NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

JACQUES MARITAIN • *De la grâce et de l'humanité de Jésus.* – Deuxième approche 161

EMILIE ZUM BRUNN • *L'immutabilité de Dieu selon saint Augustin* 219

NOTES

MADELEINE DELBRÊL • *Dieu est mort... Vive la mort* 226

C. J. • *De la Théologie à l'Anthropologie,* Un périple aujourd'hui centenaire 229

BIBLIOGRAPHIES • Jean Laloy, *Entre guerres et paix* • Dom Jean Leclercq, O.S.B., *Témoins de la spiritualité occidentale* • Henri Rondet, S.J., *Hégélianisme et christianisme, Introduction théologique à l'étude du système hégélien* • Raymond Vancourt, *La pensée religieuse de Hégel* • Philippe de la Trinité, O.C.D., *Dialogue avec le Marxisme, Ecclesiam suam et Vatican II.*

XLIe ANNÉE – N° 3 – JUILLET-SEPTEMBRE 1966

De la grâce et de l'humanité de Jésus

(Deuxième approche)

Dans un entretien du 10 février 1964 avec quelques Petits Frères de Jésus, à Toulouse, j'avais proposé une première approche, qui a fait l'objet d'un article précédemment publié [1]. Dans un deuxième entretien [2] (dont j'ai beaucoup allongé la rédaction, mais en lui laissant sa forme originelle, et qui constitue la matière du présent article), j'ai tenté une seconde approche, en reprenant mes considérations pour essayer de les compléter d'une façon plus systématique.

A vrai dire, cela engage une refonte doctrinale très difficile, dont j'ai peur, indiquais-je dès le début de notre conversation, que mes forces ne m'aient permis de proposer qu'une esquisse très insuffisante: alors pourquoi cette folle entreprise, où je me sens tout à fait vulnérable?

Parce que j'aime les Petits Frères de Jésus, et voudrais bien leur dire certaines choses que je crois vraiment importantes sur le plan de la recherche, et que d'autres que moi pourraient peut-être mettre au point.

Et puis laissez-moi vous dire en confidence que l'entreprise en question n'est pas si folle qu'elle en a l'air. Si elle est risquée, elle n'est pas folle, car c'est à mon âge qu'on peut ou qu'on *pourrait* faire le meilleur effort de recherche thomiste, parce qu'on a à moitié oublié la lettre et qu'on a gardé les habitus, qui jouent beaucoup plus librement. D'autre part, étant donné l'importance centrale de l'humanité du Christ dans la contemplation et la vie contemplative, une synthèse nouvelle concernant cette humanité, – synthèse thomiste dans ses principes et son esprit, mais libérée d'entraves accidentelles dues à la mentalité d'une époque, et reconnaissant que le *mouvement de croissance*, non seulement quant au corps mais quant aux choses de l'âme et de l'esprit, est essentiel à tout *vrai homme*, – une telle synthèse nouvelle semble tout à fait nécessaire.

[1] *Nova et Vetera*, 1966, I.
[2] Cette petite réunion de recherche a eu lieu le 25 mars 1964.

Ce que je voudrais surtout vous soumettre aujourd'hui, c'est un *tableau* des choses qui me paraissent les plus importantes quand nous pensons à l'humanité de Jésus, à la grâce de Jésus et aux étapes de sa vie. Les raisons, les arguments qui justifient ce tableau sont peut-être contestables, j'espère bien que non; mais c'est de prendre une vue du tableau dans son ensemble qui me semble avoir le plus d'intérêt pour aider la recherche. J'ajoute qu'à mon âge on se bat avec les mots, et il arrive qu'on emploie un à-peu-près au lieu du mot juste, qui vous échappe. S'il y a ainsi des défauts dans mon vocabulaire, je pense que vous les redresserez sans peine. Enfin n'oublions pas qu'il s'agit ici d'une *hypothèse de recherche* proposée par un philosophe travaillant comme *research worker* au service de la théologie, et que c'est naturellement à la théologie de dire le dernier mot.

I

Le supraconscient divinisé par la vision béatifique, dans l'âme du Christ

1. La question qui commande tout, c'est celle de la grâce du Christ. A mon avis l'enseignement ordinaire des thomistes là-dessus demande à être poussé plus avant, parce qu'il y a un *instrument philosophique* qui manquait à l'époque de saint Thomas, et qui est, je crois, indispensable: une notion psychologique qui, comme nous le verrons, ne s'applique dans le cas du Christ qu'en un sens *transcendant et absolument unique*, mais qu'il fallait bien avoir dégagée d'abord sur le plan de l'analogué purement humain et expérimental à notre portée, je veux dire la notion explicite et explicitement élaborée de *l'inconscient* dans l'homme; – ce sont nos psychologues modernes qui ont explicité cette notion, mais en l'identifiant en général, et c'est une grande pitié, avec le seul *infraconscient*, alors qu'il y a aussi, et plus important, certes, quoique sans intérêt direct pour nos psychiatres d'aujourd'hui, un *supraconscient de l'esprit*. [1] Les anciens ne niaient pas du tout ce supraconscient (l'intellect agent, par exemple, existe et fonctionne sans que nous

[1] Cf. *L'intuition créatrice dans l'Art et dans la Poésie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, ch. III, §§ 6-8, pp. 83-90; ch. IV, §§ 1-3, pp. 98-103.

N'oublions pas que dans le «supraconscient», – comme du reste dans l' «infraconscient», – (qui ne sont à vrai dire que des catégories logiques négativement établies: ce qui *n'est pas* conscient, soit comme au-dessus, soit comme au-dessous de la cons-

en ayons conscience, il fait partie de ce que j'appelle le supraconscient naturel de l'esprit, et c'est à travers ce supraconscient que nous parviennent les «inspirations» dont parlait Aristote, – tout cela sur le plan de l'analogué directement accessible à notre esprit et rpopre au *purus homo viator*, à une distance infinie de ce qui est propre au Christ comme comprehensor) mais à l'époque de saint Thomas les théologiens n'avaient pas explicitement sorti, mis au jour, cette notion dans leur équipement philosophique. Saint Thomas se contentait de dire, en parlant du Christ, la partie supérieure de l'âme; ce que je propose de dire (et voilà cette fois l'analogué transcendant de notre supraconscient purement humain), c'est la sphère ou le monde de la *supraconscience de l'esprit divinisée dans le Christ par la vision béatifique.*

Et ce changement entraîne de très vastes conséquences. Une fois que nous avons en main cet instrument philosophique, cette notion explicite et systématique de la supraconscience divinisée de l'esprit, il me semble, non pas certes que les difficultés cessent, mais qu'elles deviennent plus abordables, que l'image que nous nous faisons de l'humanité du Christ devient plus réellement humaine, et que la place est faite dans cette image (à un niveau inférieur à celui du supraconscient divinisé) pour le mouvement, le développement, le progrès, sans lequel l'homme n'est pas vraiment homme. Le Christ n'était pas *purus homo;* mais il était *verus homo.*

Saint Luc et saint Thomas

2. C'est parce qu'il manquait de l'instrument philosophique dont je viens de parler que saint Thomas a été amené comme par force à traiter le texte de saint Luc avec ce qu'il est difficile de ne pas regarder comme une certaine désinvolture.

cience) il y a beaucoup de demeures, autrement dit de sphères typiquement différentes en réalité, et qui n'ont parfois entre elles qu'une communauté purement analogique.

Notons encore que si dans *L'Intuition créatrice* j'emploie de préférence l'expression «préconscient de l'esprit», c'est parce que, à la différence de la supraconscience divinisée du Christ, le supraconscient naturel de l'esprit ne constitue pas une *conscience de soi* transcendante (échappant, en raison même de sa supériorité, à la conscience de soi, au sens ordinaire de ce mot, qui est caractéristique de l'*homo viator*). Cf. plus loin, pp. 167-168.

Enfin, comme je l'indique p. 183, le préconscient ou supraconscient spirituel n'est pas seulement chez nous la sphère naturelle de «l'esprit en source», il est aussi la sphère secrète où en vertu du don surnaturel de Dieu se trouve le foyer de la grâce, le commencement de la vie éternelle.

Saint Luc dit que le Christ *croissait en sagesse, en âge et en grâce devant Dieu et devant les hommes.*

Saint Thomas glose (*Sum. theol.*, III, q. 7, a. 12): *en elle-même la grâce du Christ ne pouvait pas augmenter* [1]; il faut dire purement et simplement que le Christ *ne croissait pas* en grâce ni en sagesse, qu'il a eu du premier coup le maximum possible – une espèce d'infinité – de grâce et de sagesse. (Juste le contraire de ce que dit saint Luc.) Ce qui augmentait, c'étaient seulement les effets, les *œuvres* qui manifestaient de mieux en mieux sa grâce et sa sagesse (ad 3).

C'est là le point qui fait difficulté pour moi, et que je conteste: cette manière dont saint Thomas en use avec saint Luc. Avec saint Augustin et les Pères de l'Eglise, on peut procéder ainsi, ils n'ont qu'une autorité humaine [2]. Mais avec le texte évangélique il en va tout autrement, parce qu'on a affaire là à la Révélation elle-même; et très évidemment saint Luc ne pense pas aux effets et aux œuvres produites; il pense à la *grâce* et à la *sagesse* elles-mêmes, c'est d'autant plus clair qu'il dit d'un même souffle: en sagesse, *en âge*, et en grâce. La croissance en sagesse et en grâce est pour lui dans le même cas que la croissance *en âge.*

3. Eh bien, c'est justement cela qui oblige à une refonte générale. Pour saint Thomas la grâce du Christ est au suprême degré possible dès sa conception. Elle demeure absolument immuable et sans pouvoir grandir comme qualité intrinsèque de l'âme; et il en va de même pour la charité; et il en va de même pour la sagesse. On a ainsi une ligne droite *absolument horizontale* depuis la conception de Jésus jusqu'à sa mort et au-delà. Comme vous verrez, je ne rejette nullement cette idée de saint Thomas. Mais je crois qu'elle ne vaut que pour une certaine partie de l'âme et du dynamisme psychique du Christ. Saint Thomas, lui, pensait devoir exclure toute croissance proprement dite de la grâce, de la charité et de la sagesse en Jésus

[1] Parce qu'il était *Unigenitus a Patre, plenus gratiae et veritatis* (Joan, I, 14). Voilà donc, apparemment, saint Jean (ou plutôt une certaine conséquence qu'on tire de son texte) contre saint Luc. Et saint Thomas choisit pour saint Jean contre saint Luc. Mais en réalité, comme nous le verrons, il n'y a aucune opposition entre leurs assertions.

[2] Cf. Ch. JOURNET, *Le Message révélé*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964, pp. 157-158. N'oublions pas que si chers et vénérables que nous soient les Pères et les Docteurs, et les plus grands parmi eux, un million cependant de saint Augustin et un million de saint Thomas ne feront jamais un saint Paul ou un saint Luc. Si sur un point donné saint Luc et saint Thomas sont vraiment et réellement en conflit, l'autorité de saint Thomas, si haute qu'elle soit, n'est rien devant celle de saint Luc.

pendant sa vie terrestre. Et la chose me paraît grave, parce que, encore une fois, la croissance est le propre du *verus homo* dans l'état de voie.

Avec cela il convient de remarquer que ce que je vais tâcher de dire va dans la direction même où saint Thomas avançait, et ne fait que prolonger son mouvement de pensée; car sa théologie tendait à mettre de plus en plus complètement en lumière, en même temps que la divinité de Jésus, la pleine réalité de son humanité. Je crois qu'elle a marqué un progrès décisif dans le processus qui, en déplatonisant la théologie, marque plus profondément son caractère *évangélique*. En tout cas il était si préoccupé de l'humanité du Christ dans ses exigences essentielles qu'après n'avoir d'abord admis en Jésus que la science infuse, il a enseigné la nécessité de reconnaître aussi en lui une science expérimentale ou acquise [1]. Et c'est avec saint Thomas, me semble-t-il, que s'est décidément imposé ce double principe fondamental en christologie: 1° Tout acte attribué à la Personne du Christ, Seconde Personne de la Trinité, comme agissant dans l'éternité et selon qu'elle est divine, ne procède pas du Verbe *en tant même qu'incarné*, c'est un acte de la Personne du Christ qui ne passe pas par la nature humaine et les facultés humaines de celui-ci, et qui est commun aux trois Personnes de la Trinité: 2° Tout acte attribué à la Personne du Christ, Seconde Personne de la Trinité, comme agissant dans le temps et selon qu'elle a pris chair, procède du Verbe Incarné *en tant même qu'incarné*, et passe par la nature humaine et les facultés humaines du Christ. On peut dire que Jésus a créé le ciel et la terre, parce que désigner Jésus c'est désigner sa Personne qui est le Verbe divin [2] (et en ce sens Jésus a éternellement préexisté à sa propre existence dans le temps). Mais ce n'est pas par l'instru-

[1] «Quamvis aliter alibi [III *Sent.*, dist. 14 et 18] scripserim, dicendum est in Christo scientiam acquisitam fuisse». *Sum. theol.*, III, 9, 4.

Cependant, tout en affirmant que le Christ a eu cette science expérimentale ou acquise, saint Thomas pensait (III, 9, 4, ad 1, et surtout 12, 3) qu'il eût été contraire à sa dignité de *caput Ecclesiae, quinimmo omnium hominum*, d'apprendre quoi que ce soit par l'enseignement des hommes. Thèse inadmissible à mon avis, – il suffit de songer à ce que Jésus a reçu de la Vierge et de saint Joseph dans son enfance. Et n'est-ce pas des hommes qu'il a appris son langage natal, l'araméen? N'est-ce pas sous la direction de Joseph qu'il a fait l'apprentissage du métier de charpentier? Et était-il contraire à la dignité de l'Enfant Jésus que Marie lui apprît ses premières prières, comme fait pour ses enfants toute mère pieuse? A vrai dire, en voulant sauvegarder la dignité du Verbe Incarné c'est son humilité, sa douce humilité qu'on méconnaît. Combien devait-il se plaire à être enseigné par Marie, fût-ce parfois sur des choses qu'il savait déjà, et mieux qu'elle...

[2] De même, et pour la même raison, on ne peut pas dire «le Christ est une créature» (III, 16, 8) ni «le Christ a commencé d'être» (III, 16, 9), bien qu'on puisse et doive dire «le Christ, en tant qu'homme (*secundum quod homo*), est une créature, et a commencé d'être» (III, 16, 10).

mentalité de ses facultés et opérations humaines qu'il a créé le ciel et la terre, comme ce n'est pas par l'instrumentalité de ses facultés et opérations humaines que l'Enfant Jésus gouvernait le vieillard Siméon [1].

Si saint Thomas n'a pas fait justice au texte de saint Luc, c'est, je crois, pour des raisons d'ordre accidentel. D'abord (et sans parler de l'absence de la notion philosophique de supraconscient que j'ai mentionnée plus haut) il avait derrière lui (aux historiens d'en tracer les origines) un certain passé de tradition *humaine* (je ne parle pas de la tradition sacrée de l'Eglise elle-même, qui concerne le donné révélé! Je parle des efforts de la raison autour du donné révélé). Et bien que purement humaine, et foisonnant en remous divers, contrastes et controverses, cette tradition apparaissait comme *commune* parmi les docteurs et «gens en ce connoissant», et en même temps comme *antique, humainement vénérable,* et donc comme offrant à la théologie des positions *plus probables* (c'est cette sorte de considération qui explique l'attitude de saint Thomas dans la question de l'Immaculée Conception). Ensuite il y avait (et c'était plutôt une affaire de mentalité à une époque donnée), l'idée, teintée de platonisme, que pour être vraiment homme il suffisait de satisfaire au *type* intemporel de l'humanité, – la notion de développpement ou de croissance dans le temps étant laissée dans l'ombre (alors qu'elle est essentielle, et on le savait bien pourtant, ou on aurait dû le savoir, car la notion de *ratio* implique celle de mouvement et de progrès).

Quoi qu'il en soit, j'ai conscience d'être fidèle à l'esprit et aux principes de saint Thomas dans les réflexions que je vous propose, même quand elles contredisent sa lettre, et je suis persuadé qu'elles ne font qu'aller plus loin dans la direction où il allait lui-même.

La sphère de la conscience et la sphère du supraconscient divinisé

4. Revenons à saint Luc et à cette croissance de la grâce du Christ qu'il nous affirme. C'est ici qu'il faut faire intervenir la structure psychologique fondamentale à laquelle je faisais allusion tout à l'heure. Il faut distinguer dans l'âme du Christ, pendant sa vie terrestre, d'une part un monde ou une

[1] Du *puer senem regebat,* dont j'ai déjà parlé dans ma première approche (*Nova et Vetera,* 1966, I) on peut rapprocher les deux vers si beaux de l'hymne de Laudes de Noël:

Et lacte modico pastus est
Per quem nec ales esurit.

sphère du *supraconscient de l'esprit divinisé par la vision béatifique*, et d'autre part un monde ou une sphère de la conscience, ou du jeu des facultés conscientes s'exerçant librement et délibérément.

Entendons-nous bien: quand je parle d'un *monde de la conscience*, je parle d'un monde dont la conscience et les facultés conscientes sont le foyer et comme le soleil, – mais dans ce monde il y a, d'une part, *au-dessous* de la conscience, le vaste inconscient psycho-somatique des tendances et des instincts, des sensations non encore élaborées en perceptions, des souvenirs latents, etc., et, d'autre part, *au-dessus* de la conscience, un inconscient ou supraconscient de l'esprit, où se trouvent l'intellect agent et les sources des activités intuitives de l'esprit. C'est tout cela que j'appelle, pour simplifier, *le monde de la conscience*. Et ce monde de la conscience ainsi défini est le monde de chacun de nous.

Mais quand je parle du *monde de la vision béatifique* ou du *supraconscient divinisé* dans l'âme du Christ, je parle d'un monde *absolument propre* à l'âme du Christ seul, – monde transcendant, – foyer d'où l'Esprit-Saint répand sa plénitude sur l'être entier du Christ, domaine infiniment supérieur au «supraconscient de l'esprit» qui fait naturellement partie de ce que j'appelle le monde de la conscience [1].

Pour éviter ici tout malentendu, il n'est pas inutile de préciser que (tandis que l'infraconscient est fait soit d'éléments qui ont été refoulés hors de la conscience, soit d'éléments qui, – comme les souvenirs latents par exemple, – sont une sorte d'infrastructure ou de matériel pour elle, les uns et les autres étant «inconscients» *au sens de non intégrés* à la conscience), – au contraire le *supraconscient divinisé* de l'âme du Christ, le monde de la vision béatifique était pour lui une *conscience de soi* absolument supérieure, disons une supraconscience de soi; car rien n'échappait à cette connaissance absolument parfaite qu'était sa vision béatifique, elle ne montrait pas seulement à Jésus la sainte Trinité et sa propre divinité, elle

[1] Est-il besoin d'ajouter, mais c'est trop évident, que si cette supraconscience divinisée du Christ échappait à sa conscience de *viator*, c'est parce qu'elle était, non pas obscure comme l'infraconscient, mais *trop radieuse*, et d'un éclat absolument disproportionné à la force de tout intellect *viator?* (Imaginez que je sois dans une cave et y lise un livre à la lumière d'une chandelle. A ma gauche, au-delà du cercle de lumière de ma chandelle, il y a l'obscurité de la cave, et si j'y place mon livre je n'y peux rien distinguer, – voilà pour l'infraconscient. Et à ma droite il y a un rayon du soleil de midi qui passant par une fenêtre, et tombant sur la surface de quelque objet dans la cave, y fait une zone de lumière éclatante. Si je transporte là mon livre je n'y puis absolument rien lire non plus, je suis ébloui par un éclat disproportionné à la force de mes yeux... Voilà pour le supraconscient divinisé.)

ne pouvait pas ne pas lui montrer aussi, – quoique non par réflexion sur ses actes, – que sa propre Personne, le Verbe divin, était le Soi d'où procédaient tous les actes produits par ses facultés humaines et où aboutissait, pour être soutenu dans l'être, tout ce que le monde extérieur leur faisait sentir ou souffrir. Bref, dans sa vision béatifique il voyait le Verbe divin qui était sa propre personne, et se connaissait lui-même, – par et dans l'essence divine, – de la façon la plus parfaite et la plus lumineuse possible. C'était là une conscience «céleste» ou «solaire» de lui-même, alors que la conscience de soi qu'il avait en commun avec tous ceux qui partagent la condition de l'homme viator était une conscience «terrestre» ou «crépusculaire», quoique éclairée, à la différence de la nôtre, par la science infuse (cf. plus loin, § 21),.

En d'autres termes, il faut dire de la conscience du Christ ce que nous disons plus loin de sa grâce, à savoir qu'elle se trouvait, comme sa nature humaine, à la fois sous deux *états* différents: en tant qu'il était *comprehensor* c'était une supraconscience divinisée; en tant qu'il était *viator* c'était une conscience au sens ordinaire que ce mot a dans notre commune vie humaine, une conscience semblable à la nôtre autant que cela était possible à un homme dont la personne n'était pas humaine mais divine. Et la *supraconscience divinisée* du Christ, autrement dit sa conscience céleste ou solaire, était connaissance de soi absolument totale ou intégrale, elle embrassait absolument tout ce que le Christ était et tout ce qui se passait en lui, connaissait divinement (j'entends par l'essence divine jouant le rôle de species impressa) non seulement ce que la vision béatifique seule pouvait voir, mais aussi absolument tout ce que connaissait de son côté, – humainement – sa conscience *terrestre ou crépusculaire*.

Celle-ci, pourtant, devait de toute nécessité exister en lui parce qu'il n'était pas seulement *comprehensor*, mais aussi *viator*. (Notons, en passant, qu'il était *comprehensor* en raison seulement d'une exigence propre de l'union hypostatique, mais qu'il était *viator* en raison du motif même de cette union, en raison du motif même de l'Incarnation.) Et par rapport à cette conscience «terrestre» ou «crépusculaire» le monde de la conscience céleste ou «solaire», le monde du supraconscient divinisé était du point de vue de l'homme *viator* une sorte de total «inconscient», mais en un sens entièrement différent de celui où ce mot se dit de l'infraconscient.

Tout cela étant bien compris, on voit du même coup comment pour ne pas embrouiller le langage (et parce que notre langage est forcément celui de la terre), mon vocabulaire a été fixé. Quand, parlant de l'âme de Jésus,

je dis *conscience* ou *monde de la conscience*, j'emploie ce mot exclusivement au sens de *conscience du Christ comme viator*, conscience «terrestre» ou «crépusculaire», conscience de mode humain. Et en ce qui concerne la conscience du Christ comme comprehensor, au lieu de dire conscience «céleste» ou «solaire», je dis simplement *monde du supraconscient divinisé ou monde de la vision béatifique*.

Enfin, s'agit-il du *monde de la conscience*, que le Christ avait en commun avec nous, – eh bien, tandis que chez nous ce monde est blessé par le péché, au contraire chez le Christ il était libre non seulement du péché originel mais de tout péché [1], et immaculé, et incomparablement saint dès le début.

5. En conclusion de toutes les considérations précédentes, disons que le *monde de la vision ou du supraconscient divinisé* était celui de l'âme du Christ comme *comprehensor;* et le *monde de la conscience* tel que je l'ai défini était celui de l'âme du Christ comme *viator*.

Le Christ était à la fois *comprehensor* et *viator* [2]. Si on n'admet pas dans l'âme du Christ une différence de niveau, un *ciel* de l'âme, mais supraconscient, pour l'état de *comprehensor*, et un *ici-bas* de l'âme, l'ici-bas de la conscience et des opérations conscientes et délibérées, pour l'état de viator, je crois qu'on est inévitablement amené à faire tort à l'un ou à l'autre de ces deux états.

J'admets donc ces deux mondes dans l'âme du Christ, correspondant aux deux états simultanés de *comprehensor* et de *viator* dans lesquels il se trouvait. Je pense qu'il y avait évidemment une certaine communication entre ces deux états et ces deux mondes: bien sûr, puisque c'est la *même nature* et les *mêmes facultés* qui étaient sous l'*état* de comprehensor et sous l'*état* de viator. De là cette communication. De là aussi les caractères particuliers qui, sans changer le constitutif essentiel des états en question, affectaient dans le Christ l'état de *viator*, du fait qu'il était aussi *comprehensor*, et l'état

[1] Chez les bienheureux c'est la *vision béatifique* qui est la raison de leur impeccabilité. «Visio beata per se immediate et formaliter destruit omne dictamen defectuosum... Unde formaliter et immediate destruit omnem potentiam, et radicem peccandi.» Jean de Saint-Thomas, *Cursus theol.*, Vivès, t. V, q. 2 à 5 *de beatitudine*, disp. 2, a. 5.
Dans le Christ il n'en va pas de même. La raison de son impeccabilité était sa *Personne divine elle-même*, parce que c'est le suppôt qui est l'Opérant comme il est l'Existant. «Et ratione talis principii Christus est impeccabilis ab intrinseco; quia ejus persona est divina, nec potest operari, et influere concursu personali et proprio in actionem quae sit offensa, et aversio ab ipsamet persona» (*Ibid.*).

[2] Cf. *Sum. theol.*, III, 15, 10.

de *comprehensor* du fait qu'il était aussi *viator* [1]. Mais je pense qu'il y avait aussi *une certaine incommunicabilité* entre eux, qui faisait que le *contenu* du ciel supraconscient de l'âme était retenu, ne pouvait pas passer dans le monde de la conscience, ou de l'ici-bas, sinon, ainsi que je l'indiquais dans la première approche, par mode d'influx général, de confortation et de rayonnement diffus. Bref il y avait comme une *cloison* entre le monde de la vision béatifique et celui des facultés conscientes, – mais cloison translucide qui laissait passer d'une façon diffuse, par la vertu et les attraits de la paix souveraine qui régnait dans le ciel de l'âme, un rayonnement vivifiant sur toutes les facultés, – climat propre de l'unité, de l'humble mais absolue certitude de moi, de la stabilité, de l'impeccabilité, de la force surhumaine de l'âme du Christ et, en particulier, de sa science infuse. A travers une vitre dépolie nous ne voyons pas le soleil mais sa lumière et sa chaleur passent. (Et «translucide» n'est pas assez dire. Cette cloison s'ouvrait quand Jésus voulait la franchir [2].)

Si je parle ainsi d'une sorte d'imparfaite cloison entre le monde du supraconscient divinisé et le monde de la conscience, c'est, en premier lieu, parce qu'il n'y a *absolument aucune possibilité d'exprimer par des concepts*, ni aux autres ni à soi-même, ce qui est connu par la vision ; et c'est en second lieu parce qu'il n'y avait pas dans le Christ, pendant sa vie terrestre, cette transfiguration glorieuse et divinisation terminale du *monde de la conscience et de l'âme tout entière* que la vision béatifique effectue chez les bienheureux, et par laquelle la vision devient la règle immédiate de tout leur agir. Le Christ était *comprehensor*, il n'était pas *bienheureux* (puisqu'il était venu pour souffrir !) [3].

[1] Cf. plus loin pp. 186-187.

[2] Je l'indique quelques lignes plus bas. Cf. aussi plus loin, § 25.

