlandais des Etats-Unis de la nationalité américaine. Il y aura pour couvrir les préjugés antisémites des mauvaises raisons de nouvelle souche qui s'ajouteront aux mauvaises raisons qui traînent partout et qu'il faudra réfuter comme elles. Mais les plus clairs arguments de la raison ne suffiront jamais en face d'une psychose collective irrationnelle qui tire sa force de son irrationalité même. Ce qui est meilleur et plus élevé que la raison est seul capable de descendre dans le monde souterrain de l'irraison, et de la maîtriser. Ici nous apparaît la responsabilité particulière de la conscience chrétienne: elle seule peut délivrer les âmes des poisons de l'antisémitisme, si elle sait vraiment de quel esprit elle est, et si elle porte réellement dans la substance de l'histoire humaine l'intelligence et le témoignage de la foi en le mystère d'Israël.

Je ne considère pas dans cette brève note les implications politiques et sociales du problème d'Israël. Si réelles qu'elles soient, elles restent secondaires au regard de ses implications spirituelles. C'est de celles-ci que je voudrais dire quelques mots pour terminer. Je suis persuadé qu'à ce point de vue un grand travail de méditation et de purification intérieure est d'abord demandé aux chrétiens. S'ils se nourrissent de la doctrine de saint Paul, ils comprendront la signification spirituelle de l'antisémitisme, et ils comprendront du même coup la solidarité mystérieuse qui les lie à la race aînée, en communion avec laquelle, malgré tout, ils invoquent les Patriarches et les Prophètes et prient chaque jour avec les paroles de David sur leurs lèvres, confessant comme venu Celui que la Synagogue n'a pas reconnu et qu'elle attend encore, et qui est né d'une vierge d'Is-

raël et qui était Juif lui-même « par excellence de nature », et dont les apôtres comme les premiers martyrs ont été des Juifs fécondant l'Eglise des Juifs et des Gentils d'un sang juif versé pour le Christ. Ils ne comprendront pas seulement qu'il leur faut balayer comme des ordures, là où par malheur elles trouvent encore des crédules, des légendes calomnieuses telles que les histoires de meurtre rituel et des forgeries telles que les Protocoles de Sion, ils comprendront aussi qu'il leur faut reviser attentivement et purifier leur propre langage, où une routine pas toujours innocente, en tout cas singulièrement insoucieuse de la rigueur et de l'exactitude, a laissé passer des expressions absurdes comme celle de *race déicide*, ou une manière plus raciste que chrétienne de raconter l'histoire de la Passion qui excite chez les enfants chrétiens la haine de leurs condisciples juifs [1], ou des traductions de la *perfidia judaica* de la liturgie du Vendredi-Saint qui sont de grossiers contre-sens, car dans la langue de l'Eglise ce mot signifie « incroyance », non « perfidie » [2]. Ils comprendront que leur manière même d'approcher les problèmes créés par la diaspora doit être fraternelle, et qu'elle doit les amener à connaître en profondeur, grâce à une information suffisamment complète et scrupuleuse, — et à connaître du dedans, grâce à l'expérience de connaturalité que l'amour porte avec lui — les angoisses et les débats de la conscience juive, partagée entre l'obligation de garder son identité et la volonté d'obtenir pour les Juifs la justice et l'égalité dues à tous les hommes. Alors les chrétiens de la Gentilité pourront entrer quelque peu, non pas d'une façon seulement théorique, mais d'une façon réelle et pratique, fût-ce pour pâtir à leur tour pour lui comme plusieurs l'ont fait récemment sous les persécutions nazies, dans le mystère du peuple qui a trébuché pour leur délivrance, et par la désobéissance duquel ils ont obtenu miséricorde, et que Dieu continue de se réserver. Et non seulement ils auront interdit à l'antisémitisme d'aller chercher dans le vieux fond de barbarie de l'âme humaine tout faux prétexte religieux, mais ils prépareront pour leur part cette réintégration future que Paul a annoncée, et qui pour Israël, selon le mot de Cornelius a Lapide, ne sera pas une conversion mais une plénitude, et qui rappellera à la vie le monde attiédi [3].

Rome, le 28 juillet 1947

JACQUES MARITAIN

---

[1] (Cf. J. Maritain, *L'enseignement chrétien de l'histoire de la Crucifixion*, Nova et Vetera, 1945, n° 4. *N. d. l. R.*)

[2] Cf. John M. ŒSTERREICHER, *Pro Perfidis Judaeis*, Theological Studies, March 1947.

[3] Cf. saint THOMAS D'AQUIN, *Comm. in ep. ad Romanos*, c. XI lect. 2.

Les thèses du chanoine Le Picard sur le divorce

Le juriste qui ouvre un livre écrit par un prêtre sur le divorce ne se fait guère d'illusions: il s'attend à y voir stigmatisés les méfaits du divorce et exaltée la doctrine de l'Eglise sur l'indissolubilité du mariage. C'est tout.

L'exception confirme la règle: l'ouvrage que vient de publier le chanoine Le Picard — intitulé *Divorce et Bien public* (Paris, Beauchesne, 1946) — mériterait de trouver une place, non seulement dans la bibliothèque des hommes de loi catholiques, mais encore dans celle de tout confesseur.

Si nous lui consacrons une étude spéciale, c'est que, bien que destiné au public français, il contient des leçons fort utiles, à nous Suisses que le problème du divorce préoccupe actuellement.

Naguère, les controverses engagées autour de cette institution étaient dominées par des questions doctrinales. En 1874, le divorce fut introduit sur tout le territoire fédéral dans un but « kulturkampfiste », pour reprendre l'expression de notre collègue, M. Charles Knapp. Il s'agissait de protéger la liberté individuelle contre les partisans du mariage indissoluble. On était porté à ne pas prendre au sérieux les conséquences néfastes de la propagation du divorce, dont ses adversaires faisaient état pour maintenir la doctrine de l'Eglise.

Aujourd'hui, ces prévisions pessimistes se révèlent fondées. Nous ferons grâce des données statistiques. Qu'il nous suffise de dire que nos autorités s'inquiètent des conséquences du divorce, tant du point de vue de la natalité que des charges croissantes de l'assistance publique. Le problème du divorce se repose une nouvelle fois, mais sous un aspect politique et matériel.

Comment le résoudre ? C'est la question qu'on se pose chez nous depuis plusieurs mois et dans les milieux les plus divers.

Nous pourrions prouver l'actualité de cette préoccupation, en énumérant les nombreuses enquêtes publiées récemment dans notre presse. Nous retiendrons d'autres manifestations de ce souci, dans des cercles où l'on ne cherche pas des sujets à sensation. C'est d'abord la publication du livre d'un juge fédéral, M. Strebel, qui fait un tableau aussi objectif qu'alarmant

de la jurisprudence des tribunaux suisses en matière de divorce: *Epoux divorcés* est également un livre que tout prêtre devrait connaître. C'est ensuite les journées d'études organisées par les Facultés de droit de Zurich et de Lausanne, et ouvertes à tous les travailleurs sociaux désireux d'étudier la dissolution du mariage. C'est enfin les projets législatifs, visant à entourer du plus grand sérieux les demandes en divorce.

Si chacun s'accorde sur la nécessité d'enrayer les progrès du divorce, le moyen radical, qui consisterait dans l'abolition du divorce, paraît irréalisable à la grande majorité. Le chanoine Le Picard l'écrit lui-même: cette institution est entrée si profondément dans nos mœurs qu'il n'est pas possible pour l'instant de l'en extirper. Il faut trouver d'autres expédients, dont les plus efficaces ne seront pas nécessairement ceux consacrés par la loi.

I

Dans les milieux qui se sont penchés sur le problème du divorce pour découvrir le moyen de l'enrayer, l'accord est unanime sur l'utilité de recourir aux groupements religieux pour restaurer l'idée de l'indissolubilité et de la sainteté du mariage.

Du côté protestant, un pas est fait, ou en voie de se faire. Déjà l'Eglise réformée neuchâteloise réserve à ses autorités supérieures le soin de décider si la bénédiction nuptiale sera donnée à des époux divorcés, qui entendent consacrer une nouvelle union. Sans doute, les règlements ne nous enseignent pas le critère qui sera adopté en l'espèce pour l'octroi ou le refus du mariage au temple. Néanmoins, un fait demeure acquis: l'attitude adoptée proclame implicitement l'indissolubilité du mariage religieux.

Du côté catholique, où cette position doctrinale n'est pas en discussion, un effort considérable doit être entrepris pour empêcher les masses de recourir au divorce. Le dernier rapport du Tribunal cantonal de l'Etat de Fribourg contient sur ce point des considérations alarmantes. Il s'impose dès lors de rappeler le comportement des catholiques à l'égard du divorce, et sur ce point, le chanoine Le Picard est d'un grand secours.

Le premier point qu'il aborde est celui de savoir *si les catholiques ont le droit de divorcer*. Une opinion assez répandue consiste à répondre par l'affirmative, à la condition de ne pas contracter un nouvel hymen. Et pour justifier cette solution, on fait valoir que le divorce n'anéantit que le mariage civil, sans valeur pour l'Eglise, et auquel les époux catholiques ne peuvent se prêter, selon M. Tuor, « sans une réserve mentale ». En d'autres termes, ce que l'Eglise interdirait, ce n'est pas la séparation définitive des époux par le divorce, mais le remariage d'époux divorcés avec des tiers, tant que la mort n'a pas ravi l'un des anciens conjoints.

Ce raisonnement logique, que nous avons entendu dans la bouche de notre clergé paroissial, me paraît victorieusement réfuté par M. Le Picard. Il y a des décisions romaines qui statuent que, dans les Etats où les époux ont le choix entre le divorce et la séparation de corps — condition réalisée

dans notre pays — les époux ne peuvent avoir recours qu'à la seconde de ces institutions. A qui se regimberait contre cet argument d'autorité, notre auteur en propose d'autres, dont nous ne retiendrons que les trois plus décisifs.

Tout d'abord, le divorce rend possible un nouveau mariage civil. L'époux catholique peut dès lors, être tenté, un jour, de manquer à la promesse qu'il s'était faite de ne point contracter une nouvelle union du vivant de son ancien conjoint.

Deuxièmement, si l'époux sait qu'il lui est interdit de divorcer et de se refaire, selon l'expression consacrée, une « nouvelle vie à deux », il saura faire les efforts nécessaires pour avoir une vie conjugale supportable. Il saura faire les concessions indispensables à son conjoint, alors qu'il ne se les imposerait pas, s'il pouvait librement se « refaire un autre bonheur ».

Enfin, il est erroné de faire litière du mariage civil. S'il ne crée pas l'union de l'homme et de la femme, il en prend acte au nom de la société et lui promet la protection de la loi: « c'est un contrat de droit naturel explicitement affecté et efficacement sanctionné par le droit civil ». Or, le divorce fait retirer par un tribunal séculier toute protection aux obligations que les époux ont contractées, en vertu du droit naturel, l'un envers l'autre: « ces obligations seront comme officiellement anéanties, au point qu'une éventuelle garantie sera promise à des engagements qui en seraient l'outrageuse négation, et cette entreprise d'anéantissement, parce qu'elle va à l'encontre du devoir qui incombe à la société de protéger l'union conjugale, est, en elle-même et indépendamment de tous liens nouveaux que les parties voudraient contracter, moralement un mal ».

Laissons là cette question de principe, pour dire quelques mots du second problème abordé dans l'ouvrage: *que faire présentement contre le divorce?*

M. Le Picard traite tout d'abord de l'attitude que les catholiques doivent prendre à l'égard du divorce. Nous trouvons là un traité de déontologie très précieux et très complet.

Bien entendu, l'auteur reprend et développe la doctrine classique des manuels de théologie morale, quant aux devoirs des juges et des avocats catholiques. Nous ne nous y arrêterons pas. En revanche, deux questions méritent une mention parce qu'elles n'ont guère été traitées jusqu'à ce jour de façon systématique.

La première a trait à l'attitude des catholiques cités comme témoins dans une instance de divorce. Selon M. Le Picard, ils ont le devoir de déposer en justice, s'ils peuvent apporter au tribunal des éléments propres à faire éconduire le demandeur. Au contraire — et sous réserve de tempéraments qu'il ne m'est pas possible d'indiquer dans cette brève étude — le témoin qui pourrait provoquer une sentence de divorce par sa déposition, doit s'abstenir de déposer.

On ne manquera pas de trouver cette conclusion sévère; le témoin se trouve dans un dilemme: ou déposer, et collaborer ainsi à une œuvre im-

pie; ou obéir à sa conscience, et s'exposer aux pénalités qui frappent les témoins défaillants. A notre sens, c'est ce deuxième parti qu'il faut prendre. L'Eglise a imposé sa doctrine par les martyrs. Ajoutons que, dans nos cantons réformés, un juge ne saura qu'avoir de l'admiration pour un catholique qui a le courage de ses convictions.

Pourquoi cette attitude intransigeante, qu'il faut adopter quelle que soit la religion des demandeurs en divorce ? Elle découle de celle que M. Le Picard propose à tous les catholiques: pour décourager les époux qui songent au divorce, il faut mettre au ban de la société ceux qui ont divorcé.

C'est la seconde question de déontologie que nous voulions signaler. M. le chanoine Le Picard constate que nous sommes de plus en plus entourés de personnes divorcées. Et il examine le comportement que nous devons adopter à leur endroit, exposant les situations différentes selon qu'il s'agit de parents, d'amis, etc. Les solutions proposées sont généralement sévères, et il faut avoir le courage de les adopter dans les régions à majorité catholique. Dans les pays mixtes, la chose est certainement plus délicate. Mais nous croyons que le *boycott* des divorcés est certainement un moyen d'action propre à décourager ceux qui songent à mettre fin au mariage en s'adressant aux tribunaux.

L'action contre le divorce ne doit pas être seulement l'effort des fidèles. Le clergé peut prévenir les désunions en mettant les futurs époux en face des responsabilités qu'ils assument par le mariage. Depuis longtemps, il a fait l'observation que le divorce intervenait entre personnes mal préparées au mariage, ou qui convolent à la légère. Aujourd'hui, les prêtres ont le devoir d'instruire les fidèles qui se disposent à se lier par ce sacrement. Mais ici, M. Le Picard nous fait connaître une méthode pratiquée dans plusieurs diocèses français, et qui mérite l'attention.

Voici comment les choses se passent. Le curé de la paroisse pose aux futurs conjoints un certain nombre de questions arrêtées par les statuts synodaux. Elles portent notamment sur leur conception du mariage, sur leur volonté d'en accepter les conséquences du point de vue de la procréation, sur leur acceptation de la doctrine de l'indissolubilité, etc. Non seulement ce questionnaire permet l'instruction des futurs époux sur le mariage, mais il préconstitue une preuve, qui pourra être opposée à une demande de nullité introduite ultérieurement, pour tenter de contracter une nouvelle union.

L'interrogatoire n'est pas adressé seulement aux fiancés, mais encore aux témoins, auxquels on demande s'ils connaissent vraiment les futurs époux, leurs conceptions en matière matrimoniale, leur volonté de faire un vrai mariage, etc.

Des canonistes français, comme M. Le Picard et M. Naz, ont établi des formules d'interrogatoires destinées aux fiancés et aux témoins, et il nous semble que nos autorités religieuses trouveraient là une source de documentation fort précieuse. Pour notre part, nous croyons plus efficace cette méthode que celle que nous avons vu pratiquer dans l'une de nos paroisses,

où le curé se contentait de lire à une allure vélocipédique une instruction rédigée dans un style si diplomatique, qu'il aurait fallu avoir l'expérience du mariage pour en comprendre pleinement certains passages. Au surplus, que reste-t-il de cette « instruction », une fois la lecture achevée ? Loin de nous de critiquer une méthode que nous savons aujourd'hui remplacée par des moyens plus efficaces.

II

L'effort des groupements religieux n'aboutira à créer un mouvement hostile au divorce que s'il est soutenu par les autorités. Et nous abordons ici l'étude des procédés législatifs destinés à enrayer le divorce.

D'aucuns pensent que la procédure devrait être plus rigoureuse pour décourager les plaideurs. Genève a récemment voté une loi qui prolonge les délais de l'instance, afin de permettre aux candidats au divorce de réfléchir sur l'importance de cette démarche. C'est à notre sens une erreur: celui qui engage une action en divorce n'hésitera pas à s'armer de patience, s'il entend « refaire sa vie ». Bien plus, l'expérience nous enseigne que c'est généralement au cours de la procédure que la désunion devient irrémédiable, les parties insinuant l'une sur l'autre, pour les besoins de la cause, des faits qui, lorsqu'ils auront été divulgués devant des tiers, soit devant un tribunal et des avocats, constitueront des offenses irréparables.

Le canton de Vaud l'a fort bien compris, et il a pris une mesure fort opportune: la gratuité des mesures de protection de l'union conjugale. L'époux qui ne parvient pas à s'entendre avec son conjoint peut solliciter l'intervention du juge. Par ses conseils, le magistrat peut éclairer les époux sur les véritables causes de leur mésentente et leur suggérer les moyens pour l'aplanir. Un grand nombre de divorces sont évités par cette procédure gracieuse, qui impose au juge de la patience, du tact et un certain courage moral.

M. Le Picard nous propose un autre moyen: au moment de la célébration du mariage, les époux seraient invités à déclarer, si, par avance, ils déclarent renoncer à demander le divorce. La loi reconnaîtrait à cette renonciation des effets juridiques: ce pacte de renonciation au divorce rendrait l'union indissoluble par la volonté des conjoints.

Ce qui est remarquable, c'est que cette suggestion de M. Le Picard vient d'être proposée, sans qu'il y ait eu concert préalable, par un jurisconsulte français de grande valeur, M. Mazeaud, professeur à la Faculté de droit de l'Université de Paris.

Les juristes suisses penseront sans doute que cette réforme législative est irréalisable en Suisse. En effet, notre code civil statue, en son article 27: « Nul ne peut, même partiellement, renoncer à la jouissance ou à l'exercice des droits civils. Nul ne peut aliéner sa liberté, ni s'en interdire l'usage dans une mesure contraire aux lois et aux mœurs ». C'est au nom de cette disposition que le vœu de célibat est considéré juridiquement comme ino-

pérant, et qu'un officier d'état civil ne peut refuser de célébrer le mariage d'un prêtre ou d'une religieuse. La même doctrine conduit à refuser toute valeur à l'engagement souscrit par deux conjoints de ne jamais demander le divorce.

Et pourtant, nous avons là un moyen d'enrayer le divorce sans supprimer cette institution. Psychologiquement, les époux, qui savent qu'ils ne peuvent demander le divorce, feront un effort pour s'entendre. Pratiquement, une cohabitation impossible pourra prendre fin par la séparation de corps. La seule chose à laquelle les conjoints renoncent, c'est au remariage après divorce: que d'enfants de parents désunis seraient heureux de cette solution ! Ce sacrifice du *droit au divorce*, comme on dit aujourd'hui, se justifie par l'intérêt social. L'Etat n'en demande-t-il pas de plus considérables ? En guerre, lorsqu'on sacrifie une troupe pour conserver une position, on impose la mort à des soldats pour le bien public. Ce bien public, ne vaut-il pas qu'on accepte, pour le défendre, le sacrifice que des volontaires acceptent par avance pour réduire les effets d'un mal qui inquiètent les autorités ? La suggestion de M. Le Picard mériterait d'être examinée par ceux qui ont inscrit, dans leur constitution, la protection de la famille.

Comme on le devine, nous n'avons qu'esquissé les idées maîtresses d'un canoniste, rompu également au droit civil, et qui a le sens des réalités. A l'heure où le problème du divorce préoccupe tant de gens chez nous, M. Le Picard nous apporte une contribution qu'il conviendrait d'utiliser largement.

François CLERC
Professeur de droit à l'Université de Neuchâtel

Kierkegaard et la théologie protestante

L'influence de Kierkegaard sur la théologie protestante au XIX^e siècle a été insignifiante. Jean Tob. Beck à Tubingue l'avait cité comme témoin en raison de sa lutte contre l'Eglise protestante officielle, mais il ne permettait pas que Kierkegaard s'introduisît dans la sphère de sa pensée. L'exégèse du sacrifice d'Abraham présentée par Kierkegaard était considérée par le bibliciste Beck comme une offense à la forme pure dans laquelle la sainte Ecriture avait narré ce fait [1]. La théologie officielle, idéaliste, faisait à peine mention de Kierkegaard. Pour l'historien de l'Eglise K. von Hase [2], Kierkegaard était un « météore menaçant » qui avait par bonheur subitement disparu ; pour un Troeltsch, Kierkegaard figurait au nombre des bizarreries des professeurs allemands [3]. Kierkegaard occupait dans sa galerie de personnages historiques une place à côté de Paul de Lagarde. Cet état de choses durant lequel Kierkegaard n'était lu que dans quelques cercles restreints de piétistes, changea tout d'un coup après la précédente guerre avec l'apparition de l'exégèse de Barth sur l'Epître de saint Paul aux Romains (1918) et avec la publication de la Revue *Zwischen den Zeiten* dirigée par Barth, Gogarten, Thurneysen. Depuis lors, Kierkegaard devint une personnalité populaire, non seulement en Allemagne, mais aussi dans d'autres pays d'Europe. La popularité de Kierkegaard à notre époque demanderait à être expliquée, du fait qu'elle

---

[1] W. RUTTENBECK, *S. Kierkegaard*, Berlin, 1929 (« Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche » Bd. 25), p. 282 A. 22.

[2] *Kirchengeschichte*, III, P. II, p. 659; cfr. W. NIGG, *Die Kirchengeschichtsschreibung*, Munich, 1934, p. 192.

[3] E. TROELTSCH, *R. Rothe*, Tubingue, 1899, p. 42. Dans son article bien connu *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit* dans « Kultur der Gegenwart » éd. par *Hinneberg*, Leipzig, Kierkegaard est mis à côté de Tolstoï (p. 659), à côté de Vinet et d'Ibsen (p. 687), à côté de R. Rothe et P. de Lagarde (p. 739). Il faut rapprocher ces passages pour comprendre combien une telle manière d'écrire l'histoire, est dénuée de sens. C. ANTONI, *Dallo storicismo alla sociologia*, Florence, 1939, p. 49, dit de Troeltsch qu'il avait peu de goût pour « l'individualisme religieux d'un Kierkegaard ». Ce qui prouve que le prétendu individualisme de Kierkegaard « n'a pas été bien individualisé ».

se trouve en pleine contradiction d'une part avec l'ambition d'un homme qui aurait mieux aimé subir la mort que de devenir un personnage populaire, et d'autre part avec les suprêmes intentions de sa pensée, car le message indirect qui se trouvait au centre de sa pensée semble s'être transformé désormais en un message direct. Tout le monde aujourd'hui sait parler d'existence et d'angoisse, du paradoxe et du risque, mais la signification originale de la pensée kierkegaardienne est en train de se perdre. C'est un fait tragique que l'homme qui voulait dans son hybris rendre difficile le christianisme pour ses contemporains idéalistes, l'ait rendu, au moins en apparence, facile pour leurs petits-fils qui se croient antiidéalistes. Maintenant, une fois compris « le paradoxe », on croit avoir trouvé en lui l'accès même aux mystères du christianisme, et ceux qui un jour s'appelèrent « des libéraux » trouvent actuellement un passage facile à une théologie d'apparence orthodoxe, sans le fameux « saut » d'une conversion [1]. En face d'une telle situation, l'Eglise catholique qui avait eu la mauvaise réputation, à cause de sa théologie apologétique, d'avoir voulu faciliter la foi, paraît être restée bien en arrière en dépit du « rationalisme » de sa pensée apologétique. Il est évident qu'il s'est créé une confusion, pour ne pas dire une équivoque, qu'il faudrait chercher à éclaircir.

Beaucoup oublient que le soi-disant existentialisme philosophico-théologique est une création de la théologie protestante. Kierkegaard lui-même était un théologien de l'église luthérienne, qui avait passé à 27 ans ses examens théologiques. Qu'il fût aussi un brillant écrivain, ne change rien. La culture littéraire, artistique et philosophique était au XVIII^e^ siècle et est encore dans la première moitié du XIX^e^ siècle, pour une grande part, entre les mains des théologiens ou des fils de pasteurs. De plus, il ne faut pas oublier que, chez Kierkegaard, tout l'art de l'écrivain est mis au service du pasteur [2]. Il n'est peut-être pas sans importance que Kierkegaard ait été le fils non d'un pasteur, mais d'un commerçant piétiste. Ainsi les problèmes du protestantisme se posèrent à lui dès le premier jour, tandis que son indépendance économique lui donnait la possibilité de porter

---

[1] Barth lui-même a déclaré dans *Credo*, Munich, 1935, p. 157: « J'ai aussi été une fois un libéral ».

[2] *Tout ou Rien (Entweder-Oder*, trad. allemande « Werke » I, p. 3), la préférence donnée à l'oreille dans la musique sur l'œil dans les arts figuratifs se trouve justifiée par le vieil argument théologique (cf. par ex. Philon) disant que l'oreille est l'organe de la Révélation, tandis que l'art perçu par l'œil est mis en relation avec la concupiscence des yeux (I Jean, 2 16) (ibid. « Werke » II, 148).

un jugement indépendant sur l'Eglise de son pays. Le piétisme a été le critique immanent du protestantisme lui-même — fait que Albert Ritschl a bien vu dans son histoire du piétisme — et il a prouvé sa persistante réalité jusque dans la pensée de Kierkegaard. Certains de ses concepts préférés comme par exemple « réalité », « existence », etc. ne s'expliquent pas sans « un recours aux idées du piétisme ». On peut définir le piétisme comme la révolte contre les conséquences pratiques du nominalisme de la théologie luthérienne orthodoxe. La doctrine de la justification extérieure était l'expression peut-être la plus claire de ce nominalisme, qui avait pour effet non seulement d'éliminer toute activité humaine en présence de l'action divine, mais d'exclure également la réalité elle-même de la personne du croyant. La grâce n'est plus grâce infuse, n'est plus grâce inhérente, mais simplement *favor Dei*, qui impute, non à une personne réelle, créée des mains de Dieu, mais à un être idéal créé arbitrairement sur la base d'une fiction juridique de la Volonté absolue, les seuls mérites idéals de la grâce du Christ. Ainsi l'homme se trouvait dans la situation paradoxale d'être pécheur et justifié à la fois. Pécheur dans son existence réelle sur cette terre ; justifié dans son existence idéale devant Dieu dans le ciel. Il est clair que le salut lui-même devient un fait idéal, et la foi qui sauve, un acte intellectuel fondé sur la contradiction entre le visible (réalité du péché) et l'invisible (sentence de Dieu). Les œuvres des hommes perdent toute signification devant Dieu et les actes religieux de la personne humaine, par exemple le besoin de dévotion, de sacrifice, mais en définitive ceux aussi de la charité, devraient être retranchés, puisqu'ils menacent la fameuse « foi seule » de la grâce du Christ.

Pour autant que je sache, Kierkegaard, qui a mis en doute tant de choses, qui a aussi critiqué fortement Luther et l'Eglise protestante, n'a jamais émis de doute à l'égard du piétisme de son père, et, dans le champ même de sa propre vie, il a parlé d'un certain événement de son âme dans des termes qui ne permettent pas de douter qu'il ne voulût le voir mis en rapport avec l'expérience (*Erlebnis* de la régénération) qui se trouve à la base de toutes les vies des piétistes [1]. Mais, fait plus important encore, deux événements décisifs dans la vie de Kierkegaard, la rupture de ses fiançailles et l'attaque contre l'évêque Martensen, qui avait osé appeler le primat défunt de l'Eglise danoise « témoin de la vérité », ne

[1] Dans les *Miettes philosophiques* (all. *Philosoph. Brocken ;* « Werke » traduit par Schrempf, vol. VI, p. 17 ss.) Kierkegaard a traité ex professo du concept de « Renaissance ».

peuvent s'expliquer sans la présence du piétisme dans la pensée de Kierkegaard. Avant Luther les chrétiens pouvaient se marier, mais ils avaient aussi le choix, si c'était leur vocation, d'aller au couvent; après Luther, après son mariage paradigmal, tous avaient l'obligation de se marier et tout écart par rapport à cette règle conduisait inévitablement à un conflit avec l'esprit de l'Eglise protestante. Cela est prouvé non seulement par toute l'histoire du piétisme [1], mais aussi par l'histoire de Kierkegaard lui-même ou par le jugement des théologiens protestants d'aujourd'hui sur la conduite de Kierkegaard [2]. Au premier moment cette irritation des protestants à l'égard de la décision de Kierkegaard de rompre la promesse qu'il avait faite à Régine Olsen pourrait paraître comique, mais en dernière analyse cette désorientation révèle que le Protestantisme se sent menacé dans son être par une décision qui conduit à une forme d'existence en dehors de l'être commun, en dehors de cette sphère éthique qui est représentée par le mariage, à cette « suspension temporaire » de l'éthique, qui est selon Kierkegaard le point de départ pour devenir un « Individu devant Dieu », pour accéder à une « existence selon l'esprit ». Il me semble que tous ces concepts, l'« existence », la « décision », le « saut », l'« individu », que le piétisme de Kierkegaard opposait à la théologie protestante orthodoxe, n'ont une signification réelle que pour un catholique qui se trouve en face du problème de « sa vocation ». Au contraire, le protestant orthodoxe qui cherche sa justification par « la foi seule » ne peut reconnaître un « individu »; car, pour autant que ce *monos* de Kierkegaard ressemble au *monachos*, et que, s'échappant du cadre valable pour tous, il prétend, par suite de l'imputation de la grâce du Christ, avoir trouvé « la réalité », une telle reconnaissance équivaudrait pour le protestantisme à renoncer à l'existence « idéale » du salut. Il ne peut accepter l'idée d'une existence qui se manifeste par l'action de « suivre » le Seigneur dans sa contempora-

---

[1] Un des cas les plus discutés fut celui du mariage du célèbre piétiste G. Arnold qui au début avait rejeté le mariage.