[3] En un sens, – en ce sens qu'il avait la vision de l'essence divine, – il était certes bienheureux (III, 9, 2, ad 2), et même pendant sa passion (46, 8), dans ce que saint Thomas appelle la partie supérieure de l'âme et que nous appelons le supraconscient divinisé de celle-ci. Mais, enseigne saint Thomas, il n'y avait pas de *derivatio*, ou de *redundantia*, il n'y avait pas de répercussion de la partie supérieure sur la partie inférieure, c'est pourquoi la vision béatifique n'a nullement empêché la douleur du Christ, dans sa Passion, d'être plus grande que toutes les douleurs (46, 6).

Dum Christus erat viator, non fiebat redundantia gloriae a superiori parte (animae) in inferiorem, nec ab anima in corpus (46, 8). Dans cette assertion de saint Thomas on trouve une indication, tout inchoative sans doute et seulement ébauchée, mais précieuse, de la notion de «cloison», dans l'âme du Christ, entre le monde de la vision béatifique et celui des facultés conscientes, que j'introduis ici, et à laquelle j'attache une importance particulière.

6. Le monde immense, et fermé au sens que je viens d'indiquer, de la vision béatifique, disons donc que c'était le Paradis de l'âme du Christ, un monde d'où par conséquent la souffrance était absente, – mais qui était un monde *supraconscient*. Ce Paradis *était là* parce que le Christ était *comprehensor*. Il était *fermé* parce que le Christ était *viator*. (A vrai dire, par cette partie de son âme Jésus était déjà au ciel, non sur la terre. Puisqu'il avait là la même *vision béatifique*, le *même degré de grâce, le même degré de charité*, qu'il aura au ciel pour l'éternité.)

Par son oraison infuse il expérimentait ce monde; il entrait avec sa conscience, pour l'expérimenter d'une manière ineffable, dans ce monde où il était seul avec son Père et la Trinité. C'était comme le nid où il se réfugiait, mais il y emportait aussi la douleur venant d'ici-bas, sa compassion pour les souffrances des hommes, son angoisse de leur misère morale et des offenses à son Père que sont leurs péchés; et il y contemplait l'œuvre rédemptrice et le sacrifice pour lesquels il était venu.

Et au moment de l'Agonie et de la Passion il ne peut plus y entrer, il en est repoussé par des barrières infranchissables, c'est pourquoi il se sent abandonné. Ç'a été le suprême exemplaire de la nuit de l'esprit des mystiques, la nuit absolument complète. Tout le monde de la vision et du supraconscient divinisé était là, mais il ne l'expérimentait plus en rien par sa contemplation infuse. Et de même le rayonnement et l'influx de ce monde sur l'âme tout entière étaient plus puissants que jamais, mais n'étaient plus saisis en rien par la conscience ni expérimentés. Jésus était plus que jamais uni au Père, mais dans l'épouvante et la sueur de sang, et dans l'expérience de la déréliction.

II

En quel sens la grâce habituelle du Christ était illimitée dans son ordre

7. Je voudrais d'abord, comme entrée de jeu, m'expliquer sur les textes où saint Thomas nous parle de la grâce du Christ, voyez *Sum. theol.*, III, q. 7, a. 9, 10, 11 et 12.

Il nous dit là, non pas à propos de la *grâce d'union* hypostatique dont nous ne parlons pas (elle est évidemment infinie, puisque la Personne du Verbe est infinie), mais à propos de la *grâce habituelle* ou grâce sanctifiante

de l'âme du Christ, la seule dont nous parlons, – saint Thomas nous dit (q. 7, a. 11) que la grâce du Christ est *finie* comme entité, ou quant à son *être entitatif, secundum quod est quoddam ens*, ce qui est bien évident, cela je le comprends bien; mais il ajoute que *selon la raison ou l'aspect formel propre de grâce, secundum propriam rationem gratiae*, on peut cependant l'appeler infinie, parce qu'à ce point de vue *elle n'est pas limitée.*

De cette seconde assertion on trouve une explication dans un article précédent (a. 9), où il nous dit que le Christ devait nécessairement avoir le maximum de grâce, *comme le feu, qui est cause de la chaleur dans tous les corps chauds, est au maximum de chaleur.* Et dans cet article 11 où il déclare que *selon la raison propre de grâce* la grâce du Christ peut être appelée infinie ou non limitée, il nous dit de même: *de même que la lumière du soleil peut être appelée infinie, non pas sans doute selon son être, mais selon la raison de lumière, parce qu'elle a tout ce qui peut appartenir à la raison de lumière.*

J'avoue que ces raisons ne me satisfont guère: peut-être parce que je me sens gêné par les exemples tirés de la physique de l'époque; peut-être parce que si je vois bien que toutes les grâces reçues par les hommes sont des participations de la grâce du Christ, je vois moins bien que dès la vie terrestre de celui-ci il en était ainsi parce que la grâce du Christ les aurait causées intentionnellement par ses actes (sauf en ce qui concerne un nombre restreint d'hommes qui avaient le privilège de le voir et de l'entendre, – dans tous les autres cas, Dieu donnait alors ses grâces aux hommes en n'usant comme d'instrument, me semble-t-il, que de l'habitus lui-même de la grâce présent dans l'âme du Christ).

Je voudrais donc tâcher de trouver une autre manière d'expliquer comment une chose peut être *finie* quant à son être entitatif et *infinie* sous un autre rapport. Tout ce que j'ai pu, – et c'est déjà assez présomptueux – c'est essayer de construire un petit échafaudage philosophique, sans doute très incomplet, mais qui suffira, me semble-t-il, à mon propos dans la présente discussion.

8. Pour construire mon petit échafaudage, je me sers, d'une part, d'un exemple pour l'imagination, d'autre part de certaines formules philosophiques remarquables employées par saint Thomas.

L'exemple pour l'imagination m'est fourni par la géométrie. C'est le cas d'une courbe comme l'hyperbole qui se rapproche de plus en plus d'une droite qui est son asymptote, sans jamais atteindre celle-ci.

Les formules employées par saint Thomas, je les trouve dans la III[a] *Pars*,

q. 7, a. 12. Au corps de l'article il nous parle de la *perfection ultime avec laquelle une forme peut être possédée par un sujet;* et dans l'ad 1, il nous dit que *dans les formes elles-mêmes* (*beaucoup plus encore que dans la quantité naturelle* [par opposition à la quantité mathématique]) dans les formes elles-mêmes *il faut considérer un certain terme au-delà duquel elles ne peuvent pas passer.* (In ipsis formis consideratur aliquis terminus, ultra quem non transgrediuntur.)

Après avoir médité un peu sur tout cela, je voudrais énoncer un principe où je reconstruis les choses à ma façon, et que pour être bref j'appellerai le *principe de l'asymptote:*

Chaque fois qu'une forme possédée par une multiplicité de sujets grandit de plus en plus en perfection en se rapprochant sans cesse, – mais sans pouvoir jamais y atteindre, – de cette même forme telle qu'elle est possédée par un certain sujet typique (asymptotique), il faut dire que dans ce sujet-là elle se trouve à *un point de perfection suprême ou indépassable,* ou en d'autres termes, qu'elle est là *au-delà de toute mesure, au-delà de la série sans fin de tous les degrés limités possibles,* bref, d'une manière *illimitée dans son ordre.*

Notons par parenthèse que cette identification entre la notion de *perfection ultime* et celle de *au-delà de toute mesure* ou infini dans son ordre, se trouve explicitement chez saint Thomas: ce qui atteint à la perfection ultime sous laquelle une certaine forme peut être possédée (q. 7, a. 12), possède cette perfection au-delà de toute mesure assignable, la forme en question ne lui est pas donnée *secundum aliquam certam mensuram* (q. 7, a. 11).

Je reviens à mon principe de l'asymptote, pour l'éclairer par des exemples.

Soient par exemple les milliers de gens qui ont lu la *Somme théologique,* ou entendu le *Don Juan* de Mozart. Ils comprennent l'œuvre en question plus ou moins parfaitement, on peut donc les grouper par l'esprit en une série dans laquelle la compréhension de l'œuvre est de plus en plus parfaite, et cette série peut se prolonger sans fin: jamais à aucun point de la série on n'atteindra la compréhension de la *Somme* telle qu'elle était chez saint Thomas, ou la compréhension de *Don Juan* telle qu'elle était chez Mozart. Chez saint Thomas et chez Mozart (qui sont une asymptote par rapport à la série) cette compréhension était à un point de perfection suprême ou indépassable, elle était là d'une manière illimitée dans son ordre, au-delà de la série sans fin de tous les degrés limités possibles.

Même chose si vous considérez par exemple la série sans fin de billets de

banque imités que des faussaires peuvent fabriquer de plus en plus parfaitement: jamais la «forme» – l'ensemble caractéristique extraordinairement complexe de qualités et de traits distinctifs – possédée par aucun de ces faux billets de plus en plus parfaitement fabriqués n'atteindra cette même forme telle qu'elle est possédée par le *billet de banque authentique*, qui est comme une asymptote par rapport à toute la série.

Voilà établi le concept dont nous avions besoin. Par quel mot l'exprimer, par quel mot qualifier la forme telle qu'elle existe dans le sujet asymptotique – saint Thomas, Mozart, le billet de la Banque de France – où elle se trouve à un degré suprême ou indépassable, au-delà de toute mesure assignable, au-delà de la série sans fin de tous les degrés limités possibles?

Si on regarde à la formation étymologique, le mot «transfini» serait peut-être celui qui conviendrait le mieux, – quoique d'une façon générale il soit détestable de détourner un mot propre à un lexique donné (ici, le lexique mathématique) pour l'employer dans un autre lexique (le lexique philosophique) en un sens complètement différent.

Cela ne veut pas dire que nous ne puissions pas employer de temps en temps ce mot «transfini», mais je pense que le mieux c'est d'employer tout simplement le mot *infini* (dans son ordre) ou *illimité* (dans son ordre), la parenthèse «dans son ordre» pouvant du reste dans bien des cas être sous-entendue sans inconvénient, du moment que le sens a été bien établi.

9. Et maintenant, de quelle façon et à quelle condition le mot en question peut-il être appliqué à la grâce du Christ? Voilà ce qu'il nous faut examiner à présent, c'est notre second problème. Avant d'entrer dans le détail, je voudrais faire une remarque générale à propos de la distinction de saint Thomas entre la grâce du Christ *prise selon son esse ou son être entitatif* (alors elle est finie, dit-il, et c'est bien évident) et la grâce du Christ prise *secundum propriam rationem gratiae*, (c'est alors qu'il dit qu'elle est infinie).

C'est la façon dont saint Thomas exprime le second membre de la distintion, c'est le *secundum propriam rationem gratiae* que j'entends mal. Là donc où saint Thomas dit *secundum propriam rationem gratiae*, je dirai: *selon l'effet formel que la grâce produit dans l'âme où elle est reçue* (ou quant au mode selon lequel elle la rend participante à la déité).

Et dans l'âme du Christ (et du Christ seul) cet effet formel est double. Il est ou bien apparenté au mode (infini) propre à la *Personne divine du Christ*, cela dans le paradis supraconscient de l'âme du Christ; ou bien

soumis au mode (fini) propre à la *nature humaine* du Christ, cela dans le monde de l'ici-bas conscient de l'âme du Christ.

Et dans le premier cas, dans le paradis de l'âme du Christ, c'est là, et là seulement, que dès la vie terrestre du Christ la grâce était *transfinie* ou *infinie dans son ordre*. Dans le second cas, dans l'ici-bas de l'âme du Christ pendant sa vie terrestre, sa grâce était finie dans son ordre, ou au-dessous du point de perfection suprême et indépassable. Tout cela va devenir plus clair, je l'espère du moins.

La grâce du Christ comme «comprehensor»

10. L'idée que je vous propose donc, c'est que, de même que la nature humaine du Christ était à la fois sous deux états différents, l'état de *comprehensor* et l'état de *viator*, de même la grâce qui parfait cette nature, la grâce habituelle du Christ était, elle aussi, sous ces deux états différents de *comprehensor* et de *viator*. C'est là mon présupposé fondamental.

Pourquoi en est-il ainsi? Parce que, – cas absolument unique, dû à cet événement inouï qu'est l'Incarnation du Verbe, – la nature humaine elle-même du Christ était à la fois sous ces deux états. C'est difficile à comprendre et à imaginer? Certes. Mais c'est un fait qu'il faut reconnaître, dès là qu'on admet le fait de l'Incarnation.

Et puisque la grâce est un habitus (entitatif) donné *par mode de nature*, il faut bien que la grâce reçue par la nature humaine du Christ et qui parfait cette nature humaine, – laquelle est à la fois sous l'état de *comprehensor* et sous l'état de *viator*, – soit elle-même aussi sous ces deux états, disons mieux, sous l'état de consommation finale, où l'âme possède Dieu par la vision, et sous l'état de voie, où l'âme va vers Dieu.

Comment est-ce possible et concevable? Qu'il s'agisse de la nature humaine du Christ parfaite par la grâce, ou de la grâce qui parfait la nature humaine du Christ, cela n'est possible et concevable que moyennant deux présupposés:

En premier lieu, à condition de reconnaître dans le Christ un supra-conscient pleinement divinisé, un *ciel de l'âme* dont le contenu ne descend pas dans la sphère de la conscience et de ses prises réflexes, et où l'âme vit déjà la vie même de l'éternité; et d'autre part une sphère ou un domaine centré sur la conscience (c'est tout le psychisme des autres hommes) et en

voie de divinisation, un *ici-bas de l'âme*, où celle-ci vit la vie du temps, et du pèlerinage terrestre;

En deuxième lieu, à condition de reconnaître qu'entre le ciel de l'âme du Christ et l'ici-bas de son âme (la conscience au sens où j'emploie ce mot) [1] il y avait non pas une discontinuité absolue, une cloison empêchant toute communication, mais une certaine discontinuité, une espèce de cloison, due précisément à la transcendance absolue de la sphère divinisée de l'âme, et ne laissant passer du ciel de l'âme à l'ici-bas de l'âme qu'une confortation générale et une lumière diffuse.

Tant que ces deux présupposés ne sont pas clairement reconnus, on ne peut pas concevoir que le même habitus de grâce se trouve à la fois sous deux états différents, celui de consommation finale où la grâce est de degré infini, et celui de voie, où elle est de degré fini (et croissant). Et c'est sans doute pourquoi cette idée du double état de la grâce dans l'âme du Christ, qui n'est nullement incompatible avec la christologie de saint Thomas, et ne fait que la compléter, est restée dans l'ombre [2] chez saint Thomas lui-même.

Pour aider notre imagination devant un cas si absolument unique, j'essaierai plus loin de chercher quelques lointaines analogies, forcément très déficientes, dans notre monde psychologique ordinaire. J'ai peur qu'elles ne vaillent pas grand-chose. Mieux vaut sans doute nous contenter d'une imagerie naïve. Imaginons un énorme géant, si grand que sa tête dépasse la couche des nuages d'où se déverse une abondante pluie sur la terre. Il gravit une montagne, dont le sommet dépasse aussi cette couche de nuages; là il pourra s'étendre et dormir dans l'azur. Trempé par la pluie, son corps, en attendant, avance à grands pas sous les nuages, d'où il n'émergera complètement qu'à la fin. Mais dès le départ sa tête est déjà dans l'azur et elle en jouit pleinement...

11. Considérons maintenant la grâce du Christ comme *comprehensor*. Selon qu'elle était sous *l'état* de *comprehensor*, – dans le paradis supra-conscient de l'âme du Christ, – la grâce du Christ, qui restait finie quant à son *esse* ou à son être entitatif, était sous un autre rapport, et en tant que proportionnée à la vision béatifique du Christ, infinie dans son ordre et ne pouvait pas grandir.

[1] Voir plus haut, pp. 169-170.
[2] Ou, du moins, à peine ébauchée. Cf. plus haut p. 170, note 3.

Rappelons-nous que la vision béatifique n'a pas été donnée au Christ comme le fruit d'un mérite précédemment acquis. Elle lui a été donnée du premier coup, comme une exigence de l'union hypostatique, et, pour ainsi dire, comme un cadeau de celle-ci. Du moment que le Verbe s'incarne, il est nécessaire que sa nature humaine participe à la déité au souverain degré possible, bref qu'elle soit élevée à l'état de *comprehensor*, c'est-à-dire qu'elle voie Dieu.

Voilà donc la vision béatifique dans l'âme du Christ. Et la grâce habituelle du Christ, qui lui est donnée du même coup, doit être, selon l'effet formel qu'elle produit dans l'âme, proportionnée à cette vision. Elle doit être grâce consommée, rendant, par le *lumen gloriae*, l'intellect du Christ capable d'être informé par l'essence divine tenant la place de *species impressa*. Il doit en être ainsi *là où la vision béatifique est reçue*, c'est-à-dire à un certain niveau dans l'âme du Christ, ou dans une sphère absolument propre à l'âme du Christ (parce que tout en étant *verus homo* il n'est pas *purus homo*), – dans cette partie de l'âme du Christ où tout est *réglé par la vision et centré sur la vision*, en d'autres termes, dans le *paradis supraconscient* de l'âme du Christ.

Et il ne suffit pas de dire que là la grâce est *consommée*. Il faut dire encore que là la grâce est infinie *dans son ordre*, ou à un degré indépassable. Etant posé en effet que la grâce consommée rend d'une manière achevée et terminative, – comme c'est le cas pour tous les bienheureux, – l'homme Dieu par participation, en telle sorte qu'elle affranchit pour autant la nature humaine déifiée des limitations et de la finitude propres à son essence créée, on doit conclure que *là où la Personne est infinie* (comme dans le Christ) la grâce consommée doit aller plus loin encore, et faire participer la nature humaine à la déité selon un mode accordé à *la Personne divine elle-même qui soutient dans l'être cette grâce*, c'est-à-dire selon un mode transfini ou infini. (N'oublions pas en effet que *actiones sunt suppositorum*, c'est la personne ou le suppôt qui agit et opère, et de même c'est la personne qui reçoit fondamentalement, ou à titre de sujet existentiel, la grâce qui parfait sa nature, – disons, dans le cas du Christ et de sa Personne incréée, c'est la *Personne divine* qui soutient dans l'être la grâce qui parfait sa nature humaine assumée.)

D'avoir une grâce habituelle *infinie dans son ordre ou au point de perfection suprême et indépassable* (asymptotique) est ainsi un privilège unique du Christ, puisque tout autre homme a une personne *finie*, et que par conséquent chez tout *purus homo* la grâce, même la grâce consommée propre

aux bienheureux, est, elle aussi, de mode *fini*, à un degré de perfection donné qui admet toujours au-dessus de lui la possibilité d'un degré plus grand. Au contraire, dans le Christ comme *comprehensor*, dans le paradis de l'âme du Christ, dans le monde du supraconscient divinisé, la grâce était, dès la conception du Christ, au degré asymptotique, au-delà de toute mesure assignable, à un degré auquel ne peut atteindre, si grande qu'elle soit, la grâce d'aucune pure créature, ange ou être humain; elle était au point de perfection suprême et indépassable, *secundum perfectissimum modum qui potest haberi* (q. 7, a. 9), in *maxima excellentia quae potest haberi* (q. 7, a. 10) [1]. En sorte qu'elle ne pouvait absolument pas grandir (cf. q. 7, a. 12).

12. Ce que nous venons de dire de la grâce du Christ *comme comprehensor*, il faut le dire aussi des *opérations* et des habitus opératifs qui procèdent de cette grâce.

Nous dirons donc que la *vision béatifique* du Christ comme *comprehensor*, ou dans le paradis supraconscient de l'âme du Christ, était dès le principe au point de perfection suprême ou indépassable, ou au-delà de toute mesure assignable, elle était infinie ou illimitée dans son ordre [2].

Ce n'est pas à dire, évidemment, que la vision du Christ *comprehensor comprend* l'essence divine ou la connaît autant qu'elle est intelligible. Cela, c'est réservé à Dieu seul, et à l'*infinité absolue* de son intellection de soi par soi.

Le Christ *comprehensor* ne *comprend* pas, il *voit* l'essence divine, mais il la voit à un degré de perfection *transfini* ou *infini dans son ordre*, tandis que tous les anges et les bienheureux (sauf sans doute Marie au ciel) la voient à un degré *fini* dans son ordre.

Et cette vision, comme nous l'avons déjà noté, est *absolument simple*

[1] Ainsi le texte de saint Jean (I, 14) auquel se réfère saint Thomas, s'accorde pleinement, en réalité, avec celui de saint Luc (II, 52) au lieu de demander que celui-ci lui soit sacrifié (cf. plus haut p. 164, note 1).

[2] Saint Thomas ne discute pas explicitement ce point, il dit seulement (ce qui est équivalent) que l'âme du Christ voyait le Verbe plus parfaitement qu'aucune autre créature (III, q. 10, a. 4). Dans la Ia Pars (q. 12, a. 7) il dit que le lumen gloriae ne peut pas être [entitativement] infini (c'est pourquoi les bienheureux ne peuvent pas *comprendre* l'essence divine). A ce moment-là il ne traite pas des questions qui concernent l'Incarnation. Mais n'est-il pas obvie que dans le Christ il doit en être de la lumière de gloire comme il en est de la grâce elle-même, et que, *finie* dans son *esse* ou dans son être entitatif, elle doit cependant dans un tel cas être dite *transfinie* ou infinie sous un autre rapport («asymptotiquement»)? Comme nous le disons dans le texte, l'âme du Christ ne *comprenait* pas l'essence divine (Dieu seul la comprend). Mais elle la *voyait* infiniment mieux qu'aucun bienheureux ne la voit.

(indivisible), et *absolument inexprimable en aucun concept, aucune idée,* fût-ce quant à quelqu'une des choses particulières qu'elle fait connaître. Comment a-t-on pu parfois oublier cela? Comme si la vision n'était pas absolument indivisible et pouvait être morcelée! C'est justement pour cette raison que, dans l'âme du Christ pendant sa vie terrestre, – où, comme en tout *verus homo viator,* son intellect fonctionnait par le moyen d'idées qu'il s'exprimait à lui-même et exprimait aux autres, – absolument rien de ce qui était connu de lui dans la vision ne pouvait passer dans la sphère de la conscience, être connu de lui en telle façon qu'il se l'exprimât à lui-même et l'exprimât aux autres, – qu'il s'agisse de sa propre divinité ou du moment où aura lieu le Second Avènement (Marc, XXII, 32). Avec un billet de mille dollars vous ne pouvez pas vous procurer un gobelet d'*orange juice* qu'un distributeur automatique vous fournit pour une pièce de 25 cents. Vous mourrez de soif si vous ne trouvez pas un changeur, quelqu'un qui pour votre billet vous donne de la petite monnaie. Ce qui dans le cas du Christ jouait le rôle de changeur, et lui donnait de savoir dans la sphère de sa conscience, de s'exprimer à lui-même et d'exprimer aux autres quelque chose qu'il savait déjà (sous un mode incomparablement supérieur, mais supraconscient) dans sa vision béatifique, c'était sa science infuse.

Ajoutons que l'état de *comprehensor* ne comporte pas seulement la *vision béatifique,* il comporte aussi l'*amour béatifique;* et chez le Christ *comprehensor,* cet amour béatifique qui procède d'une grâce infinie dans son ordre est, lui aussi, infini ou illimité dans son ordre, – non pas certes de la même infinité que l'Amour incréé, mais selon qu'il participe à cet amour incréé à un degré de perfection suprême et indépassable (asymptotique), au-delà de toute mesure assignable.

Ainsi donc, *grâce habituelle* infinie dans son ordre, *vision béatifique* infinie dans son ordre, *charité béatifique* infinie dans son ordre (et qui possède une valeur infinie, je dis valeur, je ne dis pas mérite, car il n'y a mérite que dans l'état de voie) [1], et encore, *sagesse infinie* dans son ordre, selon que l'habitus de la science et de la sagesse infuses était dans le paradis de l'âme du Christ au suprême degré de perfection, eh bien, tout cela est comporté par l'état de *comprehensor* sous lequel se trouve l'âme humaine du Verbe incarné.

Et de tout cela toute croissance possible est exclue. Tout cela, étant dès l'origine au plus haut degré possible, ne peut que rester immuablement à ce degré sans jamais augmenter.

[1] Sur le mérite infini du Christ, voir plus loin page 181 et § 27.

13. Voilà la *droite horizontale* que saint Thomas avait en vue et qui se poursuit sans fin depuis la conception du Christ – non seulement jusqu'au dernier instant de la vie terrestre de Jésus, mais *dans les siècles des siècles*, car ce trésor de grâce infinie reste absolument le même au ciel que déjà sur la terre, et il ne peut absolument pas grandir.

Ce sont évidemment là des choses tout à fait surhumaines. Elles proviennent du fait que le Christ n'est pas *purus homo*, et elles rendent témoignage de ce fait [1].

Mais elles n'empêchent nullement le Christ d'être *verus homo* – *si* elles ne valent *que* pour la partie de l'âme du Christ qui pendant sa vie terrestre était au-dessus du monde de la conscience, au-dessus du monde de l'action libre et délibérée, et de l'intelligence abstractive et conceptualisante.

Mettons notre droite horizontale, et tous les trésors de gloire dont elle est le symbole, *dans le paradis de l'âme du Christ*, dans le monde de la supraconscience pleinement divinisée du Christ, où elle reste enfermée pendant toute la durée de la vie terrestre du Christ, alors nous comprenons comment en même temps il est *verus homo*, et nous comprenons que dans le monde de la conscience et de l'action libre et délibérée, comme du supraconscient naturel de l'esprit, et du subconscient, disons pour simplifier, dans l'*ici-bas* de l'âme du Christ – en d'autres termes dans le monde intérieur que le Christ a, comme tout homme, de par la nature humaine *dans l'état de voie*, – nous devons nous représenter une autre ligne droite, une *droite oblique*, qui à partir du bas (d'un «bas» qui est déjà un sommet par rapport à toute pure créature), *monte* vers la droite horizontale, et signifie ce mouvement ascensionnel, cette croissance, ce progrès dont nous parle saint Luc, cette croissance en grâce et en sagesse, comme en âge, qui est une propriété essentielle de tout *verus homo*. Cette droite oblique monte, tout le temps de la vie terrestre du Christ, vers la droite horizontale, et finalement elle la rencontre (je reviendrai là-dessus dans la conclusion de cet article) à un point très précis, juste au moment où Jésus prononce sur la Croix sa sixième et sa septième paroles, déclare que tout est consommé et remet son âme

[1] Comme du fait connexe que rien ne peut être conçu de plus grand que l'*Unigenitus a Patre* et la grâce dont il est plein (cf. plus haut, p. 164, note 1).

Nier l'existence de cette «droite horizontale», ou de l'état de *comprehensor* au degré le plus élevé qui, dès la conception du Christ, est demeuré inchangé en lui pour toujours, serait méconnaître l'Union hypostatique elle-même. Ainsi faisons-nous droit, mais en l'entendant comme il convient, au mot de saint Jean Damascène: «Qui proficere dicunt Christum sapientia et gratia ut additamentum suscipientem, non venerantur unionem.» *De fide orth.*, l. III, c. 22 (Cf. *Sum. theol.*, III, 12, 2, obj. 3).

entre les mains du Père. A ce moment il est comme *viator* au même degré de grâce et de charité où il était, et restera comme *comprehensor*, – et puisqu'il est encore *viator* il a un *mérite* infini, comme il a un amour infini, – l'œuvre de la Rédemption pour laquelle il est venu est consommée. Pendant tout le temps précédent elle était en préparation et en voie de devenir, elle est consommée à ce moment-là.

La grâce du Christ comme «viator»

14. Considérons donc cette droite oblique ascendante dont je viens de parler, et qui, en contre-distinction du *paradis* de l'âme du Christ, appartenait au monde de l'*ici-bas* de l'âme du Christ, lequel était propre, en lui comme en tous les hommes sur la terre, à la nature humaine dans l'état de voie.

Mon présupposé fondamental, vous vous en souvenez, est que tout comme la *nature humaine* du Christ se trouvait à la fois sous deux *états*, l'état de *comprehensor* (dans le paradis de l'âme) et l'état de *viator* (dans l'ici-bas de l'âme), – de même la grâce habituelle se trouvait, elle aussi, dans le Christ sous ces deux *états*, l'état de *comprehensor* ou de consommation finale (dans le paradis de l'âme) et l'état de *viator* ou de pèlerinage terrestre (dans l'ici-bas de l'âme du Christ).

Et comme nous l'avons vu, cette grâce était *infinie* dans son ordre sous l'état de *comprehensor* et dans le paradis de l'âme du Christ. Mais dans l'état de *viator* et dans l'ici-bas de l'âme du Christ, il faut dire qu'elle était *finie* dans son ordre, – jusqu'au dernier moment (exclusivement) de la vie terrestre du Christ.

Comme je l'ai déjà noté plus haut (§ 10), nous sommes là en face d'un cas absolument unique, dû à cet événement inouï qu'est l'Incarnation du Verbe. J'ai essayé d'indiquer aussi pourquoi il devait nécessairement en être ainsi. Cela ne rend pas la question plus facile. Mais cela nous oblige à nous rappeler que du mystère de l'Incarnation comme de tout mystère révélé nous ne pouvons atteindre que «quelque intelligence». Ce qui constitue dans toute cette discussion la difficulté majeure, ce n'est point le fait qu'une nature qui se trouve simultanément sous deux états différents se comporte d'une façon différente sous un état et sous l'autre (rien de plus logique à vrai dire), ou qu'un habitus (tel que la grâce par exemple) qui se trouve simultanément sous deux états différents ait un effet formel de degré

différent sous un état et sous l'autre; ce qui constitue la difficulté majeure [1], c'est le fait qu'une nature ou un habitus *se trouve simultanément* sous deux états différents: ce qui est justement le cas devant lequel le donné révélé nous place avec le Christ, à la fois *comprehensor* et *viator*. Pendant sa vie terrestre il se trouvait simultanément sous ces deux états, qui ne sont pas seulement différents, mais opposés [2], et qui seraient même totalement incompatibles si chacun d'eux était pris, non pas dans son constitutif essentiel seulement, mais dans la plénitude de ses propriétés et de ses conséquences.

Une telle dualité d'états simultanés aussi différents que le ciel et la terre est absolument propre au Verbe Incarné, et il est tout à fait impossible de trouver dans notre expérience des exemples qui en donnent une idée analogique à peu près satisfaisante. Il n'est pas inutile cependant, je crois, de songer à des exemples (exemples par en-bas) qui, si inévitablement déficients et insatisfaisants qu'ils soient, nous rassurent cependant sur la validité des voies où chemine notre raisonnement.

Pensons donc par exemple à un homme chez lequel l'habitus opératif d'un art a à agir sous deux états différents: l'artiste en question se trouve *sous l'état de création* quand à partir du recueillement dans l'intuition créatrice il compose une œuvre, et *sous l'état de didactisme* ou *d'explication réflexive* quand il enseigne à des élèves les lois de son art. Cela étant donné, il se peut que sous le premier état son habitus – le *même* habitus d'art – se trouve à un degré tout à fait génial et sous le second état à un degré des plus médiocres. Dans cet exemple, toutefois, on a affaire à des activités qui ne sont pas simultanées, mais se succèdent l'une à l'autre.

Soit maintenant un homme qui a subi dans sa petite enfance des traumatismes psychiques maintenant complètement oubliés, et qui ont produit dans son inconscient (infraconscient, «inconscient freudien») des troubles graves. Il y a dès lors chez lui une discontinuité entre *l'état d'activité psychique conscient* et *l'état d'activité psychique inconscient*. Supposons que cet homme possède les vertus morales. Elles pourront se trouver à un très haut degré

[1] Cette difficulté n'arrêtait nullement saint Thomas en ce qui concerne la nature du Christ; on ne voit pas pourquoi elle nous arrêterait davantage en ce qui concerne sa grâce.

Cf. *Sum. theol.*, III, 15, 10. Dans l'*ad* 1 saint Thomas nous dit: «Impossibile est moveri ad finem et quiescere in fine secundum idem. Sed secundum diversa nihil prohibet hoc: sicut aliquis homo simul est sciens quantum ad ea quae iam novit, et addiscens quantum ad ea quae nondum novit.»

[2] *Dire qu'en tant que* viator *le Christ était* (*aussi*) comprehensor (et si on ne le dit pas on paraît souvent le penser), *c'est poser une contradiction dans les termes*.

sous le premier état, et à un degré très bas sous le second, qu'il s'agisse des tendances perverses et régressives auxquelles il se complaît dans son inconscient, ou des compensations d'orgueil et d'égoïsme, voire de sadisme, que sans qu'il s'en doute son inconscient introduit dans l'exercice (conscient) lui-même de ses vertus. Ici nous avons deux états simultanés, mais cela n'est possible que grâce à *une sorte de cloison mais non pas complète* entre le monde où son activité consciente et celui où son activité inconsciente (centrée sur le rêve et sur l'instinct) ont respectivement leur foyer.

On peut penser enfin à l'exemple d'un homme comme le Père Surin, dont l'intellect se trouvait à la fois sous un état d'union mystique des plus élevés et sous un état de psychose voisin parfois de la folie. Ce même intellect avait sous le premier état une activité d'un degré tout à fait supérieur (dont nous avons pour fruit et pour témoignage les admirables écrits spirituels du Père Surin) ; et sous le second il était à un degré de fonctionnement des plus bas, quand il s'abandonnait aux idées fixes dont le foyer était un inconscient en plein désarroi pathologique. Et là aussi la simultanéité n'était possible que grâce à une sorte de cloison (mais non pas complète) dans l'âme.

Dans nos deux derniers exemples, c'est au monde de *l'infraconscient* qu'il nous a fallu recourir. Le supraconscient ne fonctionne chez nous que dans la zone de «l'esprit en source», là où le monde de l'activité consciente a ses sources cachées. Et c'est là aussi (ce qui relève du *pneuma* plutôt que de la *psychè*) qu'est le foyer de la grâce, et que dans certaines âmes s'établit une union à Dieu habituelle, trop profonde pour être perçue. Mais il est trop clair qu'un monde du *supraconscient divinisé par la vision béatifique* ne pouvait se rencontrer que dans le cas unique du Verbe Incarné.

En réfléchissant aux divers exemples que je viens de proposer, j'ai, soyons sincères, l'impression décourageante d'un laborieux cafouillage. Mieux vaut donc les oublier, et penser à la seule analogie que je voudrais retenir, – infiniment déficiente, à coup sûr, mais quand même plus appropriée. Pensons à un musicien de génie, prodigieusement doué dès l'enfance, à un Mozart. Est-ce qu'on ne dirait pas que dans l'âme de l'enfant Mozart la musique elle-même était là, essence divine cachée au ciel de cette âme, et absolument inaccessible à la conscience, tandis qu'en avançant d'année en année, et d'œuvre en œuvre, dans la connaissance et la possession de son art (en faisant croître en lui sa vertu d'art) il se rapprochait à travers les larmes de cet inaccessible paradis d'angélique enfance où il semblait que tout lui avait été donné du premier coup?

15. Après cette parenthèse revenons à notre propos, et à la considération de la grâce du Christ comme *viator*. Dans la manière de voir que je proposais tout à l'heure quand nous considérions le paradis de l'âme du Christ, c'est selon que la grâce habituelle du Christ était proportionnée à la vision béatifique qu'elle était infinie dans son ordre, là où dans l'âme du Christ tout était *réglé par la vision* et centré sur la vision, – dans cette région donc de l'âme du Christ qui (parce que tout en étant *verus homo* il n'était cependant pas *purus homo*) lui était absolument propre, et qui était en lui la sphère du *supraconscient divinisé*, ce que nous avons appelé le paradis de l'âme du Christ.

Mais c'est justement ce qui ne pouvait pas être le cas pour le Christ comme *viator*, et selon que tout en n'étant pas *purus homo*, il était cependant *verus homo*. Car en tout homme dans l'état de voie (si du moins il ne se comporte pas d'une manière indigne de l'homme) le fonctionnement de la nature humaine et de ses facultés est *centré sur la raison* (même quand celle-ci est mue par des dons supérieurs). Il fallait donc que selon l'effet formel qu'elle produit dans l'âme la grâce du Christ soit proportionnée, non plus à la vision, mais au fonctionnement de la nature humaine centré sur la raison, – je dis là où dans l'âme du Christ comme *viator* tout était centré sur la raison (élevée elle-même par les dons et l'inspiration du Saint-Esprit), en d'autres termes dans ce que nous avons appelé le monde de la conscience ou de l'ici-bas de l'âme du Christ.

Et dans cette sphère-là, où la grâce n'a pas pour effet formel de produire dans l'âme une participation *achevée* ou *consommée* à la nature divine, ou de rendre *terminativement* l'homme Dieu par participation, la nature humaine n'était pas affranchie ou délivrée en quelque façon des limitations et de la finitude propres à son essence créée. La nature humaine imposait donc là, nécessairement, son mode fini et limité à tout ce qu'elle recevait comme à tout ce qui émanait d'elle, à tout ce qui pouvait lui survenir d'en-haut comme à tout ce qu'elle pouvait produire comme principe radical d'opération.

Cela veut dire que dans l'ici-bas de l'âme du Christ la grâce que la Personne divine soutenait dans l'être et par où sa nature humaine assumée participait à la nature divine, était accordée ou adaptée non au mode de la Personne divine infinie mais à celui de la nature humaine finie, et était nécessairement *finie* comme cette nature humaine elle-même, – finie non seulement quant à son être entitatif mais aussi quant à l'effet formel produit par elle dans l'âme (sous l'action de Dieu comme Cause première, bien entendu, et selon

la mesure fixée par la sagesse divine, – mesure plus élevée, dès la conception du Christ, que chez n'importe quel *purus homo*, mais cependant finie, et destinée à devenir de plus en plus grande à mesure que Jésus croissait en âge). Cette grâce sous l'état de voie était finie dans son ordre, ou au-dessous du point de perfection suprême.

16. N'est-ce pas une loi de l'union hypostatique que le Verbe, dès lors qu'il fait sienne la nature humaine en prenant vis-à-vis d'elle, lui, Personne infinie, la place d'une personne humaine, assume cette nature créée selon toutes les exigences qui lui sont essentielles? C'est une exigence essentielle de la nature humaine d'avoir un *esse* créé, et la nature humaine du Christ a un *esse* créé, en plus de l'*esse* incréé de la Personne divine [1]. C'est une exigence essentielle de la nature humaine *dans l'état de voie* que la grâce reçue par elle soit une grâce finie comme elle. Et il en était ainsi dans le Christ pris comme *viator*, dans l'état de voie, autrement dit, dans la sphère de l'ici-bas de l'âme du Christ.

Nous avons vu tout à l'heure que le *non purus homo* exige que la grâce du Christ *comme comprehensor* soit infinie dans son ordre, ou au point d'excellence suprême. Nous voyons maintenant que le *verus homo* exige que la grâce du Christ *comme viator* soit finie dans son ordre, au-dessous du point de perfection suprême et indépassable.

Pour tout pur homme il y a une discontinuité essentielle entre la grâce propre à l'état de voie et la grâce consommée ou gloire, propre à l'état de terme ou de béatitude. Pour passer de l'une à l'autre il faut franchir le seuil de la mort (et Jésus aussi a passé ce seuil, pour entrer dans la gloire, dans le plein épanouissement des conséquences normales de la vision).

Pour le Christ, qui pendant sa vie terrestre était à la fois *comprehensor* et *viator*, la discontinuité dont je viens de parler existait aussi, mais en tant qu'elle portait sur deux *états* différents d'un même habitus entitatif (le mot *dénivellation* serait peut-être plus juste, en pareil cas, que le mot discontinuité). Et il fallait bien, en conséquence, que ce qui était *per se primo* constitutif de l'état de *comprehensor* siégeât dans une région supraconsciente de son âme, tandis que ce qui était essentiel à l'état de *viator* fût en travail dans la région consciente, dans la sphère de l'ici-bas de cette même âme.

[1] Je me réfère ici aux travaux du P. H. Diepen (notamment *La critique du Baslisme selon saint Thomas d'Aquin*, dans la *Revue thomiste*, 1950), et au texte explicite de saint Thomas dans l'opuscule *De Unione Verbi incarnati*. Cf. *Les Degrés du Savoir*, 7e édition, seconde rédaction de l'Annexe IV.

Il fallait bien que Jésus eût une *supraconscience de soi* absolument ineffable et absolument incommunicable, et, au-dessous de cette supraconscience, une *conscience de soi* du même type que celle de tout homme *viator* (conscience qui non seulement fait que chacun de nous sent obscurément, mais aussi lui permet de se dire à lui-même qu'il est un homme). Cette conscience de soi ne faisait pas seulement sentir obscurément au Christ, elle lui permettait de se dire à lui-même (par quel processus, c'est une des grandes questions que j'aurai à aborder un peu plus loin) non seulement qu'il était homme mais aussi qu'il était Dieu.

Avant d'aller plus avant, marquons bien, pour éviter tout malentendu, une chose du reste évidente, puisque le Christ est à la fois Dieu et homme. Si l'état de *comprehensor* sous lequel son humanité se trouvait manifestait plus complètement le *non purus homo*, et si l'état de *viator* manifestait plus complètement le *verus homo*, il est clair cependant que sous un état comme sous l'autre, dans les deux cas le Christ était à la fois *verus homo* et *non purus homo*. Cela dit, je continue.

Du fait qu'il n'était pas seulement *verus homo*, mais aussi *non purus homo* (jusqu'au point d'être *comprehensor*), la différence entre lui et les autres hommes se manifestait nécessairement jusque dans la sphère de l'ici-bas de son âme. C'est ainsi que ce *viator* avait une grâce et une sagesse qui, bien que finies (selon même qu'il était *viator*) étaient plus hautes que celles de tout autre homme, si saint soit-il. Et non seulement sa grâce était plus haute que celle de tout autre homme, mais elle avait une *modalité unique*, qui venait de ce que le suppôt ou la personne qui la soutenait dans l'être était le Verbe divin; il y avait donc *connaturalité* entre elle et la Personne dont elle surélevait la nature; bien plus, c'est de la Trinité qu'elle procédait, donc aussi *de ce même Verbe* qui en tant que divin vivait de la Vie trinitaire et qui en tant qu'incarné vivait de la vie humaine et était la Personne du Christ. Disons que la grâce du Christ, à quelque degré qu'on la considérât, et à la différence de celle de tout autre être humain (ou angélique), était la grâce *en source*.

Ce *viator* n'avait ni la vertu théologale de foi ni celle d'espérance [1] (puisque

[1] Il avait cependant l'espérance (mais non comme vertu théologale) *respectu aliquorum quae nondum erat adeptus* (*Sum. theol.*, III, 7, 4).

Je me demande si au sujet de la foi on ne pourrait pas dire quelque chose d'analogue. Le Christ n'avait pas la foi théologale, mais sa *confiance* dans le Père céleste était absolue (avec la «foi» d'être exaucé par lui); et n'était-ce pas là un certain analogué (non théologal) de la foi? Et n'est-ce pas en raison de son expérience même, en sa propre âme, d'une telle vertu de totale confiance et certitude, que si souvent la foi (théologale)

dans le supraconscient divinisé de son âme, là où il était *comprehensor*, il avait la vision béatifique, et dans le monde de la conscience il avait la science infuse); ce *viator* avait la science infuse, il était impeccable, etc.

Et du fait qu'il n'était pas seulement *non purus homo* mais aussi *verus homo* (et même *verus homo viator*), la différence entre lui et les autres hommes (j'entends ceux qui sont au ciel et jouissent de la vision) se manifestait aussi jusqu'à l'égard de la sphère du paradis de son âme, qui était clos au sens que j'ai dit, en sorte que la vision de Dieu ne pouvait pas avoir pour lui sa conséquence normale: la béatitude et la gloire. Ce *comprehensor* n'avait pas un corps spirituel, comme celui des bienheureux quand il sera réuni à leur âme, et comme le sien après sa Résurrection: il avait comme nous un corps de chair périssable, il avait faim et soif, il pleurait de douleur et de compassion, il était exposé à la fatigue, à la souffrance, à l'angoisse, à la tentation, à la mort. Et le monde intérieur de sa conscience était centré, non sur la vision béatifique comme chez les bienheureux, mais, comme chez nous, sur la raison, subjuguée, non supplantée, par les dons du ciel.

17. La grâce habituelle finie dans son ordre, selon les exigences de l'état de voie, que le Christ avait comme *viator* ou dans la sphère de l'*ici-bas* de son âme, était dès sa conception plus élevée que celle de n'importe quelle pure créature. Et elle n'a cessé de *croître* tout le long de sa vie terrestre.

Et ce que je dis de la grâce en état de voie, dans la sphère de l'ici-bas de l'âme du Christ, il faut évidemment le dire aussi de la *charité* dans l'état de voie, dans la sphère de l'ici-bas de l'âme du Christ. Car l'habitus opératif de la charité était dans le Christ, juste comme l'habitus entitatif de la grâce, sous deux *états* différents, sous l'*état de consommation finale* dans le paradis de l'âme du Christ, et sous l'*état de voie* dans l'ici-bas de l'âme du Christ. C'était donc là, dans la sphère de l'ici-bas de l'âme du Christ, une charité

dont il enseignait la nécessité, – la foi *en lui*, et en le Père, et en l'Esprit, – apparaît dans l'Evangile sous le voile, pour ainsi dire, de la confiance par laquelle elle se manifeste dans les occasions de la vie, en d'autres termes selon qu'elle est présente et engagée dans son *application pratique*, qui est la confiance d'être exaucé? (On peut penser que Luther, dans sa doctrine de la foi-confiance, s'est laissé prendre à ces apparences.) Cf. Mt., IX, 22: *Confide, filia, fides tua te salvam fecit;* IX, 29: *Secundum fidem vestram fiat vobis;* XV, 28: *Mulier, magna est fides tua: fiat tibi sicut vis;* XXI, 21: *Si habueritis fidem et non haesitaveritis;* Mc, IV, 40: *Quid timidi estis, necdum habetis fidem?* etc. Et encore, Mt, VIII, 13: *Vade, et sicut credidisti, fiat tibi;* Mc., XI, 24: *Quæcumque orantes petitis, credite quia accipietis;* Lc, VIII, 50: *Noli timere, crede tantum, et salva erit.* – Il reste qu'un grand nombre d'autres textes, notamment en saint Jean, se rapportent à la *foi* prise en soi, indépendamment de la confiance en l'exancement d'une demande (et inattribuable à *la Vérité elle-même se révélant)*.

finie dans son ordre, et dont les actes restaient au-dessous du point de perfection suprême, donc une charité qui n'a cessé de *grandir* tout le long de la vie terrestre de Jésus: tout acte de charité, pour lui comme pour les autres hommes, causant, par voie de mérite, une augmentation de la vertu de charité [1], en sorte que cette immense charité finie n'a cessé de grandir, et de mériter, et de grandir, tout le long de la vie terrestre du Christ, depuis son premier acte de charité. Les mérites du Christ en tant que *viator* [2] n'ont pas cessé non plus de grandir, comme sa charité, jusqu'au dernier moment, où le mérite devient infini, ainsi que nous le verrons tout à l'heure.

Enfin il faut dire que la sagesse, elle aussi, était dans l'âme de Jésus sous les deux *états* mentionnés, et que la sagesse du Christ comme *viator*, – cette sagesse que je prends ici, en un sens très général, comme synonyme de la science infuse, était, de même que la grâce et la charité du Christ *comme viator*, une sagesse finie dans son ordre, et qui n'a cessé de croître tout le temps qu'il a vécu, jusqu'au moment où il est entré dans sa gloire, et où elle a fait place à la sagesse du Christ comme *comprehensor*, sagesse infinie dans son ordre, ou au point de perfection suprême et indépassable, laquelle, dès là qu'il est dans la gloire, n'est plus enfermée dans un paradis supraconscient de l'âme. Car dans l'âme du Christ glorieux il n'y a plus ni sphère d'une supraconscience céleste où la vision était enfermée, ni sphère d'une conscience terrestre qui n'était pas envahie par la vision. Il n'y a plus qu'un univers intérieur céleste, à la fois conscient et illuminé tout entier par la vision, dans lequel la science infuse, et le don de sagesse qui en fait partie, sont réglés par cette vision.

[1] Dire que l'habitus de charité croît ou grandit, c'est dire qu'il est plus largement infus.

[2] Mérites non seulement pour lui-même (quant à l'augmentation de la grâce et de la charité, et finalement quant à la glorification de son corps et à l'entrée dans la seigneurie universelle), mais aussi *pour les autres hommes et pour leur salut*, car tous les mérites qui s'accumulaient progressivement dans le Christ comme *viator* ont été résumés et récapitulés dans le sacrifice de la Croix et son mérite infini.

III

JÉSUS DANS SA VIE TERRESTRE

Retour sur la première et la deuxième étapes de la vie du Christ

18. Dans notre première approche (Nova et Vetera, 1966, I) il a été question des huit étapes dans la vie du Seigneur.

Par manière d'éclaircissement aux remarques proposées dans cette deuxième approche, je voudrais revenir maintenant, en fonction de la synthèse que j'ai essayé d'esquisser, sur certaines de ces étapes, spécialement sur la cinquième, l'Agonie et la Croix.

Mais quelques mots d'abord sur les deux premières étapes.

En premier lieu. Dès le moment de la conception, Jésus a reçu la *vision béatifique*. Il n'y avait en lui, pendant sa vie intra-utérine, que ce que j'ai appelé le paradis de l'âme, le monde de la *vision*, qui dès l'origine a été au point de perfection suprême et indépassable; et ce monde était d'autant plus supraconscient, d'autant plus incommunicable à la conscience, qu'il n'y avait pas encore de conscience proprement dite au-dessous de lui, mais seulement les sensations confuses, non accompagnées de conscience réflexe, que l'embryon, puis l'enfantelet formé, reçoit dans le sein de sa mère. On peut donc dire que tandis qu'il était dans le sein de Marie il était aussi dans le paradis fermé de son âme, où il menait une vie céleste, tandis que son corps et l'ici-bas de son âme passaient par les phases ordinaires du développement pré-natal de l'être humain.

En second lieu. Dès la création de son âme il a reçu aussi la *science infuse*, par des *species infusae*, des formes idéatives (intuitionnelles) infuses (à la différence des concepts abstractivement formés sous la lumière de l'intellect agent): *species infusae* qu'on doit concevoir comme des déterminations internes passivement reçues de Dieu par l'intellect, et que celui-ci met en acte second (acte d'opération) quand il passe à l'exercice *ad imperium voluntatis* [1]. Cette science infuse du Christ, du même type que celle des âmes séparées [2] et des anges, mais plus haute et plus lumineuse que celle

[1] Cf. *Sum. theol.*, III, q. 11, a. 5, ad 2. – Au corps de l'article, saint Thomas note que *medium inter puram potentiam et actum completum est habitus.*

[2] *Ibid.*, III, 11, 1, ad 2.

des anges [1], n'était pas à l'état d'exercice toujours en acte; elle était à l'état d'*habitus* (III, q. 11, a. 5) ou de disposition prochaine à user des *species* infuses en les faisant passer à l'acte d'opération; et elle comportait même une pluralité d'habitus [2], autrement dit elle était dans le Christ selon «un mode *connaturel à l'âme humaine*» (même article).

Saint Thomas nous dit [3] qu'elle s'étendait non seulement à tout ce que l'homme peut connaître par la vertu de la lumière de l'intellect agent, mais aussi à tout ce qui nous est transmis par révélation divine, qu'il s'agisse du don de sagesse et des autres dons du Saint-Esprit, ou du don de prophétie; indiquant par là qu'elle incluait en elle les dons du Saint-Esprit et le don de prophétie [4], puisqu'aussi bien, comme je l'ai déjà noté, elle se diversifiait en une pluralité d'habitus (a. 6).

A tout cela nous ne pouvons que souscrire, – en quel sens, je vais le dire à l'instant. Mais parce que saint Thomas n'avait explicité ni la notion de supraconscient, ni celle d'une sorte de cloison, dans l'âme du Christ, entre la sphère du supraconscient pleinement divinisé et la sphère de la conscience, il regardait la science infuse du Christ comme une propriété de l'état de comprehensor (où toutes les *species* de telle ou telle desquelles l'habitus de cette science pouvait user quand elle passait à l'acte au gré de la volonté se trouvaient du premier coup infuses dans l'âme), et c'est cette science infuse du comprehensor qui, pour lui, illuminait aussi le viator. C'est pourquoi il nous dit aussi, et de la manière la plus insistante, que, par cette science infuse pour laquelle il ne reconnaît pas d'autre état que celui de consommation finale [5], le Christ, dans sa conscience de viator, a connu

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

[2] Cf. III, 11, 6.

[3] III, 11, 1.

[4] Bien que (II-II, 174, 5, ad 3) le don de prophétie n'ait été possédé par le Christ que *in quantum erat viator*. Dans la manière de voir de saint Thomas, c'est selon que le Christ était viator, et selon que sa science infuse, reçue au titre de comprehensor (III, 11, 2), illuminait aussi le viator, que cette science infuse a été prophétique durant sa vie terrestre.

Par ailleurs saint Thomas enseigne (II-II, 171, 2) que le don de prophétie n'est pas un habitus. Entendons (c'est une glose que je propose) qu'il en est ainsi dans la commune condition humaine, mais que dans Celui qui n'était pas *purus homo* le don de prophétie était un habitus.

[5] Saint Thomas admet sans doute que les effets ou manifestations extérieures, les œuvres produites allaient croissant, dans le cas de la science infuse du Christ comme dans celui de sa grâce, mais il tient qu'en elle-même la science infuse du Christ (de même que sa grâce) ne pouvait pas croître, «habitus scientiæ infusæ in eo non est augmentatus: cum a principio plenarie sibi sit omnis scientia infusa». (III, 12,2). Le Christ avait donc, dans cette manière de voir, reçu dès le principe, – dès sa conception, – toutes les *species infusae* dont il usait à son gré quand il faisait passer, sur un sujet ou l'autre, l'habitus de sa science infuse à l'exercice en acte.

omnia, toutes choses absolument (III, q. 11, a. 1), y compris *omnia singularia praeterita, praesentia et futura* (*ibid.*, ad. 3).