[1] Cf. par ex. EW. BURGER, *Hamann*, Gœttingue, 1929, qui, à la page 65, oppose Hamann à Kierkegaard pour son jugement sur la sexualité (de même p. 70). L'identification de l'existentialisme de Kierkegaard avec celui de Hamann faite par C. ANTONI (*La lotta contro la ragione*, Florence, 1943, p. 142) ne me paraît pas exacte. Plus grossière est la polémique du *Chrétien allemand (Deutscher Christ)* Mejer-Erlach, dans la publication: « Germanentum-Christentum-Judentum » éd. W. Grundmann, Leipzig, 1942, p. 223 ss, qui oppose Grundtwig à Kierkegaard. Il faudrait également mentionner à cette occasion la critique des propos de Kierkegaard sur la femme dans le livre de EM. BRUNNER, *Der Mensch im Wiederspruch*, Berlin, 1937, p. 368, n. 1.

néité, car ce serait trahir la « foi qui sauve seule »[1]. Il suffit de formuler de cette manière le problème de Kierkegaard pour comprendre l'incompatibilité de son idéal avec le Credo de son Eglise. La figure de rhétorique de Martensen dans son panégyrique de l'évêque défunt qu'il avait appelé « témoin de la vérité », devint le signal du conflit. On ne comprendra l'irritation de Kierkegaard contre l'abus qui était fait de la parole « témoin de la vérité » que si l'on admet que le concept de martyr avait un sens sacré pour lui. Mais dans ce cas aussi, Kierkegaard se trouvait en pleine opposition avec l'Eglise protestante. A partir des postulats de l'Eglise protestante, on arrive tout au plus au concept de confesseur, mais jamais à celui de martyr ; là, encore une fois, la vie de Luther, qui selon les convictions protestantes avait été confesseur à Worms, mais non martyr, avait fixé les limites du concept de témoin dans les possibilités générales du monde de la pensée nominaliste protestante. Il ne faut pas s'exposer au malentendu d'interpréter l'attaque de Kierkegaard contre le christianisme sous un jour moralisant. L'attaque était dirigée contre le christianisme protestant auquel tous croyaient, mais dans lequel la foi était devenue une chose idéale (au sens nominaliste) et dans lequel personne ne suivait le Seigneur, au sens où l'entendait Kierkegaard, c'est-à-dire dans lequel n'existait pas le concept du saint.

On a parlé (ainsi K. Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*, Zurich, 1941, p. 407 et s.) de l'équivoque de cette attaque en ce sens que Kierkegaard ne pouvait prétendre être un saint, et ainsi, parlant seulement en faveur d'une certaine honnêteté morale, son attaque ne fit pas de lui un martyr, mais seulement le centre d'un remous public. Kierkegaard, restant dans le protestantisme, en devint encore la victime, subissant dans sa mort qui ne fut celle ni d'un martyr ni d'un confesseur, la conséquence d'une vie de réflexion à laquelle avait manqué non la décision éthique, mais celle qui, selon Kierkegaard était la plus grande, la décision religieuse.

Dans son œuvre, *Das Wort Gottes und die Theologie* (Munich, I, p. 152) Barth avait parlé de Kierkegaard comme du maître de la dialectique au XIX^e^ siècle, l'appelant « le plus grand penseur chrétien du dernier siècle », et parmi les précurseurs de sa théologie, il avait nommé Kierkegaard à côté de Luther, Calvin, Paul et Jérémie (*Ibid.*, p. 164) ; mais dans la pre-

[1] La théologie de Luther part d'Adam et n'arrive qu'à un salut idéal dans le second Adam. La théologie de Kierkegaard qui part de la singularité du second Adam, de l'Homme-Dieu, et demande en conséquence à ses disciples de se singulariser, les porte nécessairement à une ascèse.

mière édition de sa *Dogmatique* (Munich, 1932, vol. I, p. 1*a*, p. 197) il avait rejeté de la Théologie l'idée de la pensée existentialiste comme un résidu du piétisme, et dans la troisième édition (Zollikon, Zurich, 1945, 2e partie, p. 887 [1]) l'idée de l'existence devient un concept de l'éthique [2]. Dans son *Histoire de la Théologie protestante* récemment publiée, le nom de Kierkegaard n'apparaît même plus. On ne pouvait pas démontrer plus clairement l'incompatibilité de Luther avec Kierkegaard, du nominalisme de la théologie orthodoxe avec le piétisme. Ce serait un travail inutile de vouloir montrer chez les autres représentants de la théologie moderne protestante (par exemple Brunner et Bultman) la contradiction entre les citations des œuvres de Kierkegaard et la position propre au protestantisme. Il vaut mieux évoquer ici une vision de Swedenborg, l'autre grand critique du protestantisme scandinave à côté de Kierkegaard. Dans une chambre sans porte, ni fenêtre, marche le prédicateur luthérien répétant sans cesse ces paroles: « la foi seule ». Cette vision symbolisant d'une manière frappante la monotonie de la rhétorique qui est la conséquence du nominalisme, est à la base de toute la critique instituée par le piétisme. Le « saut » auquel Kierkegaard rêvait ne signifiait pas seulement une libération de l'immanentisme de la philosophie idéaliste, mais aussi la délivrance de la prison où le dogmatisme de Luther avait enfermé l'homme réel. Est-ce que la théologie protestante moderne, dans la mesure où elle se prévaut du nom de Kierkegaard, a réussi à sortir de ce lieu ? On en peut douter. Les sauts qui se font, sont des sauts dans la prison et toutes les affirmations d'existence semblent autant de preuves de « non-existence ». Mais que signifie existence, sinon l'Existence du Christ ? Devenir homme, en devenant martyr comme dit saint Ignace, en devenant saint. Une théologie, une Eglise qui a exclu le concept du martyr, du saint, comment pourra-t-elle prononcer de ses propres lèvres, avec sérieux, la grande parole: existence ? De même que Judas a trahi avec un baiser le Fils de l'homme, ainsi, me semble-t-il, un certain existentialisme en philosophie et en théologie a trahi l'existence.

Rome, avril 1947

ERIK PETERSON
Traduit par Georges Brazzola

---

[1] On trouve fréquemment dans la *Dogmatik* de la polémique contre le piétisme. Voir indice au mot « Piétisme ».

[2] Donc, point essentiel, l'existence sous la forme d'une suspension temporaire de l'éthique n'existe pas pour Barth.

Une citation de M. Arthur Kœstler

On peut lire dans l'ouvrage d'Arthur Kœstler: *Le Zéro et l'Infini*, en exergue à la « Deuxième audience », la citation suivante:

Lorsque son existence est menacée, l'Eglise est dispensée des commandements de la morale. L'unité comme but sanctifie tous les moyens, l'astuce, la traîtrise, la violence, la simonie, l'emprisonnement, et la mort. Car tout ordre existe pour les fins de la communauté, et l'individu doit être sacrifié au bien général.

DIETRICH VON NIEHEIM,
Evêque de Verden.
(De Schismate Libri III, A.D., 1411.)

Intrigué par cet étrange texte, nous nous sommes reportés à l'ouvrage en question que nous avons trouvé dans la réédition de 1890: THEODORICI DE NYEM, *De Scismate libri tres*, édité et annoté par Georges Erler, Leipzig, 1890.

D'autre part l'imprécision de la référence (A. D. veut dire Anno Domini) nous a contraint de lire l'ouvrage ligne après ligne. *Or nous n'avons trouvé aucun texte correspondant à la déclaration machiavélique que l'on vient de lire.*

On rencontre, à la p. 222, un passage où Dietrich, théologien dévot à l'empereur plus qu'au pape, rappelle, à la louange d'Othon Ier, son énergique intervention en faveur de l'Eglise déchirée par le schisme, au cours de laquelle « il détruisit les palais de la ville, fit jeter beaucoup (de factieux) dans les fers et périr par le glaive un certain nombre d'autres et ainsi ramena, par ordre de Dieu, les églises à l'unité ». C'est tout. Et ce n'est pas ce qu'on nous disait. *Alors nous demandons: Que signifie cette fausse citation?*

Rappelons que Dietrich (ou Thierry) de Nyem (vers 1340-1418) auteur de cette chronique, avait d'abord été « abréviateur » (secrétaire) de la Curie romaine au moment du Grand Schisme d'Occident qui déchira, de 1378 à 1415, la chrétienté en deux, puis en trois obédiences rivales. Nommé évêque de Verden au milieu de juin 1395, il ne résida pas longtemps dans son diocèse, où il ne fut pas agréé par le chapitre. Entre le 10 mai et le 8 août 1399, le pape Boniface IX lui enleva son évêché. Il écrivit son *De schismate* en 1410, après la mort d'Alexandre V (élu au concile de Pise, en 1409) et la nomination de son successeur Jean XXIII, 4 ans donc avant le concile de Constance qui devait mettre fin au Grand Schisme. C'est un ouvrage de caractère avant tout historique qui relate les divers épisodes du Schisme. Dietrich est aussi l'auteur d'une autre chronique intitulée *Nemus unionis*.

Le *De modis uniendi et reformandi Ecclesiam in concilio universali*, paraît bien être son œuvre.

La position de Dietrich à la curie donne un grand intérêt au récit des faits qu'il rapporte et dont il a été le témoin. Il se montre non seulement très dur, mais même injuste dans ses jugements sur les papes. Il professe la thèse de Wiclef, selon laquelle un supérieur religieux de vie scandaleuse perd toute juridiction. Il appartient alors, pense-t-il, à l'Empereur, Roi des Romains, de prendre les mesures nécessaires pour assurer l'ordre dans l'Eglise.

ALPHONSE MENOUD

La conception hégélienne de l'Etat

Il n'est pas facile d'exposer en quelques pages la conception que Hegel se fait de l'Etat, car chaque partie de la doctrine hégélienne doit être expliquée en fonction du tout. Or le tout, pour Hegel, c'est l'Absolu, c'est-à-dire l'Universel pris absolument. Cet Absolu est à l'origine identité de l'Etre [1] et de la Pensée. Tout indéterminée au début, cette identité se développe dialectiquement jusqu'en ses déterminations suprêmes, qui sont l'Art, la Religion et la Philosophie.

L'Absolu devient *Concept* (Begriff), c'est-à-dire ramasse et concentre en lui l'individuel. Car il est essentiel au Concept d'être unité, de mettre l'unité dans la diversité de l'individuel. A son tour, le Concept devient *Idée*. L'unité de l'Idée se diversifie de l'unité du Concept en ceci que l'Idée est une force créatrice. L'Idée est vie. Mais la vie s'organise et dès lors il y aura organisation partout où il y aura Idée. Concept et Idée sont tous deux contenus dans le troisième élément de la triade, dans l'*Esprit*. Aussi l'Esprit est-il essentiellement unité et à la fois force organisatrice.

La forme triadique se retrouve dans l'Esprit; Hegel distingue l'Esprit subjectif, l'Esprit objectif et l'Esprit absolu. L'Esprit sujectif est l'Esprit qui règne dans les sujets individuels, il est ordonné au bien du sujet. C'est le plus bas degré de l'Esprit, il n'est pas encore tout à fait volonté raisonnable (vernünftiger Wille). L'Esprit subjectif, bien que déjà en mesure de posséder un certain savoir et de prendre certaines décisions, n'est pourtant pas encore pleinement réel. Aussi l'Universel, ou la Raison (Vernunft), ne s'y trouve-t-il que formellement, abstraitement. L'Esprit objectif, au contraire, c'est l'Universel trouvant sa réalisation, entrant comme un tout dans la réalité. Quant à l'Esprit absolu, il représente une phase plus élevée, l'intériorisation de l'Esprit objectif; il est Intelligence (Intelligenz) pure.

1. Nature de l'Etat

C'est à l'Esprit objectif que Hegel rattache l'Etat. L'Esprit objectif, c'est l'Esprit dont sont issus le mariage ou la famille, la société civile (die

[1] L'Etre dont il s'agit ici n'est pas l'être aristotélicien. C'est l'être dans le rapport d'objet à sujet, déjà de l'être *pensé*. Voir la fin de l'article.

bürgerliche Gesellschaft) et l'Etat. Hegel voit dans ces trois stades les étapes par lesquelles l'universalité abstraite de l'individu s'élève vers l'Absolu. Au delà de la famille, dont l'unité, outre qu'elle est fragile, ne rassemble que deux individus ou guère plus, au delà de la société civile, elle-même encore divisée en classes ou états (Stände) et en corporations, il faut remonter jusqu'à une réalité universelle, parfaite et souveraine, jusqu'à l'Etat.

L'essence même de l'Etat ne saurait mieux nous apparaître que par le syllogisme suivant: la suprématie du bien dans le monde est le royaume des institutions morales (Sittlichkeit); or l'Etat représente la suprématie parfaite du bien dans le monde; il s'ensuit donc que l'Etat est le domaine par excellence des institutions morales.

La notion de la *Sittlichkeit* est au cœur de la conception hégélienne de l'Etat. Hegel la distingue très fort de la moralité (Moralität), qui relève de l'Esprit subjectif. (N'ayant pas en français de termes distincts pour désigner ces deux notions, nous gardons le vocabulaire hégélien.) La *Moralität* est certes aussi quelque chose de la Raison, de l'Universel, mais cela, seulement au stade inférieur de l'individuel. Aussi Hegel rattache-t-il la moralité, telle que la conçoit Kant, à l'Esprit subjectif. A ce stade, est moralement bon ce qui est exigé par l'impératif catégorique. Le devoir pour l'amour du devoir, voilà le bien moral. Mais ce devoir et cet impératif catégorique ne sont que des abstractions dans l'individu, qui conduit sa vie d'après eux. Cette conception kantienne du bien moral, selon laquelle le bien n'a qu'un caractère tout formel et abstrait et ne relève que de l'éthique individuelle, ne suffit pas à Hegel. Hegel l'a assumée sans s'y arrêter. Grâce à son étrange notion de la *Sittlichkeit*, il *réalise* la notion kantienne de la moralité, qui entre ainsi dans le domaine de l'Esprit objectif. Par là, le bien universel est réalisé. L'Etat représentant le stade suprême de l'Esprit objectif, il sera pour Hegel la patrie par excellence du bien universel. Et comme ce bien est affaire de volonté, l'Etat doit être considéré comme la Volonté du bien universel.

La volonté du bien universel, c'est la *volonté de puissance* (Herrschaftswille). L'Etat est donc puissance. La force, on s'en doute, deviendra par conséquent la valeur suprême de l'Etat. Aussi l'Etat est-il pour Hegel avant tout une puissance guerrière. Un Etat sans puissance guerrière ne serait un Etat qu'en apparence, un fantôme d'Etat. La guerre est nécessaire; elle est bonne parce que, par elle, le peuple est gardé de l'enlisement. Elle est bonne également parce que, parmi tous les peuples, il en

est toujours un que l'Esprit universel (ou Esprit objectif) met à part et qui l'emporte sur les autres. Le peuple privilégié doit en conséquence former une puissance guerrière particulièrement forte afin de pouvoir contraindre les autres peuples à se laisser éduquer, c'est-à-dire, pour Hegel, conduire à la Raison, à l'Absolu, à la perfection.

En élaborant sa théorie de l'Etat, Hegel prend comme idéal l'Etat prussien, bien qu'il n'ait pas manqué d'être enthousiasmé par Napoléon et sa conception de l'Etat idéal. On sait que, après la victoire de Iéna, lorsque Napoléon pénétra dans la ville à la tête de ses troupes, Hegel le regarda passer de sa fenêtre, puis écrivit ces mots: « J'ai vu l'Esprit universel (c'est-à-dire l'Esprit objectif, l'Etat qui en est la réalisation suprême et parfaite) chevaucher par les rues de Iéna, Ich habe den Weltgeist durch die Strassen Ienas reiten sehen ». A cette époque, l'Etat privilégié, c'était la France. Mais dans la pensée de Hegel, l'ultime évolution doit amener le peuple germanique à la supplanter. C'est à lui que, finalement, incombera la tâche de conduire les autres peuples à la Raison.

L'Etat, incarnation et réalisation totale de l'Esprit objectif, volonté du bien universel, jouira en conséquence d'une autonomie absolue. Il ne connaît rien au-dessus de lui dans son ordre. Toute dépendance qui assujettirait l'Etat aux individus, de quelque manière que ce soit, ruinerait l'essence même de l'Etat. Car il est à lui-même sa propre fin et tous les individus ne sont que des moyens en vue de la fin. Les individus croissent dans l'ordre moral dans la mesure où ils se pénètrent de l'esprit de l'Etat, dans la mesure où ils deviennent un avec cet esprit. Ce serait donc une grave erreur que de chercher l'origine et l'établissement de l'Etat dans un contrat entre les individus, comme le libéralisme le prétend. Faire sortir l'Etat d'un contrat social, correspondrait à faire sortir l'Universel des individus, ce qui est un grossier contre-sens. Selon Hegel, ce n'est pas l'Universel qui sort des individus, mais le contraire. L'individu vient de l'Universel. Aucun conflit de conscience individuelle ne saurait donc surgir, dressant l'individu contre l'Etat. Car la conscience individuelle relève, comme la *Moralität*, de l'Esprit subjectif; il lui faut s'incliner devant la conscience collective qui est la conscience publique, tout comme l'individu en tout son être et agir doit se perdre dans l'Etat. La vie morale de l'individu (das moralische Leben) est ainsi assujettie à la vie morale de l'Etat (das sittliche Leben), qui relève de l'Esprit objectif.

Cependant, si l'Etat représente la puissance et la suprématie absolue du bien dans le monde, il ne représente pas la suprématie absolue du bien

tout court. Au-dessus de l'Esprit objectif, il y a l'Esprit absolu qui est Intelligence pure et vie divine. Mais nous sommes là dans un autre ordre, et la toute-puissance de l'Etat ne saurait en rien être diminuée de ce fait, car l'Etat n'est pas autre chose que la Toute-Puissance divine telle qu'elle se manifeste dans le monde, dans la vie publique. La thèse de Hegel, selon laquelle l'Etat ne tolère à ses côtés aucune autre puissance, ne s'incline devant aucun maître, demeure donc inébranlée.

Parce qu'il est la réalisation suprême de l'Esprit objectif, l'Etat hégélien est la synthèse de la famille et de la société civile. Ces deux dernières appartiennent encore à l'ordre privé. Dans l'Etat, elles sont poussées à l'absolu. Sous cet aspect, l'Etat nous offre l'image d'une famille à caractère absolu. C'est pourquoi Hegel se déclare pour la monarchie. Le prince est le point sur le i. Tout comme le i, sans le point qui l'achève, n'a pas de sens, de même l'Etat est inconcevable sans le prince. C'est grâce au prince que l'Etat est une personne. Dans la pensée de Hegel, le prince n'est pas conçu comme le tyran, mais comme le père du peuple.

Suprême instance, l'Etat n'a à subir le contrôle de quiconque. Les classes (Stände) et les corporations ne constituent pas davantage un organisme dont la compétence s'étendrait jusqu'à pouvoir juger ou critiquer l'Etat. L'Etat ne saurait être jugé d'en-bas. Le rôle des classes consiste seulement à mettre la Raison de l'Etat à la portée du peuple. Hegel se montre un adversaire décidé de la république et de la démocratie. Cette forme d'Etat représente à ses yeux un contre-sens, car elle suppose, pense-t-il, que le bien vient d'en-bas.

2. L'Etat et le Droit

Il y a pour Hegel trois sortes de droits. Au plan inférieur, le droit ne signifie pas autre chose que la puissance ou la force de l'individu. Il coïncide entièrement avec elle, car, par nature, Hegel entend toujours la nature sensible. Nous avons là le droit naturel, c'est-à-dire le droit à la propriété et à la vie.

Le droit naturel doit céder le pas au droit civil, qui n'est autre chose que le droit privé fondé sur l'entente des individus.

Le droit civil (das bürgerliche Recht), à son tour, est dépassé et absorbé par le droit politique (Staatsrecht). Ce dernier droit ne repose nullement sur l'entente préalable des individus, mais il se présente comme l'expression et le prolongement de la raison. C'est vraiment le droit de la Raison, le droit de la Raison absolue.

Il s'ensuit que dire de l'Etat hégélien qu'il reconnaît un droit, qu'il est un *Rechtsstaat*, ne peut s'entendre que si l'on saisit que ce droit est identique à la Raison absolue. On se trouve donc à mille lieues de la conception libérale. Dans l'Etat libéral, le droit limite la liberté de l'individu, afin que la liberté des uns ne gêne pas celle des autres ni n'empiète sur elle. Le droit a pour tâche d'établir un équilibre entre les libertés individuelles. Pour Hegel, au contraire, le droit tel qu'il l'entend ne limite pas la liberté, mais l'actue ou la *réalise*. Il y a bien une liberté qui est limitée, c'est la liberté individuelle ; mais nous sommes là au plan de l'Esprit subjectif qui n'a rien à voir dans le domaine de l'Etat ; et c'est au droit naturel, au sens hégélien du mot, et non au droit qui nous occupe présentement, qu'il faut faire remonter cette action limitatrice. Or précisément, nous disions que le droit naturel n'était pas accompli ou consommé dans le droit de l'Etat, mais plutôt supprimé, absorbé par lui, car loin d'avoir sa source dans le droit des individus, le droit de l'Etat dérive de la Justice absolue qui s'incarne dans l'Etat.

Si le droit de l'Etat est ce que l'on vient d'exposer, on comprendra aisément que, pour Hegel, la punition soit avant tout la restitution de l'ordre de la Raison qui a été blessée par le délit. La punition réconcilie le coupable non pour son bien à lui, mais pour le rétablissement du droit. Que le châtiment exerce un rôle d'intimidation, qu'il promeuve la sécurité, qu'il vise à l'amélioration du délinquant, ce ne sont là pour Hegel que des aspects secondaires et accidentels. Leur accorder le premier rang équivaudrait à mettre l'Etat au service des individus. Or l'Etat ne peut être d'aucune manière et sous aucun rapport moyen en vue d'une fin. Il est lui-même et exclusivement la fin, la fin ultime de tout droit, parce qu'il est la source de tout droit. Sa fin, c'est le règne de la Raison universelle, du bien moral dans le monde, c'est-à-dire dans la vie publique.

Dès lors, il n'est personne envers qui l'Etat se reconnaisse responsable. En face de ses exigences, les individus n'ont qu'à se soumettre sans poser de pourquoi. Il leur faut obéir *parce que* l'Etat commande. Le devoir parle. *Die Pflicht um der Pflicht willen.*

3. L'Etat et la liberté

Hegel distingue quatre espèces de libertés. La plus infime n'est autre que l'arbitraire des individus ; comme le droit naturel elle doit être supprimée. La deuxième est la liberté civile au sens libéral, liberté limitée,

par entente commune, afin que soit assurée la possibilité d'une vie civile paisible.

La troisième liberté est la liberté politique, la liberté de l'Etat, qui s'identifie avec la Raison, avec le bien universel. Elle s'élève infiniment au-dessus de la liberté des individus, elle ne connaît devant elle aucune opposition. Ici tout conflit est apaisé.

Pourtant la liberté politique n'est pas encore le dernier mot de la liberté. Il y a la liberté absolue, la liberté divine. C'est la liberté de l'Esprit absolu, aussi élevé au-dessus de la Sittlichkeit que la liberté politique était élevée au-dessus de la *Moralität*. Dans l'évolution des Etats, Hegel voit surtout une croissance de la liberté. L'Etat oriental est un Etat despotique: un seul y est libre, le tyran. L'Etat gréco-romain accorde la liberté à un plus grand nombre. Mais ce n'est que dans l'Etat chrétien que tous sont libres, car là l'Esprit absolu agit dans l'Esprit objectif. En se perdant dans l'Etat, les individus participent de la liberté absolue, dont la liberté politique n'est que l'incarnation et la réalisation dans le monde. Sans doute, le facteur religieux, le facteur chrétien appartiennent-ils à l'Esprit absolu et comme tels ne relèvent-ils pas de l'Esprit objectif. Mais la liberté absolue n'en demeure pas moins le but de toute l'histoire humaine, que Hegel définit comme la marche de l'humanité dans la conscience de la liberté, *der Fortgang der Menschheit im Bewusstsein der Freiheit*. Cette liberté et la conscience qu'on en a sont le produit, non de l'action concertée des individus, mais de l'évolution dialectique de l'Absolu.

4. L'Etat et la culture

L'Etat hégélien est porteur de culture. Il mérite donc le nom d'Etat culturel (Kulturstaat). Cela doit pourtant s'entendre en un sens restreint, car la puissance ou plus foncièrement la volonté de l'Etat ne vise que le bien dans le monde, c'est-à-dire le bien extérieur. L'Etat a donc pour objet toutes les activités culturelles extérieures, et elles seules. Il répugne à son essence de créer ou de promouvoir la culture intérieure, que représentent pour Hegel l'Art, la Religion et la Philosophie. Ce sont là les trois moments de l'Esprit Absolu. Il faut donc les considérer comme des forces divines qui n'agissent vraiment que dans les personnalités individuelles. L'Art est affaire de l'artiste en ce qu'il a de plus intime; la Religion ne concerne également que l'intérieur des individus; quant à la Philosophie, elle est l'apanage des seuls grands esprits. Vis-à-vis de ces activités culturelles, l'Etat n'a pour mission que de leur préparer le terrain.

Mais son rôle est indispensable, la culture ne croissant que là où l'Etat a rempli fidèlement sa mission. Des sociétés même peuvent se former visant des tâches culturelles, sociétés artistiques, religieuses ou philosophiques, mais elles ne sauraient avoir qu'un caractère purement intérieur. Les relations entre l'Eglise et l'Etat sont ainsi déterminées par cette vue que toute la vie publique, extérieure, ne relève que de l'Etat. C'est là son domaine.

Pour clore ces quelques notes sur la conception hégélienne de l'Etat, faisons remarquer que Hegel résout le problème des universaux d'une façon tout à fait originale. L'Universel, c'est-à-dire l'absolu universel, n'est pas pour lui un produit de l'abstraction ; il existe avant toute abstraction. Mais il se *réalise* dans le particulier et l'individuel. Cette réalité-là n'a cependant rien à voir avec la réalité, telle que l'entendaient les philosophes de l'antiquité. On tomberait dans une grave erreur en oubliant que la philosophie hégélienne n'est en fait pas autre chose qu'une absolutisation de la philosophie kantienne. Or celle-ci est pur conceptualisme ; le réel kantien, pour autant qu'il se distingue du réel sensible, n'est qu'un réel idéal. Il ne faut donc pas entendre l'absolu hégélien et kantien dans le sens d'un ultra-réalisme, mais dans le sens d'un pur conceptualisme. La seule réalité (au sens aristotélicien) que connaisse Hegel est la réalité sensible. La « réalité » de l'Esprit absolu consiste, à proprement parler, dans son efficacité, dans son activité (Wirksamkeit). Toute évolution de l'absolu au relatif, de l'universel à l'individuel, n'est pas autre chose que l'évolution du concept.

L'erreur fondamentale de l'hégélianisme tient dans le fait que l'absolu considéré abstraitement est identifié à Dieu. Et ce n'est pas une erreur moins importante dans le système que celle qui consiste à mettre cet absolu en mouvement, et, par là, à engager Dieu dans un processus d'évolution. Plusieurs des vues de Hegel, comme celle par exemple selon laquelle tout bien vient d'en-haut, trahissent des intuitions pénétrantes, mais elles sont viciées dans l'ensemble de sa doctrine par suite de ces erreurs initiales.

En réalité, l'absolu ou bien est immuable, ou bien n'est pas.