Voilà donc l'Enfant Jésus, dès sa naissance, – que dis-je, dès sa conception, selon la manière de voir des anciens, suivie par saint Thomas, – voilà l'enfant Jésus en état de connaître à son gré dans sa conscience d'enfant *toutes choses*, et à un degré de perfection indépassable, dès le sein de Marie et dès le berceau.

Saint Thomas aurait peut-être répondu que c'est la volonté d'exercer en acte cet habitus infus qui manquait à l'Enfant Jésus dans le sein de sa mère et au berceau. Il reste qu'un tel pouvoir prochain de connaître toutes choses ,un tel habitus de science totalement infus dès sa conception me paraît, *au regard du Christ, enfant ou adulte, pris en tant que viator*, et dans l'exercice de cette *pensée consciente* où il partageait la commune condition humaine, décidément incompatible avec le «mode connaturel à l'âme humaine» que saint Thomas reconnaît à la science infuse, et avec les exigences du *verus homo*.

La science infuse du Christ

19. Dans la manière de voir que je propose, la science infuse du Christ se trouvait en lui, comme la grâce et comme la charité (et comme les dons du Saint-Esprit, qui faisaient partie d'elle) sous les deux *états* que nous avons distingués [1]: état de consommation finale (dans la supraconscience divinisée du Christ, ou son psychisme déjà céleste) et état de voie (dans son psychisme et sa conscience d'homme comme nous).

Dans la sphère de la supraconscience divinisée (où le Christ était *perfectus comprehensor*), elle embrassait *toutes choses* absolument, oui, – là j'abonde volontiers dans le sens de saint Thomas; car là, c'est de la même science

[1] Je rappelle ici l'essentiel de l'idée que je propose et qu'on peut formuler ainsi: pendant le pèlerinage terrestre de Jésus, l'âme de celui-ci, et tout l'univers de sa vie intérieure et de sa pensée, a été simultanément sous deux régimes ou deux états différents. Le premier régime, ou état, était celui qui, dans le supraconscient déjà céleste et divinisé de l'esprit, dans le *ciel de l'âme* du Christ, convenait à l'homme Jésus en tant même que béni au-dessus de toute créature et sauveur du genre humain, en possession donc, déjà, de la Fin suprême de l'accession à laquelle il est *cause* pour tous les sauvés (cf. *Sum. theol.*, III, 9, 2), et vivant déjà *divinement*. Le second régime, ou état, était celui qui, dans le monde de la *conscience* (au sens ordinaire de ce mot) centré sur la raison, ou dans l'ici-bas de l'âme du Christ, convenait à l'homme Jésus, en tant même que vivant, agissant et souffrant ici-bas *humainement*, ou *secundum modum connaturalem homini*, selon le mode humain connaturel à l'*animal rationale* dans son existence ici-bas.

infuse dont Jésus jouira au ciel qu'il s'agissait déjà: mais j'y insiste, dans un état totalement inatteignable à la conscience. Et de plus, je pense que non seulement pendant l'enfance, mais pendant toute la vie terrestre de Jésus, cette science infuse infinie, présente dans le paradis de l'âme du Christ, comme un don de l'union hypostatique, est restée là à l'état d'habitus seulement, sans jamais passer à l'exercice actuel, autrement dit sans jamais user, en acte second d'opération, de quelqu'une des innombrables *species* qui la peuplaient. Car de tout habitus en nous, nous ne faisons usage en acte que selon que nous en avons besoin en tel cas particulier (un homme qui a l'habitus des mathématiques n'actualise sa science que sur tel et tel point donné, en telle et telle occasion donnée); or dès sa conception Jésus jouissait de la vision béatifique dans le paradis de son âme [1]; quel besoin avait-il, dans le ciel de son âme, de mettre en exercice sur tel ou tel point son habitus de science infuse? C'est seulement quand il aura quitté cette vie terrestre, et quand il exercera sur toute créature sa seigneurie universelle, que sa science infuse infinie devra nécessairement passer à l'acte.

Si l'on n'admet pas cette manière de voir, et tient que dès sa conception Jésus a joui de sa science infuse comme exercée en acte dans le ciel de son âme et d'une façon supraconsciente, je dirais alors (à contre-cœur): eh bien soit, par hypothèse (une hypothèse qui n'est pas la mienne); mais n'oublions pas que les formes idéatives (*species intelligibiles*) infuses n'ont, d'elles-mêmes, nul besoin de s'exprimer en concepts et en mots, en sorte que dans cette hypothèse la science infuse aurait illuminé le paradis supraconscient de l'âme de Jésus enfant, et plus tard le paradis supraconscient de l'âme de Jésus adulte, – lui faisant connaître, dans le ciel de son âme, toutes choses par ces *species*, alors que, d'une manière incomparablement

[1] Dès sa conception Jésus a connu à fond, par la vision béatifique, – mais seulement dans le paradis supraconscient de son âme – tous les membres de son Corps mystique, et – là aussi seulement, dans le ciel de son âme, ou en tant même que comprehensor – les a enveloppés chacun de sa charité infinie. C'est ainsi que, dans la perspective que je propose, il faut entendre les lignes suivantes de l'Encyclique *Mystici Corporis:* «La connaissance tout aimante dont le divin Sauveur nous a poursuivis dès le premier instant de son Incarnation dépasse en intensité toutes les sollicitudes de l'esprit humain: par la vision bienheureuse dont il jouissait déjà, à peine conçu dans le sein de la Mère de Dieu, il a constamment et perpétuellement présents à son esprit tous les membres de son Corps mystique et il les enveloppe de son amour salutaire» (Pie XII, Encyclique *Mystici Corporis*, A.A.S., 1943, p. 230). – C'est le «dès le premier instant de sa conception» qui fait difficulté pour moi, en ce qui concerne, non pas la supraconscience déjà céleste, *le ciel de l'âme* de Jésus, mais sa conscience au sens ordinaire de ce mot pour tous les hommes, et le *mode humain* selon lequel il vivait dans l'*ici-bas de son son âme*. Cf. plus loin § 28.

plus sublime, il voyait déjà – d'un seul coup – absolument toutes choses, dans son altissime vision du Verbe incréé (cf. III, 9, 3).

Ajoutons que pendant la vie terrestre du Christ sa science infuse, prise selon qu'elle se trouvait, dans la sphère de la supraconscience divinisée, sous l'état de consommation finale, – était strictement *incommunicable* (même à supposer, contrairement à ma propre hypothèse, que dans ce paradis de l'âme elle ne restât pas simple habitus sans exercice actuel). Car dans la sphère en question, qui était celle où régnait la vision béatifique (une vision béatifique qui n'envahissait et ne glorifiait pas l'âme entière, et ne remplaçait pas la raison comme règle immédiate des actions de l'âme, bref qui créait dans les hauteurs de l'âme une sorte de ciel fermé), tout (tout ce qui était saisi derrière le voile) était parfaitement lumineux et en même temps parfaitement incommunicable, puisqu'entièrement *supraconscient.*

Pour que le Christ comme viator puisse s'exprimer à lui-même, *se dire* à lui-même, dans sa conscience d'homme semblable à nous, sa science infuse (causée en son âme *ex unione ad Verbum*, III, 12, 2, ad 3), il fallait que cette science infuse ne se trouve pas seulement (même si, dans une hypothèse qui n'est pas la mienne, elle s'y exerçait en acte) dans le paradis supraconscient de l'âme du Christ; il fallait aussi que, à mesure que se forme la sphère de la conscience ou de l'ici-bas de l'âme du Christ, sa science infuse passe dans cette autre sphère, où elle soit soumise au régime *connaturel à l'âme humaine* et où, pour traduire en un lexique proprement humain ses formes idéatives infuses, plus angéliques qu'humaines, elle puisse *user instrumentalement des concepts formés sous la lumière de l'intellect agent*, et sans lesquels nous ne pouvons pas nous parler à nous-mêmes; (n'est-ce pas ainsi seulement que dans l'usage que le Christ en a fait ici-bas elle pouvait, comme le veut saint Thomas, être *collativa et discursiva* [1], procéder discursivement et par mode d'enchaînement rationnel?) Bref il fallait qu'elle existe aussi, pour que le Christ puisse la mettre à l'œuvre pendant sa vie terrestre, *dans la sphère de l'ici-bas de l'âme du Christ*, où, du même coup, elle se trouvait *sous l'état de voie.* Ainsi donc, et parce que le fait même qu'elle était due à des formes idéatives (infuses) rendait possible son exercice dans les conditions que je viens d'indiquer, la science infuse du Christ

[1] *Sum. theol.*, III, 11, 3. Saint Thomas nous dit lui-même que si, selon ce qu'elle recevait *a causa influente*, la science infuse du Christ était de beaucoup plus excellente que celle des anges, d'autre part, cependant, *secundum id quod habuit* [ici-bas] *ex subjecto recipiente*, «scientia indita animae Christi est infra scientiam angelicam; scilicet: quantum ad modum cognoscendi, qui est *per conversionem ad phantasmata*, et per collationem et discursum» (III, 11, 4).

était rendue, – dans cette sphère-là, *communicable* (ce qui est absolument impossible à la vision béatifique.)

C'est cette science infuse existant *sous l'état de voie* que je voudrais maintenant considérer.

20. Il faut dire, dans ma manière de voir, – non seulement que l'habitus de la science infuse n'est descendu dans la sphère de l'ici-bas de l'âme du Christ (où il se trouvait sous l'état de voie, mais cette fois pour être effectivement mis en pratique sur terre) qu'à mesure que cette sphère elle-même se formait, en même temps que se développait dans l'enfant l'exercice de l'intelligence et de la raison, – mais *qu'en tant même qu'habitus* (fini dans son ordre du fait même qu'il était propre au viator comme tel), la science infuse selon qu'elle existait ainsi à l'état de voie a grandi dans l'âme de Jésus (de même que la grâce et la charité) et n'a cessé de grandir pendant toute sa vie terrestre [1]. Et à chaque moment de ce développement [2] elle s'étendait à tout ce que Jésus avait besoin de savoir *à ce moment* (j'entends à cette époque de son progrès en âge et en sagesse). Ce n'est qu'après sa mort sur la Croix qu'il a eu besoin de mettre en exercice la science infuse *infinie* dans son ordre qu'il avait possédée sur terre dans le paradis de son âme, – et qui désormais règne en acte dans toute son âme, lui donnant de savoir explicitement *toutes choses*, – pour «gérer», si je puis dire, ou «administrer» jusqu'au jugement dernier, – et dans les siècles des siècles, – l'œuvre de salut du genre humain (accomplie par lui sur la Croix le Vendredi-Saint, et continuée dans le temps, quant à son application, par l'Eglise) et pour exercer sa seigneurie universelle. C'est seulement au ciel que sa science infuse [3] lui donne la connaissance pleinement et glorieusement maniable de

[1] Dire qu'un tel habitus (infus) a grandi sans cesse, c'est dire qu'il a été infus, ainsi que les species dont il usait, dans une mesure de plus en plus large et abondante.

[2] Elle n'augmentait pas en raison de ses actes, comme faisait la charité (cf. plus haut, § 17), mais en raison du besoin croissant que le Christ avait d'en faire usage à mesure qu'il croissait en âge. De même, si après la mort sur la Croix la science infuse du Christ est devenue infinie dans son ordre, ce n'est pas que la science infuse à l'état de voie ait grandi jusqu'à passer le seuil de l'infini et se confondre avec la science infuse propre au comprehensor (laquelle, selon mon hypothèse, était d'ailleurs restée simple habitus pendant toute la vie terrestre du Christ), c'est qu'au moment de la mort du Christ la science infuse finie (et croissante) propre à l'état de voie a cédé la place à la science infuse à l'état de consommation finale qui cessait d'être enclose dans le paradis supraconscient de l'âme, et allait s'exercer pleinement pour l'éternité (voir plus loin § 28).

[3] Saint Thomas (après saint Paul, *I Cor.* XIII, 8) enseigne que le don de prophétie cessera au ciel (II-II, q. 174, a. 5). Mais la science infuse du Christ n'était prophétique qu'en raison de son état de viator (cf. III, 7, 8); et, comme saint Thomas l'enseigne,

l'infini du détail créé qui est requise pour cela, en sorte qu'il puisse s'exprimer à lui-même, en usant des *species infusae* par mode supra-humain, et exprimer aux anges, ses ministres, à mesure qu'ils reçoivent ses commandements, tout cet infini créé qu'il connaît d'une façon plus sublime dans sa vision béatifique (celle-ci étant, au ciel comme elle était pour lui sur la terre, absolument ineffable et inexprimable par aucune *species* créée, même en ce qui concerne les créatures qu'elle fait voir en Dieu, car son unité et son indivisibilité absolues, qui proviennent de l'actuation de l'intellect par l'essence divine elle-même, excluent toute possibilité de morcelage, – c'est un éclair éternel dont absolument rien ne peut être dit par une idée).

Après cela, et pour revenir à la vie terrestre de Jésus, il me paraît clair que ce qui importait le plus, et d'une manière absolument primordiale, dans la science infuse du Christ, c'est la connaissance qu'elle lui donnait à lui-même *de sa divinité.*

En effet il connaissait certes, et de la manière la plus parfaite, sa divinité par la vision béatifique, mais cette vision était enfermée dans le paradis supraconscient de son âme, et, de plus, elle était par essence absolument simple et absolument *inexprimable* en aucune idée. Ce n'est donc pas par la vision qu'il pouvait savoir dans la sphère de l'ici-bas de son âme, et savoir de manière à se l'exprimer à lui-même, qu'il était Dieu. C'est de la science infuse (connaissance, en soi, non abstractive mais intuitive, en raison des *species* infuses, et qui pourtant peut être exprimée en concepts et en discours) [1], c'est de la science infuse que relève cette connaissance que le Christ comme viator avait de sa divinité (et, en même temps, de sa mission).

En tant que comprehensor, il se savait Dieu par la vision, en voyant l'*essence divine et sa propre Personne divine et le Père avec lequel il est un:* science suprêmement parfaite et perpétuellement en acte, même pendant le sommeil (mais inaccessible à la conscience). En tant que viator il se savait Dieu par sa science infuse, – finie et croissante sous l'état de voie (dans l'ici-bas de l'âme du Christ), bien qu'infinie et immuable sous l'état de

cette science infuse du Christ, loin de disparaître au ciel, sera là en acte dans sa plénitude et son infinité. (Elle est nécessaire, ainsi que nous l'indiquons ici, à l'exercice de la seigneurie universelle.) Elle n'est pas rendue plus superflue par la vision de Dieu que la connaissance que les saints anges et les bienheureux reçoivent par des *species* infuses, qui sont des participations créées des idées créatrices.

[1] Cette science, dit saint Thomas, était discursive, *discursiva vel collativa,* non quant à la manière de l'acquérir (puisqu'elle était infuse), mais *quant à l'usage* que le Christ faisait d'elle. «Poterat enim ex uno aliud concludere, sicut sibi placebat» (III, 11, 3).

consommation finale (dans le ciel de l'âme du Christ). C'était le même habitus qui se trouvait sous ces deux états. Et, en tant même qu'habitus, il avait dans l'ici-bas de l'âme du Christ la fermeté absolue et l'absolument intègre vigueur qu'il tenait de sa fixation dans le ciel du supraconscient divinisé par la vision, – autrement dit là où la vitalité de l'esprit est au point suprême, – et que demandait la souveraine *certitude* de la science infuse du Fils de Dieu, à l'égard de tout ce qu'elle connaissait, et spécialement de la divinité même de Jésus.

Cette science infuse était certes bien différente de la vision béatifique, – elle était procurée par des *species* intelligibles (des formes idéatives intuitionnelles), non par l'essence divine informant immédiatement l'intellect, – mais ces *species* intelligibles lui faisaient *voir qu'il était* le Verbe Incarné, essentiellement un avec le Père. (Voir *Dieu* était l'affaire de sa vision béatifique; voir *qu'il était* Dieu, celle de sa science infuse).

A la différence de la prophétie, qui, lorsqu'elle comporte évidence, ne comporte qu'évidence *in attestante*, la science infuse de Jésus comportait en effet évidence *intrinsèque* de la vérité connue elle-même. Il y a là un point important à élucider. Mon hypothèse est que dans tel ou tel des secrets divins que la science infuse lui dévoilait l'intellect du Christ *reconnaissait* cette même chose qu'il connaissait en même temps, d'une façon supérieure, dans l'ineffable et supraconsciente indivisibilité de sa science de vision (le processus de reconnaissance se produisant – selon la loi générale d'un tel processus – dans le préconscient de l'esprit, pour émerger dans la conscience en montrant *comme cela même qui était déjà* – supraconsciemment – *connu par la vision* la vérité consciemment manifestée dans la species de la science infuse). Ainsi une évidence ou clarté supérieure, l'évidence de la science de vision béatifique, était communiquée à cette *species* de la science infuse et participée par elle [1].

Quand il s'agit du mystère de la déité, pas de milieu entre l'évidence de la vision béatifique et la foi théologale; autrement dit il n'y a qu'une évidence possible par rapport à la déité, – celle de la vision: cette évidence toutefois peut être *participée*. N'ayant pas la foi théologale, c'est par l'*évidence* – mais *communiquée et participée*, – de la *science de vision béatifique* que la

[1] Une autre hypothèse (compatible du reste avec celle que j'avance, mais qui à elle seule me paraît moins satisfaisante) consisterait à dire que Dieu use de la vision béatifique du Christ comme d'une cause instrumentale pour lui donner la science infuse, et que l'effet propre de cette cause instrumentale était de produire dans les *species* de la science infuse du Christ une participation de l'évidence de la vision.

science infuse du Christ lui faisait savoir les choses divines, – sa propre divinité, sa propre procession du Père, son Incarnation, sa Mission rédemptrice, l'unité en nature des trois Personnes divines, la procession du Saint-Esprit, bref tout l'Inaccessible divin qu'il avait à révéler, à «raconter» aux hommes – *ipse enarravit.*

On peut donc dire, si l'on veut, mais d'une manière impropre, que ce qui était connu par la vision béatifique dans la supraconscience divinisée du Christ passait pour une part dans la sphère de la conscience, – non pas, certes, selon que l'ineffable et indivisible *contenu* de la science de vision aurait été morcelé en *species* communicables et en idées conscientes, mais selon que la science infuse était, comme nous l'avons indiqué plus haut, l'*exchange agency* grâce à quoi l'or divin de la Vision était changé en la monnaie des *species* exprimables et communicables [1]: du même coup l'objet de celles-ci, – étant reconnu par l'intellect comme déjà saisi avec une parfaite certitude (due à l'indivisible et supraconsciente évidence de la vision) – recevait une participation de l'évidence de la vision, en sorte qu'un *influx de lumière intellectuelle* [2] provenant de la vision était ainsi transmis à l'intellect du Christ.

Tel est, à mon avis, le vrai sens qu'il faut donner aux formules trop hâtives et trop abrégées par lesquelles certains grands commentateurs (un Jean de Saint-Thomas par exemple) semblent dire que les bienheureux, dans les locutions par lesquelles ils se découvrent leurs pensées, se communiquent les uns aux autres des choses vues par chacun d'eux dans sa propre vision béatifique, ou que le Christ ici-bas se communiquait à lui-même et communiquait aux autres, par des *species* et des concepts, telle ou telle partie du contenu de sa vision: ce qui revient à poser un inadmissible morcelage de l'indivisible et ineffable vision béatifique en une pluralité d'idées.

[1] Les *species* de la science infuse sont exprimables et communicables d'elles-mêmes, quand elles sont employées selon le mode des esprits purs. Mais quand elles sont employées selon le mode humain c'est seulement en usant instrumentalement de concepts formés par abstraction, sous la lumière de l'intellect agent (cf. lpus haut, p. 193) qu'elles peuvent s'exprimer et se dire. C'est là le cas que nous avons à considérer quand nous parlons du Christ comme viator.

[2] J'emploie ici, – en la transposant, – une expression dont saint Thomas fait usage à propos du don de prophétie (II-II, q. 173, a. 2).

La conscience de Soi du Christ comme viator

21. Il est clair que la connaissance que le Christ en tant que viator avait de sa divinité (et de sa mission, et des autres vérités surnaturelles cachées dans la gloire de Dieu) était la plus haute connaissance possible de science infuse.

Je pense que cette connaissance, par science infuse, de sa propre divinité, s'est développée pendant l'enfance de Jésus probablement très vite, à cause de l'intuitivité naturelle de l'enfant et bien avant qu'il ait pu se la traduire en concepts et se l'exprimer à lui-même. Il faut en dire autant de la conscience que le Sauveur avait de lui-même.

J'ai parlé jusqu'à présent de la science infuse du Christ, c'est-à-dire d'une connaissance infuse de nature *purement intellectuelle* ou *principalement intellectuelle.*

La question de la *conscience* que le Christ avait de sa divinité est une question différente. En général saint Thomas, quand il parle de la connaissance que nous avons de nous-mêmes, n'a jamais en vue que l'*intuition* ou *saisie intellectuelle* que l'âme aurait ou n'aurait pas de sa propre essence, et c'est cette intuition ou saisie intellectuelle qu'il lui refuse. S'il s'agit d'une connaissance purement intellectuelle, ou de l'information de l'intellect par un intelligible en acte, l'âme humaine ne saisit – par réflexion sur ses actes – que son existence et l'existence du sujet, non son essence.

La notion de *conscience* n'apparaît pas explicitement dans le texte de saint Thomas et, à vrai dire, c'est une notion plus moderne. Le mot conscience connote une connaissance essentiellement *expérimentale* et *sentie* (par réversion sur les actes); c'est là une connaissance *obscure* et qui d'elle-même est inexprimable en concepts, – et qui, bien entendu, n'atteint pas non plus l'essence de l'âme. Quand elle peut s'exprimer en concepts, c'est par *réflexion* sur elle de l'intellect conceptualisant.

J'ai ainsi, – et sans jamais percevoir ma propre essence – la connaissance obscure non seulement de mon *existence* mais de ma *subjectivité,* connaissance où la connaturalité joue un rôle essentiel (cf. *Court traité de l'Existence et de l'Existant,* chap. III). De telle sorte par exemple que par l'expérience obscure de ma liberté, et d'une vie en moi qui transcende l'esclavage des sens, j'éprouve obscurément que je réagis en homme à une situation donnée, même à supposer que je n'aie pas encore formé le concept d'homme, et sois par conséquent incapable de me dire à moi-même que je suis un homme. Mais de fait, ce concept d'homme, je l'ai formé par ailleurs, dans l'exercice

de mon intellect tourné naturellement vers les choses, et comme un concept abstrait de l'expérience sensible par l'intellect agent. Et dès lors que ce concept se réfléchit sur le contenu obscurément senti de la conscience, et que celle-ci reconnaît qu'il coïncide avec sa propre expérience obscure de la subjectivité, ma conscience est en état de se le dire à elle-même, j'ai explicitement (mais grâce à l'intervention d'une connaissance intellectuelle d'autre origine) *conscience d'être un homme.*

Eh bien, il me semble que l'on peut, *mutatis mutandis*, appliquer ces réflexions au cas de la conscience que le Seigneur avait de lui-même, dans l'ici-bas de son âme. En tant que la conscience est une connaissance tout expérimentale et sentie, qui d'elle-même est obscure et inexprimable en concepts, je dirai que le Christ avait conscience non seulement de son existence et non seulement du fait qu'il était «quelqu'un», mais aussi, – par l'expérience vécue de son absolue impeccabilité, de sa sagesse sans aucune faille, comme aussi par l'ineffable souvenir de ce qu'il avait expérimenté dans l'oraison, – il avait conscience du fait qu'il transcendait la condition humaine, et qu'il y avait en lui quelque chose de divin [1]. Et dès lors que se réfléchissait sur ce contenu obscurément senti de la conscience la connaissance purement intellectuelle parfaitement claire, fournie par la science infuse, – qu'il était le Fils de Dieu, le Verbe Incarné, – la conscience du Christ, reconnaissant la coïncidence de cette connaissance de science infuse avec l'expérience vécue par elle, s'étendait (mais grâce à l'intervention d'une connaissance intellectuelle d'un autre ordre) jusqu'à la divinité de la Personne du Christ. Il avait ainsi (grâce à la science infuse)

[1] Faut-il ajouter, avec le P. Diepen (*La théologie de l'Emmanuel* (p. 217) que, par l'expérience vécue, chaque fois qu'il agissait, d'une mystérieuse et totale *dépendance* ontologique, le Christ n'ayant conscience de nul *Je* humain (ayant conscience, écrit le P. Diepen, «de l'absence du *Je* humain», – mais a-t-on conscience d'une absence?) soupçonnait déjà que le *Je* dont procédaient tous ses actes était un *Je* divin? Je ne le pense pas. Car il n'est de dépendance, au sens où l'entendait le P. Diepen, que vis-à-vis d'*un autre*, – d'un autre *sujet*. Or il n'y avait dans le Christ qu'un seul et unique sujet, le *Je* divin. Et le Christ ne se sentait donc pas plus *dépendant* à son égard que nous ne nous sentons *dépendants* de notre *Je* humain. Bref, toute son activité humaine, y compris celle de sa volonté libre, était l'instrument du Verbe divin (cf. *Sum. theol.*, III, 18, 1, ad 2), comme notre activité à nous est l'instrument de notre personne créée (bien qu'elle n'émanât pas du Verbe à la manière dont notre activité émane de notre moi), et la conscience humaine de Jésus tenait le Verbe pour son propre *Je* comme notre conscience à nous tient notre personne créée pour notre propre *Je: Non mea voluntas, sed tua fiat* (Luc, 22, 42): «*Ma* volonté» (*voluntas ut natura*, précise Saint Thomas III, 18, 5, volonté comme désir de nature), «*ma* volonté», c'était celle du Verbe Incarné en tant même qu'incarné et en tant même que viator et en tant même qu'ayant, (à l'encontre de tous ses désirs de nature *secundum quod erat homo*) à porter les péchés du monde, et en tant que mettant instrumentalement en œuvre les facultés de la nature humaine hypostatiquement assumée.

conscience de soi comme d'une *Personne divine*, il avait conscience d'être le Verbe Incarné. Tandis qu'en même temps il avait évidemment conscience aussi – et en vertu de la même réflexion de la science infuse (comme aussi cette fois, de la science expérimentale) sur le contenu obscur de la conscience – qu'il était *homme* aussi, ou que sa *nature* était *humaine*.

Ajoutons que la lecture et une méditation incomparablement profonde des Saintes Ecritures ont, du côté de la science expérimentale [1], certainement dû s'intégrer aussi à ce qu'il savait de sa divinité et de sa mission par sa science infuse.

22. J'ai noté plus haut que la connaissance, par science infuse, que Jésus avait de sa propre divinité s'est développée pendant l'enfance de Jésus probablement très vite. C'est dire que la *conscience que Jésus avait de sa propre divinité* s'est très vite développée au cours de son enfance.

Et s'il en a été ainsi, ce n'est pas seulement en raison de l'intuitivité

[1] Saint Thomas a fait faire à la théologie un pas en avant décisif en reconnaissant dans la *Somme théologique*, – ce qui, ainsi qu'il l'indique lui-même (*Sum. theol.*, III, 12. 2, cf. plus haut § 3) n'était pas encore le cas dans son *Commentaire sur les Sentences*, – l'existence en Jésus d'une science expérimentale acquise par la vertu de l'intellect agent, conformément au mode de penser essentiel à la nature de l'*animal rationale*, et du *verus homo*. A la différence de ce qu'il tient pour vrai au sujet de la grâce du Christ et de sa science infuse, saint Thomas reconnaît même, notons-le précieusement, que l'*habitus* lui-même de cette science expérimentale acquise *a progressivement grandi en Jésus : Secundum hanc scientiam, Christus non a principio scivit omnia : sed paulatim et post aliquod tempus : scilicet in perfecta aetate ; quod patet ex hoc quod Evangelista simul dicit eum profecisse scientia et aetate* (*Ibid.*, ad 1. – Et l'Evangéliste ne dit pas cela seulement de la science du Christ, il le dit aussi de sa grâce, je me permets de le remarquer).

Mais sur d'autres points concernant la présence en Jésus de cette science expérimentale acquise, osons dire que saint Thomas ne s'était pas encore complètement dégagé des anciennes manières de voir. Admettre que par une telle science expérimentale acquise, Jésus (une fois parvenu à la plénitude de l'âge) a connu *tout ce qui est connaissable par la lumière de l'intellect agent* (III, 12, 1, corp. et ad 3), – et donc, par exemple, (et encore mieux qu'eux) tout ce que nos savants connaissent, et leurs successeurs connaîtront, de la topologie, de la physique atomique, de la biologie, de l'ethnologie, etc. ; admettre aussi qu'il *n'a rien appris des hommes* (III, 12, 3), parce que *non fuit conveniens ejus dignitati ut a quocumque homine doceretur*, me paraît incompatible avec le *secundum modum connaturalem homini* qu'il faut reconnaître à l'acquisition même de la science expérimentale acquise, et au comportement du *verus homo* en tant même que viator. Cette acquisition n'implique-t-elle pas essentiellement les inévitables limitations dues à la succession historique des cultures et à la courte durée d'une vie d'homme ? Et l'Enfant Jésus n'a-t-il pas appris de sa Mère, comme tous les enfants d'ici-bas, sa *langue maternelle ?* Et comment le fait d'apprendre quoi que ce soit d'un homme aurait-il dérogé à la dignité de Celui qui est venu en parfaite humilité, et à la dignité duquel il n'a pas été contraire de cheminer en pauvre sur les routes, et d'être traité en blasphémateur par les Docteurs de la Loi, et flagellé, couvert de crachats, couronné d'épines, tourné en dérision par Hérode, condamné à mort par un misérable procurateur romain, mis en croix comme les pires criminels ?

naturelle propre à l'enfant, c'est aussi pour une raison plus profonde, parce qu'il est entièrement impensable que le fait d'*être Dieu* ait un jour fait irruption dans la conscience d'un adolescent qui jusqu'à ce moment-là aurait eu conscience de lui-même sans être encore averti d'un tel fait, tandis que d'autre part l'idée de Dieu aurait déjà pris forme en lui. Il aurait été simplement brisé par une telle révélation (avant laquelle, du reste, il se serait pris pour un simple homme, et, autre impossibilité en ce qui concerne le Christ, – aurait pour autant été dans l'erreur).

Il est donc absolument nécessaire que la conscience de sa propre divinité ait surgi en Jésus dès l'instant qu'il commençait à prendre conscience de lui-même, et que commençait de germer dans sa science acquise l'idée de Dieu; il est absolument nécessaire aussi qu'elle ait grandi progressivement en même temps que se développait sa conscience de lui-même, et que l'idée de Dieu (dont sa mère et les rites juifs l'entretenaient) prenait de mieux en mieux forme en son esprit (par la connaissance par analogie propre à sa science acquise.) L'émerveillement connaturel à l'enfance se prêtait à l'émerveillement surnaturel de la révélation de lui-même à lui-même. C'est sans le moindre étonnement, et d'une façon tout harmonieuse, fraîche et gracieuse, c'est avec tout le naturel, et l'admirable simplicité, et l'admirable gravité du petit être regardant l'être [1] que l'Enfant Jésus a su qu'il était Dieu, et que cette connaissance et conscience de sa divinité a pris en lui ses accroissements.

A quel moment est-elle née en lui? J'imagine que c'est au moment où il est sorti de la toute première enfance et où les premières lueurs de raison se sont fait jour en lui, disons un peu avant le moment, sans doute fort précoce, où l'enfant s'est mis à parler.

Et cette conscience de sa divinité n'a pas dû tarder beaucoup à devenir parfaite ou plénière, ce qui ne veut pas dire qu'une fois parfaite ou plénière elle n'a pas continué de croître, comme la grâce elle-même, et la sagesse elle-même, et la charité elle-même, ont continué de croître jusqu'à l'instant où Jésus a remis son âme entre les mains du Père.

Ce qui me paraît clair, en tout cas, c'est qu'elle avait déjà atteint son point de parfaite maturité [2] à l'époque où il est resté au Temple, à l'insu de

[1] *L'être étonne dans les yeux de l'enfant*
Et refuse de voir le monde.
(Raïssa Maritain, *L'Echelle*, dans Poèmes inédits, «Nova et Vetera», 1963-III.)

[2] La conscience que Jésus avait de sa divinité devait être bien plus haute encore au temps de la sainte Cène et de la comparution devant Caïphe. Ce que je veux dire, c'est qu'à douze ans, devant les Docteurs, il avait déjà, avec la pleine conscience de

Marie et de Joseph, pour entendre et interroger les Docteurs. Il avait douze ans alors; et il était en pleine possession, même conceptuelle, de sa connaissance des choses de Dieu, et de sa conscience de lui-même comme Dieu. *A Patre exivi; antequam Abraham fierat, ego sum,* dès lors il aurait pu leur dire cela. C'était la première fois que le Fils de Dieu affrontait le monde des Docteurs et des Scribes. Il devait *s'occuper des affaires de son Père;* lui, cet enfant qui se savait *Primogenitus a Patre,* qui se savait le Verbe Incarné, et Incarné pour l'œuvre de la rédemption à effectuer, il allait voir ce que ces gens-là pensaient des choses divines et de l'accomplissement des prophéties. Il a dû en revenir bien affligé.

L'action théandrique

23. Qu'on me permette de proposer encore quelques remarques sur ce que le pseudo-Denys, suivi par la tradition théologique, appelle l'action ou *opération théandrique,* qui était le propre du Christ.

Nous avons rappelé précédemment [1] que chaque fois qu'on désigne le Christ c'est sa Personne qu'on désigne, c'est-à-dire le Verbe divin, et qu'il est donc permis de dire: «Le Christ a fait le ciel et la terre», – ou encore, comme saint Jude d'après la Vulgate [2], que «Jésus a sauvé son peuple de la terre d'Egypte», et a maintenu dans des liens éternels «les Anges qui n'ayant pas gardé leur principauté» «ont abandonné leur propre demeure» [3].

Lorsqu'on s'exprime ainsi, on parle d'actions ou opérations que le Verbe, Personne de Jésus, a accomplies comme Dieu et sans user de la nature humaine hypostatiquement assumée. Ce ne sont pas là des opérations théandriques.

Ce que Denys appelle une action ou opération théandrique, c'est une opération *une* en ce qui concerne le sujet dont elle procède, mais *double* en raison des deux natures de celui-ci [4], – en sorte qu'on a là une opération

sa divinité, une science des choses divines plus parfaite et plus ample que celle d'aucun homme ici-bas. (Voilà le sens dans lequel il convient, selon moi, d'entendre de la science infuse du Christ comme *viator* le mot de saint Thomas: «per hanc scientiam cognovit Christus omnia illa quae per revelationem divinam hominibus innotescunt».. III, 11, 1)

[1] Cf. plus haut, § 3.

[2] *Ep. Cathol.*, 5-6.

[3] «Admirable foi en Jésus présent et agissant dans sa préexistence divine», écrivait Raïssa (*Journal de Raïssa,* p. 298).

[4] Cf. *Sum. theol.*, III, 19, 1, corp. et ad 3.

divine et une opération *humaine*, la première usant instrumentalement de la seconde.

Eh bien, il me semble qu'étant posé le caractère théandrique de toutes les actions ou opérations de Jésus pendant sa vie terrestre, il y a lieu de distinguer en celles-ci deux sortes ou catégories différentes.

Un agent en effet peut mouvoir une chose soit en se proposant simplement de mettre en œuvre ce qui est propre à celle-ci, soit en vue de produire grâce à elle un effet qu'à elle seule elle est incapable d'atteindre. Je peux mouvoir mes jambes en vue simplement de leur donner de l'exercice en me promenant, ou je peux mouvoir mes bras et mes mains en vue de faire une œuvre d'art. Dans les deux cas, j'use instrumentalement de mes membres; mais dans le premier cas c'est seulement par un certain *mode* propre à ma marche qu'apparaît dans l'action effectuée un reflet de ma personnalité; dans le second cas, c'est par l'*œuvre* produite elle-même. Autre exemple: je peux mouvoir un vase de fleurs pour le changer de place sur la table, ou je peux manier une scie et un rabot pour faire, à supposer que je sois compétent dans cet art, un travail d'ébénisterie. Dans les deux cas j'use instrumentalement des objets en question; mais dans le premier cas la qualité de mon opération mentale ne se traduit que dans la *manière*, plaisante ou déplaisante à l'œil, dont les fleurs font valoir leurs apparences propres à l'endroit où je les ai placées; dans le second cas, c'est dans une *œuvre* produite que se révèle ma vertu d'agent principal passant par les outils que j'emploie.

Je demande donc: n'en allait-il pas de même pour les actions que le Seigneur accomplissait ici-bas, et qui toutes étaient des opérations théandriques?

Quand il ressuscitait des morts, l'opération divine passait par l'opération humaine, – par la parole humaine de Jésus: *Lazare, veni foras!* – pour produire une *œuvre* dont n'est capable aucune opération purement humaine.

Quand il mangeait et buvait chez Lévi fils d'Alphée, ou marchait sur les routes avec ses disciples, ou «allait», indemne, parmi des hommes qui le haïssaient, l'opération divine ne passait par l'opération des facultés humaines que pour imprimer un certain *mode* à ce que celles-ci faisaient selon leur vertu propre [1].

La manière de Jésus! Le style de Jésus! Heureux ceux qui ont pu en avoir connaissance de leurs propres yeux! Les mille actions qu'il faisait

[1] J'ai glosé librement *l'ambulatio* et la *sanatio* de l'ad 3 de III, 19, 1.

comme tout le monde, il les faisait comme personne au monde, – d'une manière unique au monde. *Transiens per medium illorum, ibat.* Il allait, passant au milieu d'eux, – oui, avec quelle simple majesté, avec quelle paix, quelle assurance tranquille et douce, qui empêchaient toute main de se poser sur lui!

24. Ma seconde remarque, au sujet des opérations théandriques, concerne celles où c'est pour produire quelque œuvre surhumaine que l'opération humaine était instrumentalement surélevée pour l'opération divine.

L'opération humaine était *divinement* surélevée, certes, puisqu'elle était surélevée par l'opération même du Verbe divin. Pour le savoir cependant, il fallait savoir qui était Jésus.

Pour qui voyait de telles œuvres du dehors, elles témoignaient sans doute d'une puissance surnaturelle; on savait (si on était de bonne foi) qu'elles ne pouvaient venir que d'un béni de Dieu. Aucune cependant, même la résurrection de Lazare, ne pouvait être une preuve de la divinité de Jésus. N'a-t-il pas, du reste, promis à ses disciples que, sous la motion de sa grâce, ils feraient, eux, simples hommes, des œuvres plus grandes encore que les siennes? *Qui credit in me, opera, quae ago facio, et ipse faciet, et majora horum faciet* [1].

Disons sommairement que ce que prouvaient les œuvres, les signes (et la prédication, et tout le comportement personnel, et la miséricorde, et la bonté...) c'est la *sainteté* du Christ et sa mission divine. Et il était clair qu'un tel saint, un tel envoyé de Dieu, un tel bien-aimé de Dieu ne pouvait pas mentir. En sorte que c'est sa parole à lui, son témoignage à lui sur lui-même, qui devaient être pour les hommes l'irrécusable preuve de sa *divinité.*

En réfléchissant à cela on entrevoit mieux certaines choses.

Si Jésus a si souvent et de tant de manières, constamment pour ainsi dire, fait allusion à sa divinité, mais en gardant pendant si longtemps une telle discrétion, un tel silence, quant à ce qui concerne l'affirmation explicite de celle-ci, n'est-ce pas que ce que voulait la sagesse du Père, c'est que d'abord la sainteté et la mission du Fils fussent rendues évidentes aux hommes? Il fallait du temps pour cela. Il a fallu trois années de prédication du royaume, et de labeur, et de miracles, pour que cette sainteté et cette mission soient fermement reconnues par les disciples, et plus ou moins faiblement discernées par beaucoup dans la foule. Et après cela, quand l'heure suprême

[1] Joan., 14, 12.

serait venue, c'est devant Caïphe que Jésus allait affirmer enfin, d'une manière explicite, claire et décisive, qu'il était le Fils de Dieu. Et Caïphe a bien compris ce qui lui était dit, mais aveugle à la sainteté de Jésus il a déchiré ses vêtements en criant au blasphème. Voilà comment la divinité de Jésus devait être pour la première fois publiquement proclamée par lui.

Auparavant c'est au petit cercle des disciples qu'elle avait été confiée, et le plus discrètement possible. Combien instructif est l'Evangile à cet égard! Répondre publiquement à la question que tout le monde se posait: *qui est cet homme?* n'aurait servi qu'à satisfaire une curiosité sans profondeur. Un jour où son petit troupeau à lui était réuni, Jésus, cette fois encore, s'était gardé de faire une déclaration à ce sujet; il avait interrogé ses disciples. «Au dire des gens, qu'est le Fils de l'homme?»... «Mais pour vous, qui suis-je?» Et c'est Pierre qui avait répondu: «Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant.» Et Jésus avait seulement confirmé la parole de Pierre: «Bienheureux es-tu, Simon fils de Jonas, car la chair ni le sang ne t'ont révélé cela, mais mon Père qui est aux cieux» [1]. Ce qui était d'importance essentielle, éternelle, ce n'était pas une déclaration extérieurement proférée, fût-ce par Jésus lui-même, c'était la révélation faite par le Père au cœur de Pierre, fils de Jonas. La foi de Pierre, la révélation reçue par lui du Père, pour toujours, et l'assistance et l'inspiration à lui assurées, voilà le roc, sur lequel le Christ bâtirait son Eglise.

Et puis, maintenant, comment le récit de la confession de Pierre se termine-t-il? Après ses solennelles promesses à Pierre, que fit Jésus? «Il ordonna aux disciples de ne dire à personne qu'il était le Christ [2]...»

Le Royaume de Dieu, c'est une poignée de levain dans le monde. «A quoi puis-je comparer le Royaume de Dieu? Il est semblable à du levain qu'une femme a pris et enfermé dans trois mesures de farine, jusqu'à ce que le tout ait levé [3].» Alors, elle met la pâte au four, et elle a du pain.

Prenez des kilos de farine pour faire une grande masse de pâte. Et pétrissez cette pâte, préparez-la, *organisez-la* de la plus belle façon, mais sans levain, ou avec du levain éventé. Et mettez-la au four, – elle ne sera bonne que pour les mouches.

[1] Matt., 16, 13-17.
[2] *Ibid.*, 20.
[3] Luc, 13, 20-21.

Les chrétiens qui pensent que le Royaume de Dieu vient dans le tapage et dans le bruit, et qui voudraient faire passer au premier rang de son équipage les ressources de la publicité moderne et des *mass media of communication* (sans soupçonner que tous ces moyens-là vont par nature à servir l'illusoire plus que le vrai) ne feraient sans doute pas mal de relire un peu l'Evangile.

IV

De l'adolescence a la mort sur la croix

La troisième et la quatrième étapes de la vie de Jésus

25. Sur la troisième période de la vie du Christ, – la vie cachée à Nazareth, – je voudrais noter brièvement deux choses.

En premier lieu, ç'a été une période de vie contemplative incomparable, supérieure à tout ce qu'on peut concevoir. Jésus était dès lors à l'état le plus élevé de la vie mystique, et c'est dans cet état le plus élevé que la vie mystique a grandi en lui jusqu'à la fin. J'ai dit qu'il y avait une cloison translucide entre le paradis supraconscient de l'âme du Christ et le monde de la conscience ou de l'ici-bas de cette âme: cela veut dire que du paradis supraconscient rien ne pouvait *descendre* pour spécifier les activités conscientes [1], ce sont seulement des confortations générales et une lumière diffuse qui descendaient dans le monde de la conscience [2].

Mais à l'égard du mouvement inverse, du mouvement de *montée* ou d'*ascension*, la cloison translucide était pénétrable. Comme je le disais au début (dans le § 6) par sa contemplation infuse Jésus entrait, pour y prendre son repos et sa joie, dans le paradis supraconscient de son âme, où ravie

[1] Il y a eu un moment où dans l'âme du Christ l'espèce de cloison dont je parle a été ôtée par miracle, – où la vision et la divinisation qui procède d'elle ont envahi et transformé l'âme tout entière, et le corps lui-même de Jésus, – où l'état de viator a été éclipsé par l'état de comprehensor; c'est le moment de la Transfiguration, anticipation de la Gloire.

[2] Si ce que j'ai indiqué plus haut (pp. 196-197) est exact, on peut penser en particulier à l'influx de lumière intellectuelle, participation de l'évidence même de la vision, que dans ce monde de la conscience la science infuse du Christ recevait de sa vision béatifique supraconsciente.

dans l'union à Dieu sa conscience de viator touchait presque à sa vision de comprehensor [1], et où il expérimentait les choses divines selon cette savoureuse expérience d'amour que donnent les dons du Saint-Esprit, et qui dans le Christ viator était incomparablement plus haute qu'en aucun autre homme, toute proche, et de plus en plus proche, sans pourtant y atteindre, du point de perfection indépassable (asymptotique) propre au Christ comprehensor.

En deuxième lieu, il me semble qu'il est raisonnable de penser qu'à partir du moment où il a été retrouvé parmi les Docteurs, et surtout une fois adulte, Jésus a révélé progressivement à Joseph et à Marie *absolument tous les mystères de Dieu* qu'il était venu pour raconter. Etant donné leur immense amour mutuel, comment aurait-il pu ne pas leur communiquer, à eux d'abord, ce qu'il devait communiquer aux apôtres et à tous les hommes?

Sans doute Marie, en un sens, savait-elle déjà tout cela, – je veux dire que dans le supraconscient de son âme (non pas divinisé par la vision comme celui de Jésus, et simplement humain comme celui de chacun de nous, mais incomparablement plus pur que celui de chacun de nous, et inondé de grâce), l'illumination produite par les paroles de l'Ange au moment de l'Annonciation, – «Ecce concipies in utero, et paries filium, et vocabis nomen ejus Jesum. Hic erit magnus, et Filius Altissimi vocabitur, et dabit illi Dominus Deus sedem David patris ejus; et regnabit in domo Jacob in aeternum. Et regni ejus non erit finis [2]...» «Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi [3]», – lui avait fait connaître en un éclair tous les mystères du salut, et avant tout le fait que l'enfant conçu par elle était Dieu incarné. Mais toute cette connaissance restait supra-

[1] La vision béatifique elle-même restait évidemment propre à Jésus comme comprehensor. C'est comme comprehensor, – mais, croyons-nous, jamais comme viator, même dans les états les plus élevés d'union contemplative, – que le Christ a eu sur terre la vision de l'essence divine. Je sais bien que saint Thomas, tout en enseignant de la façon la plus catégorique qu'aucun homme viator ne peut voir Dieu par son essence (I, 12, 11), faisait exception pour saint Paul et pour Moïse (II-II, 175, 3), dans son désir de suivre les opinions de saint Augustin partout où il en trouvait la moindre possibilité. Comment pourtant saint Augustin aurait-il pu savoir ce qui s'est passé en saint Paul mieux que saint Paul lui-même, qui nous assure des *paroles* qu'il a entendues, mais nullement de ce qu'il aurait *vu*, quand il a été «ravi jusqu'au paradis»? «Et scio hujusmodi hominen sive in corpore sive extra corpus nescio, Deus scit, quoniam raptus est in paradisum et *audivit arcana verba* quae non licet hominem loqui.» (II *Cor.*, 12, 3-4). Il paraît sûrement préférable de s'en tenir strictement au *non videbit me homo* [homo viator] *et vivet* de l'Exode (33, 20), et à la démonstration de saint Thomas dans le corps d'article auquel je me réfère dans les premières lignes de cette note (I, 12, 11).

[2] Luc, 1, 32-33.

[3] *Ibid.*, 35.

consciente : seuls des rayons diffus en passaient dans sa conscience ; ce qu'elle a consciemment su ce jour-là, et pouvait se dire à elle-même en des concepts, c'était seulement que par un miracle du Tout-Puissant elle enfanterait le Sauveur d'Israël, dont le règne durerait sans fin, Celui dont l'arrivée ici-bas renverserait toutes les valeurs humaines, déposerait les puissants et exalterait les humbles. N'est-ce pas ce qui nous apparaît à une lecture attentive du Magnificat [1] ? N'est-ce pas pourquoi elle était si ardente à *conserver dans son cœur* tout ce qui du côté des hommes (des pasteurs à Bethléem, du vieillard Siméon, de la prophétesse Anne) était dit du mystère de son Fils ? N'est-ce pas pourquoi elle et Joseph, quand ils ont, après s'être bien inquiétés, retrouvé l'Enfant Jésus au Temple, *n'ont pas compris* [2] sa réponse ; «Pourquoi me cherchiez-vous ? Ne saviez-vous pas qu'il me faut être dans les affaires de mon Père» ?

On peut croire, comme je l'indiquais il y a quelques instants, que cet entretien avec les Docteurs du Temple a marqué le début des communications par lesquelles, une fois de retour à Nazareth, Jésus s'est mis à confier à ces deux bien-aimés, par quelle sublime et douce initiation où il parlait

[1] Des auteurs qui ne sont ni puissants ni humbles, et qui font un usage infantile de la notion (saine en elle-même) des genres littéraires, nous disent aujourd'hui que la Vierge n'a pas prononcé le *Magnificat*. Ont-ils jamais su ce qu'est écrire ? Bien sûr, saint Luc n'était pas un sténographe, et sans doute il est possible que le *Magnificat* ne soit pas le mot-à-mot strictement littéral, l'enregistrement des choses dont exultait l'âme de Marie et dont elle a fait entendre l'écho à Elisabeth. Mais saint Luc était un écrivain digne de ce nom ; il était même, lui, un écrivain intelligent et consciencieux, et même un écrivain inspiré. Le chant qu'il nous rapporte est un texte parfaitement authentique et parfaitement vrai, qui nous fait savoir et résume pour nous, jusque dans les moindres nuances, le *sens exact* de ce que la Vierge a dit lors de la Visitation. Prétendre, sous prétexte qu'elle ne l'aurait pas prononcé mot-à-mot, qu'elle ne l'a pas prononcé du tout, et qu'il n'est qu'une fabrication selon les lois du genre, est pure sottise de pseudo-savant.

[2] *Non intellexerunt verbum, quod locutus est ad eos.* Luc, 2, 50. – Si Joseph et Marie n'ont pas compris ce que Jésus leur a répondu alors, n'est-ce pas qu'ils l'avaient élevé comme tout autre enfant est élevé au sein de sa famille, et que, se gardant de lui rien dire de sa conception miraculeuse, ils lui avaient, *croyaient-ils*, laissé croire que Joseph était son père («Fili, quid fecisti nobis sic ? Ecce *pater tuus* et ego dolentes quaerebamus te») selon l'idée ordinaire qu'en toute famille l'enfant se fait tout bonnement de son père, sans rien savoir encore de ce qu'est la génération ? Je pense que c'est de retour à Nazareth, après l'entretien avec les Docteurs, que l'Enfant Jésus qui, jusque-là avait joué le jeu, en se taisant, a commencé tout doucement d'exercer sa mission de vrai et suprême Docteur, faisant d'abord entendre à Marie et à Joseph qu'il savait (par sa science infuse) le mystère de son engendrement ici-bas par la vertu du Très-Haut, et leur disant aussi celui de son engendrement éternel par le Père, – bref, se mettant, comme je l'indique ici, à leur enseigner progressivement, sous mode de concepts communicables, tous les mystères de la Révélation (que d'une autre manière, comme je l'indique aussi, ils savaient déjà, mais indiciblement).

de l'abondance du cœur, sans besoin de figures et de paraboles, les secrets de la Vie Incréée et ceux de la Rédemption. Alors Marie *reconnaissait*, dans une contemplation émerveillée (participation consciente, maintenant que Jésus l'enseignait et à mesure qu'il l'enseignait, de l'illumination prophétique reçue à l'Annonciation), ce qu'elle *savait* déjà dans les hauteurs du supraconscient, mais y restait caché à sa pensée consciente: admirable enseignement, qui, en levant progressivement les voiles de la sainte Vérité dont son esprit était déjà rempli, lui révélait à la fois l'Innaccessible et les trésors sacrés déjà présents en elle.

Et ce que je viens de dire de Marie, il convient de le tenir pour pareillement vrai, quoique sur un plan moins élevé, de saint Joseph, dont la foi incomparablement profonde reconnaissait aussi, aux paroles de Jésus, des vérités informulées virtuellement contenues dans le mystère de la pleine adhésion théologale.

J'entends bien que la vie de la sainte Famille était avant tout vie de recueillement, et de silence adorateur [1]. Mais il n'est pas concevable que le Verbe se soit tu pendant de si longues années devant des oreilles si saintes et si chères, et si parfaitement attentives. Il lui suffisait de peu de mots pour jeter dans des abîmes de lumière les deux qui l'entendaient. Et pourquoi eux-mêmes se seraient-ils privés d'interroger leur Dieu qui vivait avec eux sa vie humaine?

26. Ainsi, à Nazareth, Jésus, tout en menant lui-même une vie de travail manuel et de contemplation mystique tout ce qu'il y a de plus sublime, a été l'*Illuminateur* et le *Sanctificateur* de Marie et de Joseph. C'est eux d'abord qui ont reçu l'Evangile, et avec une plénitude indépassable. Alors

[1] Le Père Surin, dans la lettre où il raconte son voyage avec «le jeune homme du coche», – et où, comme le suggère Julien Green dans sa belle préface à la *Correspondance* éditée par le Père de Certeau, il prêtait sans doute bien des pensées qui en réalité étaient siennes à cet étrange compagnon, – nous assure que «saint Joseph avait été un homme de grand silence; que dans la maison de notre Seigneur il parla fort peu, mais notre Dame encore moins et notre Seigneur encore moins que pas un d'entre eux.» Cela est vrai sans doute, bien que le saint Jésuite que je vénère fût naturellement porté à quelque excès. Mais quand même le Verbe était là, et si peu qu'il parlât il disait beaucoup...