Juin 1947

A. ROHNER, O.P.
professeur de philosophie à l'Université de Fribourg
noté et traduit par Jean de la Croix Kœlin

La nature de l'amitié selon Aristote

Les Grecs depuis Homère et Hésiode ont toujours exalté l'amitié et nous serions peut-être tentés de dire qu'ils l'ont trop exaltée, puisque ce fut, semble-t-il, au détriment de l'amour, de l'amour conjugal surtout. N'a-t-on pas écrit: « La place que les Grecs ont faite à l'amitié dans leur vie, et partant dans leurs théories morales, est à peu près celle que nous accordons aujourd'hui à l'amour. Dans la civilisation antique, où la femme est exclue, on rencontre, au même degré que la méconnaissance de l'amour, l'intelligence et le culte de l'amitié... Inversement, les modernes, qui pratiquent et honorent l'amour, connaissent peu l'amitié. Elle vient, pour eux, après les affections domestiques, elle est un charme, elle n'est pas un besoin. Elle est chère seulement aux natures délicates, c'est le luxe de la vie morale »[1].

Il est vrai que les premiers poètes et penseurs grecs ont aimé proclamer les fruits excellents de la véritable amitié. Ayant découvert toute sa noblesse et sa grandeur, ils se sont épris d'elle. Ils ont mis à son service tout leur talent pour l'exalter. Il est vrai également qu'ils ont souvent donné une triste peinture de l'amour passionnel ou conjugal, comme pour mieux faire ressortir, par contraste, la beauté de l'amitié. Toute leur admiration allait à celle-ci, au détriment de celui-là.

Qu'on se souvienne de ces magnifiques vers d'Homère à la louange de l'Amitié qui unissait Achille et Patrocle: « Quel plaisir ai-je maintenant qu'est mort mon ami Patrocle, celui de mes amis que je prisais le plus, mon autre moi-même ?... »[2] « Aussi bien mon cœur lui-même m'engage-t-il à ne plus vivre, à ne plus rester chez les hommes, si Hector, frappé par ma lance, n'a pas d'abord perdu la vie et payé ainsi le crime d'avoir fait

---

[1] L. Dugas, *L'Amitié antique*, Paris, 1914, p. 61.

[2] *Iliade* XVIII, 80. Traduction Paul Mazon, éd. les « Belles Lettres », Paris, 1938, p. 170. Toutes les références concernant les œuvres d'Homère, d'Hésiode, de Platon, seront données d'après le texte édité par la société *Les Belles Lettres*.

sa proie de Patrocle... »[1]. « Il a péri loin de sa terre, et il ne m'a pas trouvé là pour le préserver du malheur. »[2]

« Le fils de Pélée entonne une longue plainte, en posant ses mains meurtrières sur le sein de son ami. Il sanglote sans répit. Tel un lion à crinière à qui un chasseur de biche a enlevé ses petits, au fond d'une épaisse forêt, et qui se désespère d'être arrivé trop tard. Il parcourt tous les vallons, cherchant la piste de l'homme: ah ! s'il pouvait le trouver ! Une âpre colère le possède tout entier. »[3]

Tandis qu'Hésiode, sans doute malheureux en mariage, ne cesse de rappeler tous les ennuis que peut causer à l'homme son amour conjugal[4]. « C'est de celle-là (la première femme) qu'est partie la race, l'engeance maudite des femmes, terrible fléau installé au milieu des hommes mortels. Elles ne s'accommodent pas de la pauvreté odieuse, mais de la seule abondance. Ainsi dans les abris où nichent les essaims, les abeilles nourrissent les frelons que partout suivent œuvres de mal. Tandis qu'elles, sans repos, jusqu'au coucher du soleil, s'empressent chaque jour à former des rayons de cire blanche, ils demeurent, eux, à l'abri des ruches et engrangent dans leur ventre le fruit des peines des autres. Tout de même Zeus qui gronde dans les nuées, pour le grand malheur des hommes mortels, a créé les femmes que partout suivent œuvres d'angoisse et leur a, en place d'un bien, fourni tout au contraire un mal. Celui qui, fuyant, avec le mariage, les œuvres de souci qu'apportent les femmes, refuse de se marier, et qui lorsqu'il atteint la vieillesse maudite, n'a pas d'appui pour ses vieux jours, celui-là sans doute ne voit pas le pain lui manquer tant qu'il vit... »[5]

Toute la philosophie pythagoricienne ne nous enseigne-t-elle pas que l'amitié est quelque chose de divin et permet à l'homme d'accéder au

---

[1] *Iliade* XVIII, 90, op. cit., p. 170.
[2] *Iliade* XVIII, 100, op. cit., p. 170; et v. 235, p. 176.
[3] *Iliade*, XVIII, 315-25, op. cit., p. 179.
[4] « Il n'est pas pour l'homme de meilleure aubaine qu'une bonne épouse, ni en revanche, de pire malheur qu'une mauvaise, toujours à l'affût de la fable, qui, si vigoureux que soit son mari, le consume sans cesse et le livre à une vieillesse prématurée. »
HÉSIODE, *Trav.*, v. 702, op. cit., p. 111.
[5] HÉSIODE, *Théog.* v. 591-600, op. cit., p. 53. On pourrait noter encore ce passage: « Et celui, en revanche, qui dans son lot trouve le mariage, peut rencontrer sans doute une bonne épouse de sain jugement; mais même alors il voit toute sa vie le mal compenser le bien; et s'il tombe sur une espèce de folle, alors sa vie durant il porte en sa poitrine un chagrin qui ne quitte plus son âme, ni son cœur, et son mal est sans remède » (V. 608; op. cit., p. 54).

« feu pur de l'unité », — tandis que l'amour essentiellement humain n'est qu'une des forces qui meut l'évanescent multiple.

Socrate lui-même nous apparaît aussi comme plus attentif à l'amitié de ses disciples, ces beaux jeunes garçons qui l'entourent et l'écoutent, qu'à l'amour de son épouse et de ses enfants [1]. Dans le Phédon, ne le voyons-nous pas jusque dans ses derniers moments soucieux d'être tout à ses amis, désireux de leur parler, de les enseigner ? Il désire leur témoigner sa plus fidèle amitié. Ses adieux à sa femme et à ses enfants n'apparaissent que comme un dernier devoir qu'il faut accomplir: « Quand il se fut baigné, nous rapporte Platon, et qu'on eut mené près de lui ses enfants — il en avait deux tout petits, un autre déjà grand — ses parentes arrivèrent aussi, il s'entretint avec elles en présence de Criton, en leur adressant ses recommandations ; il dit ensuite aux femmes et aux enfants de se retirer et il revint, lui, de notre côté » [2]. Ses ultimes instants sont consacrés à ses amis les plus chers. Il y a un ordre dans les affections de son cœur. Si le disciple nous le manifeste si nettement, c'est, n'en doutons pas, dans l'intention de louer son maître. Ce même Platon du reste, dans le Banquet, se fait le philosophe de l'amour et exalte la valeur toute divine de l'amitié. Celle-ci n'est-elle pas capable de nous élever jusqu'à la contemplation du Beau? N'est-elle pas capable de nous immortaliser [3] ?

Cependant, si évidente que soit cette opposition entre l'amitié et l'amour dans l'antiquité grecque, il ne faudrait pas l'exagérer en la simplifiant [4]. Il ne faudrait surtout pas la considérer comme uniforme et universelle, et, par le fait même, opposer par trop brutalement la mentalité des Grecs à celle des hommes d'aujourd'hui, oubliant peut-être trop que ce qui fait le génie de ces penseurs grecs, c'est d'avoir su atteindre l'homme dans ses valeurs essentielles et éternelles, vraies à toutes les époques de son évolution, bien que la manière de les exprimer et de les décrire puisse être tout autre.

Précisément, en étudiant dans la philosophie d'Aristote la place que celui-ci fait à l'amitié et la façon dont il en envisage la nature, nous verrons que nous sommes en face d'une réalité extrêmement riche, qui, loin de s'opposer à celle de l'amour comme à son contraire, intègre en elle

---

[1] XÉNOPHON, *Econ.* III-1.
[2] *Phédon*, 116 *b*.
[3] *Banq.* 201*a* — 211 *c*.
[4] N'oublions pas qu'Homère, tout en chantant la beauté de l'amitié n'est pas resté pour autant inaccessible à celle de l'amour conjugal. *Iliade*, XVIII, 343 sq. et XVI, 55 sq.

toutes les perfections de l'amour. L'amitié est un amour parfait, un amour pleinement lui-même, qui s'épanouit avec tout son potentiel. Pour le philosophe grec, l'opposition n'est pas entre l'amour et l'amitié, mais entre une forme imparfaite d'amour et une forme plus parfaite d'amour, c'est-à-dire entre l'amour de concupiscence et l'amour d'amitié [1].

L'amitié, telle que le Philosophe la définit, se présente comme la perfection qui épanouit d'une façon ultime toutes les richesses de notre nature morale. D'une manière plus précise on pourrait dire qu'elle façonne en nous une attitude proprement personnelle. Elle nous met en face de notre ami à la fois comme un tout, un bien total qui s'impose à lui, et comme un « autre lui-même » qui lui appartient et lui est tout livré. Elle met également notre ami devant nous, nous permettant de le découvrir, de saisir son autonomie, son absolu — ne doit-il pas être aimé pour lui-

---

[1] Saint Thomas a tellement bien saisi cette attitude du Philosophe et sa conception de l'amitié, qu'il ne veut pas définir autrement l'amour conjugal que « la plus excellente des amitiés, *maxima amicitia* » (III. G., 123). Si l'amour conjugal dans sa structure propre demeure un amour particulier, ayant une perfection unique, il n'en reste pas moins vrai que l'amour d'amitié doit, selon la doctrine de saint Thomas, nous permettre de saisir sa propre perfection. Dans ces conditions, on ne peut plus parler d'opposition entre amour d'amitié et amour conjugal. Certes Aristote n'a pas donné, dans sa philosophie morale, une définition aussi nette de l'amour conjugal. Mais il avait déjà compris que l'amour conjugal pouvait s'épanouir en une amitié d'un type particulier. Sa notion analogique de l'amitié, comme nous le verrons, lui permettait déjà de le considérer de cette façon. Et il est tout à fait remarquable que sa définition de l'amitié transplantée en terre chrétienne, va pouvoir être employée pour définir théologiquement l'amour conjugal. Trop de préjugés demeuraient encore, en Grèce, au temps d'Aristote, à l'égard de cet amour conjugal, considéré avant tout dans sa fonction de vie végétative. Comme la nutrition assure la conservation de l'individu, la génération assure la conservation de l'espèce. La femme était alors regardée, intellectuellement et socialement, comme si inférieure à l'homme, si incapable d'être instruite, d'acquérir des « habitus intellectus », qu'il restait difficile de concevoir qu'elle pût finaliser un amour d'amitié aussi noble et aussi beau que celui qui existait entre hommes.

Hésiode dans *Les Travaux* nous décrit sous la forme du mythe de Pandore l'origine de la femme. « Aphrodite d'or sur son front répandra la grâce, le douloureux désir, les soucis qui brisent les membres, tandis qu'un esprit impudent, un cœur artificieux seront, sur l'ordre de Zeus, mis en elle par Hermès, le Messager, tueur d'Argos (68-66, op. cit., p. 88). Dans son sein, le Messager tueur d'Argos crée mensonges, mots trompeurs, cœur artificieux, ainsi que le veut Zeus aux lourds grondements. Puis, héraut des dieux, il met en elle la parole et à cette femme il donne le nom de « Pandore », parce que ce sont tous les habitants de l'Olympe qui avec ce présent, font présent du malheur aux hommes qui mangent le pain » (77-82, op. cit., p. 89). Voir aussi *Théogonie*, v. 553 sq. « Lorsque, à la place d'un bien, Zeus eut créé ce mal si beau » *Kalou kakou* (585, op. cit., p. 53)... et Platon lui-même dans le Timée (90 *c*), n'emploie pas un autre langage.

même ? — de pénétrer en quelque sorte en lui, de l'unir intimement à nous. Une telle attitude d'âme permet à deux hommes de se reconnaître comme pleinement hommes. C'est pourquoi elle est toujours très proche des plus grands cœurs de toutes les époques. N'est-elle pas l'attitude la plus profondément humaine qui soit, mais aussi la plus rare ? Aristote, avec son sens réaliste, ne s'y méprend pas. Il sait combien peu d'hommes, en fait, sont capables d'une telle noblesse d'âme. Nous pourrions dire, combien peu sont capables d'une vraie Personnalité, parfaitement humaine, combien peu sont capables de découvrir celle des autres !

La conception qu'Aristote se fait de l'amitié est, croyons-nous, un des aspects de sa philosophie le plus proche de notre mentalité moderne, tout imprégnée du sens communautaire et de l'indépendance foncière de la personne, de ses droits et de sa liberté. Pour Aristote, l'amitié n'est-elle pas précisément la « fleur » des vertus morales, ainsi que le plus grand des biens extérieurs ? N'apparaît-elle pas comme le terme ultime de toute notre vie morale et civique ? D'où il semble qu'on soit en droit de conclure que l'homme, devenu parfaitement homme, finalise toute la communauté sociale et politique, si profondément et si essentiellement engagé qu'il y soit en ce qui regarde le devenir même de son être.

L'amitié développe en nous cette ultime taille d'homme: en proclamant notre liberté et notre autonomie personnelle, elle nous lie à nos amis ; en finalisant toutes les lois de la cité, elle en est comme le plus ferme fondement.

Aristote, sur ce point précis, s'il est bien l'héritier de tous ses prédécesseurs, n'est pourtant point l'esclave de leur pensée. Il a su, avec une intelligence pénétrante, garder la véritable richesse de la tradition sans en retenir les erreurs partielles. Il a su maintenir à l'amitié tout son caractère de noblesse. Plus qu'aucun autre penseur grec, il en a montré toute la splendeur et toute la richesse humaine. Mais, parce qu'il l'étudie en philosophe, il ne l'a pas exaltée au détriment de l'amour. Il l'a, au contraire, radicalement enracinée dans l'amour, dans l'amour le plus naturel qui puisse être: « l'amour de soi-même ». Cet amour instinctif fleurit en amitié.

Avant d'analyser les chapitres VII et VIII de l'Ethique à Nicomaque qui nous définissent la nature de l'Amitié [1], essayons d'abord de nous

---

[1] Nous étudions ici la pensée définitive d'Aristote sur l'Amitié, sans envisager l'évolution de sa pensée entre ses premiers écrits philosophiques, l'*Ethique à Eudème,* et ceux de son *achmê :* l'*Ethique à Nicomaque.* Une telle

rendre compte de la place qu'Aristote lui reconnaît parmi les autres valeurs humaines. C'est pourquoi, dans ce premier paragraphe, nous essayerons de saisir d'une façon globale l'organisation interne de l'Ethique à Nicomaque.

I. PLACE PARTICULIÈRE DE L'AMITIÉ DANS L'ÉTHIQUE A NICOMAQUE

C'est en précisant l'importance qu'Aristote reconnaît à l'amitié dans l'ensemble de sa philosophie morale qu'on sera capable d'apprécier avec le plus d'exactitude la valeur humaine qu'il lui attribue. La philosophie morale n'a-t-elle pas, chez Aristote, pour fonction principale de traiter de la vie humaine, de sa perfection propre, de sa béatitude parfaite et imparfaite ? Elle ne regarde pas précisément la nature de l'homme comme une *φυσις*, une nature physique. Mais ce qui l'intéresse surtout, c'est l'opération humaine en tant que raisonnable et volontaire, conforme ou non conforme à la raison. C'est la valeur qualitative de la vie humaine qu'elle veut juger et diriger, puisque cette vie humaine, elle ne la considère que sous l'emprise de la fin ultime.

Cette philosophie morale, Aristote l'expose dans ses Ethiques et ses Politiques. Il envisage successivement, dans ses deux ouvrages, l'activité humaine comme proprement morale, c'est-à-dire comme perfection particulière de tel homme, et cette activité humaine comme politique et sociale, c'est-à-dire comme relative au bien commun de toute la cité. Ce qui revient à dire qu'il considère d'abord l'homme comme personne morale, capable en quelque sorte d'une perfection et d'un bonheur personnels, puis l'homme comme membre d'un tout, d'une communauté parfaite, réalisant sa perfection et son bonheur au sein de cette même communauté dont il fait partie intégrante. Ces deux problèmes de philosophie morale sont étroitement liés l'un à l'autre dans la pensée d'Aristote. Il ne faudrait pas, sous prétexte de distinction, les séparer comme des réalités indépendantes l'une de l'autre. Jamais Aristote ne parlera de l'Ethique comme d'une science tout à fait autonome, indépendante de la Politique. Et cette dernière suppose l'Ethique. La connaissance pratique du bien de l'homme ne peut entièrement s'isoler de la connaissance prati-

---

étude nous entraînerait trop loin. Il nous a semblé préférable, au point de vue philosophique, de souligner les divergences qui existent entre la pensée de Platon et celle d'Aristote arrivé à sa pleine maturité, plutôt que d'opposer la philosophie d'un premier Aristote encore sous l'influence de son Maître à celle d'un Aristote émancipé de cette tutelle. Ce dernier point de vue étant surtout intéressant pour l'histoire de la pensée d'Aristote.

que du bien commun des hommes, ou du moins d'un groupe d'hommes. La valeur morale des activités humaines dépend dans une certaine mesure — qu'il est du reste très difficile de préciser — de leurs relations avec la communauté politique et sociale. L'homme, pour Aristote, s'il est un animal raisonnable — ce qui fonde la morale — est aussi, et en vertu de la même raison, un animal social et politique: l'homme ne peut être parfaitement vertueux sans être un parfait citoyen [1].

Dans son *Ethique à Nicomaque*, Aristote, après avoir souligné l'importance et le caractère scientifique si spécial de la philosophie humaine, considère la nature du bonheur humain. Il veut en donner une définition précise. Tout le monde est unanime à reconnaître que le bonheur ne peut être pour nous que notre souverain bien: le bien recherché pour lui-même, en raison même de sa perfection intrinsèque. Ne doit-il pas être le bien qui se suffit à lui-même [2] et qui satisfait pleinement nos désirs sans nous conduire à la recherche d'autres biens ? Lorsqu'il s'agit d'en préciser la nature, les divergences éclatent: « Les explications des sages et celles de la foule sont en désaccord » [3]. Cette précision pourtant s'impose, puisque le bonheur joue le rôle de fin ultime de notre vie humaine. A l'égard de cette philosophie humaine, il remplit donc une fonction analogue à celle du premier principe à l'égard de la philosophie. La façon dont on envisagera la nature de ce bonheur humain aura d'immenses répercussions sur toute l'organisation de notre vie. Les jugements de valeur qu'on portera sur nos activités et leurs principes propres dépendront toujours, d'une façon plus ou moins immédiate, de la manière dont on considère la nature du bonheur, puisque la valeur des moyens dépend toujours de la nature de leur fin.

Définir la nature du bonheur humain revient à déterminer quelle sorte de bien est capable de remplir le rôle de principe et de fin à l'égard de toutes nos activités. Après avoir montré que ce bien ne peut être ni dans le plaisir sensible — celui-ci ne touche que la partie inférieure de notre être; ni dans les biens extérieurs comme la richesse, la santé — celles-ci ne sont que des moyens recherchés en vue d'autres biens; ni même dans certains biens plus nobles, comme les honneurs, mais qui eux-mêmes demeurent encore trop extérieurs, trop changeants, et qui sont, du reste, désirés en vue de quelque autre bien, Aristote précise que ce bien ne peut

---

[1] *Eth. Nic.* B 2, 1109 *a* 1-1109 *b* 29.
[2] *Eth. Nic.* A. 5, 1097 *b* 8.
[3] *Eth. Nic.* A. 2, 1094 *b* 15.

être que la vertu ou plus exactement l'activité vertueuse. Car tout être capable d'agir n'atteint sa perfection que dans l'exercice même de ses facultés. Grâce à cet exercice, il actue toutes les vitalités de sa nature ; il l'achève et la prolonge en quelque sorte dans son opération. Comme le musicien se perfectionne, en tant que musicien, en exerçant son art, l'homme, en tant qu'homme, acquiert sa perfection en exerçant ses facultés proprement humaines, c'est-à-dire ses facultés rationnelles ou soumises à la raison. Et comme de telles facultés sont susceptibles d'être perfectionnées par des vertus, on doit donc dire que le bonheur humain consiste dans une ou plusieurs activités rationnelles ou dirigées selon la raison et perfectionnées par une ou plusieurs vertus. L'homme n'acquiert donc sa perfection ultime, son bonheur, qu'en exerçant ses facultés propres, d'une façon parfaite, donc vertueusement.

Mais ce n'est pas encore suffisant. Ces activités vertueuses étant multiples, il faut encore ajouter que le bonheur est l'activité vertueuse la plus parfaite [1]. Aristote ne précisera du reste qu'au dernier livre de son Ethique de quelle vertu il s'agit. Cette première définition lui suffit déjà pour apprécier la valeur exacte des divers biens qui peuvent appartenir à l'homme et, par le fait même, pour les organiser entre eux. Parmi ces biens, l'activité vertueuse tient la première place. Ne doit-elle pas être aimée pour elle-même, puisque le bonheur est constitué essentiellement par elle ?

Le plaisir, qu'Aristote refusait de considérer comme l'élément essentiel du bonheur, s'intègre au contraire en lui comme une sorte de conséquence, on pourrait même dire comme une sorte d'effet nécessaire ou de propriété, puisque toute activité vertueuse est par elle-même délectable et source de plaisir. Certes, ce plaisir n'est pas la fin de la vie vertueuse, pas plus, du reste, que la propriété n'est la fin de sa nature. Ce n'est pas le plaisir que nous recherchons en premier lieu dans nos activités vertueuses, mais il les accompagne toujours, étant comme leur épanouissement.

Le bonheur est donc à la fois ce qu'il y a de plus beau et de plus délectable, puisqu'il consiste dans les meilleures actions de l'homme, qui sont nécessairement ce qu'il y a de plus beau et de plus délectable [2].

---

[1] *Eth. Nic.* A, 6, 1098 *a* 17 « *Kata tên aristên kai teleiotatên* ».
Cf. *Eth. Eud.* B, 1, 1219 *a* 30 ; *Pol.* H, 3, 1325 *a* 15 : « Tout le monde est d'accord que la vie la plus désirable *(airetôtaton)* est la vie selon la vertu *(met'aretês)* ».

[2] *Eth. Nic.* A, 9, 1099 *a* 14.

Quant aux biens extérieurs, « la richesse, l'amitié, la puissance politique », Aristote les intègre aussi, mais diversement, dans la nature du bonheur. Ces biens ne doivent certes pas être négligés, mais ils ne doivent pas pour autant être aimés pour eux-mêmes. Ils doivent être aimés comme des instruments indispensables pour nous permettre l'exercice des belles actions. « Car beaucoup d'actes se réalisent par des amis, par la richesse, par le pouvoir politique, comme par des instruments. »[1] Ils sont donc utiles pour l'épanouissement complet de nos activités vertueuses.

Notons tout de suite que « l'amitié » et « la puissance politique » sont jugées ici par Aristote comme des instruments du bonheur. Elles sont mises au rang des biens extérieurs qui doivent servir à l'exercice de notre vie vertueuse. Nous verrons comment il faut comprendre exactement cette affirmation, qui semble à première vue s'opposer à ce qu'il dira lui-même plus loin, lorsqu'il considérera l'amitié comme un bien « aimable en soi » et non comme un bien utile.

Aristote, dans cette définition du bonheur, n'abandonne donc aucun des éléments traditionnels, mais il les critique et juge de leur valeur authentiquement humaine. Une telle définition non seulement détermine la nature du bonheur pour l'homme, l'activité vertueuse, mais elle rend encore raison de toutes les erreurs qu'on a pu commettre à son égard: prenant la propriété pour la substance, un effet pour la cause, c'est-à-dire le plaisir pour l'activité vertueuse ; considérant les moyens, les biens extérieurs, pour la fin, les biens de l'âme.

« Puisque le bonheur est une certaine activité de l'âme conforme à la vertu parfaite, portons notre examen sur cette dernière », décide Aristote[2]. Après avoir déterminé la nature du bonheur, il faut considérer le principe qui est à son origine, ou si l'on veut, la cause propre qui est capable de le réaliser en notre âme: la vertu parfaite.

Avec l'étude de la vertu nous pénétrons dans l'objet propre de la philosophie morale. Aristote souligne l'importance de ce traité, qui peut seul nous permettre non seulement de mieux comprendre la définition du bonheur et de lui donner son ultime détermination, mais aussi de voir comment nous pouvons acquérir ce bonheur, comment et par quelle voie ce bonheur nous est accessible, ce qui est essentiel pour ce genre de connaissances pratiques.

---

[1] *Eth. Nic.* A, 9, 1099 *b* 2.
[2] *Eth. Nic.* A, 13, 1102 *a* 5.

Les vertus, pour Aristote, sont des qualités, des dispositions qui déterminent intrinsèquement nos facultés en vue de rendre parfaites leurs propres activités. Ces qualités, qui s'ajoutent à nos facultés et les modifient intimement, sont des qualités acquises par l'exercice même de nos bonnes activités.

Ces vertus humaines sont de deux genres: les vertus intellectuelles (dianoétiques) et les vertus morales (éthiques). Les premières perfectionnent la partie supérieure de notre âme, celle qui possède essentiellement la raison; les secondes perfectionnent la partie sensible et passionnelle, celle qui participe de la raison [1].

La différence qui existe entre ces vertus n'est pas seulement due aux objets qui les déterminent. Les principes efficients qui sont causes de leur être sont également très différents: pour les unes, c'est surtout l'enseignement; pour les autres, c'est l'habitude. Voilà pourquoi on appelle ces dernières vertus « éthiques », (*êthikê*: moral, de *ethos*: habitude).

Cette distinction entre vertus intellectuelles et vertus morales, qui a une telle importance dans toute l'organisation des Ethiques, se fonde sur une distinction philosophique des parties de l'âme humaine qu'Aristote a analysées dans son *peri psuchês*. Ici, il accepte cette distinction comme admise. Le traité de morale suppose le traité de la *Phusis*.

Puisque les vertus morales ont pour causes propres les activités morales bonnes, il est absolument nécessaire que la philosophie morale analyse de très près les principaux éléments qui constituent de telles activités. Or ces activités ont comme caractère générique d'être « volontaires ». Voilà pourquoi Aristote intègre une étude du volontaire et de l'involontaire dans son Ethique [2]. Mais nos activités « volontaires » sont susceptibles de très grandes variations; le Philosophe analyse, à la suite du volontaire, la nature du choix, de la délibération et de l'intention, comme certains moments caractéristiques de nos activités volontaires [3]. Celles-ci s'exercent en effet à l'égard du but qu'elles cherchent à atteindre (intention) ou à l'égard des moyens qu'elles considèrent comme plus ou moins aptes à leur permettre d'atteindre ce but (délibération) et auxquels elles se fixent (choix).

Mais ce n'est pas suffisant de dire que notre activité morale est une activité volontaire, qu'elle se réalise en nous sous forme d'intention, de

---

[1] *Eth. Nic.* A, 13, 1102 *b* 21.

[2] *Eth. Nic. Γ*, 1, 1109 *b* 31. « C'est une étude nécessaire de fixer le volontaire et l'involontaire pour analyser la vertu ».

[3] *Eth. Nic. Γ*, 4, 1111 *b* 4. *peri proairesecôs*; 5, 112 *a* 18.

délibération, de choix ; il faut encore la qualifier de bonne ou de mauvaise. Voilà son caractère tout à fait propre et qui intéresse au plus haut point le moraliste, puisque seules les actions moralement bonnes engendrent en nous les vertus et qu'elles seront aussi les fruits tout à fait caractéristiques des vertus. Aristote reconnaît et justifie la valeur de ce principe traditionnel : « L'action humaine moralement bonne est celle qui est conforme à la droite raison »[1]. La bonté morale de nos activités consiste donc dans un juste milieu, puisque la perfection de toute chose mesurée réside dans l'adéquation à sa mesure. Du reste, l'expérience l'atteste : nos actions humaines perdent leur bonté morale tant par excès que par défaut. Ordinairement, parmi les passions on ne loue que celles qui apparaissent comme entre deux sentiments extrêmes. Ces passions intermédiaires ne semblent-elles pas précisément participer de la perfection de ces deux sentiments extrêmes ?

Aristote peut alors définir la vertu : « une disposition qui nous permet de choisir le juste milieu, celui qui est conforme à la droite intention et celui que le prudent lui-même définissait »[2]. (Le prudent est en effet mesure vivante de la vertu.) Cette disposition, qui naît de la répétition d'actes moralement bons, nous rend capables d'en opérer de nouveaux d'une façon ferme, facile et délectable. Le vertueux réalise avec joie et fermeté des actions moralement bonnes.

En bon moraliste, Aristote ne se contente pas de cette définition générale de la vertu. Il veut vérifier en quelque sorte la valeur pratique de cette définition en l'appliquant aux diverses actions humaines, ce qui l'amène à l'étude particulière des diverses vertus morales. C'est ainsi que dans les livres Γ, Δ, il envisage successivement la nature du courage, juste milieu entre la peur et l'audace[3] ; celle de la tempérance, juste milieu à l'égard des plaisirs[4] ; celle de la libéralité, juste milieu, relativement aux biens, entre la prodigalité et l'avarice[5] ; celle de la

---

[1] *Eth. Nic.* Γ, 8, 114 *b* 29.