Surin écrit encore, et là je le crois plus volontiers: «Il m'ajouta qu'il avait connu clairement de ce saint patriarche qu'il était le plus grand des saints après la Vierge; qu'il avait la plénitude du Saint-Esprit tout autrement que les apôtres; qu'il était dominateur sur les âmes dont la vertu doit être cachée en ce monde, comme la sienne l'avait été; qu'il était si peu connu; qu'en récompense Dieu a voulu qu'il n'y eût que les âmes extrêmement pures qui eussent des lumières touchant ses grandeurs», *Correspondance de Jean-Joseph Surin*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 142.

la sainte Famille, pendant toute la vie cachée, apparaît comme l'Eglise de la Loi Nouvelle, toute concentrée en trois personnes.

C'est ce que nous disions dans notre première réunion, et qui nous fait concevoir la sainte Famille comme quelque chose d'infiniment plus élevé qu'un simple exemplaire des vertus domestiques. C'était une Eglise *sine macula, sine ruga,* non seulement dans sa vie essentielle mais dans le comportement individuel de ses membres [1], si inégaux que fussent leurs degrés de perfection et de sainteté, – l'un étant le Verbe Incarné lui-même, comprehensor et viator à la fois, venu pour accomplir par son sacrifice l'œuvre de la rédemption du genre humain, et dont la grâce est la grâce capitale dont vit l'Eglise [2], l'autre étant la Théotokos, Immaculée dès sa conception, pure créature mais qui touche aux confins de la divinité, le troisième n'ayant pas ce privilège unique mais étant le premier et le plus grand Saint de la Loi Nouvelle parmi ceux qui partagent la condition humaine.

Cette Eglise de la Loi Nouvelle a pris forme au sein de la Loi Ancienne, à la manière d'un germe, d'une façon secrète et cachée, un peu comme avant de naître au dehors un enfant prend forme dans le sein de sa mère. Il y avait donc un régime de la *Loi Nouvelle* qui commençait, et d'abord

[1] En ce sens-là, c'était comme une préfiguration de l'Eglise du ciel.

[2] «De plenitudine ejus omnes accepimus», JOAN. I, 16. Cf. *Sum. theol.*, III, 8., 5: «Eadem est secundum essentiam gratia personalis qua anima Christi est justificata, et gratia ejus secundum quam est caput Ecclesiæ justificans alios; differt tamen secundum rationem.»

C'est donc dès la conception de Jésus que sa grâce (cette grâce qui dans le paradis de son âme était infinie dans son ordre, et qui dans l'ici-bas de son âme était plus élevée que celle de tout homme mais finie dans son ordre et croissait avec les années) a été grâce capitale. Dans notre manière de voir, c'est en raison de deux modes différents qu'il faut concevoir comment, dès lors que le Christ était venu, tous ceux qui recevaient la grâce la recevaient de sa plénitude.

D'une part (premier mode), pendant la vie intra-utérine du Christ et sa petite enfance (et plus tard, même à l'époque de sa vie publique, à l'égard des hommes qui ne faisaient pas partie du petit troupeau de ses disciples, ou n'étaient pas de ceux sur lesquels, parmi les multitudes qui avaient le bonheur de le voir, un regard spécial de son amour se portait), c'est de la grâce du Christ *comme habitus* (sans intervention de la volonté de Jésus lui-même) que Dieu usait instrumentalement pour sanctifier les âmes.

D'autre part, (deuxième mode), dès là que Jésus a été en état de mettre en œuvre sa science infuse d'une façon conceptuelle et discursive et par des initiatives de son libre arbitre, – et donc dès son adolescence et dès la vie de Nazareth (à l'égard de Marie et de Joseph), puis, pendant sa vie publique (à l'égard des apôtres, des disciples, des saintes femmes, de la Samaritaine, etc.) – c'est en raison de la *sagesse et de la miséricorde en acte et des décisions volontaires du Christ lui-même* que sa grâce se déversait sur les âmes pour les sanctifier.

Enfin c'est seulement après la Résurrection, et dans le Christ glorieux auquel le Père a remis le royaume, que ce second mode d'opération de la grâce capitale s'est étendu à l'universalité des hommes.

pour trois personnes seulement, tandis que le régime de la *Loi Ancienne* continuait pour tous les autres Juifs.

C'est quand Jésus entre dans la quatrième période de sa vie, la période de la vie publique, et qu'il prêche et enseigne et illumine, que l'Eglise de la Loi Nouvelle ou du Christ *venu* commence à se répandre parmi les hommes [1], – les apôtres, les disciples, les saintes femmes, et aussi tous ceux qu'il fait renaître par sa grâce et auxquels il dit: «Tes péchés te sont remis, va et ne pèche plus.»

Mais cette Eglise de la Loi Nouvelle continue encore à se développer au sein du régime de la Loi Ancienne, et pour ainsi dire masquée par lui. Le régime de la Loi Ancienne est en train de crouler, il n'est pas encore aboli. Il ne sera aboli que le jour de la Crucifixion, quand le voile du Temple se déchire. Et c'est seulement à la Pentecôte que le cordon ombilical, si je puis dire, sera rompu. Et on mettra encore un certain temps à s'en apercevoir, – il faudra une vision envoyée à saint Pierre, et surtout la prédication de saint Paul.

Pour revenir à la période de la vie publique de Jésus, je n'ai pas le temps de parler aujourd'hui des quarante jours de jeûne et des trois tentations qui en ont été la préface, je noterai seulement que cette période a été évidemment celle des suprêmes accroissements de la science infuse du Christ, comme de son don de prophétie, et de ses autres charismes comme le don des miracles.

L'agonie au Jardin, et la Croix

27. De la cinquième étape [2], Agonie et Passion, j'ai déjà dit quelques mots précédemment. Alors Jésus dans son oraison ne pouvait plus pénétrer avec sa conscience dans le paradis supraconscient de son âme; toute expérience, par ses facultés conscientes, de ce paradis et de son rayonnement, lui était refusée, c'était la nuit de l'esprit à son degré absolument suprême, – au moment de l'Agonie comme à celui de la quatrième Parole sur la Croix: *Ut quid dereliquisti me?*

[1] Alors ce n'est plus à une *préfiguration* de l'Eglise du ciel, c'est à la *fondation* de l'Eglise militante qu'il faut penser.

[2] Je rappelle que pour montrer le lien étroit entre la Crucifixion et la Résurrection, j'ai désigné l'Agonie et la Croix comme Etape N° 5, et la Résurrection comme Etape N° 5 *bis*.

Et pendant l'agonie au jardin et la sueur de sang, sa volonté humaine désirait ardemment, – je ne dis pas voulait par un acte de décision libre, un acte de choix, Dieu m'en garde! – je dis: *désirait*, désirait avec tout le poids de sa nature, autre chose que ce que voulait la volonté de Dieu. Et le calice dont il demandait l'éloignement, si c'était possible, ce n'était pas seulement la mort cruelle et les tourments de la Passion, et l'horreur du sacrifice, c'était aussi tout le mal du genre humain, mal de péché ou d'offense de Dieu et mal de souffrance, tout ce mal qu'il voyait rassemblé et qu'il devait assumer, oui, pour nous racheter, mais qui allait continuer jusqu'à la fin des temps et dont de tout l'élan le plus profond de ses désirs de nature, il *ne voulait pas* l'existence, qu'il s'agît du mal de souffrance comme du mal de péché. Car il me semble (c'est une hypothèse que je vous soumets), que dans ses *désirs de nature* la volonté humaine de Jésus était conforme à la volonté antécédente de Dieu, qui veut le salut de tout homme, et aussi son bonheur. Quoi qu'il en soit, pendant l'Agonie au jardin, cette volonté humaine qui selon toute la puissance de ses attraits et désirs *de nature* était autre que celle du Père, s'est, par sa disposition *libre* d'elle-même, *entièrement et parfaitement soumise* à la volonté du Père, à la volonté *conséquente* de Dieu. Que *ta* volonté soit faite, et *non pas* la *mienne*. C'était l'obéissance à son degré de perfection suprême.

Et quand on arrive enfin à la mort sur la Croix, alors je voudrais insister un peu sur le moment, – il me semble que cela ne fait qu'un moment, un dernier temps, un seul *ultimum tempus*, – de la sixième parole: *Tout est consommé*, et de la septième parole: *Père, je remets mon esprit entre tes mains*. Alors le Christ ne veut pas seulement que soit faite la volonté de son Père et non la sienne; c'est, dans l'amour à son suprême degré concevable, dans l'amour qui consomme et transcende l'obéissance, sa volonté à lui, absolument une avec celle du Père, qu'il accomplit, dans un acte de suprême sacrifice et de suprême liberté [1].

Parvenus à ce point, que pouvons-nous penser de la mystérieuse parole qu'on lit en saint Jean, x, 18: «*Personne ne m'enlève mon âme, c'est moi*

[1] C'est à ce suprême moment de la vie du Christ *viator* que son mérite devient *infini*, – mérite pour la parfaite réparation de l'offense faite au Père par tous les péchés du monde, mérite pour l'universalité du genre humain, pour le salut de tous les hommes; et mérite aussi pour lui-même, quant à sa propre entrée dans la gloire et dans la seigneurie universelle, à la droite du Père. (Et aussi quant à cette vision béatifique elle-même qu'en vertu de l'union hypostatique il avait reçue comme un don dès sa conception, mais dont il lui appartenait en outre de se rendre digne par ses mérites d'homme, attestant en cela encore sa condition de *verus homo*).

qui la dépose de moi-même... Et j'ai le pouvoir de la reprendre»? Saint Thomas, autant que je sache, ne nous éclaire pas beaucoup là-dessus. Dans la III[a] Pars, q. 50, a. 1, ad 2, il dit que le Christ «a subi une mort venant du dehors, à laquelle il s'est spontanément offert, afin que sa mort *apparaisse bien comme volontaire*» et non pas comme due «à la nécessité de mourir par suite de l'infirmité de la nature», ce qui a trait à une autre question. Et quand il en vient dans la Somme [1] à la parole rapportée par saint Jean il se contente (q. 50, a. 3, ad 1) de répéter saint Augustin lorsque celui-ci déclare que ce n'est pas le Verbe qui a déposé son âme (auquel cas l'âme au moment de la mort du Christ aurait été séparée du Verbe, ce qui est faux); et ce n'est pas non plus l'âme qui s'est séparée d'elle-même, ce qui est absurde; reste donc que c'est *la chair*, c'est la chair qui a *déposé son âme*, et qui ensuite l'a reprise, non de par son pouvoir à elle, mais de par le pouvoir du Verbe habitant la chair. Voilà une explication qui laisse vraiment peu de part à la libre volonté humaine du Christ, laquelle paraît nettement affirmée dans saint Jean.

Eh bien, est-ce que dans la manière de voir que je propose une autre explication n'est pas possible?

Dans cette manière de voir, le moment dont il s'agit, le moment de la sixième et de la septième paroles, l'*ultimum tempus* de la vie terrestre du Christ, est justement le point où la droite oblique ascendante dont j'ai parlé au début, et qui symbolise le constant accroissement en grâce et en charité tout le long de la vie terrestre du Christ comme *viator*, *rencontre* la droite horizontale qui symbolise la suprême et indépassable perfection, – excluant toute possibilité de croissance, – de cette même grâce et de cette même charité du Christ comme *comprehensor*, selon que pendant sa vie terrestre elles s'exerçaient dans le paradis supraconscient de son âme, et qu'ensuite elles continuent de s'exercer dans le Christ glorieux pendant l'éternité.

[1] Avec le Commentaire sur saint Jean (cap. 10, lect. 4), l'esprit n'est pas plus satisfait. Ce qu'on lui présente est une sorte de suicide métaphysique accompli par la volonté d'un *non purus homo* conçu d'une manière que nous ne pouvons regarder que comme incompatible avec le *verus homo*. «In Christo autem *natura sua et tota alia natura* subditur voluntati ejus, sicut artificiata voluntati artificis.» Cela n'est vrai que de la volonté divine du Verbe *comme n'usant pas* de la nature humaine. Aussi bien, dans la Somme théologique, saint Thomas enseigne-t-il que l'âme du Christ n'avait pas la toute-puissance à l'égard de l'immutation des créatures (III, 13, 2) ni à l'égard de son propre corps (III, 13, 3); et plus loin, dans la question 47, a. 1, où il rejette décidément toute idée de ce que je viens d'appeler une sorte de suicide métaphysique, réduit-il singulièrement la portée de la parole rapportée par saint Jean: «Cum dicitur: *nemo tollit animam meam*, intelligitur: *me invito*.»

Qu'est-ce qui se passe en effet au moment dont je parle?

Le Christ, le Verbe divin agissant par l'instrumentalité de sa volonté humaine, *veut* le sacrifice, veut donner jusqu'au bout sa vie (humaine) pour ses amis, veut *déposer cette vie*, veut *mourir* pour satisfaire en justice à tous les péchés du genre humain et pour racheter tous les hommes. En d'autres termes il veut que soient *séparés l'un de l'autre*, par la plus totale et terrible rupture que puisse subir la nature humaine, cette chair et cette âme dont l'union substantielle fait sa propre vie, la vie humaine qu'il a assumée.

Et cet holocauste, le Christ le veut *par amour*, par amour pour son Père et par amour pour les hommes. Il n'y a pas de plus grand amour. A ce moment la charité du Christ qui est encore viator franchit l'abîme qui sépare le fini de l'infini, elle est portée au degré de perfection suprême et indépassable (asymptotique) où se trouve la charité du Christ comme comprehensor, elle *devient infinie dans son ordre;* c'est l'amour au plus haut degré concevable en une nature créée, – au-delà de toute la série infinie des degrés possibles de perfection croissante, – au sommet de l'union mystique où, selon le mot de saint Jean de la Croix, l'homme et Dieu sont «un seul esprit et amour», – mais cette fois en un ravissement de l'âme en Dieu si total et si puissant que nul homme ne peut le supporter, et qu'il arrache l'âme au corps.

Autrement dit c'est par une extase d'amour que le Christ est mort sur la Croix, au comble de la liberté du vouloir, et a remis son âme entre les mains du Père.

Ce suprême amour du Christ viator parvenu au degré d'union à Dieu propre au Christ comprehensor a été l'amour dont le Christ viator est mort, parce qu'un tel acte d'amour est incompatible avec la liaison de l'âme à la chair et à sa finitude. C'est, si je puis dire, le «lâchez tout» de l'âme. C'est cela qui a fait mourir le Christ, c'est par là que sa volonté de sacrifice a été accomplie, et qu'il a, – lui, le Verbe divin agissant par l'instrumentalité de sa volonté humaine, – librement «déposé son âme», en la séparant, non pas du Verbe lui-même, certes, mais *de sa chair à elle*, autrement dit, de la vie humaine du Verbe incarné.

Ici il faut nous rappeler cette vérité fondamentale que dans toute action et passion c'est toujours le *suppôt* ou la *personne* qui agit ou qui souffre; et il faut nous rappeler que cette vérité impose impérieusement sa loi à notre langage. Tout ce que le Christ faisait et souffrait, c'est sa personne, c'est-à-dire la Personne du Verbe, qui le faisait et le souffrait, – par l'instrumentalité de sa nature humaine.

Est-ce donc qu'il nous faut dire que de même que Marie, parce qu'elle est la mère du Christ, est la *Mère de Dieu*, de même la mort du Christ a été la *mort de Dieu?* Oui, il faut le dire, quoique cela risque d'être affreusement mal compris. Cela ne gênait pas Hegel de dire ça, quand il voulait traduire dans sa dialectique de faussaire ce qui s'est passé le Vendredi-Saint.

Et après Hegel, Nietzsche devait reprendre ce mot en un sens qui au lieu de se prétendre encore chrétien blasphémait le christianisme, pour annoncer purement et simplement la mort de Dieu, remplacé par le surhomme.

Il reste cependant vrai, à condition de bien comprendre ce qu'on dit, que le Vendredi-Saint *une Personne divine est morte* (d'une mort humaine), le Verbe Incarné est mort, mort d'amour et volontairement. C'est une expression très choquante, mais si on refuse les expressions choquantes on renonce à entrevoir si peu que ce soit le mystère de la Croix. *Unus de Trinitate mortuus est*, un des membres de la Trinité est mort, c'est la formule qu'a employée le deuxième Concile de Constantinople. Voilà le scandale de la Croix.

Et à la Résurrection, c'est ce même *Unus de Trinitate*, c'est le Verbe Incarné qui reprend sa vie humaine. C'est lui, c'est cette même Personne divine, – qui avait été la *personne du Christ* tant que le Christ vivait, – qui communique *à son âme humaine* (qui lui restait hypostatiquement unie) le pouvoir de s'unir de nouveau, par un acte de sa libre volonté, à son corps (resté, lui aussi, hypostatiquement uni au Verbe).

Autrement dit, le Verbe use instrumentalement de son âme humaine pour *reprendre* cette même âme comme substantiellement *unie au corps*, le Verbe a triomphé de la mort par le moyen de son humanité.

28. S'il est permis de porter le regard sur une chose aussi sacrée, infiniment terrible et infiniment sainte, que la mort du Verbe Incarné, je voudrais encore, pour terminer cette étude, ajouter quelques mots.

J'ai dit que Jésus est mort d'une suprême extase d'amour, dans laquelle sa charité de *viator* (propre à l'ici-bas de son âme) a rejoint l'infinité de sa charité de *comprehensor* (propre au ciel de son âme). L'agonie, il l'avait soufferte au Jardin. Il n'y a pas eu d'agonie sur la croix [1], mais seulement la douleur, et, à la fin, la mort, à la fois infligée par violence, et volontaire.

[1] *Le Deus, Deus meus, quare dereliquisti me* n'est pas un cri d'agonie, arraché par la lutte contre la mort qui vient. C'est la suprême plainte de l'âme en Celui dont, à cause du Péché revêtu par lui, Dieu lui-même semble se retirer, afin d'épuiser sur lui sa justice: toute l'affaire étant ici entre le Christ et Dieu.

Attention ici! Les clous et l'écartèlement sur la Croix conduisaient d'eux-mêmes à la mort, c'est vrai; la violence infligée était la mort en route: mais elle n'a été que cela. Ce n'est pas la violence infligée qui a finalement causé la séparation de l'âme et du corps: Jésus est mort plus tôt que les bourreaux ne s'y attendaient, tandis que les deux larrons vivaient encore (et ils auraient vécu encore plus longtemps si on ne leur avait brisé les jambes); pourquoi cette mort plus prompte qu'à l'accoutumée, sinon parce que ce qui a causé la séparation de l'âme et du corps, ce qui a réellement *fait mourir* Jésus, c'est, – avant la mort qu'aurait produite la violence infligée, – son suprême acte d'amour offrant son *tout*, son être même d'homme, pour le salut du monde et l'accomplissement des desseins du Père.

Saint Thomas remarque [1] que la mort peut être considérée de deux façons: soit *secundum quod est in fieri*, selon qu'elle *va* être, – «lorsque quelqu'un tend à la mort par quelque passion ou naturelle ou violente», – soit *secundum quod est in facto esse*, selon qu'elle est accomplie, et «qu'a déjà eu lieu la séparation de l'âme et du corps».

Cette distinction, nous devons l'appliquer aussi à la mort de Jésus par extase d'amour.

Si nous considérons la mort de Jésus *secundum quod est in facto esse*, il faut dire qu'à l'instant où son suprême acte d'amour *a eu causé sa mort*, à l'instant où il *a été mort*, alors son âme, entrée dans la gloire et l'éternité, et étant désormais sous l'état seulement de *comprehensor*, se trouve déjà, dès avant la Résurrection, prête à exercer (après l'Ascension, une fois que l'Homme ressuscité est «assis à la droite du Père»), le gouvernement universel qui ne cessera jamais, et par lequel il applique les mérites de sa passion et de sa mort à tous les hommes qui ne refuseront pas sa grâce. (L'application du mérite rédempteur «prévu», c'est seulement comme Verbe Incréé que le Christ l'a faite aux hommes qui ont vécu avant lui sur la terre, sauvés si leur liberté n'a pas fait obstacle à la grâce.)

Mais si on considère la mort du Christ *secundum quod est in fieri*, il faut dire qu'à la fin, dans le moment, si bref soit-il, où il *va mourir*, où son âme *va* quitter son corps, il vit encore, et avec quelle suprême intensité: c'est le moment où il *remet* son âme entre les mains du Père, et où sa charité de viator *rejoint* l'infinité de sa charité de comprehensor, et *causera* ainsi la séparation de l'âme et du corps. A ce moment on doit penser, selon l'hypothèse que je

[1] *Sum. theol.*, III, 50, 6.

propose, que, du même coup, sa science infuse, telle que dans l'ici-bas de son âme elle se trouvait sous l'état de voie, *fait place* à sa science infuse telle que dans le ciel de son âme elle se trouvait déjà sous l'état de terme ou de consommation, où elle restera toujours: à ce bref moment donc, dans le moment qu'il *va mourir*, Jésus, tandis que son amour plus vivant que jamais brise les liens qui retiennent encore son âme, entre avec toute sa vie psychique et sa conscience encore en l'état de voie dans le ciel de son âme, et là, par sa vision béatifique et par sa science infuse infinie, connaît non plus seulement d'une façon supraconsciente, mais dans sa conscience même de viator expirant, chaque être humain singulièrement pris avec ses pensées secrètes, *omnia existentia secundum quodcumque tempus*, bref *chacun* de ceux pour lesquels il donne sa vie; et par sa charité de viator joignant, à ce bref moment, l'infinité de sa charité de comprehensor, il aime donc chacun *dans sa réalité singulière*, il l'aime comme s'il était seul au monde. Selon le mot de Pascal [1], qu'il faut reprendre ici en le modifiant un peu, Jésus dit à chacun de nous: sur ma croix, au moment suprême, j'ai donné ma vie *pour toi*, je t'ai aimé à en mourir.

Enfin, à supposer (comme je l'espère) que ces réflexions sont exactes, il convient de les pousser encore un peu plus loin. Si, en raison de l'atroce cruauté de la Croix, en raison aussi de la sensibilité suprêmement délicate de son corps, reçu de la Vierge immaculée, la mort du Christ considérée *in fieri*, – son passage, depuis la couronne d'épines et le portement de croix jusqu'à la neuvième heure, à travers les portes qui au dernier moment ouvrent sur la rupture de l'existence terrestre, – a été une mort inimaginablement douloureuse, que dire cependant du dernier moment de ce *fieri*, où, juste avant la fin, sa conscience de viator a débouché sur la science infuse infinie et la vision de l'essence divine et la suprême, infinie charité enfermées jusque-là dans le ciel supraconscient de son âme? C'était la vision béatifique et l'amour béatifique à leur souverain degré; et, dès lors, ce moment ultime n'a-t-il pas été un moment bienheureux? Oui, il faut dire qu'après des souffrances sans nom l'ultime moment où Jésus a remis son âme entre les mains du Père a été une mort infiniment bienheureuse: mort de victime plus que jamais, mais de victime entrant déjà dans la béatitude que l'instant de la mort *in facto esse* allait sceller pour l'éternité.

Et ne faut-il pas dire aussi qu'à une distance infinie de cette mort du

[1] La note 4 à la page 21 de *Nova et Vetera*, 1966-I (dans notre «Première appoche»), concernait seulement l'*agonie au Jardin*.

Fils de Dieu, mais pourtant dans une certaine analogie avec elle, ceux parmi nous qui meurent dans le Seigneur, fût-ce parfois après une agonie affreuse, et parfois aussi sans agonie, débouchent, à l'ultime moment de leur vie d'ici-bas, juste avant l'entrée dans la mort, sur cette vie éternelle qui leur a été méritée par leur Rédempteur, et qui, dès l'instant qu'ils seront entrés dans la mort, va continuer pour eux dans les siècles des siècles? Il n'est pas rare que sur le visage de ceux que nous aimons et qui viennent de nous quitter se voie un sourire d'une exquise douceur. On ne sourit pas lorsqu'on est entré dans la mort, mais lorsqu'on vit encore dans le moment qu'on va y entrer. Ce divin sourire est la marque ici-bas, sur ce que les hommes appellent un mort, ou une morte, d'une béatitude et d'une vie qui ont commencé quand allait finir l'existence terrestre et qui ne finiront pas.

Enumérant les raisons pour lesquelles le Christ a voulu mourir (il était venu pour ça), saint Thomas nous dit [1] qu'après la raison principale, qui était de satisfaire pour nous, une de ces raisons était «de nous délivrer en mourant de la crainte de la mort».

JACQUES MARITAIN

[1] *Sum. theol.*, III, 50, 1.

L'immutabilité de Dieu selon saint Augustin*

Quelle est chez saint Augustin la raison ultime de l'Etre absolu, celle qui le différencie le plus radicalement d'avec la créature? Est-ce l'immutabilité – identité avec soi-même – ou la simplicité – identité entre l'essence et les attributs divins? M. Schmaus a montré que la seconde explication s'impose, tout en reconnaissant l'importance de la notion d'immutabilité dans la conception augustinienne de l'Etre suprême. [1] Il serait, en effet, difficile de réfuter la démonstration d'Etienne Gilson, qui met l'accent principal sur l'immutabilité [2]. N'y a-t-il pas dans cette métaphysique deux schèmes de pensée qui, tout en s'ordonnant entre eux, gardent cependant une indépendance relative du fait qu'ils répondent, ou du moins ont commencé par répondre à des questions différentes? Je ne prétends apporter à ce problème qu'un élément partiel de solution, celui que peut fournir l'examen des passages dans lesquels saint Augustin commente le fameux verset d'Exode 3,14:

> «Dieu dit alors à Moïse: Je suis celui qui suis. Et il ajouta: Voici en quels termes tu t'adresseras aux enfants d'Israël: Je suis («*Qui est*» dans la Vulgate) m'a envoyé à vous.»

Saint Augustin est le premier des Pères à avoir commenté si fréquemment et avec de tels développements ce mystérieux nom divin: une cinquantaine de textes, répartis dans toute son œuvre, depuis 390-91 (*De Vera Religione*) jusqu'en 428 (*Contra Maximinum*) apportent à la parole de l'Exode un commentaire dont le but est de nous faire adhérer, par la connaissance et par l'amour, à celui qui seul est véritablement.

Il est frappant de voir que dans tous ces «commentaires» saint Augustin définit constamment et exclusivement «Celui qui est» par l'immutabilité

* Texte légèrement remanié d'une communication présentée au IVe Congrès international de patristique, à Oxford, le 19 septembre 1963.

[1] M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustins*, Münster 1927, pp. 85-91.

[2] V. E. Gilson, surtout *Philosophie et incarnation selon saint Augustin*, Montréal 1947.

ou par l'éternité. [1] Dans d'autres textes, il lui arrive d'expliquer la nature divine, et *a fortiori* l'immutabilité par la simplicité:

> «Il n'y a donc qu'un seul bien simple, et par suite un seul bien immuable: Dieu. Et ce bien a créé tous les biens qui, n'étant pas simples, sont donc changeants [2].»

Mais jamais saint Augustin ne recourt à l'attribut de simplicité, présenté ici comme plus foncier, pour définir «Celui qui est», même dans des textes postérieurs à ceux où l'on trouve ce second type de définition, utilisé surtout dans les œuvres plus tardives, en particulier dans le *De Trinitate* [3]. En ce qui concerne le verset d'Exode 3, 14, saint Augustin s'est arrêté une fois pour toutes à un seul type d'explication, celui de l'immutabilité.

Il faut signaler à ce sujet un texte qui me paraît caractériser le passage d'un schème de pensée à l'autre. Il s'agit du commentaire d'un verset de saint Jean concernant le Saint-Esprit:

> «...il ne parlera pas de lui-même, mais tout ce qu'il entendra, il le dira...[4].»

A ce propos, saint Augustin affirme avec force la simplicité divine: Dieu est «cette substance vraiment simple» en laquelle les attributs, ici la connaissance, sont identiques à l'être «parce qu'il est ce qu'il a». De cette explication, l'auteur passe à celle que lui suggère l'emploi du futur, à l'occasion duquel il affirme une fois de plus l'éternel présent de «Celui qui est» [5].

Si saint Augustin n'a pas subordonné de façon rigoureuse l'attribut d'immutabilité à celui de simplicité, comme saint Thomas le fera plus tard, cela tient peut-être à ce qu'il n'a pas systématisé intégralement sa théologie. Mais cela tient surtout, me semble-t-il, au fait que la première de ces notions correspond chez lui au stade initial de son retour au vrai Dieu, alors même qu'il se le représentait encore sous un mode spatial. C'est son premier arrachement au manichéisme sur un plan non uniquement moral, mais aussi

[1] Voici quelques exemples:
«Esse nomen est incommutabilitatis. Omnia enim quae mutantur desinunt esse quod erant, et incipiunt esse quod non erant. Esse verum, esse sincerum, esse germanum non habet nisi qui non mutatur», *Sermon* VII, 7.
«Vere enim ipse est quia incommutabilis est. Omnis enim mutatio fecit non esse quod erat. Vere ergo ille est qui incommutabilis est», *De trin.* V, 2, 3.
«Aeternitas ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile», *En. in Ps.* 101, S. 2, 10.

[2] *De civ. Dei*, XI, 10, 1.

[3] «Deo autem hoc est esse quod est fortem esse, aut justum esse, aut sapientem esse, et si quid de illa simplici multiplicitate, vel multiplici simplicitate dixeris, quo substantia ejus significetur»., *De trin.* 6, 4, 6.

[4] *Jean*, XIII, 16.

[5] *In Jo. Ev. Tr.* 99, 4-5.

doctrinal – la connaissance du vrai Dieu comportant ces deux aspects liés entre eux de façon indissoluble [1]. Voici ce qu'il en dit dans les Confessions:

> «du plus profond de mon être, je te croyais incorruptible, inviolable, immuable, car, sans savoir d'où ni comment me venait cette certitude, je voyais pourtant avec clarté que ce qui peut se corrompre est inférieur à l'incorruptible; que l'inviolable est supérieur à ce qui peut souffrir violence, l'immuable meilleur que ce qui peut changer [2].»

Etait-ce déjà l'influence de saint Ambroise; celle des Ecritures qu'Augustin avait commencé à lire sans en pénétrer le sens; celle du néo-platonisme ambiant dans les milieux tant chrétiens que païens de Milan? Je ne prétends pas le savoir mieux que saint Augustin lui-même, mais sa déclaration exclut tout recours direct à la doctrine néo-platonicienne comme Gilson l'affirme trop péremptoirement. Par contre, il trouva plus tard dans les «libri Platonicorum» l'impulsion à rechercher à l'intérieur de lui-même cette vérité dans son état plénier, accompagnée des implications qu'il n'était pas parvenu à saisir jusqu'alors. Voici comment il exprime sa découverte du Dieu qui est esprit:

> «Et j'ai dit: Est-ce que la vérité n'est rien, pour n'être répandue ni dans le fini ni dans l'infini des espaces de lieu? Tu as crié de loin: Mais si, je suis, moi, celui qui suis [3].»

Saint Augustin a toujours identifié la notion platonicienne de l'Etre immuable avec la révélation de l'Exode, et vingt ans après avoir écrit ces lignes, il estimera que c'est le point de rencontre le plus décisif entre Platon et l'Ecriture:

> «Ce qui m'incline le plus à penser que Platon n'a pas ignoré ces livres (de l'Ecriture), le voici: lorsque Moïse reçut par un ange le message de Dieu, il demanda le nom de celui qui lui prescrivait d'aller au peuple hébreu pour le délivrer d'Egypte. Il en reçut cette réponse: «*Je suis Celui qui suis, et tu diras aux enfants d'Israël: Celui qui est m'a envoyé vers vous.*» Comme si, comparées à celui qui est réellement parce qu'il est immuable, les créatures changeantes n'étaient pas. Or cette vérité, Platon l'a soutenue avec force et recommandée avec le plus grand zèle. Je ne sais d'ailleurs si on la trouverait quelque part dans les ouvrages antérieurs à Platon, sauf où il est dit: «Je suis Celui qui suis et tu leur diras: Celui qui est m'a envoyé vers vous [4].»

[1] Cf. *Conf.* IV, 15, 26: «Et je soutenais que ta substance immuable s'égare par contrainte, plutôt que d'avouer que la mienne, muable, avait dévié de plein gré, et qu'elle s'égarait pour son châtiment».

[2] «et te incorruptibilem et inuiolabilem et incommutabilem totis medullis credebam, quia nesciens, unde et quomodo, plane tame uidebam et certus eram id, quod corrumpi potest, deterius esse quam id quod non potest, et quod uiolari non potest, incunctanter praeponebam uiolabili, et quod nullam patitur mutationem, melius esse quam id quod mutari potest», *Conf.* VII, 1, 1; v. aussi VII, 3, 4 et VII, 4, 6.

[3] «et dixi: numquid nihil est ueritas, quoniam neque per finita neque per infinita locorum spatia diffusa est? et clamasti de longinquo: immo uero ego sum qui sum» *Conf.* VII, 10, 16.

[4] *De civ. Dei*, VIII, 11.

Pour des raisons de chronologie, Augustin n'a pas retenu la théorie d'une inspiration scripturaire chez Platon, mais il a toujours assimilé sur ce point la doctrine du philosophe à celle de l'Ecriture. C'est pourquoi il ne craint pas d'avoir recours à la philosophie pour scruter la notion d'immutabilité, mais il a conscience de le faire en interprète fidèle de la Parole révélée. Qu'on n'aille pas imaginer que j'ai tiré ces choses plutôt de mon esprit que des livres saints, dit-il à ce propos dans l'opuscule «De natura boni», et il énumère une partie de ces textes fondamentaux qui inspirent sa dialectique du temps et de l'éternité.

> «Concernant l'immutabilité de Dieu voici ce qui a été écrit dans les Psaumes: «*Tu changeras les choses et elles seront changées; mais toi tu es toujours le même*» (Ps. 101, 27); et dans le livre de la Sagesse, à propos de la Sagesse elle-même: «*Restant elle-même, elle renouvelle tout*» (Sag. VII, 27). D'où l'apôtre Paul: «*Au seul Dieu invisible, incorruptible*» (I Tim. I, 17). Et l'apôtre Jacques: «*Tout don excellent et tout don parfait est d'en haut, descend du Père des lumières en qui il n'est pas de changement ni ombre de vicissitude*» (Jacques I, 17). De même, parce que ce que Dieu engendre de lui-même est ce qu'il est lui-même, voici ce qui est dit brièvement par le Fils: «*Moi et mon Père nous sommes un*» (Jean X, 30). Que le Fils ne soit pas fait, tandis que par lui ont été faites toutes choses, c'est ainsi écrit: «*Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu; le Verbe était au commencement en Dieu. Toutes choses ont été faites par lui et sans lui rien n'a été fait*» (Jean I, 1-3); c'est-à-dire aucune chose n'a été faite sans lui [1].»

Il importe de signaler la quasi-équivalence des attributs d'immutabilité et d'éternité chez saint Augustin. Ils ne sont certes pas absolument synonymes, et il lui arrive d'expliquer le second par le premier.

> «Le regard de mon esprit distingue l'éternité de tout ce qui est changeant, et ne voit en elle aucune durée, car la durée est constituée par le mouvement des choses passées et à venir [2].»

Mais cette explication n'entraîne nulle mise au second rang de l'attribut d'éternité, comme le montre la suite du texte:

> «Or, dans l'éternel rien ne passe et rien n'est à venir, car ce qui passe cesse d'être; l'éternité, elle, ne fait qu'être; on ne peut dire d'elle qu'elle a été, comme on le dit d'une chose qui n'est plus, ni qu'elle sera, comme on le dit d'une chose qui n'est pas encore. C'est pourquoi elle seule a pu dire en toute vérité au cœur humain: *Je suis celui qui suis;* c'est pourquoi on a pu dire d'elle en toute vérité: *Celui qui est m'a envoyé.*»[3]

[1] *De natura boni*, 24, 24.

[2] «Mentis quippe aspectu omnem mutabilitatem ab aeternitate sejungo, et in ipsa aeternitate nulla spatia temporis cerno; quia spatia temporis praeteritis et futuris rebus motibus constant.» *De vera religione, 49,97.*

[3] «Nihil autem praeterit in aeterno, et nihil futurum est; quia et quod praeterit, esse desinit, et quod futurum est, nondum esse coepit: aeternitas autem tantummodo est; nec fuit, quasi jam non sit; nec erit, quasi adhuc non sit. Quare sola ipsa verissime dicere potuit humanae menti: *Ego sum qui sum;* et de illa verissime dici potuit: *Misit me qui est.*» *De vera religione*, 49, 97.

Si, étant donnée notre conception spatialisée du temps, il nous est plus facile de comprendre que Dieu est éternel parce qu'il est immuable, on pourrait cependant alléguer la réciproque avec autant d'exactitude, et saint Augustin n'y a pas manqué:

> «Car elle est la véritable immortalité, l'immortalité de celui dont la nature ne comporte aucun changement; elle est l'éternité véritable, en vertu de laquelle Dieu est immuable, sans commencement, sans fin, et par là même incorruptible[1].»

Par ailleurs, dans la liste des attributs qui nient en Dieu le changement et la succession, c'est l'éternité qu'il choisit comme le plus représentatif [2].

On ne saurait donc parler d'une réelle hiérarchie entre ces deux attributs. dans la conception augustinienne. Il y a entre eux une parfaite réciprocité. Si en certains passage l'«Ipsum Esse» est traduit par l'immutabilité, en d'autres par l'éternité, la plupart du temps ces deux notions utilisées de façon complémentaire s'éclairent mutuellement.

Je voudrais maintenant caractériser brièvement la manière dont saint Augustin cherche à faire comprendre le sens d'Exode 3, 14 au moyen de ces attributs. Il affirme souvent que Dieu est l'Etre vrai, l'Etre suprême, parce qu'il est immuable [3]. On trouve beaucoup plus rarement l'affirmation inverse:

> «...Il est suprêmement, et pour cette raison il est immuable [4].»

Ce sont deux aspects de la même vérité: le premier correspond à une vue plus dialectique: pour nous qui sommes changeants dans un monde changeant l'immutabilité est la marque de l'être véritable; dans la seconde perspective Dieu est considéré comme la cause de l'être créé et le sommet de la hiérarchie des essences, l'immutabilité est alors vue comme découlant de la plénitude de l'être.

Cette vérité est aussi exprimée sous la forme d'une définition qui revient fréquemment dans les commentaires augustiniens d'Exode, 3, 14:

> «Je m'appelle «Est», dit-il. – Que veut dire: je m'appelle «Est»? – Que je demeure éternellement, que je ne peux pas changer [5].»

> «La nature divine est uniquement ce qui est, et c'est là l'éternité [6]...»

[1] «Nam immortalitas ejus vere immortalitas est, in cujus natura nulla est commutatio. Ipsa est etiam vera aeternitas qua est immutabilis Deus, sine initio, sine fine; consequenter et incorruptibilis», *De trin.*, XV, 5., 7

[2] *De trin.*, XV, 5, 8.

[3] *Contra Felic.*, II, 18 (a); *De nat. boni*, XIX, 19; *In Jo. Ev.* Tr. II, 2; *In Jo Ev.* Tr. XCIX, 5; *De trin.*, VII, 5, 10; *De perf. just. hom.*, XIV, 32.

[4] *De civ. Dei*, XII, 2.

[5] «Est vocor, quia maneo in aeternum, quia mutari non possum», *Sermon* VI, 2, 4.

[6] «est tantum id quod est, et ipsa est aeternitas», *En. in Ps.* IX, 11.

«L'éternité est la substance même de Dieu, qui ne comporte aucun changement [1].»

«Etre est le nom de l'éternité, le nom de l'immutabilité» [2].

Saint Augustin appuie en général ces définitions sur une constatation qu'il exprime selon une formule courante dans la philosophie grecque: ce qui change perd son identité avec soi-même, et donc son être. Il met l'accent, souvent de manière dramatique, sur l'aspect négatif du changement, indice de néant dans ce devenir que nous croyons posséder:

«Tout changement anéantit ce qui était [3].»

Ces éléments spéculatifs, définition, raisonnement, ont pour but d'éclairer le sens d'une dialectique qui fait appel, à l'instar des textes scripturaires sur lesquels elle se fonde, à notre expérience du transitoire:

«Tout ce qui passe est vanité, car cela s'évanouit dans le temps comme la fumée dans l'air [4].»

Seule l'éternité «connaît» le présent, parce qu'elle lui est identique; nous qui croyons le vivre, nous nous faisons illusion, nous ne vivons que dans le passé qui n'est plus et dans l'avenir qui n'est pas encore. On croit posséder une année, une journée, une heure, on ne tient même pas ce petit mot «est»: quand on prononce sa dernière lettre, la première n'est déjà plus.

En nous faisant éprouver d'une manière aiguë le quasi-néant de ce qui change et n'accède à l'être que pour n'être plus, saint Augustin nous fait saisir d'une manière pour ainsi dire expérimentale, par une sorte de voie négative, ce qu'est l'Être véritable:

«Si je compare le transitoire à l'éternel, je vois ce qui est vraiment [5].»

Car cette dialectique qui ne craint pas, pour atteindre la vérité de l'être, d'utiliser toutes les ressources de l'intellect, ne nous conduit pas à un savoir purement spéculatif. Elle veut nous arracher aux rives décevantes du temps pour nous fixer dès ici-bas, autant qu'il est possible, dans la stable éternité. La notion augustinienne d'immutabilité est chargée de valeurs affectives, elle répond à un besoin de tout l'être. C'est pourquoi saint Augustin tient à montrer que la réponse à cette aspiration foncière de l'humanité est donnée

[1] «aeternitas ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile», *En. in Ps.* 101 s. 2, 10.

[2] «Esse nomen aeternitatis, nomen incommutabilitatis», *Sermon* VII, 7.

[3] *De natura boni*, XIX, 19,.

[4] *En. in Ps.* 143, 11.

[5] «Si transeuntia manentibus comparem, video quid verum sit», *En. in Ps.* 38, 7.

de manière accessible à tous dans la révélation qui suit immédiatement et qui complète celle du « Je suis celui qui suis »:

> « Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, c'est là mon nom pour l'éternité[1] ».

Dieu rend ses amis éternels en les faisant participer à sa propre éternité[2]. C'est le paradoxe de cette ontologie pour laquelle il ne peut y avoir une authentique acquisition d'être que sur le plan surnaturel. En transcendant l'inconsistance du temps et celle de notre moi extérieur, grâce à la connaissance véritable et à la charité qui nous font adhérer à Dieu, nous sommes constitués dans l'être, car celui qui est l'Etre même n'a pas voulu manquer aux hommes [3].

Nous qui sommes changeants et mortels devenons ainsi « participants de la vie éternelle et de l'immuable vérité ». [4] Car si l'éternité définit l'être, elle se définit elle-même comme une vie plus vivante que la vie temporelle [5]. C'est ainsi que nous devenons pour toujours les pierres vivantes du temple du Seigneur, tandis que le refus de Dieu est une marche vers le néant, et l'enfer un infini de finitude [6].

Quelle conclusion peut-on tirer de la constance avec laquelle saint Augustin a expliqué, tout au long de son œuvre, « Celui qui est » par l'immutabilité et l'éternité? Tout d'abord, une mise en garde à qui serait tenté d'étudier sa métaphysique de l'être uniquement dans la perspective de ses « commentaires » d'Exode 3, 14. Une telle étude requiert que l'on approfondisse le thème de la simplicité, que saint Augustin paraît avoir développé surtout en fonction de la théologie trinitaire, et en fonction du problème posé par l'identité des attributs en Dieu. Par ailleurs, la constance de cette interprétation d'Exode 3, 14 permet de souligner l'importance des notions d'immutabilité et d'éternité dans l'ontologie augustinienne, et la part irremplaçable qui est la leur. Car, sur le plan de l'expérience religieuse, elles nous sont plus accessibles que la notion de simplicité, et jouent un rôle primordial dans la quête de cette « participation ascendante » qui nous divinise en nous constituant dans l'être véritable.

EMILIE ZUM BRUNN

[1] Exode III, 15: v. *En. in Ps.* 121, 5; *En. in Ps.* 101, S. 2 (10, 12, 14); *Sermon* 7 (1, 5, 7); *Sermon* 6 (2, 4, 5); *En, in Ps.* 134 (4, 6); S. *Fragm.* t. 39 c. 1726; *In Jo. Ev.* Tr. 38 (8-10): *Sermon* 341, 8 (10); *Sermon Denis* 2, 5.

[2] *En. in Ps.* 82, 14; *En, in Ps.* 104, 4; *Sermo Denis* 2, 5.

[3] « ...sic sum ipsum esse... ut nolim hominibus deesse », *Sermon*, 7, 7.

[4] *En. in Ps.* 38, 21-22.

[5] *De vera religione*, 49, 97.

[6] *En. in Ps.* 38, 21-22.

Dieu est mort... vive la mort [1]

On a dit: «Dieu est mort.»

Puisque c'est vrai, il faut avoir l'honnêteté de ne plus vivre comme s'il vivait. On a réglé la question pour lui: reste à la régler pour nous.

Maintenant nous sommes fixés. Si nous ne savons pas la taille exacte de notre vie, nous savons qu'elle sera petite, qu'elle sera une toute petite vie. Pour les uns, le malheur tiendra toute la place. Pour les autres, le bonheur

[1] Ce texte a été écrit par Madeleine Delbrêl à l'âge de 17 ans. Elle était alors athée, comme elle le dira elle-même plus tard: «Si des gens exceptionnels m'avaient donné, de 7 à 12 ans, l'enseignement de la foi, d'autres gens non moins exceptionnels me donnèrent ensuite une formation contradictoire. A 15 ans j'étais strictement athée et je trouvais chaque jour le monde plus absurde.» Littéralement elle se débat autour des deux mots: «Mort» et «absurde». Lorsque plus tard elle définira la jeunesse comme «l'aptitude maxima pour démasquer l'absurde». elle décrira exactement le combat de ses 17 à 20 ans. D'un côté, «Dieu au XX^{e} siècle était absurde, incompatible avec une raison saine, il était intolérable parce qu'inclassable»: Dieu est mort. D'autre part, Madeleine, sous l'influence de son milieu rationaliste, avait cru «à l'Intelligence avec un grand I», mais voilà que «le monde et l'histoire de notre monde se révélaient comme la plus sinistre farce qu'on puisse imaginer»: la science suprême de l'homme est qu'il sait qu'il meurt. Et, comble de l'absurde, c'est une parole du Christ qui poussait jusqu'au bout l'angoisse née de l'absurde: «Que sert à l'homme de gagner tout l'univers s'il vient à perdre son âme?»

A 20 ans (nous sommes en 1924) «une conversion violente suivit une recherche religieuse raisonnable». De cette recherche, Madeleine gardera existentiellement le sens du *don* de la foi, la certitude d'un trésor extraordinaire et absolument gratuit. Autant que les athées, elle voudra éveiller à ce don les chrétiens trop habitués à la foi, «cloîtrés dans leur certitude de Dieu, et sans surprise en face de gens totalement habitués à la disparition de Dieu». Mais cet éveil ne peut se faire qu'en criant que la foi n'est pas un dû, que Dieu n'est pas notre propriété ni notre capital personnel, qu'il n'est pas le Dieu de «certains hommes seulement», mais qu'il existe un «bonheur prodigieux et bouleversant reçu de Dieu qui a aimé le monde, qui a aimé les hommes d'un amour premier et gratuit.»

Madeleine ne cessera, de 20 à 60 ans, d'être une convertie, une «éblouie de Dieu», sa «force majeure sera la passion de Dieu, qui nous fait quitter sans même nous en apercevoir les routes dangereuses». Mais pour aimer avec passion la lumière de Dieu il faut avoir non moins passionnément approfondi l'absurde et la ténèbre d'un Dieu vraiment mort. Dans cette perspective, l'un des pôles de la vie de Madeleine, le préambule et le secret ressort de son action missionnaire naîtra de l'extraordinaire négation de ses 17 ans: *Dieu est mort, vive la mort.* Si un jour Dieu, pour elle, est Tout, c'est parce qu'aujourd'hui, elle va jusqu'au bout du Rien. On n'aimera Dieu que petitement si on ne l'a ignoré que médiocrement.

Le texte de Madeleine Delbrêl et la note présente sont extraits d'un livre à paraître: Madeleine Delbrêl, *Temps d'aujourd'hui, temps de la foi.* Ed. du Seuil.

tiendra plus ou moins de place. Ce ne sera jamais un grand malheur ou un grand bonheur puisqu'il tiendra dans notre toute petite vie.

Le malheur grand, indiscutable, raisonnable, c'est la mort. C'est devant elle qu'il faut devenir réaliste, positif, pratique. Je dis «devenir». Je suis frappée du manque de bon sens général. Il est vrai que je n'ai que 17 ans et qu'il me reste beaucoup de gens à rencontrer.

Les révolutionnaires m'intéressent, mais ils ont mal compris la question: ils peuvent aménager le monde au mieux... Il faudra bien qu'on en déménage. Les savants sont un peu enfants: ils croient toujours tuer la mort: ils tuent les façons de mourir, la rage, la variole. La mort, elle, se porte bien.

J'ai beaucoup de sympathie pour les pacifistes, mais ils sont faibles en calcul. S'ils étaient arrivés en 1914 à museler la guerre, tous ceux que la guerre n'aurait pas tués seraient en 1998 définitivement rangés dans leur cimetière personnel.

Les gens de bien m'étonnent par leur assurance: ils manquent de modestie. Ils sont sûrs de travailler au bonheur des autres. C'est tout au moins discutable: plus la vie est bonne, plus il est dur de mourir. La preuve: les gens se tuent tout seuls quand on a tué leur raison de vivre.

Les amoureux sont radicalement illogiques et difficiles à raisonner: «Je t'aime pour toujours...» Ils ne veulent pas prendre conscience qu'ils seront infidèles par force; et que cette infidélité approche chaque jour d'un jour... sans compter la vieillesse, cette mort à tempérament. Moi, je ne peux pas rester près d'un homme que j'aimerais qui verra tomber mes dents, mon menton pendre, mon corps tourner à l'outre ou à la figue sèche... Si j'aime, ce sera comme en instantané, comme en sursis, à la sauvette.

Et les mères, les pauvres, elles ont du mal à ne pas dire, à ne pas faire des folies: «Mon petit, je voudrais tant qu'il soit heureux...» Elles seraient capables d'inventer le bonheur pour pouvoir le donner à leur gosse. Il y a bien celles qui ne veulent pas faire de la chair à canon – mais allez leur raconter qu'elles feront toujours de la chair à mourir... Je ne veux pas avoir d'enfants. C'est assez que je suive tous les jours d'avance l'enterrement de mes parents.

Les plus logiques sont peut-être les maçons, les menuisiers, les photographes, les artistes, les poètes. Ils font des choses qui durent et ils font durer quelque chose des gens. Les rois sont morts, leurs fauteuils restent dans les musées. C'est une façon d'exister d'avoir sa photo quelque part. Les monuments tiennent bon. La Joconde n'aurait plus sa tête depuis longtemps si on n'avait pas fait son portrait. Quand en classe on récite une fable de La Fontaine, ce que pensait La Fontaine continue de vivre un peu.

Et puis il y a des gens qui s'amusent, qui tuent le temps en attendant que le temps les tue... J'en suis. Les gens sérieux nous méprisent au nom de leurs occupations sérieuses.

Ah non, elle n'est pas liquidée, la succession de Dieu. Il a laissé partout

des hypothèques d'éternité, de puissance, d'âme... Et qui a hérité? C'est la mort... Il durait: il n'y a plus qu'elle qui dure; il pouvait tout, elle vient à bout de tout et de tous. Il était esprit – je ne sais pas trop ce que c'est – mais, elle, elle est partout, invisible, efficace; elle donne un petit coup et toc, l'amour s'arrête d'aimer, la pensée de penser, un bébé de rire... et il n'y a plus rien.

Autrefois des gens ont dit: «Nous dansons sur un volcan.» Oui, je danse, mais je veux savoir que c'est sur un volcan. Près des volcans il y a des villas et des cabanes; des jeunes et des vieux; des génies et des imbéciles; des infirmes et des champions; des bien-aimés et des mal-aimés; quand le volcan bave il n'y a plus que du feu: comme on dit, on n'y voit plus que du feu.

On est tous tout près du seul vrai malheur, est-ce que oui ou non on aura le cran de se le dire? Le dire? Mais avec quoi? Même les mots, Dieu les a esquintés... Peut-on dire à un mourant, sans manquer de tact: «Bonjour» ou «Bonsoir»?... Alors on lui dit: «Au revoir», ou «Adieu»... tant qu'on n'aura pas appris comment dire: «A nulle part»... «A rien du tout»...

MADELEINE DELBRÊL

De la Théologie à l'Anthropologie

Un périple aujourd'hui centenaire

La tentation de l'homme moderne n'est pas de faire le mal mais de vouloir se passer de Dieu pour faire le bien.

PAUL CLAUDEL

Fais le bien pour l'amour de l'homme.

LUDWIG FEUERBACH

1. En faisant sauter le panthéisme de Hegel [1] qui prétendait maintenir à la fois en les dépassant l'affirmation de Dieu et sa négation, en considérant la construction hégélienne comme un système instable préparant une transition entre la croyance en Dieu et l'athéisme, en proclamant ouvertement l'athéisme et la religion de l'Homme, Ludwig Feuerbach entendait inaugurer un âge nouveau de l'Humanité.

«Quiconque comprend le langage de l'Esprit de l'histoire du monde ne peut pas ne pas s'apercevoir que notre époque est le terme final d'une grande période de l'histoire du monde et par là même le début d'une ère nouvelle.»

Commentant ce texte dans son livre sur *Ludwig Feuerbach ou la Transformation du sacré* [2], Henri Arvon écrit:

«Tout en gardant, dans *Les pensées sur la mort et sur l'immortalité*, le souci de ne pas déserter la route tracée par Hegel», Feuerbach se préoccupe plus encore d'œuvrer à l'édification d'un monde nouveau qu'il sent naître. «Il répond d'avance à l'interrogation d'une humanité qui s'effraie de la disparition de Dieu. Comment donner un sens à une vie qui ne se prolonge plus dans l'au-delà, qui, décentrée et privée de toute orientation, risque de tomber dans l'absurde?