[2] *Eth. Nic.* Γ, 8, 1114 *b* 29-30, et *Eth. Nic.* B, 9, 1109 *b* 24. « La vertu morale est un milieu, une moyenne *(mesotês)*. Sa manière d'exister est d'être au milieu de deux vices, l'un selon l'excès, l'autre selon le défaut. » 1109 *b* 24. « Il semble donc évident qu'elle est une disposition moyenne *metê exis* louable en toutes circonstances. Il faut pencher tantôt vers l'excès, tantôt vers le défaut, car ainsi nous atteindrons le plus facilement le milieu et le bien ». B, 6, 1137 *a* 305.

[3] *Eth. Nic.* Γ, 9, 1115 *a* 6.

[4] *Eth. Nic.* Γ, 13, 1117 *a* 23.

[5] *Eth. Nic.* Δ, 1, 1119 *b* 22.

magnificence, juste milieu dans l'emploi des grandes richesses [1]; celle de la magnanimité, juste milieu dans le traitement des grandes choses [2]; celle de la vertu qui mesure notre amour de l'honneur et qui tient le juste milieu entre l'ambition et un dédain blâmable des honneurs; celle de la douceur de caractère qui modère et harmonise les sentiments d'irritation [3]; celle de la vertu qui nous fait accueillir ou repousser ce qu'il faut, — et de la manière qu'il faut —, dans nos relations avec autrui (sorte de bonne manière de vivre) [4]; celle de la vertu qui se situe entre la sotte vanité et la feinte réserve [5]; celle de la disposition vertueuse qui s'occupe du repos, des distractions et du jeu, juste milieu entre la pure plaisanterie et la trop grande sévérité [6]. Tout le livre *E* est consacré à l'étude de la justice considérée non seulement comme un juste milieu entre deux attitudes extrêmes, mais aussi comme un juste milieu objectif [7]. La vertu de justice nous fait rendre à autrui ce que nous lui devons. Elle regarde le droit des autres. C'est son caractère très particulier. Aristote insiste beaucoup sur l'étude de cette vertu, qui, grâce à sa perfection, regarde non seulement l'homme dans sa vie privée, mais aussi l'homme dans sa vie sociale. Il y a une justice légale qui est le fondement de la cité.

Avec le livre *Z*, Aristote aborde des vertus intellectuelles (la science, l'art, la prudence, l'intelligence et la sagesse) [8]. Cette étude, qui s'insère au cours des Ethiques, est exigée par la nature même de la vertu morale, dont l'être, avons-nous vu, consiste dans un « juste milieu » entre deux extrêmes. Ce juste milieu est dicté et mesuré par la « raison droite ». Pour connaître avec exactitude ce « juste milieu », il nous faut considérer en elle-même cette « raison droite », c'est-à-dire étudier la nature de cette vertu ordonnatrice de tout l'ordre moral: la vertu de prudence. Cette vertu fait essentiellement partie de l'ordre éthique. Elle en est même la partie principale, tout en étant aussi une vertu intellectuelle.

Grâce à cette vertu de prudence — clef de voûte de toutes les autres vertus morales — tout l'ordre moral est immédiatement sous la lumière de la raison et sous son contrôle. Il est mesuré par elle.

---

[1] *Eth. Nic. Δ*, 4, 1122 *a* 18.
[2] *Eth. Nic. Δ*, 7, 1123 *a* 34.
[3] *Eth. Nic., Δ*, 11, 1125 *b* 26.
[4] *Eth. Nic. Δ*, 12, 1126 *b* 11.
[5] *Eth. Nic. Δ*, 13, 1127 *a* 13.
[6] *Eth. Nic. Δ*, 14, 1127 *b* 33.
[7] *Eth. Nic. E*, 1, 1129 *a* 3-1136 *b* 14.
[8] *Eth. Nic. Z*, 1, 1138 *b* 18-1145 *a* 11.

La vertu de prudence maintient donc une certaine continuité entre la vie théorique, philosophique, et la vie active, morale et politique. Etant intellectuelle par le sujet en qui elle est reçue: l'intellect pratique, elle est radicalement du même ordre que les autres vertus intellectuelles; étant morale par la matière dont elle s'occupe, elle est dans le prolongement des autres vertus morales. Mais elle nous manifeste surtout toute la diversité de structure qui existe entre la parfaite connaissance spéculative et la parfaite connaissance pratique, entre la vérité spéculative et la vérité pratique.

Toute cette étude des vertus intellectuelles est extrêmement importante pour bien comprendre la valeur exacte de l'ordre moral relativement aux autres qualités humaines dans la philosophie morale d'Aristote. Car si l'ordre moral, par la vertu de prudence, fait partie intégrante de la perfection de notre vie intellectuelle, cet ordre n'en est qu'une partie, qui n'épuise pas toutes les richesses de cette vie intellectuelle. A côté de la prudence, il y a l'art et la science, et au-dessus, il y a l'intelligence (*noûs*) et la sagesse. La sagesse constitue le sommet de cette vie intellectuelle: elle ne considère pas seulement, en effet, ce que l'homme peut faire et réaliser, mais elle cherche avant tout à contempler la cause suprême de tout être et de toute bonté. Il ne faut donc pas réduire toute la perfection de notre vie intellectuelle à cette seule perfection morale de la prudence; il faut savoir respecter à ses côtés celle de la science et celle de l'art, et au-dessus d'elle, la dominant, celle de la sagesse.

Après avoir montré la supériorité absolue de la sagesse à l'égard de toutes les autres vertus, et la supériorité relative de la prudence, il semble qu'Aristote aurait pu conclure immédiatement que notre bonheur parfait consistait dans l'activité vertueuse de la sagesse et que notre bonheur secondaire, imparfait, consistait dans l'activité de notre prudence et des vertus morales. La définition qu'il avait donnée du bonheur, au début de son Ethique, l'autorisait à le faire [1].

Avant de conclure par ces identifications: bonheur parfait — contemplation théorétique, bonheur secondaire — activité vertueuse morale et politique, Aristote veut traiter plus longuement du plaisir et de l'Amitié. Le livre *H* est réservé à l'étude du plaisir, fin de la vie voluptueuse, les

---

[1] C'est à cause de cela que W. Jæger considère ces deux livres, *Θ* et I, sur l'amitié comme rompant le rythme de l'organisation interne des Ethiques. C'est une opinion. Mais je crois qu'on peut aussi justifier la place actuelle de ces deux livres, dans un rythme plus vaste de l'organisation interne des Ethiques. (W. JAEGER, *Aristoteles*, Berlin, 1923, p. 247.)

livres Θ et I à celle de l'amitié. Il semble que son intention soit, d'une part, de montrer avec plus de rigueur que le bien suprême de l'homme ne peut être ni le plaisir, si séduisant qu'il soit, ni l'amitié, si riche et si parfaite qu'elle soit, et d'autre part, de rattacher ces valeurs humaines à nos activités vertueuses elles-mêmes, en les situant par rapport à celles-ci. Cette étude du plaisir et de l'amitié lui permettra de conclure avec plus de force et de rigueur que la béatitude parfaite de l'homme ne peut exister que dans une pure contemplation théorique, s'épanouissant du reste dans le plaisir le plus pur et le plus intense qui puisse être, et ne dépendant certes pas de l'amitié pour s'exercer, mais ne la rejetant pas pour autant.

Si Aristote n'identifie pas le bien suprême à l'amitié, cela ne doit pas nous faire croire qu'il minimise et méprise celle-ci. Il consacre deux livres de son Ethique à Nicomaque à l'étude de l'Amitié, ne l'oublions pas [1]. C'est un signe au moins de l'importance qu'il reconnaît au problème qui se pose à son propos. Notons de plus que, dans l'ensemble de la structure des Ethiques, l'amitié semble être envisagée non pas tant comme principe propre d'activités vertueuses que comme terme et résultat de ces mêmes activités vertueuses. Ce n'est pas, en effet, au nombre des vertus morales et intellectuelles qu'Aristote place l'amitié ; son étude se situe après l'énumération et l'analyse de toutes les vertus morales et intellectuelles et avant l'étude de la contemplation elle-même, tout au moins en dehors de la classification des vertus morales et intellectuelles.

L'amitié semble donc se situer entre l'étude des vertus et celle du bonheur suprême. Evidemment, en disant cela nous ne voulons pas seulement relever l'ordre matériel des livres des Ethiques tel qu'il nous est parvenu, et qui reste discutable. Mais nous voulons indiquer quelque chose de plus profond, qui s'enracine dans la structure même de l'amitié, des vertus et du bonheur. L'amitié n'est-elle pas, pour Aristote, comme le fruit le plus excellent de toutes nos activités morales ? — elle les suppose toutes et les épanouit d'une façon spéciale. Et n'est-elle pas, en même temps, le plus grand des biens extérieurs [2] ? N'est-elle pas la grande richesse que nous pouvons posséder ? La possession d'un ami, n'est-elle pas un trésor infiniment plus précieux que la possession des richesses matérielles les plus grandes ? N'est-il donc pas exact de la considérer comme une sorte de synthèse de toutes les perfections de nos activités

---

[1] Déjà dans l'*Ethique à Eudème*, tout le livre III était consacré à l'Amitié. Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque* a amplifié encore cette étude.

[2] *Eth. Nic. I*, 9, 1169 *b* 10.

morales vertueuses et de tous les biens extérieurs ? Et, par le fait même, ne doit-on pas la regarder comme réalisant concrètement le bonheur humain au plan de l'activité morale ? Dans ce cas, ne serait-elle pas comme un reflet du bonheur parfait, une image, selon un mode humain, moral et politique, du Bien suprême, comme le plaisir lui-même n'est qu'un ultime reflet, un dernier vestige du Bien suprême dans notre vie sensible et passionnelle ?

L'amitié pourrait alors être envisagée comme le résultat le plus excellent de la vie morale et politique, comme une œuvre propre, sa fin immanente, de même que le plaisir est la fin propre de la vie voluptueuse. Dans ces conditions, l'amitié apparaît comme la partie principale du bien commun de la cité, puisqu'elle implique à la fois les perfections de nos activités vertueuses et celles des biens extérieurs. Ce bien commun, en effet, doit être quelque chose de plus parfait que le simple exercice des vertus morales, qui reste le bien propre de chaque citoyen considéré en lui-même et indépendant du tout, et en même temps quelque chose d'inférieur à l'exercice de la sagesse contemplative, qui, comme telle, transcende le bien de la cité et demeure un bien séparé — fin extrinsèque de la cité, puisqu'elle exige la vie solitaire[1]. L'amitié est précisément un tel bien, par définition supérieur au bien du seul citoyen considéré en lui-même, et inférieur au bien de la contemplation.

L'étude attentive des livres Θ et I de l'Ethique à Nicomaque va nous permettre de le démontrer.

II. Analyse des livres Θ et I de l'Éthique a Nicomaque

Par cette analyse des livres Θ et I de l'Ethique à Nicomaque, nous essayerons de mettre en pleine lumière les grandes articulations de la pensée d'Aristote dans ce traité de l'Amitié, pour mieux saisir ce qu'entend le philosophe par cette réalité morale, si complexe et si riche.

Nécessité et beauté de l'amitié

Pour attirer notre attention et exciter notre intérêt à l'égard de cette étude, Aristote commence par nous rappeler la nécessité vitale et

---

[1] *Eth. Nic. A*, 1, 1094 *b* 8. « Même si le bien de l'individu est le même que celui de l'Etat, il paraît bien plus important et plus conforme aux fins véritables de prendre en mains et de sauvegarder le bien de l'Etat. Certes, le bien est aimable quand il est celui d'un seul individu, mais quand il est celui d'un peuple et celui des cités, il est plus beau et plus divin. »

urgente et la beauté si grande de l'amitié. Il le fait du reste au nom de toute une tradition de culture et de mœurs, dont il n'est que le fidèle écho. Qu'on se souvienne que Phèdre et Agathon, dans le Banquet, chantent successivement l'Amitié comme le plus ancien des dieux et comme le plus jeune [1]. Cette ancienneté et cette jeunesse doivent en manifester d'une façon poétique le caractère de nécessité absolue et de beauté parfaite.

C'est à dessein que ce double caractère de nécessité et de beauté est mis si fortement en lumière. On ne peut mieux souligner combien l'amitié est un fait profondément humain, qui a ses racines au plus intime de notre nature. Et combien aussi elle ennoblit l'homme, étant ce qu'il y a de plus achevé et de plus beau dans notre activité morale.

Qu'importe notre situation sociale : « L'amitié demeure toujours ce qu'il y a de plus nécessaire à la vie » [2]. Que nous soyons hauts fonctionnaires de l'Etat, jouissant de richesses nombreuses, ou pauvres, indigents et miséreux, elle apparaît toujours comme la compagne indispensable, celle dont on ne peut se passer.

Sans amis, riches et haut placés ne pourraient plus faire aussi libéralement le bien ; pauvres et indigents n'auraient plus de refuge et de consolations. L'amitié permet à ceux qui possèdent de répandre largement leurs bienfaits, et à ceux qui sont pauvres d'espérer une aide et un secours efficaces.

C'est un fait d'expérience que celui qui a en abondance des richesses humaines, de quelque nature qu'elles soient, les communiquera plus libéralement à un ami qu'à un étranger. L'amitié suscitera donc la bienfaisance et, par le fait même, augmentera le bonheur de celui qui possède, lui donnera l'occasion d'exercer ses vertus. C'est un fait d'expérience non moins déniable, que celui qui est pauvre mettra toute son espérance en l'ami qui peut le sauver. L'amitié suscitera donc un renouveau de vie chez celui qui est misérable et fatigué de vivre.

L'amitié apparaît comme encore plus naturelle, plus profondément enracinée en notre nature, si l'on constate que non seulement elle se rencontre dans les diverses situations sociales de notre vie, mais encore qu'elle en suit toutes les étapes. Les jeunes gens comme les vieillards ne sau-

---

[1] PLATON, *Le Banquet*, 178 *c*- 195 *a*.
[2] *Eth. Nic.* Θ, 1, 1155 *a* 4.

raient la négliger: aux premiers, elle fait éviter des fautes; elle vient en aide à la faiblesse des seconds. Aux hommes en pleine force de l'âge, qui ne connaissent pourtant ni les faiblesses des vieillards ni les emportements des jeunes gens, l'amitié reste nécessaire pour qu'ils agissent avec plus d'ardeur. « Elle les stimule à faire de belles actions. »[1]

Ces divers états de notre nature possèdent donc, eux aussi, deux caractères opposés: perfection et privation, qui tous justifient et exigent l'amitié pour des motifs très différents. La nature humaine appelle l'amitié, en tant qu'elle est parfaite, pour communiquer sa bonté; en tant qu'elle est imparfaite, pour réparer ses faiblesses et subvenir à sa pauvreté[2].

Mais il faut aller encore plus loin. Cet enracinement de l'amitié en nous est encore quelque chose de plus foncier. Au delà des situations sociales, des étapes particulières de la croissance de notre vie, qui restent toujours quelque chose d'accidentel et de passager, il y a quelque chose de plus radical et de plus naturel sur quoi l'amitié se fonde: c'est la génération elle-même. « Ne se trouve-t-elle pas naturellement entre celui qui engendre et celui qui est engendré, entre celui qui est engendré et celui qui l'a engendré? »[3] Ces liens naturels, qui unissent les parents à leurs enfants et réciproquement les enfants à leurs parents, ne sont-ils pas, eux aussi, propices à l'amitié ? De telles relations ne réclament-elles pas d'être comme resserrées, et comme renouées par l'amitié ?

Aristote creuse encore plus profondément. « On peut même, constate-t-il, en voir comme des prolongements chez les animaux, chez les oiseaux et chez la plupart des être vivants, dans les individus d'une même espèce les uns à l'égard des autres. »[4] Il ne faut donc pas chercher dans l'intelligence et dans la vertu humaine la source initiale de l'amitié. Celle-ci semble avoir une origine plus cachée, plus souterraine en quelque sorte. La nature, l'instinct naturel peuvent seuls radicalement en rendre raison.

---

[1] *Eth. Nic.* Θ, 1, 1155 *a* 15. A la fin de son traité sur l'amitié, Aristote reviendra sur ce double caractère de nécessité de l'amitié, non plus seulement pour le constater comme un fait d'expérience, mais pour se poser la question de savoir laquelle de ces deux nécessités est la plus urgente: l'amitié est-elle plus nécessaire dans le bonheur ou dans le malheur ? (*Eth. Nic. I*, 9, 1169 *b* 14.)

[2] N'oublions pas que, dans le *Banquet*, Socrate avait présenté l'amour comme à la fois pauvre et parfait, car il a pour mère « la Pauvreté » et pour père « la Ressource » (*Banq.*, 203 *b* 26).

[3] *Eth. Nic.* Θ, 1, 1155 *a* 17.

[4] *Eth. Nic.* Θ, 1, 1155 *a* 19.

L'instinct maternel, en effet, qui pousse avec tant de force et de générosité la mère vers son petit est déjà un amour véritable qui ne demande qu'à s'épanouir en amitié. Voilà qui manifeste clairement que pour Aristote il faut remonter jusqu'à l'amour naturel, lequel se fonde sur la génération et la communauté de nature, pour découvrir les premiers éléments de l'amitié et reconnaître ses premiers appels. Certes, ces inclinations naturelles ne sont que des éléments embryonnaires de l'amitié. « Celle-ci ne se trouve parfaitement réalisée que dans l'homme. »[1] Il faudra donc l'influence de l'intelligence et des vertus pour leur permettre de se développer pleinement. Mais il reste vrai que ces inclinations naturelles sont le germe d'où sortira le grand arbre des vertus et la fleur de l'amitié.

Ce premier amour instinctif qui unit l'homme à l'homme, et fait l'homme l'ami naturel de l'homme, est en soi quelque chose de bon. Les « philanthropes » ne sont-ils pas dignes d'être loués ? Cet amour si simple et si profondément incrusté dans le cœur de l'homme doit être considéré comme le vrai fondement de toute amitié et de toute communauté humaine. Toute cité, et tous les rapports d'amitié des cités entre elles, reposent sur cette philanthropie.

Mais notons bien que si l'amitié, grâce à son enracinement si profond dans la nature humaine, est comme le fondement de la communauté, par son parfait épanouissement, elle en est comme le terme et la fin: « L'amitié semble resserrer les cités, et les législateurs semblent la favoriser et agir pour elle avec zèle, plus encore que pour la justice »[2]. La concorde, qui est bien quelque chose de l'amitié, n'est-elle pas ce que les législateurs recherchent le plus ? Ce qu'ils veulent à tout prix éviter, c'est la discorde.

L'amitié donc, sous cette forme de concorde, apparaît comme la chose la plus excellente pour la cité; son bien suprême. Du reste, elle semble bien avoir la même propriété que celui-ci. Aristote le souligne: « Les citoyens, quand ils sont amis, n'ont plus besoin de justice, tandis que, même lorsqu'ils pratiquent la justice, ils ont encore besoin de l'amitié. »[3] Le bien suprême n'est-il pas précisément celui qui se suffit à lui-même et ne dépend pas des autres, mais dont les autres dépendent ? L'amitié pour la cité possède bien cette condition dès qu'elle est réalisée dans la cité, elle suffit à son bonheur; tandis qu'aucune autre vertu, même la justice, ne peut remplacer l'amitié et la rendre superflue.

---

[1] *Malista.*
[2] *Eth. Nic. Θ*, 1, 1155 *a* 27.
[3] *Eth. Nic., Θ*, 1, 1158 *a* 27.

Pour mieux souligner encore cette excellence unique de l'amitié, Aristote à soin d'ajouter: « Ce qu'il y a de plus grand dans les hommes justes semble être cette possibilité d'être des amis ».

Pour Aristote, si la justice est ce qui constitue la cité et lui donne sa structure ordonnée et harmonieuse, c'est l'amitié qui à la fois la fonde et l'achève et lui donne sa fermeté et sa splendeur.

Or, comme la cité est quelque chose de nécessaire à la nature et qu'en même temps elle est un bien qui dépasse celui du simple individu considéré en lui-même, on comprend par le fait même combien l'amitié est à la fois la chose la plus nécessaire — sans elle, pas de cité possible — et la chose la plus belle: elle est l'ultime parure de la cité.

Voilà pourquoi Aristote, après avoir montré combien l'amitié était chose nécessaire à notre vie, rappelle également sa beauté. « Elle est belle », digne de louange et d'admiration [1]. « Nous louons ceux qui aiment leur ami, et un grand nombre d'amis, voilà ce qui semble appartenir aux choses belles. » [2]

Aristote considère donc ici cette réalité de l'amitié d'une façon très large, dans toute son ampleur, depuis cet instinct naturel philanthropique jusqu'à la « concordia » et l'amitié parfaite. Il veut nous la présenter ici telle que la tradition la lui transmet, avec toutes ses ramifications vitales mais aussi avec toutes ses imprécisions. Il peut le faire, car ces imprécisions ne le gênent en rien pour traiter de la nécessité et de la beauté de l'amitié. Cette question n'engage pas, à proprement parler, le problème de la nature de l'amitié. C'est à l'égard de celui-ci qu'il faudra nécessairement prendre position. Aristote le sait: « Tout le monde semble unanime à reconnaître l'utilité de l'amitié dans notre vie et à proclamer sa beauté; lorsqu'il s'agit de définir ce qu'elle est, les opinions sont des plus variées » [3].

Opinions traditionnelles sur la nature de l'amitié

Avant de définir la nature de l'amitié, Aristote, en philosophe qui s'inscrit dans toute une tradition, commence par résumer en quelques mots les diverses opinions de ses devanciers.

Pour simplifier, il ramène ces diverses opinions à deux positions diamétralement opposées: selon l'une, l'amitié c'est la ressemblance; selon l'autre, l'amitié naît des contraires.

---

[1] *Eth. Nic.*, Θ, 1, 1115 *a* 29.
[2] *Eth. Nic.*, Θ, 1, 1155 *a* 30.
[3] *Eth. Nic.*, Θ, 2 1155 *a* 32.

« Les uns présentent l'amitié comme une certaine ressemblance. »[1] Le proverbe « le semblable attire le semblable »[2] est là qui atteste cette croyance commune que l'amitié entre deux êtres ne peut provenir que de leur similitude.

Dans le *Lysis*, Platon avait déjà rappelé cette thèse de la ressemblance comme définissant l'amitié[3]. Cette thèse était présentée par Socrate comme celle des poètes et des philosophes. Homère avait chanté: « Toujours un dieu pousse le semblable vers le semblable... »[4]. Voilà bien l'origine du proverbe rappelé par Aristote. Et Empédocle avait soutenu que le « semblable est toujours nécessairement l'ami du semblable »[5].

Les autres, au contraire, disent que la ressemblance est cause de toutes les jalousies et de toutes les oppositions: « Tous ceux qui ont quelque ressemblance se comportent les uns envers les autres comme de véritables potiers »[6]. Voilà encore un dicton bien connu qui a été emprunté aux poètes: « Le potier hait le potier, l'aède hait l'aède, et le pauvre hait le pauvre »[7]. Ce n'est que trop vrai, la ressemblance bien souvent suscite de secrètes jalousies. Elle semble enfanter la guerre plus que l'harmonie. Et cette opinion, comme la précédente, si elle s'enracine dans le patrimoine de la poésie, a également ses philosophes, ses sages. Cette donnée psychologique si humaine a été transformée sur le plan physique et cosmique: « La terre désséchée désire la pluie et le ciel vénérable rempli de pluie désire se jeter sur la terre »[8]. Héraclite en faisait l'un des grands principes de toute sa philosophie: « L'intérêt est ce qui rapproche, la plus belle des harmonies naît des choses dissemblables et toutes choses proviennent de la Discorde »[9].

D'après les fragments qui nous sont restés de la philosophie d'Héraclite, on peut se rendre compte combien celui-ci voyait dans la Discorde

---

[1] *Eth. Nic.*, *Θ*, 2 1155 *a* 32/33.
[2] *Eth. Nic.*, *Θ*, 3 1155 *a* 33.
[3] Platon, *Lysis* 214 *a* 39 et *Banq* 192 *bc*, 195 *b*, où Aristophane nous rappelle que le semblable recherche toujours le semblable.
[4] Homère, *Od.* XVII, 218.
[5] Platon ne cite pas Empédocle comme champion de cette thèse, mais Aristote lui-même le reconnaît. (*Eth. Nic. Θ*, 2, 1155 *b* 7.)
[6] *Eth. Nic. Θ*, 2, 1155 *a* 35.
[7] Hésiode, *Travaux*, V, 25.
[8] *Eth. Nic. Θ*, 2, 1155 *b* 2. Ce texte d'Euripide cité par Aristote a été conservé par Athénée.
[9] *Eth. Nic. Θ*, 2, 1155 *b* 5.

et la Guerre les grands ferments de tout devenir et donc les grandes origines de toutes choses, puisque pour lui tout être est dans le devenir. « Homère avait tort de dire: Puisse la discorde s'éteindre entre les dieux et les hommes ! Il ne voyait pas qu'il priait pour la destruction de l'Univers ; car si sa prière était exaucée, toutes choses périraient... » [1]. « La guerre est le père de toutes choses et le roi de toutes choses... » [2] « Il y a harmonie de tensions opposées, comme celle de l'arc et de la lyre. » [3]

Cette thèse avait été aussi relevée tout au long dans le *Lysis*. « J'ai naguère entendu affirmer — le souvenir m'en revient à l'instant — que le semblable était en guerre perpétuelle avec le semblable et les bons avec les bons ; et celui qui parlait ainsi s'appuyait sur le témoignage d'Hésiode... et il ajoutait qu'il en est de même de tout ; que par une nécessité universelle la jalousie, les querelles, l'hostilité règnent entre les choses les plus semblables, comme l'amitié entre les plus différentes ; que le pauvre est forcé d'être l'ami du riche, le faible du fort, pour obtenir du secours, ainsi que le malade du médecin, et que tout ignorant recherche et aime le savant... en réalité c'étaient les contraires les plus extrêmes qui étaient les plus amis. Il disait que chaque chose aspirait à son contraire, non à son semblable: le sec à l'humide, le froid au chaud... et ainsi de suite, puisque le contraire se nourrissait du contraire. » [4] Les autorités invoquées en faveur de cette seconde opinion sont donc Hésiode et Héraclite, et en faveur de la précédente, Homère et Empédocle.

Ni Platon ni Aristote n'adoptent l'une de ces deux thèses opposées. Tous deux les rejettent, très différemment du reste. Dans le *Lysis*, Platon soulignera, grâce à sa dialectique, les impossibilités qu'elles contiennent. Les accepter, c'est s'engager nécessairement dans des impasses [5]. Il faut donc affirmer que « ni le semblable n'est ami du semblable, ni le contraire ne l'est du contraire » [6].

Aristote ne les critique pas directement, mais, en montrant la richesse analogique de l'amitié, il dominera ces positions opposées et manifestera la part de vérité qu'elles contiennent.

---

[1] DIEHLS, *Vorsocratiker*.
[2] D. op. cit., frag. 53.
[3] D. op. cit., frag. 51.
[4] *Lysis* 215 *c* sq.
[5] *Lysis* 216 *b*.
[6] *Lysis* 216 *b*.

Nature de l'amitié

D'un mot, Aristote rappelle qu'il s'agit ici d'un problème moral et non physique [1]. Il traitera de l'amitié comme d'une réalité humaine et non comme d'une force purement physique et cosmique d'attraction ou de répulsion des contraires. Pour éclairer ce problème particulièrement complexe de l'amitié, il éprouve la nécessité d'être fidèle à la distinction des objets formels des diverses sciences et de l'affirmer nettement pour éviter toute équivoque. La philosophie morale ne doit considérer formellement que les réalités humaines, les *anthrôpika*. Si elle suppose la connaissance des *phusika*, elle ne doit pas s'en servir directement pour expliquer et définir les activités morales. Cette distinction posée avec tant de netteté — qui peut nous paraître si simple aujourd'hui — est en réalité une magnifique trouvaille technique, qui nous révèle le souci d'exactitude scientifique d'Aristote. Celui-ci veut trouver les raisons propres des réalités qu'il étudie, et non des raisons communes, à la façon des sophistes. Grâce à cette distinction, il pourra montrer avec beaucoup plus d'exactitude la nature de l'amitié et la distinguer des autres valeurs morales. Les principes physiques et métaphysiques ne seront pas explicitement présents dans cette recherche et dans cet effort de précision.

Nombreuses sont les questions qui se posent à l'égard de l'amitié. Aristote, ici, n'en retient que quelques-unes, celles qui se posent à propos de son existence: se réalise-t-elle souvent ou rarement ? — ou celles qui concernent sa nature, son unité et sa diversité [2]... Notons, ici encore, la méthode d'Aristote: après avoir indiqué clairement le but de son étude et sous quel angle il l'envisage, il relève quelques difficultés caractéristiques, les « apories » que soulève la matière propre de ce sujet. Ceci est voulu. Il l'explique lui-même dans ses Métaphysiques [3]. Il faut savoir où se trouve le nœud pour pouvoir le dénouer. La position des difficultés qui lient notre intelligence, suscite ses réactions et lui indique où elle doit porter son effort.

---

[1] *Eth. Nic. Θ*, 2, 1158 *b* 8. « Parmi les difficultés, laissons de côté celles qui ont trait aux réalités physiques, *ta phusika*... et examinons celles qui regardent les réalités humaines, *ta anthropika*, concernant les mœurs et les passions. »

[2] *Eth. Nic. Θ*, 2, 1158 *b* 10.

[3] *Met. A*, 995 *a* 25. « Il est utile pour qui veut trouver la facilité, d'avoir été engagé comme il faut dans les difficultés... Or il est impossible de délier si l'on ne connaît pas ce lien. En effet, pendant qu'elle est embarrassée, la pensée est dans le cas d'une personne liée... »

En face de ces difficultés, Aristote donne immédiatement le principe de solution, en dirigeant nos recherches philosophiques du côté de l'*aimable*, objet propre de l'amitié [1]. Pour définir avec exactitude l'amitié, il faut avant tout préciser la nature de l'aimable. Or, ce qui est aimable pour nous, nous paraît comme « bon », « agréable », « utile » [2]. L'aimable n'est pas quelque chose de simple, mais d'extrêmement complexe. Toutefois l'aimable peut se ramener à ce qui nous apparaît « bon » et « agréable », puisque l'utile n'a ce sens que par rapport au bien et au plaisir qu'il peut nous procurer. « C'est pourquoi seuls le bon et l'agréable sont aimables comme fins. [3] » Seuls ils peuvent donc vraiment spécifier notre amitié.

Mais comprenons bien que ce « bon » et cet « agréable », qui sont considérés comme objets spécificateurs de l'amitié, ne sont ni « le bon en soi », ni « l'agréable en soi », mais le bon et l'agréable relatifs à nous. Et ce n'est même pas suffisant de dire cela, il faut encore préciser que l'aimable, c'est le bon relatif à nous et qui nous apparaît tel ; l'agréable, c'est l'agréable relatif à nous et qui nous apparaît tel.

Dès le point de départ de sa recherche, Aristote prend donc nettement position contre Platon. Le bien qu'il considère n'est pas « le bien en soi » ou « le beau en soi », comme il l'indiquait déjà au premier livre de son Ethique à Nicomaque, mais « le bien humain » [4]. Il souligne le caractère relatif de l'objet de l'amitié et son caractère subjectif. C'est « le bien pour nous », c'est « le bien qui nous apparaît tel ». Il y a donc comme une double relativité, l'une qui tient à la nature du bien : ce qui convient à un être ; l'autre, à la nature du bien humain comme tel, qui doit être connu et jugé tel par nous pour exercer son attraction de bien et finaliser notre volonté.

Il semble que ce soit à cause de cette double relativité impliquée dans l'« aimable humain » qu'Aristote maintient toujours ces deux expressions « bon » et « agréable ». Car ne peut être « agréable » que ce qui nous paraît tel, personne ne peut en douter ; tandis qu'au sujet du bon, c'est différent. On peut opposer, relativement à nous, la bonté objective d'une réalité à sa bonté subjective. Celle-ci implique toujours qu'elle nous paraisse telle, celle-là ne le réclame pas.

---

[1] *Eth. Nic. Θ*, 2, 1155 *b* 18.
[2] Ibid., *b* 20.
[3] Ibid., 1155 *b* 21.
[4] *Eth. Nic. A*, 4 1096 *a* 11 sq.

Mais ces deux premières précisions ne suffisent pas. L'amitié n'est pas n'importe quel amour humain. Il faut encore déterminer la qualité de cet amour qui se porte sur l'aimable. Un tel amour ne peut naître en effet qu'à l'égard d'une personne humaine. « On ne parle pas d'amitié au sujet de l'amour qui se porte sur des choses inanimées. »[1] Aristote en donne deux raisons: « Ces réalités ne peuvent nous aimer en retour et l'on ne peut leur vouloir du bien »[2].

Voilà ce qui permet de distinguer l'amour d'amitié de l'amour de concupiscence. Celui-ci, bien qu'il regarde aussi un bien relatif et un bien qui nous apparaît tel, se porte sur les biens inférieurs à la nature humaine. Ces biens inférieurs, en réalité, par l'amour de concupiscence, on ne les aime pas pour eux-mêmes, on les aime pour soi-même. En définitive, c'est soi-même qu'on aime par eux. Si nous aimons le vin, c'est pour le boire; et si nous désirons qu'il soit bon, c'est pour en jouir pleinement. Il serait tout à fait inexact de prétendre que nous voulons vraiment du bien au vin; le vin n'est aimé que comme un pur moyen, c'est nous-mêmes que nous aimons à travers lui.

L'amour d'amitié, par contre, implique toujours un vouloir désintéressé. C'est pourquoi ce qui est aimé est nécessairement une personne humaine. L'amitié ne peut exister qu'à l'égard d'un autre homme. « Il faut vouloir le bien à ce qui est aimé non pour soi, mais pour lui-même. »[3] Ce qui est aimé doit donc finaliser cet amour, en être l'unique but.

Déjà Platon avait nettement affirmé que l'ami n'est vraiment ami que s'il est aimé pour lui-même. « Quand nous appelons ami une chose que nous aimons en vue d'une autre, notre amitié n'est qu'une manière de parler. La chose vraiment aimée semble bien être celle-là seule où tendent toutes ces prétendues amitiés... Ainsi ce qui est vraiment ami ne l'est pas en vue d'autre chose. »[4]

C'est cet amour désintéressé, tout tendu vers l'aimable et finalisé par lui, qui qualifie en premier lieu l'amour d'amitié et nous en montre toute la noblesse. Cet amour est vraiment à la taille de l'homme, puisqu'il ne peut regarder qu'un de ses semblables, qu'il ne peut être le fruit que d'un vouloir prédéterminé, d'un choix. Un tel amour est nécessairement libre. Et cela fait encore partie de sa noblesse. Mais ce n'est pas encore

---

[1] *Eth. Nic.* Θ, 2, 1155 *b* 24.
[2] *Eth. Nic.* Θ, 2, 1155 *b* 27, 28.
[3] *Eth. Nic.* Θ, 2, 1155 *b* 31 (« *ekeinou eneka* »).
[4] PLATON, *Lysis*, 220 *b*.

suffisant d'affirmer cela. Car si l'amour d'amitié se définissait comme volonté de bien à l'égard d'un autre homme, pour lui-même, cet amour en réalité ne serait pas autre chose qu'un amour de bienveillance. « Les gens animés de ce vouloir de faire du bien à autrui, nous les appelons des personnes bienveillantes. »[1] L'amour bienveillant requiert, en effet, ce désintéressement et cette noblesse. Lui aussi s'oppose à tout amour de concupiscence et ne peut s'adresser qu'aux hommes.

L'amour d'amitié, s'il implique un amour de bienveillance à l'égard d'autrui, ne s'identifie cependant pas avec lui. Il exige quelque chose de plus. Il réclame la réciprocité[2]. Il n'y a pas amour d'amitié sans amour mutuel. Il faut que celui qui est aimé réponde à l'amour qu'on lui donne, par l'amour. C'est du reste une raison nouvelle qui nous montre que cet amour ne peut regarder que l'homme ; seul celui-ci est capable de donner une réponse semblable à l'amour qu'on lui témoigne, c'est-à-dire de répondre à un choix libre par un choix libre. L'amitié sera la rencontre de ces deux choix libres, leur fusion, leur unité.

Pour Aristote, en effet, la note caractéristique et distinctive de l'amour d'amitié, c'est précisément cette réciprocité dans l'amour libre et désintéressé. Il dit expressément : « La bienveillance, quand elle se montre réciproque, est l'amitié »[3]. Cette réciprocité dans l'amour de bienveillance, dans la volonté de se faire du bien qualifie donc intrinsèquement l'amour d'amitié. Elle est son ultime différence spécifique. L'aimable qui spécifie l'amour d'amitié est donc non seulement celui qui attire l'amour, mais aussi celui qui le donne, puisqu'il ne spécifie proprement un amour d'amitié que lorsqu'il répond de lui-même à l'amour qu'il a suscité. Autrement dit, l'ami n'est vraiment mon ami que si lui-même me considère comme ami. Sans cette condition, il pourrait être une personne aimée, une personne à qui je veux du bien, mais ce n'est pas mon ami au sens tout à fait fort, c'est-à-dire une personne que j'aime — et qui m'aime.

Aristote ajoute un troisième élément caractéristique de cet amour d'amitié : il ne peut être caché. « Beaucoup sont bienveillants pour ceux qu'ils n'ont jamais vus, mais ils les supposent équitables ou serviables,

---

[1] *Eth. Nic. Θ*, 2, 1155 *b* 32. L'amour de bienveillance doit être désintéressé. Aristote insiste beaucoup sur ce caractère : « celui qui désire le bonheur à quelqu'un ayant l'espérance de nombreux avantages pour lui-même, sa bienveillance semble alors beaucoup plus à son égard qu'à l'égard d'un autre » (*I*, 5, 1167 *a* 15, 16.)

[2] *Eth. Nic. Θ*, 2, 1155 *b* 28, « *antiphilêsis* ».

[3] *Eth. Nic. Θ*, 2, 1155 *b* 33.

et peut-être quelqu'une de ces personnes éprouve-t-elle pour eux les mêmes sentiments. Donc ils apparaissent comme bienveillants les uns envers les autres. »[1] Rien ne semble manquer à de tels sentiments pour être une véritable amitié. Pourtant, personne n'oserait affirmer, souligne Aristote, qu'entre de telles personnes il existe une véritable amitié, puisque ces personnes ne savent pas qu'elles s'aiment réciproquement.

Un amour réciproque de bienveillance qui n'est pas connu respectivement par les personnes qui l'exercent, n'est pas une véritable amitié, mais demeure un amour de bienveillance[2]. Ce dernier élément souligne le caractère personnel de l'amitié. Il faut que la personne aimée nous apparaisse comme notre ami, tandis que le geste de bienveillance ne requiert pas une connaissance personnelle de celui envers qui l'on exerce un bienfait.

C'est pourquoi il faut dire, en dernière analyse que l'objet propre de l'amitié est vraiment l'amour réciproque, connu comme réciproque. Ce n'est pas seulement la bonté de l'ami, c'est aussi son amour comme tel qui spécifie l'amitié, puisqu'il ne peut y avoir éclosion d'amitié que dans ces conditions. L'amitié requiert deux amours pour être elle-même, et deux amours spirituels qui ont conscience de leur réciprocité. Voilà ce qui donne à l'amitié son ultime spécification et la distingue de tout autre amour.

C'est cette réciprocité en tant que connue qui peut le mieux nous faire comprendre l'intensité d'amour toute spéciale qu'exige l'amitié. Celle-ci doit être le fruit de deux amours de bienveillance qui se croisent. Ces deux amours de bienveillance non seulement s'additionnent, mais se transforment réciproquement et consciemment en un amour d'une qualité nouvelle, d'un degré supérieur. Dans l'ordre de l'amour, il n'y a rien au delà de cet amour d'amitié, qui du reste en lui-même n'implique aucune imperfection. C'est pourquoi on peut dire que cet amour ne réclame plus seulement un certain geste de bienveillance, un certain vouloir désintéressé, mais qu'il tend à exiger un don total, un don personnel, peut-on dire, qui en est, nous le verrons plus loin, la mesure ultime.

---

[1] *Eth. Nic. Θ*, 2, 1155 *b* 35.

[2] *Eth. Nic. I*, 5 1166 *b* 36. Aristote note que la bienveillance existe à l'égard de personnes inconnues qui nous demeurent cachées, tandis que l'amitié ne le peut pas. C'est même la première distinction qu'il souligne à cet endroit entre bienveillance et amitié.

N'oublions pas, en effet, ce qu'Aristote dit lui-même à la fin de son traité sur l'Amitié, lorsque de nouveau il compare la bienveillance à l'amitié: « Les bienveillants, s'ils désirent des bienfaits pour ceux à qui ils font bienveillance, ne désirent que cela, car ils ne coopèrent pas à leurs activités et ne se donnent pas de la peine pour eux. Aussi ce n'est que par métaphore — donc d'une façon impropre — qu'on peut appeler la bienveillance une amitié inactive »[1]. Le caractère tout à fait spécial de l'amour de réciprocité nous est donc dépeint comme un don effectif et généreux à l'ami. L'ami doit être un coopérateur actif pour tout ce qui regarde l'activité même de son ami. Il doit vraiment épouser tous ses vouloirs, toutes ses intentions profondes et toutes ses réalisations. Il doit avoir un cœur aimant et affectueux, accepter les peines et les tourments de son ami[2]. L'amour de réciprocité implique donc bien une réelle compénétration de toute leur vie. Nous pourrions dire que la bienveillance ne réclame que des dons passagers, qui se font comme de l'extérieur ; l'amitié, elle, réclame un engagement réciproque qui implique qu'on porte ensemble les mêmes responsabilités, les mêmes peines et les mêmes fatigues.

Pour être parfait, cet amour réciproque doit se prolonger dans le temps[3]. L'amitié doit durer. Il y a là une donnée chère à Aristote, qui, comme physicien, a le sens du temps: « La durée est nécessaire à l'amitié ». Il lui faut l'épreuve du temps pour se stabiliser et lui permettre de réaliser cette réciprocité si profonde des vouloirs des amis. La bienveillance, au contraire, peut être parfaite, tout en étant subite, instantanée, car elle reste beaucoup plus extérieure[4]. Elle ne regarde qu'un aspect de celui qu'elle aime, une de ses vertus, une de ses qualités, sans pénétrer dans ce qu'il y a de plus intime en lui. Elle ne réclame pas de compénétration des personnes entre lesquelles elle se réalise. Par là, la bienveillance est beaucoup plus proche de la passion. Elles ont la même instabilité. L'amitié, à cause de son élément de choix libre, est au delà des passions et de leur mouvement. De par sa nature, elle dépasse le temps ; c'est pourquoi elle demande de durer.

Plus profondément, cet amour réciproque pour pouvoir être parfait doit tendre à réaliser une certaine identité de bien et d'amour entre les

---

[1] *Eth. Nic. I*, 5, 1167 *a* 9, 10. (« *Philian argên* ».)
[2] Aristote emploie ces deux expressions: « *ochlêtheien* » » et « *sumpraxaien* » pour caractériser cette attitude à la fois effective et affective d'ami à ami.
[3] *Eth. Nic. I*, 5, 1167 *a* 11-12.
[4] *Eth. Nic. I*, 5, 1167 *a* 1 sq.

amis. « Il faut que les amis trouvent l'un auprès de l'autre le même bien. »[1] « Si l'un trouve un bien agréable auprès de son ami, il faudra que l'autre, lui aussi, trouve auprès de son ami un bien agréable, et autant que possible le même bien agréable. Si cette égalité n'existe pas, la réciprocité ne se réalise qu'imparfaitement et l'amitié ne pourra pas durer. C'est ce qui a lieu lorsque ceux qui s'aiment ne tirent pas leur plaisir de la même source, par exemple quand celui qui aime tire sa joie de la vue de l'être aimé, tandis que l'être aimé éprouve de la joie de la sollicitude de l'aimant. Dans ces conditions, quand la beauté de l'être aimé disparaîtra avec l'âge, l'amour lui-même disparaîtra, puisqu'alors la vue de l'être aimé ne charmera plus l'amant, sa sollicitude ne s'adressera plus à lui »[2]. Alors il n'y a plus véritable amour réciproque, puisqu'il n'y a plus deux amours qui se conjuguent en quelque sorte pour se justifier l'un l'autre. Mais il y a plutôt deux amours parallèles, ou plus exactement dépendance d'un amour à l'égard de l'autre. Il n'y a donc plus d'amour d'amitié.

Cette identité dans l'amour, vers laquelle tend la réciprocité, est comme la *propriété* de l'amitié. Elle est comme son ultime exigence, son ultime vœu qui lui permettra d'être parfaitement elle-même.

En somme, l'amitié, pour Aristote, se présente comme un amour désintéressé qui se porte sur une personne humaine aimée pour elle-même et à qui l'on veut effectivement du bien. Mais cet amour désintéressé ne peut être un amour d'amitié que s'il devient réciproque et mutuel et s'il est connu comme tel.

L'amour d'amitié tendra, par le fait même, à être de plus en plus un choix personnel et mutuel de personnes humaines qui s'engagent l'une l'autre à s'aimer et à réaliser des œuvres communes dans une identité de vouloir.

M.-D. PHILIPPE, O.P.
professeur de philosophie à l'Université de Fribourg

---

[1] *Eth. Nic. Θ*, 1157 *a* 4 «*to auto*» *Θ*, 1157 *a* 4 — et 1157 *a* 5 *apo tou autou*.
[2] *Eth. Nic. Θ*, 5, 1157 *a* 8.

Poèmes

MOSAIQUE

Chapelle Saint-Zénon

Comme au creux du rocher la colombe tranquille
Vous êtes là au creux de la muraille
Faite de pierre au point de tapisserie
A point d'opale et de topaze
D'améthyste et de turquoise
En ce réduit ombreux du Paradis
Marie faite d'amour d'art et de poésie

Dans la chapelle obscure et flamboyante
Où l'or et le rubis enveloppent l'azur
Conque de paix si doucement brûlante
Vous m'accueillez refuge pur
Vous contemplant de l'âme les délices
Dans le profond oubli du mal qui nous coudoie
Nous survolons notre étrange agonie
Tout enchaînés Marie à votre joie.

PORTES DE L'HORIZON

Portes de l'horizon chancelant dans l'ombre
Ecroulement sans fin aux confins des cieux
Epaves des mondes brisés — décombres
Ames tombées aux labyrinthes infernaux
De la démence. O désespoir où courir
Dans l'orage universel où tout brûle
Sous la poussée des meurtriers désirs
Tout périt du bonheur de la vie
Plus rien ne sera où vivrait l'espérance
Le feu prend ce que l'homme a trahi
Et le ciel embrasé enfante des astres nouveaux
Luminaires orgueilleux pour éclairer le désastre
Et la mort.

L'ARBRE D'AMOUR

Ténèbres d'en-bas Ténèbres d'en-haut
Sous l'aile noire de l'Archange
Se déploie le plan divin
Paradoxe infini de la Création
L'éternité se construit avec le temps
Le bien impérissable avec le concours du mal
Et l'humanité chemine vers la justice
Par les détours paresseux de l'iniquité
L'erreur d'aujourd'hui est au service
De la vérité à venir
Le peu de bien
Sans force en apparence à vaincre le malheur des jours
Demeure la semence de l'arbre éternel de l'Amour.

LA DISSONANCE

Une tache de nuit m'étonne
Sur la paume de ma main
De quels espaces monotones
De quelle puissance atone
Est-elle un signe sibyllin ?
Qui ose m'instruire en silence
S'introduire dans ma chair
Pour y porter la dissonance ?

LE SOIR DESCEND VOILÉ DE SOIE

Le soir descend voilé de soie
J'écoute l'appel cristallin
Nostalgique et délicat
D'un oiseau demandant son chemin.

Tout vibre étincelle et frémit
Quel feu brûle les sarments de la vie
Quel astre tombe et fait bondir les vents
La perle de l'été s'illumine au couchant

Je vois passer les hirondelles
En vol plané silencieux
Les rames noires de leurs ailes
Rayent lentement l'air bleu

La nuit s'avance à pas prudents
Dans sa parure de diamants
Et d'eaux vives
La paix s'étend comme la mer
Gagne le ciel gagne la terre
Déborde les rives

Et la joie monte elle est un arbre
Bourdonnant du bruit des cigales
Elle scintille elle est un jet d'eau
D'une fontaine de fraîche fragrance
Parmi le frémissement des rameaux

La paix envoûte les cadences
Du cœur prisonnier de ses vœux
O paix nocturne douce-amère ô calme glorieux
Qui nous fixe cruellement et nous cloue sans merci
A l'objet non-pareil des désirs infinis.

COLONNES

Colonnes des pays conquis
O solitaires et pensives
Couronnées de feuilles massives
Avec vous le cœur insoumis
Reines altières outragées
Colonnes déracinées
Contemple le monde proscrit
Le ciel et la terre et les îles
Tout est fait de mon exil.

SANS DEMEURE

Sans demeure que le ciel
Comme l'oiseau sur la branche
Sur les branches de la croix
Sera ton repos cruel
Dans la paix de ce refuge
Amertume très amère
Repose comme l'oiseau
Sans racines dans la terre
Sur cet arbre où meurt ton Dieu.

Rome, 1945-1947

Raïssa MARITAIN

L'Ame incréée de l'Eglise

I. L'Ame incréée et l'âme créée de l'Eglise *du ciel.*
II. L'Ame incréée et l'âme créée de l'Eglise *du temps.*
  1. Déité et grâce christique.
  2. L'Esprit saint comme Ame de l'Eglise en raison de son *efficience.*
  3. L'Esprit saint comme Ame de l'Eglise en raison de son *inhabitation.*
    a) Les données de l'encyclique « Mystici corporis ».
    b) L'Esprit saint Ame de l'Eglise par inhabitation.
    c) L'être entitatif et l'être spirituel de la charité.
  4. L'unité suprasubjective de l'Eglise par surexistence immatérielle d'amour.
    a) L'unité de surexistence immatérielle d'amour est infinie.
    b) Le témoignage des écrivains spirituels.
    c) La forme spirituelle de l'Eglise unifie entre eux ses membres.
    d) L'interdiffusion de la charité.
    e) Chacun est dans le tout et le tout est dans chacun.
  5. Corrélativité entre la présence d'efficience, la grâce christique et la présence d'inhabitation.

« J'ai cherché, dit la Sagesse, un lieu de repos et dans quel domaine habiter. Alors le Créateur de toutes choses m'a donné ses ordres, et celui qui m'a créée a fixé mon séjour. Il m'a dit: Habite en Jacob, aie ton héritage en Israël... Ainsi j'ai eu en Sion une demeure stable; il m'a fait reposer dans la Cité bien aimée » (Eccli., XXIV, 7 à 11; cf. Prov., VIII, 30-31).

Cet obscur pressentiment, qu'on rencontre dans les livres de l'Ancien Testament, d'un Dieu qui se trouve comme à l'étroit dans son infinité et qui semble se chercher une habitation de surcroît dans sa création, dans l'œuvre de ses mains, annonçait l'une des plus hautes définitions de l'Eglise. « *La maison de Dieu... qui est l'Eglise du Dieu vivant* », dit l'apôtre (I Tim., III, 15). « Ne savez-vous pas que vous êtes un temple de Dieu, et que *l'Esprit de Dieu habite en vous:* Si quelqu'un détruit le temple de Dieu, Dieu le détruira. Car *le temple de Dieu est saint, que vous êtes vous-mêmes* » (I Cor., III, 16-17). « Quand tout lui aura été soumis, alors le Fils lui-même sera aussi soumis à Celui qui lui aura soumis toutes choses, *afin que Dieu soit tout en toutes choses* » (I Cor., XV, 28). « Approchez-vous de lui, Pierre vivante, rejetée des hommes, il est vrai, mais choisie et précieuse devant Dieu; et vous-mêmes, comme des pierres vivantes, entrez dans la structure pour former *une maison spirituelle...* » (I Pierre, II, 4-5).

Une « maison de Dieu », une « maison spirituelle », ces expressions nous invitent à préciser les rapports qui unissent Dieu et sa maison; et, par conséquent, les rapports qui unissent entre elles l'Ame incréée et l'âme créée de l'Eglise.

Il faut commencer par rappeler brièvement ce que deviennent ces rapports dans l'Eglise du ciel, où ils sont pleinement actualisés, et pour autant plus faciles à définir; puis nous nous attacherons à les saisir dans l'Eglise du temps, plus exactement dans cette portion de l'Eglise unique qui est encore dans le temps.

I. L'ÂME INCRÉÉE ET L'ÂME CRÉÉE DE L'ÉGLISE DU CIEL

1. *L'habitation où les anges et les élus, divinisés par la lumière de gloire et par la charité béatifiques, accueillent la Déité*, voilà l'Eglise du ciel.

Bien que débordant de toutes parts cette demeure par sa transcendance infinie, la Déité, la Trinité, disons par attribution l'Esprit saint, peut être regardée comme l'âme incréée de l'Eglise. La lumière de gloire et la charité béatifique sont, réduite à ses éléments suprêmes, l'âme créée de l'Eglise.

2. L'Esprit saint peut se nommer l'Ame incréée de l'Eglise de deux manières, selon les deux manières dont il est en elle pour l'animer, l'unifier, la vivifier, à savoir par sa présence d'efficience et par sa présence d'inhabitation [1].

a) Tout d'abord, l'Esprit saint est l'Ame incréée de l'Eglise céleste par son *efficience :* il est le Principe suprême qui, à travers la sainte humanité du Christ glorifié, la remplit des dons de la lumière de gloire et de la charité béatifique.

b) Toutefois, cette animation par efficience n'est point à elle-même sa fin. Elle est ordonnée à une animation plus sublime. En raison de la gloire et de la charité qui l'emplissent, l'Eglise, en effet, peut se saisir objectivement de la Déité tout entière. L'Esprit saint est l'Hôte qu'elle retient en elle, l'Ami avec qui elle converse, dans la possession de qui elle se repose, auquel elle est unie non seulement affectivement mais réellement. Telle est la présence d'*inhabitation.* Comment est-elle possible ? Elle suppose, selon l'enseignement de saint Thomas, que la Déité, que l'Esprit saint, est alors transportée dans l'Eglise comme le connu en celui qui connaît et l'aimé en celui qui aime [2]. L'Eglise, dans l'ordre de l'être intentionnel de la connaissance et de l'amour, doit être investie par la Déité pour pouvoir s'emparer de la Déité. En ce sens, elle entre en Dieu [3]; sans perdre sa nature, elle se

---

[1] L'*efficience*, attribuée à l'Esprit saint, est en réalité l'opération de la Trinité tout entière, et l'encyclique *Mystici corporis* rappelle que « tout doit être tenu commun aux Personnes de la sainte Trinité de ce qui a rapport à Dieu envisagé comme Cause efficiente suprême ». L'*inhabitation* est, elle aussi, le fait de la Trinité tout entière; néanmoins, dit l'encyclique *Divinum illud munus*, « elle est attribuée spécialement à l'Esprit saint ».

[2] « Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter. Uno modo *per modum Causae agentis :* et sic est in omnibus rebus causatis ab ipso. Alio modo *sicut objectum operationis est in operante :* quod proprium est in operationibus animae *secundum quod cognitum est in cognoscente et desideratum in desiderante.* Hoc igitur secundo modo Deus specialiter est in rationali creatura... per gratiam. » Saint THOMAS, I, qu. 8, a. 3; cf. qu. 43, a. 3.

[3] « Secundum scientiam et voluntatem, magis *res sunt in Deo,* quam Deus in rebus. » S. THOMAS, I. qu. 8, a. 3. ad 3.

transforme en Dieu; Dieu devient sa Forme. Pour que l'acte vital de la vision béatifique des élus s'ouvre immédiatement sur la Déité, il faut qu'il soit spécifié dès son origine d'une manière infinie, et que la Déité soit en eux à titre de Forme intelligible. Ce dernier mot est expressément prononcé par saint Thomas: « Si une intelligence créée peut voir Dieu dans son essence, c'est que l'essence divine elle-même est devenue la forme intelligible de cette intelligence, *ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus* »[1]. La Déité sera donc reçue dans les intelligences des bienheureux, inégalement, selon la mesure de la lumière de gloire qui leur est départie, à la manière d'une Forme, non pas certes entitative, *secundum esse naturale*, mais intentionnelle, *secundum esse intelligibile*[2], pour leur rendre possible la vision immédiate d'elle-même.

Dans un instant, à propos de l'Eglise de la terre, nous parlerons pareillement du pouvoir de la charité divine de se saisir de la Déité, de la retenir captive, de la posséder en elle à la manière dont l'aimé est en celui qui aime. Or, en passant de la terre au ciel, la charité ne change pas de nature, elle ne change que d'état. Elle garde sa mystérieuse propriété. Et la saisie de Dieu par la voie de la vision béatifique, quand elle survient, n'évacue pas la saisie de Dieu déjà effectuée ici-bas par la voie de la connaturalité de l'amour[3].

C'est donc beaucoup plus profondément au titre de sa présence d'inhabitation, qui relève de la causalité finale et de la causalité formelle, qu'au titre de sa présence d'efficience, que l'Esprit saint est l'Ame incréée de l'Eglise céleste.

3. De la présence d'efficience résulte, comme un effet de sa Cause propre, l'âme créée de l'Eglise céleste, ramassée et résumée dans la lumière de gloire et dans la charité béatifique.

Le degré d'intensité de cette âme créée dans chacun des élus, c'est-à-dire, en définitive, le degré de ressemblance de leur grâce et de leur gloire avec la grâce et la gloire du Christ, détermine le degré de leur participation à la présence d'inhabitation.

Leur christoconformité est la mesure de leur transformation en Dieu, de leur déiconformité.

II. L'ÂME INCRÉÉE ET L'ÂME CRÉÉE DE L'ÉGLISE DU TEMPS

Nous aurons à nous référer encore à l'Eglise du ciel pour définir quels sont, dans l'Eglise du temps, les rapports de l'Ame incréée et de l'âme créée.

---

[1] I, qu. 12, a. 5.

[2] Cf. S. THOMAS, III *Contra Gent.*, chap. 51, avec le commentaire de Sylvestre de Ferrare.

[3] Elle n'évacue pas les dons de sagesse et d'intelligence, grâce auxquels Dieu sera saisi, non pas certes intuitivement, ce qui est l'affaire de la vision béatifique (« lorsqu'ils verront le Roi dans sa gloire »), mais affectivement, comme expérimenté et touché en nous (« lorsque sa droite nous embrassera »). Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, I-II, qu. 70; disp. 18, a. 3, nos 76-84; t. VI, pp. 630-633.

1. *Déité et grâce christique.*

Comment définir l'Eglise du temps ? Disons qu'elle est *l'habitation où les hommes, en tant que surélevés par la grâce christique, accueillent la Déité.*

En son état encore imparfait, la grâce christique est à l'œuvre dans l'humanité dès le lendemain de la chute: l'Eglise existe déjà, mais d'une manière seulement inchoative, elle est comme en formation.

C'est seulement au temps de l'Incarnation que la grâce devient pleinement christique et qu'elle rend possible la pleine venue de l'Esprit saint, selon le texte mystérieux de saint Jean, VII, 39: « L'Esprit n'était pas encore [venu], car Jésus n'avait pas encore été glorifié »[1]. A ce stade plénier, la grâce christique est la grâce en tant qu'elle est sacramentelle et juridictionnellement orientée. Et l'Eglise en acte achevé se définira *l'habitation que les hommes, moyennant la grâce sacramentelle et orientée, font à la Déité.* Que l'Eglise ainsi définie puisse néanmoins contenir en elle des membres pécheurs, Cajetan nous aidera plus loin à l'établir.

On a dit un peu plus haut que la Déité, la Trinité, bref l'Esprit saint peut se nommer l'Ame incréée de l'Eglise de deux manières, en raison des deux manières dont elle l'anime, la vivifie, la spiritualise: d'abord par sa présence d'efficience, puis, plus profondément, par sa présence d'inhabitation.

2. *L'Esprit saint comme Ame de l'Eglise en raison de son efficience.*

La présence d'efficience est invoquée directement par l'encyclique *Mystici corporis,* dans sa première partie traitant de l'Eglise corps mystique du Christ, pour justifier l'expression de Léon XIII, qu'elle fait sienne, et suivant laquelle, si le Christ est la Tête de l'Eglise, l'Esprit saint en est l'Ame[2]: « C'est, dit Pie XII, à l'Esprit du Christ comme à un Principe caché qu'il faut attribuer que toutes les parties du Corps soient reliées, aussi bien entre elles qu'avec leur Tête suprême, puisqu'il réside tout entier dans la Tête, tout entier dans le Corps, tout entier dans chacun des membres... C'est lui qui, par l'insufflation céleste de la vie[3], est le Principe de toute action vitale et vraiment salutaire en chacune des diverses parties du Corps. » Un peu plus loin, Pie XII oppose, au principe d'unité des sociétés humaines, le Principe d'unité du Corps mystique « qui est en lui-même proprement infini et incréé, à savoir l'Esprit de Dieu, qui, selon le docteur angélique[4], bien

---

[1] « Il est hors de doute, dit LÉON XIII, dans l'encyclique *Divinum illud munus*, que l'Esprit saint a habité par la grâce dans les justes qui ont précédé le Christ..., mais il s'est communiqué après le Christ avec une bien plus large profusion ». Le pape cite le mot où saint LÉON caractérise l'œuvre de l'Esprit au jour de Pentecôte: « Cumulans sua dona, non inchoans; nec ideo novus opere, quia ditior largitate ». *Sermon LXXVII*, chap. 1, P. L., t. LIV, col. 412.

[2] Encyclique *Divinum illud munus.*

[3] « Caelesti vitae halitu ».

[4] *De veritate*, qu. 29, a. 4. C'est efficiemment que l'Esprit est dit ici remplir l'Eglise, à la manière d'une source qui se déverse dans un fleuve.

qu'il soit un et unique, remplit et unit l'Eglise entière ». L'Esprit saint, en tant que Principe d'efficience incréé, voilà donc l'Ame de l'Eglise.

Conformément à ce premier enseignement de l'encyclique, nous pourrons dire, en essayant de tenir compte des modalités dont la grâce christique s'enrichit lorsqu'elle atteint les hommes à travers les pouvoirs sacramentel et juridictionnel, que l'Esprit saint est l'Ame incréée de l'Eglise d'ici-bas, tout d'abord *parce qu'il est le principe efficient suprême qui, moyennant la sainte humanité du Christ, la remplit de la charité sacramentelle et orientée.*

3. *L'Esprit saint comme Ame de l'Eglise en raison de son inhabitation.*

Comment faut-il entendre les rapports du mystère de l'Eglise et du mystère de l'inhabitation de l'Esprit saint ?

a) Les données de l'encyclique « Mystici corporis ».

La doctrine de l'inhabitation est signalée dans la seconde partie de l'encyclique *Mystici corporis*, qui traite de l'union des fidèles avec le Christ.

L'encyclique invite les théologiens à étudier ce mystère, pourvu qu'ils le fassent avec les dispositions requises [1]. En même temps, elle les prévient contre l'erreur d'un « faux mysticisme » qui voudrait « supprimer les frontières immuables séparant les créatures du Créateur », et « fondre en une seule personne physique le divin Rédempteur et les membres de l'Eglise » [2]. Elle leur propose le principe qu'ils devront regarder comme inébranlable s'ils veulent être fidèles aux vues authentiques et à l'enseignement exact de l'Eglise: à savoir «rejeter toute manière d'expliquer notre union mystique avec le Christ par laquelle on autoriserait les chrétiens, de quelque façon que ce soit, à transgresser tellement les limites du créé et à pénétrer si indûment dans le domaine divin qu'on en viendrait à leur accorder en propre, même un seul des attributs de la Divinité éternelle [3] .» Elle les adresse à saint Thomas

---

[1] « Nous n'ignorons pas que ceux qui cherchent à comprendre et à exposer la doctrine mystérieuse de notre union avec le divin Rédempteur, et spécialement celle de l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes, rencontrent bien des voiles qui, en raison de la débilité de nos intelligences, l'enveloppent comme d'une nuée. Mais nous savons aussi que, d'une étude ordonnée et assidue de cette matière, du heurt des diverses opinions et du concours des diverses théories — pourvu que l'amour de la vérité et le respect dû à l'Eglise dirigent ces investigations — peuvent jaillir de précieuses lumières, qui constituent, en ce genre de disciplines sacrées comme ailleurs, un réel progrès. »

[2] Ce « faux mysticisme » est dénoncé dès l'introduction de l'encyclique et au début de la troisième partie. Il semble résulter de deux formes d'erreur: 1° celle qui, confondant la filiation naturelle du Christ et notre filiation adoptive, prétendrait étendre l'union hypostatique à tous les chrétiens, voire à toute l'humanité; 2° celle qui, professant la doctrine de l'univocité de l'être, prétendrait dissoudre la substance de l'homme et des choses créées dans la substance de l'Etre incréé.

[3] Voici le texte latin de cet important passage: « Omnem nempe rejiciendum esse mysticae hujus coagmentationis modum, quo christifideles, quavis ratione ita creatarum rerum ordinem

pour caractériser les traits essentiels de ce mystère[1]: « Les personnes divines sont dites habiter, en tant que présentes, d'une façon qui nous reste impénétrable, dans les créatures douées d'intelligence ; elles s'en laissent atteindre par voie de connaissance et d'amour, d'une manière cependant qui transcende toute la nature, tout à fait intime et privilégiée ». Elle les invite à éclairer le mystère de l'habitation présente par celui de la vision béatifique, qui en sera la parfaite consommation, et rapporte le mot de Léon XIII dans l'encyclique *Divinum illud munus :* « Cette union admirable qu'on appelle inhabitation ne diffère que par la condition ou l'état, de celle où Dieu embrasse ses élus en les béatifiant ».

Laissons-nous conduire par ces enseignements.

b) L'Esprit saint, Ame de l'Eglise par inhabitation.

Une première question se pose. L'Esprit saint n'est-il l'Ame de l'Eglise qu'en vertu de son efficience ? Ne l'est-il pas davantage encore en vertu de son inhabitation ?

Pour mieux comprendre, rappelons-nous que l'Eglise est une sous les différences de sa condition céleste et de sa condition présente.

Or, au ciel, il est manifeste que la présence d'efficience de l'Esprit saint n'a pas sa fin en elle-même, et qu'elle est ordonnée à la présence d'inhabitation par la vision et l'amour béatifiques: plus encore que la présence d'efficience, c'est donc la présence d'inhabitation, relevant de la causalité finale et formelle, qui fait que l'Esprit saint est l'Ame incréée de l'Eglise céleste. Il faut dire pareillement que la présence d'efficience de l'Esprit saint n'a pas ici-bas sa fin en elle-même, qu'elle est ordonnée à produire dans les âmes la grâce christique, qui suscite la présence d'inhabitation: en sorte que, plus encore que la présence d'efficience, c'est la présence d'inhabitation, relevant de la causalité finale et formelle, qui fait de l'Esprit saint l'Ame incréée de l'Eglise terrestre.

Que l'Esprit saint soit l'Ame de l'Eglise en raison de sa présence d'efficience, il semble aisé de l'admettre, puisqu'il est clair et comme évident qu'il atteint de cette manière tous les membres de l'Eglise, d'abord les membres justes, et aussi les membres « infirmes » ou pécheurs, en qui il maintient « la foi et l'espérance chrétienne », qu'il visite « par ses monitions secrètes et ses impulsions »[2]. Mais que l'Esprit saint soit l'Ame de l'Eglise en raison de sa présence d'inhabitation, peut-on le dire sans restreindre l'Eglise

---

praetergrediantur, atque in divina perperam invadant, ut vel una sempiterni Numinis attributio de iisdem tanquam propria praedicari queat ».

La seconde règle donnée aux théologiens par l'encyclique concerne directement, non pas l'inhabitation, mais l'efficience de l'Esprit saint: « Qu'ils maintiennent en outre fermement cet autre principe certain, qu'en cette matière, tout doit être tenu commun aux personnes de la sainte Trinité de ce qui a rapport à Dieu envisagé comme Cause efficiente suprême ». Sur cette seconde règle, voir Nova et Vetera, 1943, p. 299.

[1] I, qu. 43, a. 3.

[2] Encyclique *Mystici corporis*, fin de l'introduction.

aux seuls justes, et sans en exclure les pécheurs dans lesquels il « refuse d'habiter par la grâce de la sainteté » [1] ?

La réponse qu'il faudra donner à cette question, à la suite de Cajetan, et qui nous introduira plus avant dans la profondeur du mystère de l'Eglise, c'est que la présence d'inhabitation par la grâce et la charité, qui ne se réalise directement que dans les membres justes, n'est pas sans atteindre indirectement, à travers eux, les membres pécheurs. Si l'on veut tout de suite un signe de cette mystérieuse extension, que l'on songe que, sans la présence d'inhabitation de l'Esprit dans les justes, il n'y aurait plus d'Eglise du tout, en sorte que les pécheurs ne pourraient plus être membres de l'Eglise, quelles que fussent d'ailleurs les illuminations et les impulsions par lesquelles l'Esprit continuerait de les visiter.

A vouloir caractériser l'Eglise et déterminer la nature de son Ame incréée et de son âme créée en ne regardant qu'aux seuls éléments résiduels qu'elle possède encore directement chez les pécheurs, sans tenir compte de la présence d'inhabitation et de la grâce, on se condamnerait à exclure de de son essence ce qui fait le meilleur d'elle-même. On ne pourrait plus la définir la vivante Maison de Dieu, le Temple de l'Esprit, l'Epouse du Christ. On procéderait comme un philosophe qui, ayant reconnu que l'âme est une en elle-même, et qu'elle est tout entière dans chaque partie du corps, proposerait de la définir par sa moindre fonction, qui est seule à apparaître dans les organes de la vie végétative, et oublierait qu'étant virtuellement multiple, elle peut manifester ailleurs d'autres richesses [2].

Retenons, en conséquence, que l'Esprit saint est l'Ame incréée de l'Eglise, déjà par la présence d'efficience, mais plus profondément encore par la présence d'inhabitation.

c) L'union par inhabitation est réelle et effective.

L'union d'inhabitation, selon Léon XIII et Pie XII, « ne diffère que par la condition ou l'état de celle où Dieu embrasse ses élus en les béatifiant ». Comment peuvent-elles être l'une et l'autre, selon l'enseignement des théologiens, des unions immédiates et réelles ?

Dans le cas de la vision béatifique, Dieu est transporté dans l'intelligence des bienheureux un peu à la façon dont, selon le processus commun de la connaissance, la chose connue est transportée dans le connaissant, mais néanmoins d'une manière infiniment plus merveilleuse. Car, selon le

---

[1] Encyclique *Mystici corporis*, vers la fin de la première partie.

[2] « Videmus eamdem animam diversos gradus habere, ut vegetativum et sensitivum, nec omnes communicari cuilibet parti, nam ungues et capilli participant gradum vegetativum et non sensitivum. » JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus phil.*, Phil. nat., III, qu. 1, a. 1, éd. Vivès, t. III, p. 182. C'est peut-être pour n'avoir pas assez paré au danger des définitions *per ungues et capillos* que BOSSUET devra protester contre les imputations du ministre Claude: « Dire... qu'il pourrait y avoir un corps humain qui ne serait que cheveux et ongles et membres pourris et humeurs peccantes, sans qu'il y eût en effet rien de vivant: c'est ce que fait M. Claude lorsqu'il conclut de mon discours que l'Eglise de Jésus-Christ pourrait n'être qu'un amas de méchants et d'hypocrites ». *Réflexions sur un écrit de M. Claude.*

processus commun de la connaissance, la chose connue est dans le connaissant, non pas avec le mode d'exister qu'elle a dans la nature, mais avec un mode d'exister nouveau, qu'elle emprunte pour la circonstance, et qu'on appelle son être intelligible, son être intentionnel dans l'intelligence: l'union du connaissant et du connu laisse ainsi, en dehors d'elle, le mode d'exister qui est naturel au connu. Tandis que, dans la vision béatifique, c'est l'essence divine, laquelle ne supporte pas d'exister selon deux modes différents, qui par elle-même tient le rôle de l'espèce intelligible, de la forme intelligible actualisant l'intelligence des bienheureux [1], *en sorte que leur union avec Dieu est une union, non pas distante, mais réelle.*

On dira pareillement, et *mutatis mutandis*, que dans les cas de l'inhabitation, Dieu est transporté dans l'âme sainte, un peu à la façon dont, selon le processus commun de l'amour, la chose aimée est transportée dans celui qui aime à titre de poids et d'impulsion en vue de l'attirer à elle [2], mais néanmoins d'une manière infiniment plus merveilleuse [3]. Pour essayer de l'expliquer, rappelons que, selon le processus commun de l'amour, la chose aimée est transportée dans celui qui aime, non pas avec le mode d'exister qu'elle a dans la nature, mais avec un mode d'exister nouveau, qu'elle emprunte pour la circonstance, et qu'on peut appeler l'être intentionnel

---

[1] Voici quelques textes de saint THOMAS: « Res visa non potest esse in vidente per suam essentiam, sed solum per suam similitudinem... Sed ex parte rei visae, quam necesse est aliquo modo uniri videnti, per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest. » I, qu. 12, a. 2.

« Sicut aliae formae intelligibiles, quae non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundum aliquod esse, quo informant ipsum intellectum, et faciunt ipsum in actu: ita divina essentia unitur intellectui creato ut intellectum in actu, per seipsam faciens intellectum in actu. » *Ibid.*, ad 3.

« Manifestum est igitur quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum ut species intelligibilis qua intelligit, quod non contingit de essentia alicujus alterius substantiae separatae. » *III Contra Gent.*, chap. 51.

[2] « Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter. Uno modo per modum causae agentis... Alio modo sicut objectum operationis est in operante; quod proprium est in operationibus animae secundum quod cognitum est in cognoscente et desideratum in desiderante. » I, qu. 8, a. 3.

« De ratione scientiae et voluntatis est quod scitum est in sciente, et volitum in volente. » *Ibid.*, ad 2.

« Cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti secundum suam similitudinem; sed amor facit quod ipsa res quae amatur, amanti aliquo modo uniatur. Unde amor est magis unitivus quam cognitio. » I-II, qu. 28, a. 1, ad 3.

« Amatum dicitur esse in amante, prout est per quandam complacentiam in ejus affectu. » *Ibid.*, a. 2.

[3] « Deus specialiter est in rationali creatura, quae cognoscit et diligit illum actu vel habitu. Et quia hoc habet rationalis creatura *per gratiam*, dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam. » I, qu. 8, a. 3.

« Nulla alia perfectio superaddita substantiae, facit Deum esse in aliquo sicut objectum et amatum, *nisi gratia; et ideo sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus.* » *Ibid.*, ad 4.

« Secundum solam gratiam gratum facientem mittitur et procedit temporaliter Persona divina... Habere autem potestatem fruendi divina Persona, *est solum secundum gratiam facientem*. Sed tamen in ipso dono gratiae gratum facientis Spiritus sanctus habetur et inhabitat hominem. » I, qu. 43, a. 3.

de l'amour: il en résulte que l'amour ne représente par lui seul qu'une union à distance, tendancielle, affective [1]. Tandis que, dans le mystère de l'inhabitation, c'est l'essence divine, laquelle ne supporte pas d'exister selon deux modes différents, qui, par elle-même, tient le rôle de l'être intentionnel d'amour, pour tirer à elle ceux qui sont dans la grâce et la charité: *en sorte que leur union à Dieu est, non pas seulement affective, désirée, tendancielle, mais possessive, effectuée, réelle.*

Faut-il craindre de trop manifester un tel mystère, même au risque de se redire ? « La procession du verbe, dit saint Thomas, a lieu selon l'activité de l'intelligence. Mais il y a en nous selon l'activité de la volonté une autre procession, à savoir la procession de l'amour suivant laquelle la chose aimée est dans celui qui aime: tout comme par la conception du verbe le chose conçue et intelligée est dans celui qui intellige » [2]. Et comment donc la chose aimée est-elle dans celui qui aime ? « Par une sorte de complaisance affective... [3], par une complaisance en l'aimé, laquelle s'enracine à l'intérieur de celui qui aime, et c'est pourquoi l'amour est quelque chose d'intime, et c'est pourquoi on parle des entrailles de la charité [4] ». Partout ailleurs, ce n'est pas selon son mode d'exister *propre*, c'est selon son mode d'exister *spirituel* que la chose aimée est dans celui qui aime, pour spécifier spirituellement, tendanciellement, intentionnellement, son acte vital d'amour, et c'est pourquoi l'union de l'amour en tant que tel, l'union de l'amour en tant que complaisance, est seulement *affective*, et non pas *réelle* [5]. Mais est-il question de l'amour de charité, où « la créature raisonnable atteint Dieu lui-même » [6] dans son infinité, du fait que Dieu tel qu'il est en lui-même ne supporte pas de double intentionnel, ne supporte pas d'exister sous deux modes distincts, l'un propre et entitatif (pour être en lui), l'autre spirituel et intentionnel (pour être en nous), il faut absolument conclure que Dieu lui-même, selon l'unique mode d'exister qui lui est propre, est en nous, non pour évacuer notre être propre, entitatif, naturel, mais pour nous changer en lui selon notre être spirituel, affectif, intentionnel, et pour spécifier spirituellement d'une manière rigoureusement infinie l'acte vital de notre amour, en sorte que la charité, qui est non pas simplement un amour, mais un amour capable de se saisir de Dieu, constitue une union *effective* et *réelle* avec Dieu, et qu'il est vrai d'une vérité inouïe que « qui demeure dans la charité demeure en Dieu, et Dieu en lui » (I Jean, IV, 16).

---

[1] « Primam ergo unionem (scil. secundum rem) amor facit effective, quia movet ad desiderandum et quaerendum praesentiam amati quasi sibi convenientis et ad se pertinentis. Secundam autem unionem (scil. secundum affectum) facit formaliter, quia ipse amor est talis unio vel nexus. » *Ibid.*, a. 1.

[2] I, qu. 27, a. 3.

[3] « Per quamdam complacentiam in ejus affectu. » I.-II, qu. 28, a. 2.

[4] « Propter complacentiam amati interius radicatam: unde et amor dicitus intimus, et dicuntur viscera charitatis. » *Ibid.*

[5] I-II, qu. 28, a. 1.

[6] I, qu. 43, a. 3.

La charité est la nuée qui contient le Don incréé. Elle entraîne l'union réelle et possessive avec les Personnes divines. « Dans le don même de la grâce sanctifiante, dit saint Thomas, l'Esprit saint est possédé et habite l'homme... [1] Par le don de la grâce sanctifiante, la créature raisonnable est élevée à tel point que non seulement elle use du don créé, mais se repose dans la Personne divine. Ainsi, la mission invisible de l'Esprit se fait selon le don de la grâce sanctifiante; mais ce qui est donné, c'est la Personne divine elle-même... [2] Par ces dons, c'est à l'Esprit saint lui-même que nous sommes unis [3] ». C'est dire, en d'autres termes, que la charité unit à Dieu d'une manière non pas seulement affective et tendancielle, mais effective et réelle [4]. Les théologiens disputent des conditions qui rendent possible cette union réelle [5]. Ils s'accordent à reconnaître qu'elle résulte, non pas des

---

[1] I, qu. 43, a. 3.

[2] *Ibid.*, ad 1.

[3] *I Sent.*, dist. 14, qu. 2, a. 1, quaest. 1. — C'est en tenant compte de ces grands textes, qu'ils n'ont certainement pas l'intention d'annuler, qu'il faut interpréter les passages où saint Thomas déclare qu'il est impossible que la béatitude consiste essentiellement dans un acte de volonté, *la volonté étant par elle-même inapte à se saisir de la fin*, et n'étant capable que de tendre vers elle, si elle est absente, de s'y reposer, si elle est présente. Cf. I-II, qu. 3, a. 4.

[4] Saint THOMAS établit l'équivalence entre le fait de se saisir de Dieu tel qu'il est en lui-même, et le fait de l'inhabitation: « Et quia cognoscendo et amando, creatura rationalis sua operatione *attingit ad ipsum Deum*, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam *habitare in ea sicut in templo suo.* » I, qu. 43, a. 3. Ses disciples caractériseront l'union d'inhabitation comme une réunion réelle.

Par exemple JEAN DE SAINT-THOMAS, I, qu. 43, disp. 17, a. 3, n° 4; t. IV, p. 469: « Id deducitur ex perfectissima ratione amoris, qui non est contentus *affectiva* unione ad objetum amatum prout tale objectum est in apprehensione, sed quaerit unionem *effectivam et realem*, qua conjungitur objecto ipsi quantum potest: et haec effectiva et realis unio nascitur ex priori affectiva et intentionali. *Unde cum missio Spiritus sancti sit per amorem perfectissimum*, non debuit sistere in unione *affectiva et morali*, sed *realem et intimam* exhibere, per suae substantiae praesentiam. »

De même, les SALMANTICENSES, *De Trinitate*, disp. 19, dub. 5, n° 77; ed. Palmé, t. III, p. 752: « In invisibili missione divinarum Personarum, non solum donari dona gratiae sanctificantis, sed etiam simul donari et mitti ipsas Personas Spiritus sancti et Verbi: ita ut praedictae Personae *per intimam, veram, substantialem et realem praesentiam earum*, ac novo et speciali modo, incipiant inhabitare animam ejus ad quem mittuntur. »

[5] Selon JEAN DE SAINT-THOMAS, I, qu. 43, disp. 17, a. 3, n° 4; t. IV, p. 468, c'est parce que Dieu remplit toutes choses que l'âme amoureuse peut le rencontrer au dedans d'elle-même. La présence d'immensité est ainsi un présupposé nécessaire de la présence d'inhabitation: « Missio divinarum Personarum, etiam invisibilis et ratione gratiae facta in animam, necessario petit *realem et intimam praesentiam Personae missae* in ipsa anima, praeter praesentiam communem immensitatis: haec enim manet, etiam extincta gratia, in homine peccatore. Requirit tamen *praesuppositive et tamquam conditionem necessariam*, immensitatem, qua remota non posset illa praesentia realis erga gratiam resultare. »

D'autres théologiens, parmi lesquels les SALMANTICENSES, *loc. cit.*, BILLUART, *De Trinitate*, fin, etc., déclarent que même si, par impossible, les Personnes divines n'étaient pas présentes dans l'âme du juste en raison de l'immensité divine et de la présence divine d'efficience, elles y seraient présentes en raison du don de la grâce sanctifiante par la présence d'inhabitation.

Quoi qu'il en soit, il reste que la présence d'immensité ne peut être que la *condition*, non la *raison formelle* de la présence d'inhabitation. La raison formelle, c'est le fait que, dans les âmes où vit la charité, l'essence divine elle-même tient le rôle de l'être intentionnel d'amour,

propriétés de l'amour en tant que tel, mais des propriétés extraordinaires de cet amour très parfait [1] et très mystérieux qu'est la charité.

Il est clair que c'est en raison de *l'union réelle de la vision béatifique* que Dieu rassemble, vivifie, spiritualise, divinise souverainement l'Eglise céleste, étant alors comme sa Forme intelligible et sa Fin unifiante, saisie à découvert. Pareillement, c'est en raison de *l'union réelle de l'amour de charité* que Dieu rassemble, vivifie, spiritualise, divinise souverainement l'Eglise terrestre, étant alors comme sa Forme amative, sa forme intentionnelle d'amour, et sa Fin unifiante, possédée dans la nuit. Nous retrouvons ainsi la conclusion de tout à l'heure: souverainement, ultimement, c'est en raison de la présence d'inhabitation que l'Esprit saint est l'Ame incréée de l'Eglise.

d) L'union d'inhabitation suppose une transformation selon l'amour.

Peut-on parler, à propos de l'Eglise, d'une transformation en Dieu ?

Il est vrai, dit saint Thomas, que moyennant la grâce, par voie de connaissance et d'amour, Dieu est en nous [2]; pourtant il est plus vrai encore que nous sommes nous-mêmes en Dieu [3]. Il est donc vrai que Dieu est dans l'Eglise; mais il est vrai plus encore que l'Eglise est en Dieu.

Nous touchons ici au point de l'union mystique de l'Eglise avec son Dieu, où nous aurons toujours à rappeler qu'aucune des attributions divines ne saurait convenir à l'Eglise en propre, *tanquam propria* [4]. Certes, ce n'est pas selon son être propre et entitatif, c'est seulement selon son être intentionnel et spirituel, par une existence suprasubjective, par la surexistence immatérielle de l'amour [5], que l'Eglise peut devenir avec Dieu un seul Esprit.

Si, dans la vision bienheureuse, Dieu lui-même est comme la *Forme intelligible* par laquelle les élus se saisissent de lui à découvert, il faut bien dire que l'Eglise du ciel, sans perdre son être propre, naturel, entitatif, restant créée et séparée de l'Etre incréé par une distance infranchissable, est cependant comme *transformée* et changée en Dieu selon son être intentionnel par quoi elle connaît, son être spirituel et intelligible, en sorte que c'est avec Dieu qu'elle s'empare de Dieu. Et si, ici-bas, dans l'amour de charité, Dieu lui-même est comme la *Forme amative* par laquelle les saints se

---

pour les tirer jusqu'à l'union réelle. Il en va pareillement pour le mystère de l'Incarnation: la présence divine d'immensité dans le Christ n'est qu'une condition préalable; la raison formelle de l'Incarnation tient au rôle personnalisant que le Verbe assume par rapport au Christ.

[1] *Perfectissimus amor:* c'est le mot de JEAN DE SAINT-THOMAS cité dans la note précédente.

[2] Dans la créature raisonnable, « Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante ». I, qu. 43, a. 3.

[3] « Secundum scientiam et voluntatem *magis res sunt in Deo quam Deus in rebus.* » I, qu. 8, a. 3, ad 3.

[4] Encyclique *Mystici corporis.*

[5] Cf. Jacques MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, New-York, 1944, p. 190 et suiv.

saisissent de lui dans la nuit de la foi [1], il faut bien dire que l'Eglise de la terre, sans perdre son être propre, naturel, entitatif, restant créée et séparée de l'Etre incréé par une distance infranchissable, est cependant comme *transformée* et changée en Dieu, selon l'être intentionnel et suprasubjectif de l'amour, en sorte qu'elle devient Dieu pour aimer Dieu, qu'elle aime « Dieu avec Dieu », et qu'en aimant Dieu « elle donne Dieu à Dieu ». Spirituellement, elle est avec Dieu: « Il est écrit: Ils seront deux à devenir une une seule chair. Mais, qui adhère au Seigneur devient [avec lui] un seul Esprit » (I Cor., VI, 16-17).

« Au point de vue de l'entité, dans le registre de l'être propre des choses, il y a toujours dualité, que dis-je, distance infinie entre l'âme et l'amour incréé. Mais il est un autre ordre que celui de l'entité, et c'est à lui que fait allusion saint Paul: *un seul esprit*, dit-il, non *un seul être*. C'est l'ordre de l'amour en tant qu'amour, considéré non pas dans ses constitutifs ontologiques d'essence et d'existence (alors il est considéré comme être), mais bien dans la réalité absolument propre de l'immatérielle intussusception par laquelle l'autre en moi devient plus moi que moi-même [2]... La volonté créée et l'amour incréé demeurent entitativement distants à l'infini, et pourtant l'âme, dans son activité surnaturelle d'amour, se perd ou s'aliène en Dieu devenu selon l'être ou l'actualité d'amour plus elle qu'elle-même, principe et agent de toutes ses opérations. Tout a été dit là-dessus par le saint lui-même (saint Jean de la Croix) en une parole d'or: *ils sont deux natures en un seul esprit et amour de Dieu* [3] ».

Ce n'est pas *en propre* et dans le registre de l'entité que l'Eglise devient Dieu: c'est *spirituellement* et dans le registre de l'intentionalité et de la surexistence immatérielle de l'amour.

---

[1] Rappelons que, d'une manière générale, la connaissance est la condition sine qua non, non la raison de l'amour. « Il est vrai, dit saint THOMAS, qu'il faut connaître pour aimer, mais ce qu'on connaît le plus n'est pas ce qu'on aime le plus. Une chose est aimée, non parce qu'elle est connue, mais parce qu'elle est bonne. C'est ce qui est meilleur, non ce qui est mieux connu, qui est plus aimable. » *De caritate*, quaestio unica, a. 4, ad 4. « Une chose est peut-être plus aimée qu'elle n'est connue, car elle peut être aimée parfaitement même quand elle n'est pas connue parfaitement. » I-II, qu. 27, a. 2, ad 2.

[2] Jacques MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 1932, p. 734.

[3] *Ibid.*, p. 737. Au même endroit, l'intentionalité de l'amour est opposée, dans ce qu'elle a de propre, à l'intentionalité de la connaissance: « L'être intentionnel d'amour n'est pas comme l'être intentionnel de connaissance, un *esse* en vertu duquel l'un (le connaissant) devient l'autre (le connu), c'est un *esse* en vertu duquel — processus immatériel encore mais tout différent — l'autre (l'aimé), spirituellement présent dans l'un (l'aimant) à titre de poids ou d'impulsion, lui devient un autre lui-même... Il y a donc un certain être immatériel propre à l'union d'amour, selon lequel l'aimé est dans la volonté aimante, comme il y a un certain être immatériel propre à l'union cognitive, selon lequel le connu est dans l'intelligence connaissante: ici présence par mode de similitude, et où le connaissant devient le connu; là présence par mode d'impulsion et de motion, et où l'aimé devient le principe d'action, le poids de l'aimant. » *Ibid.*, p. 736.

e) L'être entitatif et l'être spirituel de la charité.

Donner des yeux à quelqu'un, c'est lui donner *en propre* et dans l'ordre de l'entité une perfection finie, un organe concret et circonscrit. Mais du même coup c'est introduire en lui, *spirituellement* et dans l'ordre de l'intentionalité, tout l'infini de l'horizon.

Semblablement, la charité a deux faces. Et elle est forme de l'Eglise selon chacune de ces deux faces. D'abord selon son être *propre et entitatif :* dans cet ordre de l'entité, elle parfait et détermine l'Eglise, elle est sa forme ultime, son âme créée. Puis, selon son être *spirituel et intentionnel,* en tant qu'elle porte dans ses propres entrailles la Déité elle-même tenant le rôle de la forme intentionnelle d'amour par quoi les saints, transformés en l'Aimé, par surexistence immatérielle, se saisissent de lui: dans cet ordre de l'intentionalité aussi, elle parfait et détermine ultimement l'Eglise, elle est sa Forme et son Ame incréée.

Selon sa présence d'efficience, l'Esprit saint produit l'être propre et entitatif de la charité, et l'unité qu'il confère à l'Eglise est finie. Selon sa présence d'inhabitation, c'est-à-dire selon qu'il se donne à l'Eglise pour Forme afin d'être son Hôte, il représente ce qu'on nomme l'être spirituel et intentionnel de la charité, et l'unité qu'il confère à l'Eglise est infinie.

4. *L'unité suprasubjective de l'Eglise par surexistence immatérielle d'amour.*

En opposant ce qui convient à l'Eglise selon son être *propre* et subjectif et selon son être *spirituel* [1] et suprasubjectif, on prévient, comme le demande l'encyclique *Mystici corporis,* tout risque de lui conférer aucune attribution divine *tanquam propria,* et l'on écarte d'emblée les diverses formes de l'erreur d'Eckart et du monisme panthéistique. En même temps, on trace la voie sûre qui permet d'intégrer dans la théologie du mystère de l'Eglise, sans chercher à les amoindrir, les passages où, traitant de l'unité en Dieu par transformation d'amour, — le plus souvent pour éclairer la voie des âmes fidèles, mais parfois même en mentionnant expressément l'Eglise [2] — des saints et des écrivains spirituels nous ont livré le sens suprême de la prière du Sauveur pour son Eglise: *Ut sint unum sicut et nos unum sumus.*

---

[1] Il n'est pas question ici d'opposer le *temporel* des royaumes de ce monde au *spirituel* du royaume qui n'est pas de ce monde. Il est question des deux manières dont le lien du royaume spirituel, à savoir la charité, peut être considéré: selon son être *propre* et entitatif ou selon son être *spirituel* et intentionnel.

[2] Par exemple chez TAULER. Et saint JEAN DE LA CROIX établit lui-même l'équivalence de la condition de l'âme et de celle de l'Eglise. Commentant, dans la *Montée du Carmel,* livre I, chap. 3, le passage du psaume: *Nox nocti indicat scientiam,* il écrit: « Et la nuit, qui est la foi dans l'Eglise militante — où il est encore nuit —, montre la science à l'Eglise et par conséquent à quelque âme que ce soit... » Trad. Lucien-Marie de saint Joseph, t. I, p. 126.

a) L'unité de surexistence immatérielle d'amour est infinie.

On énonce le fond du mystère de l'unité suprasubjective de l'Eglise d'ici-bas quand on dit que, selon l'extraordinaire révélation du Sauveur: « Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, afin qu'ils soient un comme nous sommes un » (Jean, XVII, 22), c'est la gloire divine, la Déité même, qui moyennant la charité la remplit tout entière et devient le lien de son unité, en sorte que la même gloire infinie que le Fils possède *en propre et par nature*, les disciples la possèdent *spirituellement et par grâce*. L'unité foncière de l'Eglise lui est ainsi donnée tout d'un coup, avec sa nature, dès le jour de Pentecôte. Sous cet aspect, elle n'est pas à attendre pour plus tard; elle est une mystérieuse réalité du présent.

Plus ou moins intensément selon que sa charité est plus ou moins intense, l'Eglise s'empare par la charité de l'Amour incréé [1]: mais la moindre charité comporte l'union réelle et permet déjà de s'emparer de tout l'Amour [2].

b) Le témoignage des écrivains spirituels.

1. L'union par transformation d'amour et l'inhabitation des Personnes divines sont liées à la charité, même à ses moindres degrés. Pourtant elles ne se laissent éprouver que dans les âmes où elles ne sont pas contrariées. Alors, dit sainte Thérèse, « ce que nous tenons par foi, l'âme ici le connaît on peut dire par vue, bien que cette vue ne soit pas par les yeux du corps ni de l'âme, n'étant point une vision par image » [3]. La clarté même avec laquelle se manifestent les Personnes divines peut s'évanouir sans que soit altérée la certitude expérimentale de leur présence: « C'est comme si une personne était avec d'autres dans une chambre très claire, puis qu'on vînt à fermer les fenêtres, et qu'ainsi elle demeurât dans l'obscurité: elle ne laisse pas alors de savoir que les mêmes personnes sont en ce lieu, encore qu'on ait ôté la lumière » [4].

De l'union à Dieu, telle qu'elle est expérimentée dans l'état qu'elle nomme le mariage spirituel, la sainte écrit: « On peut la comparer à deux cierges de cire, si rapprochés qu'il ne donnent qu'une seule lumière; ou encore à la mèche, à la flamme et à la cire du cierge, qui ne font qu'un. Néanmoins, on peut séparer deux cierges l'un de l'autre, en sorte qu'ils subsistent séparément; on peut aussi diviser la mèche d'avec la cire. Ici, l'on dirait l'eau du ciel, qui tombe dans la rivière ou une fontaine et se con-

---

[1] « Selon la pureté sera l'illustration, l'illumination et l'union de l'âme avec Dieu en moindre ou en plus haut degré. » Saint JEAN DE LA CROIX, *Montée du Carmel*, livre II, chap. 5, trad. t. I, p. 137.

[2] Il en va proportionnellement ici-bas de la charité, comme de la lumière de gloire au ciel: la moindre lumière de gloire fera voir Dieu « totus sed non totaliter ». Saint THOMAS, I, qu. 12, a. 7, obj. 3.

[3] *Château intérieur*, *Septièmes demeures*, chap. 1, édit. Silverio, p. 182.

[4] *Ibid.*, p. 183.

fond tellement avec elle qu'on ne peut plus ni les diviser ni distinguer quelle est l'eau de la rivière et quelle est l'eau du ciel. Ou bien c'est un petit ruisseau qui se jette dans la mer et qu'il est impossible d'en séparer. Ou encore une grande lumière qui pénètre dans une pièce par deux fenêtres: elle est divisée à son entrée, mais tout ne fait plus ensuite qu'une seule lumière. Peut-être est-ce là ce que dit saint Paul: *Qui adhère au Seigneur est un seul esprit avec lui* »[1].

2. Ces images, par lesquelles la sainte tente d'exprimer l'ineffable unité de l'amour, sont telles quelles trop imparfaites pour prévenir les confusions, et la fausse mystique du panthéisme pourrait s'en emparer. Saint Jean de la Croix, pour faire entendre qu'en cette vie la naissance à l'Esprit saint est « une transformation par participation d'union, quoique non pas essentiellement », use d'une comparaison plus apte à introduire l'élaboration théologique. Quand le rayon de soleil bat une vitre, « si elle était entièrement nette et pure, il l'éclaircirait et la transformerait tellement qu'elle ressemblerait au rayon même et rendrait la même lumière que le rayon; bien que, à la vérité, la vitre, nonobstant sa ressemblance au rayon, ait son être naturel distinct de celui du rayon; mais nous pouvons dire que cette vitre est un rayon, ou une lumière par participation. Ainsi, l'âme est comme une vitre dans laquelle bat toujours, ou pour mieux dire, en laquelle demeure toujours par nature cette lumière divine de l'être de Dieu... Dieu lui communique son être surnaturel de telle sorte qu'*elle paraît Dieu même et a ce que Dieu même possède.* Et il se fait une telle union, lorsque Dieu départit cette surnaturelle faveur à l'âme, que *toutes les choses de Dieu et de l'âme sont un, en transformation participée;* et *elle semble plus être Dieu qu'être âme, et même elle est Dieu par participation;* encore qu'à la vérité son être naturel soit aussi distinct de celui de Dieu qu'il était auparavant, quoiqu'elle soit transformée; comme aussi la vitre a son être distinct de celui du rayon, lorsqu'elle est éclairée »[2].

L'âme, dit encore le docteur mystique, devient «déiforme»[3]. Il faudrait citer ici tous les grands textes du *Cantique* et de la *Vive flamme:* «La volonté de l'âme changée en volonté de Dieu, *tout entière est devenue volonté de Dieu,* non que soit détruite la volonté de l'âme, mais elle est faite volonté de Dieu. Et ainsi *l'âme aime Dieu avec la volonté de Dieu, qui est aussi sa volonté à elle;* et elle peut l'aimer autant qu'elle est aimée de lui, *puisqu'elle l'aime par la volonté de Dieu même, en le même amour dont il l'aime, qui est le Saint-Esprit,* qui est donné à l'âme...[4]». « L'âme alors, étant devenue une même chose avec Dieu, est d'une certaine manière Dieu par participation, bien que ce ne soit pas d'une façon aussi parfaite que dans l'autre vie; elle est comme l'ombre de Dieu. Et étant ainsi l'ombre de Dieu par le moyen de cette trans-

---

[1] Chap. II, p. 187.
[2] *Montée du Carmel,* livre II, chap. 5, trad. t. I, pp. 136-137.
[3] *Cantique spirituel,* str. 38, vers 1, édit. Chevallier, p. 310.
[4] *Ibid.,* str. 37, vers 1, éd. Chevallier, p. 301.

formation substantielle [1], elle fait en Dieu et par Dieu ce qu'il fait en elle par lui-même, de la façon qu'il le fait: car la volonté des deux est une [et l'opération de Dieu et de l'âme est une]. Et comme Dieu se donne à elle par libre et gratuite volonté, elle de même, ayant la volonté d'autant plus libre et généreuse qu'elle est plus unie à Dieu, *donne Dieu à Dieu même, en Dieu* » [2]. « L'âme alors aime Dieu non par elle, mais par Dieu même: ce qui est un privilège admirable, parce qu'elle aime ainsi par l'Esprit saint, comme le Père et le Fils s'aiment, selon que le Fils lui-même le dit en saint Jean: *Afin que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux, et moi aussi en eux.* [3]»

3. Tauler avait dit, de l'homme spirituel: « Dieu a tellement tiré cet homme en lui que l'homme devient aussi *déicolore* que ce qui est en Dieu, que tout ce qui est en cet homme est imprégné et formé d'une manière transcendante, si bien que *Dieu fait lui-même les œuvres de cet homme* [4]. On a bien raison d'appeler *déiforme* un tel homme, car qui le verrait, le verrait comme Dieu — Dieu seulement *par sa grâce* assurément » [5], c'est-à-dire qu'il est identifié à Dieu, non pas certes entitativement, mais spirituellement, selon l'être intentionnel de l'amour. « Il devient réellement *par grâce* ce qu'est Dieu essentiellement *par nature* » [6]. « L'homme, à ce moment, s'abîme si profondément dans son insondable néant, il devient tellement petit, si réduit à rien, qu'il en perd tout ce qu'il a jamais reçu de Dieu qui en est l'auteur; *il le rejette comme s'il ne l'avait nullement acquis, et il devient ainsi anéanti et nu, autant que ce qui n'est rien et n'a jamais rien acquis.* C'est ainsi que le néant créé s'enfonce dans le Néant incréé. Mais c'est là un état qu'on ne peut ni comprendre ni exprimer. Alors se vérifie la parole du prophète dans le psaume: *Abyssus abyssum invocat.* L'abîme créé appelle en soi l'Abîme incréé, *et les deux abîmes ne font plus qu'une seule unité, un pur être divin.* Là l'esprit s'est perdu dans l'Esprit de Dieu, il s'est noyé dans la mer sans fond. Et cependant, mes enfants, ces hommes sont en meilleure situation qu'on ne peut le comprendre et le concevoir... Ils sont à l'égard de tous confiants et miséricordieux, ils ne sont ni sévères ni durs, mais cléments... [7]». « Le fond devient alors un avec le Verbe, il devient le même être que le Verbe, bien que le fond garde son *essence créée,* mais il a la pleine *unité d'union.* C'est ce qu'atteste notre Seigneur quand il dit: *Père, qu'ils soient un*

---

[1] Il s'agit, comme le dit souvent le saint, d'une transformation d'amour, mais absolument foncière; non d'une transformation naturelle, essentielle, entitative. Cf. *Cantique spirituel,* str. 38, vers 1, édit. Chevallier, p. 311. Nous sommes aux antipodes de ce panthéisme, qui a corrompu si fréquemment l'effort de la pensée hindoue.

[2] *Vive flamme d'amour,* str. 3, vers 5, édit. Silverio, p. 89.

[3] *Ibid.,* str. 3, vers 5-6, édit. Silv., p. 91. D'autres beaux textes sont encore cités dans *Les degrés du savoir,* pp. 733-753.

[4] Non seulement, notons-le, dans l'ordre entitatif de la causalité motrice et efficiente, mais encore Dieu étant comme la Forme spirituelle spécificatrice de l'amour de charité avec lequel cet homme aime et fait toutes choses.

[5] *Sermons,* éd. Vie Spirituelle, t. II, p. 224.

[6] *Ibid.,* 212.

[7] *Sermons,* éd. Vie Spirituelle, t. II, p. 225.

comme nous sommes un. Et aussi quand il disait à saint Augustin: *Tu seras changé en moi.* Mes enfants, on n'en arrive là que par ce chemin de l'amour. »[1] Le Fils donne à l'âme sa lumière, l'Esprit lui donne sa douceur, le Père lui donne « pleine puissance sur son royaume, sur le ciel et la terre, voire sur lui-même, afin qu'elle soit maîtresse de tout ce dont il est le Seigneur, et que Dieu soit en elle *par grâce* tout ce qu'il est et tout ce qu'il a *par nature.* »[2]

4. Les textes de l'Ecriture auxquels les auteurs spirituels aiment à se référer quand ils touchent à ce mystère, ce sont avant tout, on l'aura remarqué, ceux de la prière sacerdotale, où le Sauveur demande que les disciples soient un comme le Père est en lui et lui dans le Père, qu'ils possèdent la gloire même que le Père lui a donnée, qu'ils soient consommés dans l'unité puisqu'il sera en eux avec son Père qui est en lui, qu'ils aient aussi en eux l'Amour dont le Père l'a aimé dès avant la création du monde, qu'ils soient où il est pour voir avec lui sa gloire (Jean, XVII, 20-26). Ce sont aussi les passages où saint Paul enseigne que, non content de nous donner son amour, l'Esprit saint s'est donné lui-même (Rom., V, 5), que Dieu a envoyé en nos cœurs l'Esprit de son Fils pour y crier Abba, Père (Gal., IV, 6), que nous sommes avec le Seigneur un seul Esprit (I Cor., VI, 17); et le texte où saint Pierre, II, I, 4, nous révèle que les dons du Christ nous rendent compagnons de la nature divine, ce qui signifie, déclare saint Jean de la Croix, « que l'âme participe à Dieu, opérant en lui et solidairement avec lui l'œuvre de la très sainte Trinité..., en raison de l'union substantielle entre l'âme et Dieu ».[3]

Et sans doute ces auteurs ne cessent de préciser, de crainte qu'on se méprenne un seul instant sur le sens de leur pensée, que si l'âme est une seule chose avec Dieu, c'est *par transformation d'amour et spirituellement,* non *par nature et entitativement;* qu'à la ressemblance d'une vitre, l'âme garde son être naturel quand la lumière divine demeure en elle[4]; que « la volonté de l'âme, convertie en volonté de Dieu, est tout entière volonté de Dieu, non que soit perdue la volonté de l'âme, mais elle est faite volonté de Dieu »[5]. Il reste que ce qui les frappe davantage, ce n'est pas tant l'être créé et entitatif de la charité, sa face accidentelle qui est finie, c'est bien plutôt son être intentionnel et spirituel, sa face réfléchissante qui est infinie, sa mystérieuse transparence qui lui permet d'attirer avec elle, dans le sujet qui la reçoit, plus ou moins parfaitement selon qu'elle y est plus ou moins parfaitement reçue, la Déité elle-même. Les textes inspirés les enivrent. Ils y reconnaissent avec éblouissement les abîmes de cette unité en Dieu par transformation d'amour qu'ils éprouvent au dedans d'eux-mêmes.

C'est elle dont le Christ a voulu faire ici-bas le fondement de son Eglise.

---

[1] *Ibid.*, p. 260.
[2] *Ibid.*, p. 183.
[3] *Cantique spirituel*, str. 38, vers 1, édit. Chevallier, p. 312.
[4] Saint JEAN DE LA CROIX, *Montée du Carmel*, Livre II, chap. 5, trad. t. I, p. 136.
[5] *Cantique spirituel*, str. 37, vers 1, édit. Chevallier, p. 301.

c) La forme spirituelle de l'Eglise unifie entre eux ses membres.

Ce qu'il faut dire encore, c'est que, par surexistence immatérielle d'amour, l'Eglise non seulement est une avec Dieu pour aimer Dieu en Dieu, mais qu'elle est une avec Dieu pour aimer en lui toutes choses, dans le réseau de leurs dépendances mutuelles. Elle aime l'univers avec l'Amour de Dieu. C'est un Amour unificateur qui rassemble l'univers autour du Christ pour en former le Corps mystique et le royaume de la rédemption. En raison de sa transformation spirituelle en Dieu, l'Eglise communique, à tous ses enfants, inégalement, *par grâce et spirituellement*, non certes *par nature et en propre*, la Forme même de l'Amour divin, qui les tient unis ensemble, les constitue dépendants les uns des autres, « concitoyens des saints, familiers de la maison de Dieu » (Ephés., II, 19), et qui les incline — ils peuvent hélas se dérober en péchant — à réunir toutes les choses de l'univers autour du Christ, à agir comme membres d'un même corps, à exercer, non pas à titre isolé mais à titre de partie d'un tout, tous les actes de la vie spirituelle: croire, espérer, aimer, sanctifier les autres ou accepter d'être sanctifiés par le ministère des autres, commander ou obéir [1].

Faisant avec Dieu un seul Esprit (I Cor., VI, 17), transformée en Dieu dont elle réfléchit la gloire comme un miroir (II Cor., III, 18), unifiée spirituellement à Dieu selon l'amour, l'Eglise unifie entre elles du même coup selon l'amour toutes ses parties composantes. Cette double unification selon l'amour tient à l'essence même de l'Eglise. Avant de *faire* n'importe quoi dans le monde, sans effort, sans tension, l'Eglise *est* un exister-en-Dieu-selon-l'amour. Qu'on lui enlève, fût-ce un instant, cette mystérieuse prérogative, cette mystérieuse identité spirituelle avec son Dieu: il ne resterait plus d'elle dans le monde que des débris.

d) L'interdiffusion de la charité.

1. Dire qu'en vertu de la surexistence immatérielle d'amour, l'Eglise est transformée en Dieu, cela signifie qu'elle possède en elle, par grâce et spirituellement, la Forme divine de l'Amour, et que la face réfléchissante et infinie de la charité par laquelle elle s'aime est à la fois tout entière dans tout son être et tout entière dans chacun de ses membres vivants. La conséquence en sera une merveilleuse inclusion de chaque membre

---

[1] CAJETAN, à qui nous empruntons ces expressions, ajoute: « Chaque fidèle sent qu'il est membre de l'Eglise; c'est comme membre de l'Eglise qu'il croit, espère, confère les sacrements ou les reçoit, enseigne ou se laisse enseigner: il fait toutes ces choses pour l'Eglise, *propter Ecclesiam*, comme partie de ce tout vers lequel tout converge, *cujus est quidquid est.* » II-II, qu. 39. a. 1, n° II. Mais nous proposons ici de justifier *ultimement* cette constatation par la forme spirituelle et intentionnelle de l'amour, grâce à laquelle l'Eglise est transformée en Dieu, unie à Dieu, un seul Esprit avec Dieu. Quand nous considérerons la charité de l'Eglise dans son être entitatif, nous reprendrons ce texte de Cajetan, en faisant nôtre la justification *prochaine* qu'il en propose, par l'efficience et la finalité de l'Esprit saint.

dans toute l'Eglise, et de toute l'Eglise dans chaque membre. On pourrait dire qu'en se communiquant, la Forme divine de l'Amour suscite une réciproque inhabitation, une mutuelle circuminsession affective des membres de l'Eglise l'un dans l'autre. Leur union représente ce qu'on peut appeler *le mystère de l'interdiffusibilité, de l'intercompénétrabilité, de l'intercommunication de la charité.*

Si on la considère sous un de ses aspects, disons quant à son être accidentel et entitatif, l'on doit reconnaître que la charité réside dans tel chrétien, dans tel saint. Mais si on la considère sous un autre de ses aspects, disons quant à son être spirituel et intentionnel, il faut reconnaître qu'elle déborde bien au delà, qu'elle se diffuse spontanément dans toute l'Eglise [1], non pas seulement, cela va sans dire, en ce sens que la charité de ce chrétien, de ce saint *se termine* à d'autres chrétiens, à d'autres saints, mais bien plus secrètement encore, en ce sens que la charité de ce chrétien, de ce saint communique aux autres chrétiens, aux autres saints, très mystérieusement, spirituellement, *ses propres ressources actives*, qu'elle leur prête en quelque manière, *sa propre productivité radicale*, en sorte qu'il y a entre tous les chrétiens et tous les saints une compénétration mutuelle de leurs propres ressources foncières d'amour, une circuminsession *propter communicantiam in radice operis, quae est charitas* [2]. Le mystère de la charité, c'est que, prisonnière, circonscrite, incommunicable en tant qu'« accident », en tant que réalité inhérente à tel sujet, elle est libre, infinie, communicable en tant que réalité « spirituelle », en tant qu'elle détient Dieu qui se réfléchit en elle comme dans un miroir pour nous permettre d'aimer tout l'univers avec son Amour indivisible et omniprésent. D'où il suit que, de ce dernier point de vue, la charité apparaît par nature comme omniprésente et parfaitement diffusible. En sorte qu'elle pourra, d'une part soulever tout ce qui se fait dans l'Eglise avec une charité plus faible, et d'autre part être soulevée elle-même par ce qui se fait dans l'Eglise avec une charité plus forte. D'où ses deux caractères qu'on pourrait appeler son informativité et son absorptivité. Essayons de recueillir ce que les amis de Dieu nous disent là-dessus [3].

2. Tout d'abord, la charité est *informante*, vivifiante. Elle s'empare de tout ce qui se fait d'extérieur dans l'Eglise, pourvu qu'il s'agisse d'une chose bonne en soi, en vue de lui communiquer un esprit de vie. Elle supplée, pour le compte de l'Eglise, à tous les défauts d'attention, à tous les manques d'amour dont les serviteurs négligents demeurent responsables pour leur propre compte. « Ah, combien il y a de psautiers et de nocturnes récités, de messes lues et chantées, de grands sacrifices accomplis, dont le bénéfice ne va aucunement à celui qui pose ces actes ». Il en va de ces gens comme

---

[1] Nous exposerons plus loin, en nous aidant des principes de Cajetan, dans quelle mesure les membres pécheurs de l'Eglise participent à cette merveilleuse unité.

[2] Saint THOMAS, *IV Sent.*, dist. 45, qu. 2, a. 1, quaest. 1.

[3] Les lignes qui suivent ont paru dans Nova et Vetera 1935, p. 293, où elles faisaient partie d'un autre contexte. Elles ont été modifiées.

de ceux « qui travaillent le blé et le vin: ce n'est pas à eux qu'est donné le meilleur, ils mangent du pain de seigle et boivent de l'eau »[1]. Mais à côté de ces hommes sans ferveur, il en est d'autres qui sont des vases débordants; notre Seigneur les touche d'un doigt, alors la plénitude des dons monte rapidement au-dessus des bords et se répand au dehors. « Ils ne laissent rien perdre de ce qui s'est jamais fait, du plus petit bien comme du plus grand, pas la moindre petite prière, ni la moindre idée pieuse, ni le moindre acte de foi; ils rapportent tout à Dieu avec un amour agissant, et offrent tout au Père du ciel »[2]. Il n'est pas d'œuvre « si modeste et si petite soit-elle, son de cloche ou flambée de cierge » qu'ils ne parviennent à utiliser pour le compte de l'Eglise, disons en la vivifiant de loin *a radice* par leur amour. En telle sorte que les multiples démarches extérieures de l'Eglise ne font plus qu'une seule bonne œuvre dans laquelle s'extériorise l'Esprit qui veille continuellement dans le cœur de ces hommes. « C'est de l'intérieur que l'extérieur tire toute sa force. C'est comme si tu avais un vin généreux, si fort qu'une seule goutte mise dans un foudre d'eau pût changer toute l'eau en bon vin: ainsi en est-il de la vie intérieure, dont une seule goutte donne une valeur supérieure à toute la vie extérieure »[3]. Plus leur charité est ardente, plus elle soulève au-dessus de leur propre valeur les œuvres qui sont faites par d'autres avec un moindre amour, leur prêtant une vie et un éclat nouveaux, si bien que ces œuvres sont plus à eux qu'à ceux qui les ont faites, et que Dieu les reçoit davantage de leurs mains que des mains de leurs auteurs. De ce point de vue, l'on dira que la charité intensive de l'Eglise à chaque moment de son existence, commence par se concentrer de cercle en cercle dans les âmes les plus pures, les plus crucifiées, les plus aimantes, pour s'étendre ensuite à partir de là spirituellement, universellement, à tout ce que fait l'Eglise. « Dès lors, écrit Tauler, que j'aime plus le bien de mon frère qu'il ne l'aime lui-même, ce bien est plus vraiment à moi qu'à lui »[4]. Il écrit encore, à propos des âmes transformées: « De cet état, ces hommes privilégiés s'abaissent ensuite de nouveau vers tous les besoins de la sainte chrétienté et ils s'emploient alors, avec une sainte prière et un saint désir, à demander tout ce que Dieu veut qu'on lui demande; ils s'occupent de leurs amis, des pécheurs, des âmes du purgatoire, ils pourvoient en toute charité aux besoins de chaque homme en toute la sainte chrétienté, non pas en priant individuellement pour dame Mathilde ou Cunégonde, mais d'une manière toute simplifiée et essentielle... Puis ils reportent leurs regards dans l'abîme de l'amour, dans la fournaise de l'amour, et s'y reposent. Alors cette ardente flamme d'amour retombe comme une rosée sur tous ceux qui, dans la sainte chrétienté, sont dans le besoin, pour, de là, retourner bientôt dans l'abîme divin, à l'aimable repos de silencieuses ténèbres. C'est ainsi qu'ils entrent et sortent et demeurent cependant

---

[1] *Sermons de Tauler*. éd. de la Vie Spirituelle, t. II, p. 189.
[2] *Ibid.*, p. 193.
[3] *Ibid.*, t. II, p. 189.
[4] *Ibid.*, p. 207.

toujours dans l'aimable et silencieux abîme où est leur être, leur vie, où est aussi tout leur agir et tout leur mouvement... Ce sont de nobles hommes utiles à toute la chrétienté; ils servent à l'amélioration de tous les hommes, à la gloire de Dieu, à la consolation de tous. Ils habitent en Dieu et Dieu habite en eux »[1]. Voilà le principe de l'informativité de l'amour.

3. S'il est vrai, comme nous l'avons dit tout à l'heure, que la charité, tout en étant finie entitativement, est universelle spirituellement, il faudra penser avec Tauler que la charité d'une seule âme est capable, spirituellement, et à proportion de son intensité, non seulement de donner une vie à tout le corps de l'Eglise, mais encore de recevoir en partage les trésors des autres âmes, et de s'enrichir des biens mêmes du Christ[2]. Sous cet aspect, la charité apparaît non plus comme spirituellement informante, mais plutôt comme spirituellement informée. Elle est comme un cristal qui concentre en lui, selon sa limpidité, la clarté extérieure du jour. Elle recueille tout ce qui est autour d'elle ou au-dessus d'elle, pour le faire sien, pour se l'approprier. Après avoir parlé de son pouvoir d'informer, de son informativité, on pourrait parler de son pouvoir d'absorber, de son *absorptivité*. L'amour, dit Tauler, tire tout à lui, il amène en son vase tout ce qui se fait de bien dans le monde[3]. « Que saint Paul ait eu un ravissement, c'est que Dieu le voulait pour lui, et non pas pour moi; mais si je goûte la volonté de Dieu, ce ravissement m'est plus cher en saint Paul qu'en moi-même, et une fois que je l'aime vraiment en lui, ce ravissement et tout ce que Dieu a fait à l'apôtre, dès lors que je l'aime en lui aussi bien que s'il était en moi, est aussi vraiment mien que sien », non pas sans doute entitativement, mais néanmoins réellement, spirituellement, et si ma charité pouvait égaler celle de l'apôtre, ses privilèges m'appartiendraient de cette manière toute spirituelle, aussi intensément qu'à lui. « Je dois avoir les mêmes dispositions vis-à-vis de quelqu'un qui serait au delà des mers, fût-il mon ennemi. Telle est la solidarité qui convient au corps spirituel »[4] ou mystique.

La puissance absorptive de l'amour passe les frontières de la mort. Elle est une des raisons pour lesquelles les âmes du purgatoire participent à nos pauvres richesses et aux richesses débordantes des amis de Dieu vivant au milieu de nous: « Allons, cher Seigneur, pensent-ils, ayez pitié des pauvres pécheurs qui ont fait des œuvres et les ont perdues. Donnez-leur les miettes de votre riche table et achevez de les convertir[5]

---

[1] *Ibid.*, p. 24. Où Tauler parle de la chrétienté, lisons: l'Eglise et le monde qu'elle veut sauver.

[2] Toute cette doctrine est en germe et implicitement chez saint AUGUSTIN, *In Joan.*, trad. 32, n° 8: « Si tu aimes, tu n'as pas rien. Si tu aimes l'unité, ce que possède chacun de ceux qui est en elle, c'est pour toi aussi qu'il le possède. Tu bannis l'envie, et ce que j'ai est tien. Je bannis l'envie, et ce que tu as est mien ».

[3] *Ibid.*, t. II, p. 189.

[4] *Ibid.*, p. 207. L'Eglise est un Corps spirituel non seulement parce que la charité inhère entitativement en elle, mais encore parce qu'en chaque chrétien la charité rassemble spirituellement toute l'Eglise.

[5] C'est-à-dire de les purifier: Tauler vient d'expliquer qu'« une fois dans l'autre monde, tout est accompli, on ne peut plus rien retrancher ni ajouter. »

en purgatoire. Allons, Seigneur, donnez-leur de ces miettes: c'est ainsi que la mesure des cœurs débordants se répand sur toute l'Eglise » [1]. Elle permet l'intercommunication des biens de la terre et du ciel: « L'amour, écrit encore Tauler, absorbe aussi tout le bien qui se trouve au ciel dans les anges et dans les saints... Les maîtres disent que, dans la vie éternelle, l'amour est si grand qu'une âme qui connaît la supériorité d'amour d'une autre âme s'en réjouit très fort, autant que si cet amour était sien; et plus on a, sur terre, de pareils sentiments, plus noblement on jouira du bien, là-bas, dans l'éternelle félicité. Celui qui saisit ainsi le plus de bien avec la mesure de la charité est celui qui en possédera le plus là-haut. » [2] C'est ainsi que « je puis devenir riche de tout le bien qui se trouve dans tous les amis de Dieu, au ciel et sur la terre, et aussi de celui qui est dans la Tête » [3], c'est-à-dire dans le Christ. Mais c'est spirituellement, non entitativement, que nous possédons toute la richesse du Christ, et il est impossible qu'en nous la charité soit jamais ce qu'elle a été en Jésus [4].

e) Chacun est dans le tout et le tout est en chacun.

1. Le principe de l'absorptivité de l'amour, en vertu duquel l'âme qui est dans la charité s'empare des œuvres faites par ceux qui sont dans une plus grande charité que la sienne, et le principe de son informativité, en vertu duquel l'âme qui est dans une plus grande charité vivifie à nouveau ce qui est fait avec moins d'amour, sont des déterminations d'un principe plus général, que saint Thomas appelle le principe de l'*intercommunication*

---

[1] *Ibid.*, p. 192.

[2] *Ibid.*, p. 190.

[3] *Ibid.*, p. 208.

[4] *Ibid.*, p. 97. Là où son maître Eckart s'était égaré, Tauler, guidé par une expérience plus authentique et plus haute des choses divines, devient un guide très sûr. On connaît les 11e, 12e et 13e propositions d'Eckart censurées en 1329: « Tout ce que Dieu le Père a donné à son Fils unique en la nature humaine, tout cela m'a été donné; ici je n'excepte rien, ni l'union ni la sainteté, mais tout a été donné à moi comme à lui. » « Tout ce que la Sainte Ecriture affirme du Christ se vérifie de tout homme bon et divin. » « Tout ce qui appartient en propre à la nature divine appartient en propre à l'homme juste et divin; en conséquence, cet homme fait tout ce que Dieu fait, il a créé conjointement avec Dieu le ciel et la terre, il engendre le Verbe éternel, et Dieu ne saurait rien faire sans un tel homme. » Denz., nº 511, 512 et 513; cf. aussi 527. Tandis que Tauler affirme toujours que, dans l'état d'union transformante, l'homme est identifié au Christ et à Dieu non *par nature* ou entitativement, mais *par grâce* ou spirituellement, Eckart paraît songer sans cesse à une identification d'ordre entitatif. Il croit qu'en vertu de l'union hypostatique le Verbe, en s'unissant à la nature humaine, commune à tous les hommes, leur a conféré à tous le même privilège. Cf. G. THÉRY, O P., *Contribution à l'histoire du procès d'Eckart*, Vie Spirituelle, mars 1924, p. [181]; janv. 1926, p. [59]. En outre, il ne distingue pas nettement l'identification à Dieu par nature de l'identification par union d'amour. Cf. THÉRY, *Ibid.*, mars 1924, p. [178]; mai 1925, pp. [154] et [186].

Sur la manière dont, selon saint Jean de la Croix, l'âme transformée en Dieu participe aux aspirations divines, et sur les expressions d'Angelus Silesius rappelant les derniers mots de la 13e proposition d'Eckart, voir Jacques MARITAIN, *Les degrés du savoir*, pp. 749 et 668.

dans la racine de la charité [1], et qui est le premier auquel il recourt pour expliquer les rapports mutuels des âmes, qu'elles soient dans le temps, ou en purgatoire, ou déjà dans le ciel: « Tous ceux qui sont unis entre eux par la charité reçoivent de leurs œuvres mutuelles un réconfort qui se mesure au degré de leur propre charité. Même dans la patrie chacun se réjouira des biens des autres. Aussi la *communion des saints* est-elle un article de foi » [2]. « La charité, qui est le lien unissant entre eux les membres de l'Eglise, s'étend non seulement aux vivants mais encore à ceux qui sont morts en la possédant... Et ainsi, déjà simplement en vertu de l'union de charité, les suffrages des vivants peuvent secourir, soit les autres vivants, soit les défunts. »[3] Pour autant qu'ils atteignent les défunts en raison de la seule charité, qui rend communs tous les biens, *quae facit omnia bona communia*, nos suffrages profitent davantage, alors même qu'ils ne leur seraient pas spécialement destinés, aux défunts qui sont plus remplis d'amour, leur apportant une consolation intérieure capable de les soulager dans leurs peines [4].

2. Le principe de l'absorptivité de l'amour et le principe de son informativité semblent nous livrer le dernier secret des grands textes où saint Paul nous révèle son amour pour le Christ: « Je vis, non plus moi, c'est le Christ qui vit en moi. Cette vie de maintenant, dans la chair, je la vis dans la foi du Fils de Dieu, qui m'a aimé et qui s'est livré pour moi » (Gal., II, 20). « Pour moi, vivre c'est le Christ, et mourir m'est un gain » (Phil. I, 21). « Vous êtes morts, et votre vie est cachée en Dieu avec le Christ. Quand le Christ notre vie sera manifesté, alors, nous aussi, nous serons manifestés avec lui dans la gloire » (Col., III, 3-4). Ce sont des textes de l'amour mystique, et l'on voit bien, une fois de plus, qu'il est vain d'opposer la vie christocentrique à la vie théocentrique: il faut être *perdu* en Dieu pour aimer ainsi le Christ, et il faut être *perdu* dans le Christ pour aimer ainsi Dieu.

Au deuxième chapitre des *Septièmes demeures*, où elle vient de citer, pour éclairer l'union transformante du mariage spirituel, le mot de l'apôtre: Qui adhère à Dieu est un seul esprit avec lui, sainte Thérèse ajoute: « Saint Paul dit aussi: *Mihi vivere Christus est, mori lucrum.* L'âme, me semble-t-il, peut maintenant se servir de ces paroles, car c'est ici que le petit papillon expire [dans le feu], mais avec une indicible joie, parce que Jésus-Christ est devenu sa vie » [5]. Il faut que l'âme soit devenue en quelque sorte transparente et toute sonore à Dieu, pour posséder en Dieu toutes choses, même le Christ, et pour pouvoir l'enfermer lui aussi au dedans d'elle.

3. Du pouvoir de s'approprier par l'amour tous les biens du *Corpus mysticum*, Tauler écrit: « C'est ainsi que je puis devenir riche de tout le bien qui se trouve dans tous les amis de Dieu, au ciel et sur la terre, et aussi de

---

[1] « Propter communicantiam in radice operis, quae est charitas. » *IV Sent.*, dist. 45, qu. 2, a. 1. quaest. 1.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*, quaest 2.

[4] *Ibid.*, a. 4, quaest. 1.

[5] *Château intérieur*, éd. Silv., p. 187.

celui qui est dans la Tête. Tout le bien qui appartient à la Tête et aux membres, dans le ciel et sur la terre, aux anges et aux saints, tout cela coulerait réellement et essentiellement en moi, si, sous la noble Tête, l'amour me façonnait en la forme de la volonté de Dieu, tout comme les autres membres de ce corps spirituel » [1].

C'est presque déjà le grand cri que jettera saint Jean de la Croix: « Miens sont les cieux et mienne es-tu terre, et miennes sont les nations, les justes sont miens et la Mère de Dieu est mienne, et toutes choses sont miennes, et Dieu lui-même est mien et pour moi, parce que le Christ est mien et tout entier pour moi. Eh bien, que demandes-tu et cherches-tu, mon âme? Tien est tout ceci et tout est pour toi, n'ambitionne pas moins, ne t'arrête pas aux miettes qui tombent de la table de ton Père » [2].

De tels hommes font *partie* de l'Eglise, sans doute, et dans l'ordre entitatif leur sainteté s'ajoute à celle des autres saints pour composer la sainteté *totale* et parfaite de l'Eglise; mais, spirituellement, c'est toute l'Eglise — avec ses saints, avec la sainte Vierge et les apôtres, avec le Christ qui en est la Tête, et Dieu lui-même qu'elle accueille —, qui se reflète dans le miroir de leur âme.

L'Eglise les possède et les contient; mais à leur tour ils la possèdent et la contiennent tout entière dans leur propre cœur.

Et personne ne devine autant qu'eux ce qu'elle est, car il n'y a, en effet, pas d'autre moyen de la connaître expérimentalement, de l'« éprouver » et de la « vivre », que cette mutuelle inclusion de l'amour.

4. Si l'on cherche la raison suprême de cette intercommunication de la charité, nous croyons qu'il faudra remonter jusqu'au mystère qui fait que, dans la charité, c'est Dieu qui prête en quelque sorte à chacun son Amour indivisible et omniprésent, pour qu'en cet Amour chacun puisse embrasser toute l'Eglise et tout l'univers. Il nous faut être identifiés à Dieu d'une certaine manière, c'est-à-dire par surexistence immatérielle d'amour, pour pouvoir nous emparer par Dieu de toutes choses, mêmes de celles qui lui appartiennent le plus étroitement, même de son Christ, même de sa propre déité, afin de les lui offrir en don, car il nous aime d'une manière si incroyable qu'il désire les recevoir toutes, et même son Christ, et même sa déité, de nos propres mains. Il nous semble que c'est là toute la signification des grands textes mystiques que nous avons cités, et qu'ils sont assez profonds, assez illuminateurs pour être intégrés dans le traité de l'Eglise.

---

[1] *Sermon*, t. II, p. 208.

[2] *Les avis, sentences et maximes*, édit. Chevallier, p. 191. « Cet admirable élan lyrique » ne semble pas à M. Jean BARUZI dire « l'état théopathique, et l'immédiate sensation d'une toute-puissance ». Il traduit plutôt « une allégresse conquérante qui n'accepte aucune limite. Héroïsme humain pourtant, plutôt que sentiment de plénitude divine. Passage d'une phase découragée et meurtrie à une phase de confiance créatrice. » Pour achever de nous orienter, l'auteur ajoute: « Mais n'y pourrait-on voir, plus que dans les œuvres théoriques, un état christologique vécu, et vécu à travers une doctrine où l'on démêlerait certains éléments luthériens plus ou moins consciemment prolongés? » *Aphorismes de saint Jean de la Croix*, Bordeaux, 1924, pp. XVIII, et 56. Comment imaginer qu'on puisse se tromper autant et si consciencieusement?

5. *Corrélativité entre la présence d'efficience, la grâce christique et la présence d'inhabitation.*

1. Pour mettre en lumière la corrélativité et l'étroite interdépendance de la présence d'efficience, de la grâce christique, et de la présence d'inhabitation, souvenons-nous qu'autour de la région où l'Eglise est achevée, s'étend une zone où elle est en formation.

L'Esprit saint déborde certes par sa présence *d'efficience* l'espace où le mystère de l'union du Christ et de l'Eglise, de la Tête et du Corps, s'achève: il envoie par le Christ à tous les hommes des lumières prévenantes, les convie à s'acheminer vers la vie de l'unique troupeau, s'efforce de verser en eux dès ce premier moment les dons d'une grâce déjà christique, mais qui ne peut être encore ni sacramentelle ni orientée. Et l'Esprit saint, — qui pourtant n'habite pas directement, immédiatement, dans les membres pécheurs de l'Eglise — déborde, même par sa présence *d'inhabitation*, la région où l'Eglise est achevée, car toute apparition de la charité divine, même si elle n'est encore ni sacramentelle ni orientée, dans une âme, y appelle une venue initiale des divines Personnes. Pourtant, en toutes cette vaste zone, *l'Eglise ne peut être qu'en formation.*

L'Eglise n'est achevée qu'à l'endroit où l'Esprit saint, par sa présence *d'efficience*, infuse en elle à travers le Christ la grâce pleinement christique et pleinement christoconformante, la grâce sacramentelle et orientée: voilà la première manifestation de l'Esprit saint comme Ame incréée de l'Eglise. Or, c'est à cet endroit seulement que la demeure collective de Dieu dans le temps historique, prévue dès l'éternité et inaugurée au lendemain de la chute, commence à se constituer parfaitement, c'est à cet endroit que la présence *d'inhabitation* de la Trinité devient plénière, et que l'Esprit se manifeste une seconde fois comme Ame incréée de l'Eglise, la façonnant, l'unifiant et la finalisant de l'intérieur, pour en faire son lieu de délices parmi les enfants des hommes.

Quand l'Evangéliste écrit: «*L'Esprit* n'était pas encore venu, car *Jésus* n'avait pas encore été glorifié » (Jean, VII, 39); quand le Sauveur lui-même déclare: « Si quelqu'un *m'aime*, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et *nous* viendrons à lui, et nous ferons en lui notre demeure » (Jean, XXIV, 23), ce que ces paroles manifestent, n'est-ce pas une interdépendance absolue entre, d'une part, la *qualité christique* de la charité, et, d'autre part, l'intimité, la profondeur, la plénitude du *mode d'habitation* des Personnes divines parmi les hommes ? Et n'est-ce pas, en conséquence, l'inanité de l'opposition entre la *religion christocentrique* et la *religion théocentrique ?*

2. L'interdépendance de l'Esprit saint et de la grâce christique, en d'autres mots de l'Ame incréée de l'Eglise et de son âme créée, est inscrite au cœur de la nouvelle Alliance.

Regardons d'abord à l'Ame incréée, à l'Esprit saint. Quand sa venue pourra-t-elle être plénière ? Pas avant que le Christ ne soit venu: « L'Esprit n'était pas encore là, car Jésus n'avait pas encore été glorifié » (Jean, VII,

39). Mais dès que Jésus aura été crucifié et glorifié [1], l'Esprit saint, agissant comme Cause première à travers la sainte humanité du Christ, pourra répandre sur le monde une grâce pleinement christique. Et celle-ci conditionnera aussitôt une pleine habitation de l'Esprit saint, lequel, par cette nouvelle présence, viendra transfigurer son Eglise. « La grâce sanctifiante, dit saint Thomas, *dispose* l'âme à posséder la Personne divine: c'est ce qu'on exprime en disant que l'Esprit saint est donné en raison du don de la grâce, *secundum donum gratiae.* Mais ce don de la grâce est lui-même *un effet* de l'Esprit saint [2]. »

Regardons maintenant à l'âme créée, aux dons de la grâce. Quand notre grâce ou notre charité sont-elles devenues pleinement christiques, et quand la plénitude de l'adoption nous a-t-elle été conférée ? C'est encore lors de la venue du Christ: « Quand la plénitude du temps fut venue, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sous la loi, pour affranchir ceux qui étaient sous la loi; afin que nous reçussions l'adoption » plénière (Gal., IV, 4-5). Mais à cet instant, la plénitude de l'habitation de l'Esprit saint s'est réalisée: « En signe que vous êtes [pleinement] des fils, Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils dans vos cœurs, criant: Abba Père ! » (Gal., IV, 6).

Ainsi, selon l'Ecriture, la venue du Christ apporte à la fois la plénitude de l'Esprit saint (voilà pour l'Ame incréée de l'Eglise), et la plénitude de la grâce et de l'adoption (voilà pour l'âme créée de l'Eglise).

3. Que la venue du Christ ait produit corrélativement une nouvelle et définitive profondeur de l'habitation de l'Esprit saint et une nouvelle et définitive effusion des dons de la grâce, c'est la doctrine traditionnelle rappelée par l'encyclique *Divinum illud munus,* de Léon XIII: « Il est hors de doute que l'Esprit saint a habité par la grâce même dans ceux des justes qui ont précédé le Christ, comme l'Ecriture nous l'atteste des prophètes, de Zacharie, de Jean Baptiste, de Siméon et d'Anne. En effet, dit saint Léon, le jour de Pentecôte l'Esprit saint *se donne en vue, non de commencer alors à habiter en les saints mais de les inonder de sa profusion, non d'inaugurer mais de parachever ses dons, non de faire œuvre nouvelle mais d'amplifier ses largesses* [3]... La communication de l'Esprit saint qui a suivi la venue du Christ a été incomparablement plus riche que les précédentes; elle les a surpassées comme la réalité l'emporte en valeur sur les arrhes et la vérité sur les images. C'est pourquoi Jean, VII, 39, a pu dire: *L'Esprit saint n'avait pas encore été donné, car Jésus n'avait pas encore été glorifié.* Sitôt après que le Christ, *montant au ciel,* eût pris possession de la gloire de son règne qu'il avait si douloureusement enfantée, il répandit avec munificence les richesses de l'Esprit saint et *fit part de ses dons aux hommes* (Ephés., IV, 8). Comme le

---

[1] La croix et la gloire ne font qu'un: « Lorsque Judas fut sorti, Jésus dit: Maintenant le Fils de l'homme a été glorifié » (Jean, XIII, 31).

[2] I, qu. 43, a. 3, ad 2.

[3] *Sermon LXXVII,* chap. 1, P. L., t. LIV, col. 412.

dit saint Augustin [1], *le don et l'envoi de l'Esprit saint qui devait suivre la glorification du Christ était tel qu'il n'y en avait jamais eu auparavant de pareil, non que l'Esprit n'eût jamais été envoyé auparavant, mais il ne l'avait jamais été de cette manière.* » Quelques lignes plus haut, le pape avait écrit: « On ne saurait ni annoncer ni attendre une plus ample et plus féconde manifestation du divin Esprit: celle qui a lieu maintenant dans l'Eglise est suprême, et elle durera jusqu'à ce que l'Eglise, ayant achevé son temps de luttes, entre dans la joie de ceux qui triomphent dans la société céleste ».

4. Une belle étude récente de P. Nautin, *Je crois à l'Esprit saint dans la sainte Eglise pour la résurrection de la chair, Etude sur l'histoire et la théologie du Symbole* [2], montre comment la préoccupation de mettre l'Eglise en rapport avec l'Esprit saint, constante chez saint Irénée, dont on connaît la maxime: «Là où est l'Eglise, là est aussi l'Esprit de Dieu, et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Eglise et toute la grâce » [3], passe chez son disciple Hippolyte, qui pour inviter les fidèles à l'Eglise trouve cette formule, de toutes la plus belle: «Qu'il se hâte à l'Eglise, où fleurit l'Esprit, *Festinet autem et ad Ecclesiam, ubi floret Spiritus* » [4]. « L'Esprit *saint* dans la *sainte* Eglise », aime à dire Hippolyte. C'est d'abord parce que l'Esprit saint habite en elle, est pour ainsi dire « localisé » en elle, que l'Eglise est sainte. L'Eglise est sainte, d'abord au sens mystique, ontologique, métaphysique. Le sens moral viendra ensuite, par manière de corollaire [5]. La *Tradition apostolique* d'Hippolyte, au début du troisième siècle, nous rapporte les trois interrogations que le prêtre doit poser au baptisé. Le texte original de la troisième interrogation, rétabli ainsi par P. Nautin: «Crois-tu aussi à l'Esprit saint dans la sainte Eglise, pour la résurrection de la chair » [6], est celui qui passera dans le Symbole des Apôtres, constitué logiquement à partir de la parole de Jésus: « Baptisez-les au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit » (Mt., XXVIII, 19), et dont les derniers articles s'enchaînent ainsi: Je crois en l'Esprit saint, (lequel réside) dans la sainte Eglise catholique (ou) communion des saints, en vue de la rémission des péchés, de la résur- rection de la chair et de la vie éternelle [7].

5. Disons pour conclure que l'Eglise, dans son acte achevé et sous la nouvelle alliance, est le lieu où la plénitude d'*efficience* de l'Esprit fait apparaître la plénitude de la *grâce christique*, qui conditionne la plénitude d'*habitation* de l'Esprit. Plus longuement, elle est le lieu où l'Esprit saint, agissant à travers le Christ, tend à produire une grâce pleinement christique et christoconformante, dérivée de la grâce capitale du Christ et imprégnée

---

[1] *De Trinitate*, l. IV, chap. 20.
[2] Paris, 1947, collection « Unam sanctam », éditions du Cerf.
[3] *Adversus hæreses*, livre III, chap. 24, n° 1; P. G., t. VII, col. 966.
[4] P. NAUTIN, *Op. cit.*, p. 46.
[5] *Ibid.*, p. 61-63.
[6] *Ibid.*, p. 27.
[7] *Ibid.*, p. 68.

de ses qualités, qui dispose ultimement les âmes à devenir, d'une manière jusqu'alors inconnue, l'habitation de ce même Esprit.

Enfin, parallèlement à ce que nous disions, au début, de l'Eglise du ciel, il faut préciser qu'aux diverses époques de l'Eglise terrestre, et même en chacune des diverses parties de son être, la profondeur de la présence d'inhabitation de l'Esprit saint se mesure à la profondeur de la charité. Le degré d'intensité de l'information incréée due à l'Esprit saint répond au degré d'intensité de l'information créée due à la grâce christique. Encore une fois l'Eglise est d'autant plus théocentrique qu'elle est plus christocentrique.

Août 1946

CHARLES JOURNET

Bibliographie

BEDE JARRETT, O.P., *Vie de saint Dominique*, traduit de l'anglais par Marcelle Dalloni. Préface du R. P. Vicaire, O. P., Ed. St-Paul, Fribourg, 1947, 234 p.

Nous ne connaissons pas, en français, une vie de saint Dominique que nous conseillerions plus volontiers que celle-ci à qui désirerait prendre contact avec le fondateur des Frères Prêcheurs sans entrer dans le dédale d'une érudition trop savante et sans, d'autre part, renoncer à une vision d'ensemble sur la personnalité du saint et sur son œuvre. Livre plein de fraîcheur qui laisse affleurer constamment l'amour filial avec lequel il fut écrit. Le P. Jarrett y fait preuve d'une conception profonde de l'Ordre des Prêcheurs et l'autorité du préfacier nous rassure quant à l'essentiel de son jugement historique.

Est-ce parce que les vieux textes, ceux surtout du procès de canonisation, ont gardé une saveur et un parfum qu'il nous est impossible de faire revivre, mais ce sont surtout les pages où ils sont le plus abondamment reproduits qui nous ont touché le plus dans cette vie. La personne du Patriarche, il est vrai, nous la voyons parfois différemment de l'auteur et Bernanos nous paraît en avoir tracé, en traits de lumière et de feu, une plus sûre et plus captivante image. Faut-il s'en étonner ? Les profondeurs cachées dans le cœur des saints, nos balbutiements ne risqueront-ils pas toujours de les trahir quelque peu ?

Quelques notations de détail nous semblent moins heureuses. Ainsi, par exemple, à la page 36, le texte pourrait laisser croire que l'évangélisation des infidèles en pays lointain relève d'une charité moins intense et moins éclairée que la prédication de la vérité aux hérétiques plus rapprochés de nous. Page 116, au lieu de dire que « le travail de Rome a toujours été meilleur quand elle a fait confiance à ses enfants », ne faudrait-il pas dire plutôt que l'Eglise a un sens tout divin pour deviner, parmi les initiatives les plus audacieuses de ses enfants, celles qui sont sûrement inspirées par l'Esprit ?

Mais ces quelques réserves ne doivent pas nous faire oublier tout le profit qu'on peut tirer de cette lecture. Plus volontiers, nous signalons les admirables photographies qui ouvrent un ciel du XIII[e] sur la figure si attachante de Frère Dominique. Images merveilleuses du pays de Prouille !

Jean de la Croix Kœlin, O. P.

Conditions d'abonnement:

Abonnement annuel (Suisse et Etranger) . . . . . Fr. 9.—
Prix du numéro . . . . . » 2.50

S'adresser aux éditeurs: Fragnière Frères, Fribourg
Compte de chèques: II a 20 Téléphone 2.32.12