«La réponse, encore qu'elle soit toute spéculative, est des plus nettes. Du moment que l'individu n'agrippe plus Dieu, il faut lui offrir une autre divinité, mais une divinité qui, loin de s'opposer au progrès de l'humanité, lui soit parfaitement homogène.

«Feuerbach suit son époque en dissociant l'individu et la conscience; il la précède en faisant dériver cette conscience vers l'espèce. Contre l'indi-

[1] HEGEL (1770-1831).
[2] P.U.F., 1957, p. 17.

vidualisme religieux qui lui semble condamné , il proclame la nécessité d'une religion de l'espèce.

«Puisqu'il faut suppléer à la transcendance divine, il stipule une transcendance humaine. C'est par la signification que nos actes revêtent pour l'humanité tout entière que nous donnons un sens permanent à notre condition humaine. Vues sous cet angle, *Les pensées sur la mort et l'immortalité* (1830) apparaissent comme le premier document de l'humanisme athée qui marquera le XIX^e siècle de son sceau indélébile.»

Onze ans plus tard paraît l'ouvrage le plus retentissant de Feuerbach. *L'essence du christianisme* (1841), proclamera que l'idée centrale du christianisme, c'est «Dieu dans l'homme», que la vraie divinité c'est l'Homme, que le vrai amour est l'amour de l'Homme pour l'Homme.

Mais, et voici une dernière étape, l'homme émerge de la nature. Selon *L'essence de la religion* (1845-1851), plus profondément encore que l'Homme, la divinité deviendra la Nature:

«Ma doctrine ou mon point de vue se résume dans deux mots, Nature et Homme.

«L'être que je pose avant l'homme, l'être qui est l'origine ou la cause de l'homme, l'être auquel il doit sa naissance et son existence, n'est pas et ne s'appelle pas chez moi Dieu – mot mystique, indéterminé, ambigu – mais Nature, mot et être clair, sensible, non équivoque.

«Mais l'être par lequel la Nature devient un être personnel, conscient, intelligible, est et s'appelle pour moi l'Homme.

«Alors donc qu'autrefois je résumais ma doctrine dans la phrase: la théologie est anthropologie, il me faut ajouter maintenant et physiologie» [1].

Dès lors, la *transformation du sacré* est achevée. Dieu est devenu Humanité, et l'Humanité est devenue Nature. Inversement, par une évolution homogène ascendante, la Nature, dans l'Humanité athée, devient personnelle, consciente d'elle-même, altruiste ou chrétienne. L'Humanité trouve enfin sa raison d'être.

2. Est-il possible à l'athéisme de donner un sens à l'existence humaine? C'est la question que n'a cessé de se poser Dostoïevski. Il l'examine dans son *Journal*, en décembre 1876, sous le biais de la négation de l'immortalité de l'âme, corollaire de l'athéisme [2].

Il y est question d'un homme pour qui les problèmes que pose la vie sont si complexes qu'il se sent incapable de mettre sa conscience au repos: «Il aura donc recours à un autre genre de simplification et *tout simplement* se logera une balle dans la tête.» Ce récit avait été interprété de travers. Dostoïevski nous en donnera l'explication:

«Mon article intitulé *Jugement* touche à l'idée fondamentale et capitale de l'être humain: la nécessité absolue de croire à l'immortalité de l'âme.

[1] H. Arvon, *op. cit.*, p. 149.
[2] *Journal d'un écrivain*, Edit. Bossard, 1927, t. II, p. 309 et suiv.

Le dessous de cette confession d'un homme qui se tue *par suicide logique*, c'est la nécessité d'arriver tout droit à cette conclusion: sans la foi en son âme et à l'immortalité de son âme, l'existence de l'homme est quelque chose de contre-nature, un intolérable non-sens...

«Pour moi, personnellement, continue Dostoïevski, un des plus... terribles dangers qui menacent notre avenir, et même notre avenir immédiat, consiste en ce fait qu'une grande partie, une trop grande partie de la classe intellectuelle russe, par une vraie fatalité, perd de plus en plus la foi en l'âme et en l'immortalité de l'âme...

«Mon suicidé est précisément un *expressionniste*, passionné de cette idée *que le suicide est une nécessité*. Ce n'est pas un indifférent ni un homme de fer. Il languit et souffre réellement... Devant lui se posent inéluctablement deux premières questions, les plus hautes qui soient: *A quoi bon vivre*, quand on a déjà compris qu'il est répugnant pour l'homme de vivre à la façon des animaux, que c'est anormal et insuffisant? Et dans ce cas *que nous reste-t-il à faire ici-bas?* Il ne peut obtenir de réponse à ces questions, et il ne l'ignore pas, car tout en ayant pressenti qu'il existe, suivant son expression, *une harmonie du Tout*, il ajoute: *Mais moi je ne la comprends pas, je n'aurai jamais le pouvoir de la comprendre, et il va de soi que je n'y participerai jamais.*

«En dernier ressort, c'est cette lucidité qui va le déterminer. Où est son malheur, quelle erreur a-t-il commise? Tout le malheur vient de ce qu'il a perdu la foi en l'immortalité.

«Mais lui-même cherche ardemment la conciliation (ou plutôt il l'a cherchée de son vivant et l'a cherchée avec souffrance). Il voudrait la trouver dans *l'amour de l'humanité. – Si ce n'est moi, eh bien l'humanité, peut-être, sera heureuse et parviendra un jour à l'harmonie. Cette pensée pourrait me retenir ici-bas*, se dit-il. Et c'est évidemment une noble pensée, une noble et douloureuse pensée. Mais l'irréfutable conviction que la vie de l'humanité n'est au fond qu'un instant, de même que la sienne, et que demain, après avoir atteint *son harmonie* (à supposer que ce rêve soit réalisable), l'humanité rentrera tout comme lui dans le néant de par la vertu des lois naturelles, et après tant de souffrances consenties en faveur de ce rêve, – cette pensée révolte son esprit, justement à cause de l'amour qu'il a pour l'humanité; elle l'offense au nom de l'humanité tout entière. Et suivant la loi de la répercussion des idées, elle tue en lui jusqu'à son amour de l'humanité. C'est ainsi qu'on a vu plus d'une fois, dans une famille mourant de faim, le père ou la mère se prendre à haïr des enfants qui jusque-là leur étaient si chers, les voyant souffrir et ne pouvant plus à la fin supporter leurs souffrances...

«L'amour de l'humanité, conclut Dostoïevski, est inconcevable, incompréhensible et même impossible sans la foi en l'immortalité de l'âme humaine. Ceux qui, après avoir arraché à l'homme la foi en l'immortalité, cherchent à remplacer cette foi par cet autre idéal qui est *l'amour de l'humanité*, ceux-là, dis-je, attentent contre eux-mêmes, car, au lieu de l'amour

de l'humanité, ce n'est que le germe de la haine de l'humanité qu'ils plantent au cœur de ceux qui ont perdu la foi...

«En un mot, l'idée de l'immortalité, c'est la vie même, la vie vivante, sa formule définitive, la source principale de la vérité pour le genre humain et de la conscience de ce qui est juste. Tel est le but de mon récit, et je supposais que quiconque le lirait serait à même d'en pénétrer le sens.»

Si arracher du cœur de l'homme – de l'homme qui réfléchit et ne se résout pas à vivre proche de l'animal, – la foi en l'immortalité, c'est le jeter au désespoir, au suicide, à la haine, «*si la foi en l'immortalité est aussi nécessaire à l'être humain*», c'est bien la preuve, selon Dostoïevski, que l'âme est *de soi et par nature* immortelle.

3. Quelle est la position de Nietzsche? La mort de Dieu est pour lui, comme pour Feuerbach, un fait acquis. Mais, la suppression de la transcendance divine telle que l'entend Feuerbach, faute d'être assez radicale, ne peut, selon Nietzsche, aboutir qu'au nihilisme. La croyance au progrès indéfini n'est en effet, pour Nietzsche, qu'une version sécularisée de la vision chrétienne d'une humanité chargée du péché originel et qui s'achemine progressivement vers la délivrance et le jugement dernier. Rien ne sera fait tant qu'on n'aura pas détruit ces vestiges de christianisme, tant que l'homme ne puisera pas en lui-même «la force d'admettre *l'éternel retour*, l'identité permanente sous la forme d'un vaste circuit, rythmée par l'alternance de la création et de la destruction, de la joie et de la souffrance, du Bien et du Mal. L'homme capable de supporter cette pensée héroïque sera le surhomme, vainqueur définitif de Dieu et du Néant» [1].

4. Ainsi, selon Dostoïevski, un athéisme comme celui de Feuerbach conduit l'humanité à la catastrophe et aboutit «*à transformer en haine tout l'amour que vous aviez conçu pour elle*». Et selon Nietzsche, ce même athéisme, qui laisse à l'humanité l'espoir parfaitement illusoire d'un progrès indéfini, ne peut déboucher que sur le *nihilisme*. Et cependant, c'est bien à Feuerbach, suivant qui *la théologie est anthropologie*, que reviendra le triste honneur d'avoir édifié «une foi nouvelle, à la mesure d'une époque pour laquelle l'homme social devient le thème majeur» [2].

5. Une foi qui soit à la mesure des hommes de notre temps. *Sera-ce encore le christianisme?* se demande l'évêque anglican John A. T. Robinson [3]. Oui, mais au prix d'un renversement, d'une *révolution copernicienne*, qui le fera basculer du théocentrisme à l'anthropocentrisme.

«Feuerbach, déclare l'évêque Robinson, avait effectivement raison quand il voulait transformer la *théologie* en *anthropologie*. Son but était de restituer du ciel à la terre les attributs divins qui, à son avis, lui avaient été

[1] Henri ARVON, *op. cit.*, p. 180.
[2] *Ibid.*, *p.* 173.
[3] Voir *Nova et Vetera*, 1964, nº 3, pp. 239 et suiv.

dérobés pour être attribués à un Etre parfait, un Sujet imaginaire aux pieds duquel l'homme appauvri se prosterne en adoration... *Le véritable athée*, écrivait Feuerbach, n'est *pas celui qui nie Dieu, le Sujet; c'est celui pour qui les attributs de la divinité, tels l'amour, la sagesse, la justice ne sont rien. Et la négation du Sujet n'est pas du tout nécessairement la négation des attributs.* Voilà, continue Robinson, qui est très près de notre position. Bultmann, répondant à une interrogation de Karl Barth, dit: *Je suis entièrement d'accord: j'essaie en effet de remplacer la théologie par l'anthropologie, car j'interprète les affirmations théologiques comme des assertions sur la vie humaine.*»

La protestation de l'athéisme contre la notion d'un Dieu transcendant et personnel, dit encore l'évêque Robinson, est légitime, Feuerbach a raison. Pourtant, – c'est encore l'évêque Robinson qui parle, – nous voilà sur un terrain dangereux. La suite logique de la pensée de Feuerbach est en effet «la déification de l'homme qui aboutit au Surhomme de Nietzsche et à la religion de l'Humanité d'Auguste Comte».

Mais alors où va se faire le partage entre l'anthropocentrisme de l'*athéisme* d'un Feuerbach et l'anthropocentrisme du *néo-christianisme*, de ce christianisme qui, par une révolution copernicienne, a rejeté la transcendance divine? Le premier anthropocentrisme, répond-on, représente un pur naturalisme. Le second anthropocentrisme représente, nous dit-on, le *naturalisme auto-transcendant ou extatique* d'un monde fini qui se dépasse lui-même. Le divin, précise-t-on, se trouve dans le caractère extatique de ce monde-ci, dont il est la Profondeur et le Fondement. La vraie transcendance consiste à «reconnaître l'inconditionnel *dans* les relations conditionnées de la vie, et à y réagir par une relation personnelle inconditionnelle».

Ainsi on s'allie à Feuerbach pour rejeter le supernaturalisme et la transcendance du Dieu créateur, mais on espère dépasser ensuite son athéisme, – et bien sûr le matérialisme final du *Der Mensch ist, was er isst*, – en confessant l'auto-transcendance d'un naturalisme extatique.

6. C'est d'une autre manière, volontairement paradoxale, que Kierkegaard pensait utiliser Feuerbach: «Des écrivains comme Feuerbach, écrit-il dans son *Journal*, qui sont une *ultime formation de libres-penseurs*, sont utiles au christianisme; ils défendent le christianisme véritable contre les chrétiens d'aujourd'hui, qui ne savent plus que le christianisme n'est pas *humanité et progrès*, mais un *monde renversé*» [1].

7. Remplacer la théologie par l'anthropologie, c'est la clef de l'herméneutique de Rudolf Bultmann [2]. Suivant lui, l'interprétation du Nouveau Testament doit se faire en fonction d'une doctrine sur la nature de l'homme, d'une anthropologie, plus précisément en fonction de l'anthropologie existentiale de Martin Heidegger. Ainsi est posée la question de l'interprétation de l'Ecriture sainte en dépendance d'une anthropologie préalable, *Vorver-*

[1] Cité par ARVON, *op. cit.*, p. 73.
[2] Cf. *Nova et Vetera*, 1964, nº 3, p. 238.

ständnis: l'exégète entend interroger le *texte* et le *traduire* en fonction des structures universelles de l'existence, – que la réflexion peut, dans une certaine mesure, établir a priori, – et à l'intérieur desquelles seules le *texte* peut manifester son *sens*. On sera conduit dès lors à distinguer, dans le Nouveau Testament d'une part, une *mythologie* que l'homme moderne ne peut plus accepter: divinité de Jésus, naissance miraculeuse, miracles, résurrection, ascension, etc. (L'évêque Robinson, chose remarquable, reproche ici à Bultmann de n'aller pas assez loin, de s'arrêter à démythiser les «miracles» sans démythiser «Dieu».) Et d'autre part un *kérygme*, un *message* dont la valeur est permanente: qu'est-ce que l'Evangile signifie pour mon existence? Comment m'oblige-t-il à la mettre en cause constamment?

A quoi Karl Barth, à qui nous nous associons, opposera le primat de la théologie sur l'anthropologie. La Parole de Dieu, dira-t-il, bien loin de se laisser enserrer dans la capacité de compıendre naturelle à l'homme, vient la contrarier, en lui révélant des possibilités proprement insoupçonnables. Jésus-Christ est plus grand que notre foi: il la précède, la suscite, en triomphant d'abord de notre incrédulité. Ne vaudrait-il pas mieux, continue K. Barth, «au lieu de faire, de ce qu'on regarde comme sa propre faculté de comprendre, le catalyseur du texte néo-testamentaire, laisser agir le texte néo-testamentaire comme catalyseur de sa propre faculté de comprendre?»

8. Si l'on perd de vue la distinction du Christianisme et de l'Humanisme de la grâce et de la nature, du Royaume qui n'est pas de ce monde et des royaumes qui sont de ce monde, il ne reste plus qu'à dissoudre le Christianisme dans l'Humanisme, – ou, cela revient au même, qu'à sacraliser le temporel. Du coup, les comparaisons évangéliques sur le *sel de la terre*, sur la *lumière du monde*, sur le *levain dans la pâte*, et pareillement la comparaison de l'Epître à Diognète sur les *chrétiens âme du monde* sont perverties, elles trahissent ce qu'elles devaient servir, elles s'emploient à corrompre le Christianisme d'abord et l'Humanisme ensuite. Elles travaillent à faire oublier que, s'il faut parler le langage de son temps, c'est pour rejoindre en tout homme les régions supratemporelles où les énoncés du message révélé et de la théologie peuvent faire entendre la constance de leur vérité, de leur exigence, de leur promesse de délivrance; à faire oublier que vouloir transposer une vision de la transcendance et théocentrique dans le langega d'une vision de l'immanence et anthropocentrique, est une gageure [1].

Fribourg, août 1965.

C. J.

[1] Que gagne-t-on à dire, avec le P. Karl Rahner, I.C.I., 15 juin 1965, p. 3, que le christianisme est la religion du «devenir absolu» qui débouche sur un «avenir absolu», à savoir Dieu, réalité totale et englobante, mystère – «terme réellement distinct», et cependant «élément essentiel» de ce devenir? M. Roger Garaudy voit bien qu'on apporte ainsi de l'eau à son moulin.

Bibliographies

JEAN LALOY, *Entre guerres et paix, 1945-1965*, Paris, Plon, 1966, 380 pages.

1. «Les relations entre les nations sont-elles essentiellement des relations de force? Obéissent-elles à des règles rationnelles? Ont-elles rapport avec un ordre de valeur indépendant du mouvement de l'histoire?» La réponse donnée ici à ces questions s'inspire «des leçons que peut donner une certaine pratique des rapports internationaux», elle est fondée «moins sur la spéculation que sur l'expérience». C'est par ces termes dont chacun est à peser que l'auteur nous introduit dans l'analyse lucide, pénétrante, passionnante, d'une expérience politique de grand style, où nous sont révélées les causes réelles et profondes de la *division* des vainqueurs au moment même de l'écrasement d'Hitler, l'extraordinaire répercussion de l'invention de l'*arme atomique* sur les conditions de la politique mondiale («l'arme de destruction absolue pourrait bien n'être pas compatible avec la souveraineté absolue»), les voies possibles d'une *prospective* à long terme, à moyen terme, à terme immédiat vers une organisation des rapports internationaux: L'horizon est immense, il va de l'extrême occident à l'extrême orient, du nord au sud; l'enjeu du conflit est la survie même de notre race humaine. L'élévation de la pensée de l'auteur, son sens de la réalité politique, sa maîtrise des faits et des documents, lui permettent de faire mesurer au lecteur l'importance parfois immense de la moindre imprudence et aussi de la moindre prudence politique.

2. En présentant Roosevelt, Staline, Churchill et leur idée politique, le premier chapitre donne une première réponse concrète à la position de savoir dans quelle mesure la politique est faite par les *hommes* ou par les *événements*. On verra plus loin, p. 161, que les motifs immédats de la division sont à rechercher «non dans les faits ni dans les forces, mais dans les volontés».

3. Quelle est l'origine de l'*arme nucléaire?* «Elle est née non dans les arsenaux mais dans les laboratoires. Elle est d'origine civile. L'un des responsables de sa création est Albert Einstein qui, sur l'instigation de Léo Szilard, informe dès août 1939 Roosevelt de la possibilité de construire une arme nouvelle, sans proportions avec ce qu'on a connu dans le passé. Un choix a donc été fait par des hommes qui ne sont au service d'aucun gouvernement. Ils ont pris la responsabilité d'ouvrir une nouvelle ère pour l'humanité. Ce n'est pas seulement le cas d'Einstein mais aussi des chercheurs français, britanniques, italiens, danois et autres qui se grouperont pendant la guerre pour mener à bien les travaux. Le cas d'Einstein est le plus frappant, parce qu'en 1939 les Etats-Unis ne sont même pas en guerre. Le motif de cette intervention des savants dans l'art militaire est bien connu. Ils craignent qu'Hitler ne vienne à acquérir en premier une arme qui lui donnerait la maîtrise du monde... Vingt-cinq ans plus tard, on peut s'arrêter un instant sur ces origines de l'arme nucléaire. Elle n'est pas l'arme d'Einstein, de Kowarski, de Fermi, de Bohr, ni d'Oppenheimer. Elle a été créée à cause d'Hitler, à cause de la violence déchaînée par Hitler. Sans lui, ou elle n'aurait pas vu le jour, ou elle l'aurait vu dans de tout autres conditions. L'arme qui anéantira deux villes japonaises est le résultat de l'entreprise d'Hitler. Par là elle se relie non seulement à des données techniques et scientifiques, mais aux problèmes centraux de ce siècle... La bombe reflète la férocité du monde. On ne s'en débarrassera pas aisément», p. 170.

4. «Dès l'instant où la violence peut devenir infinie, toutes *les doctrines fondées sur la violence*, sur l'idée de lutte, sont placées devant une contradiction difficile à résoudre. Si la violence, non seulement est dangereuse (elle l'a toujours été), mais risque de réconcilier dans le néant les adversaires, ce sont tous les rapports humains qui sont à reviser... La division, la coupure du monde en deux, cesse, devant l'incandescence des atomes en fusion, de paraître capitale. Elle s'estompe. Ce qui vient au premier plan de la conscience c'est le sentiment de la solidarité de tous les hommes unis face à un péril commun, et qui plus est, face à un péril né de ce progrès scientifique sur lequel se fondaient les espoirs tant des rationalistes classiques que des rationalistes romantiques, dont le marxisme est l'un des rameaux. Le démenti est fort. Pour la pensée politique soviétique, si on la compare à un tronc puissant, c'est comme une entaille, petite encore, à peine visible, mais en un point sensible. Si le tronc n'est pas étayé, le moment viendra où l'arbre penchera, s'écroulera», p. 213.

5. «Le *monde communiste* et l'*alliance occidentale* ne souffrent pas des mêmes maux. A l'Est se posent des problèmes de grande portée. Ce qui est en cause, ce n'est pas la structure d'une alliance et l'équilibre à établir ou à améliorer entre ses membres, mais un changement radical dû au fait que la violence a cessé d'être licite, depuis qu'elle risque de tout détruire. L'existence de l'arme nucléaire amène les gouvernements occidentaux à réfléchir sur les liens qui les unissent et les modifications qu'ils peuvent y apporter. Elle amène les gouvernements communistes à s'interroger sur la validité de la doctrine qui légitime et sauvegarde leur pouvoir. Sous les imprécations des dirigeants de Pékin perce l'angoisse d'hommes menacés dans leurs certitudes essentielles. Les perspectives pour les deux types de société sont donc différentes. L'organisation occidentale, si elle le veut, peut s'adapter. Elle n'est pas menacée dans sa substance. Le système communiste est atteint plus profondément. La crise qui le secoue sera longue et difficile. Elle peut devenir dangereuse, soit que de grands conflits éclatent, soit que des crises dans les régions périphériques du monde communiste posent des problèmes délicats, soit, enfin que dans certains pays communistes comme actuellement en Chine, surviennent de nouveaux accès de fanatisme. La dislocation des grands ensembles pose plus de problèmes qu'elle n'en résout», p. 304.

6. «Sous la grande coupure actuelle du monde en deux, on retrouve les autres divisions conservées par l'inertie, ou maintenues par la tradition, et ceci des deux côtés. Dès que la tension s'atténue au sommet, les autres lignes de fracture réapparaissent, *comme si le monde ne pouvait choisir qu'entre différents types de division*, celle-ci étant la règle inéluctable des collectivités condamnées à s'opposer indéfiniment. *Il existe cependant un autre horizon*, une unité non de contrainte mais de consentement, une diversité non de lutte mais de coopération. Regardé sous cet angle, le monde actuel laisse apparaître des traits à beaucoup d'égards remarquables... A travers les tâtonnements actuels, la société des hommes, pour la première fois, se pense comme telle. C'est au plan temporel que désormais il n'y a plus ni Grec ni Juif, mais des êtres humains, tous semblables sous certains aspects, plus opposés que jamais sous d'autres. Envisagé ainsi, le monde actuel semble pris entre deux mouvements contraires, l'un accumulant les motifs de division et de querelle, l'autre révélant la possibilité d'une unité s'étendant pour la première fois réellement au genre humain tout entier», pp. 323 et 327.

7. C'est au chapitre premier de la troisième partie: *Une échelle des valeurs*, qu'après avoir épuisé les moyens soit «pragmatiques», soit «scientifiques» de régler les rapports internationaux, est posée la question: «Existe-t-il *une cité humaine, à vocation universelle*, douée d'une présence à la fois morale et historique coexistant à chaque moment de l'histoire, prenant forme peu à peu à travers les détours de cette imprévisible marche, *fluxum saeculorum ordinate turbulentum*?», p. 314. La réponse est donnée dans les pages qui suivent: «Si l'on peut imaginer un monde sans guerre, on ne peut imaginer un monde sans conflit... Ce n'est pas un règne de mille ans qui est cherché, mais une perspective pour éclairer les années qui viennent. Un projet politique, s'il n'est pas une utopie, n'est pas pour autant assuré d'être réalisé. A chaque instant il existe un rapport dans le monde entre les forces positives et les autres. Ce rapport permet d'évaluer risques et chances. Il y a toujours plus de risques que de chances. *De grands risques peuvent être équilibrés par de faibles chances*, si celles-ci sont saisies, c'est-à-dire comprises par l'intelligence et utilisées par la volonté», p. 366.

8. Aurons-nous réussi à donner une idée de ce livre à la fois humble et fort, sans illusion mais aussi sans ombre de découragement, où le nom de christianisme n'est jamais prononcé mais où l'exigence chrétienne en politique est partout active et présente, où sont définies en cours de route nombre de notions confuses ou ambiguës comme celles d'intérêt national, d'impérialisme, de révisionnisme, de coexistence idéologique, où l'émotion ne peut pas ne pas saisir le lecteur à la lecture de certaines pages, celles où l'on voit, par exemple, qu'«avant Yalta la partie est déjà jouée» que «lorsqu'en octobre 1944, Churchill arrive à Moscou, le problème n'est plus de savoir si l'Europe sera divisée, mais comment et dans quelles conditions»; celles encore, pp. 207-208, où, à propos de la terrible épreuve de force de Berlin et de Cuba, on tremble qu'il y ait du côté des alliés le moindre instant de lassitude ou de défaillance qui eût été fatal pour nous tous.

Aux éditions du *Livre de Vie*, Paris, Seuil, Jean Laloy vient de rééditer enrichie

de notes nouvelles sa traduction devenue classique en France des charmants *Récits d'un pèlerin russe*, qui sont comme les *Fioretti* de la Russie, et qu'il avait publiée en Suisse, pendant la guerre, sous le pseudonyme de Jean Gauvain.

C. J.

Dom JEAN LECLERCQ, O.S.B., *Témoins de la spiritualité occidentale*, Paris, Cerf, 1965, 410 pages.

1. Ce livre fait suite au volume: *Aux sources de la spiritualité occidentale*, signalé dans *Nova et Vetera*, 1965, p. 152. Avec la même élévation de pensée qui ne lui faisait trouver aux origines de la vie monastique pas «d'autre explication que l'Evangile et la grâce de Jésus-Christ», l'auteur nous introduit ici tour à tour dans la compagnie de saint Boniface, de saint Pierre Damien, de saint Anselme, de saint Bernard, et enfin de l'abbé de Rancé.

Tous les thèmes de la vie spirituelle sont présentés dans leur contexte concret, avec les modalités qu'ils reçoivent des temps et des circonstances. L'*histoire de la flagellation* est rattachée à Saint Pierre Damien: «Une pratique de l'ascèse antique, inspirée de l'Ecriture sainte, animée d'un ardent amour pour Jésus-Christ, a pu être transmise à travers tout le moyen âge. Il n'était point besoin qu'elle fût généralisée pour que l'idée s'en conservât. Il suffisait qu'une série de ces saints qui restent le sel de la terre fut convaincue de sa valeur et de son efficacité pour entretenir l'amour et compenser le péché. Saint Pierre Damien est, de cette façon, une réaction vivante contre tout le mal de son temps. Seul, ou peu s'en faut, mais tenace, il fait la chaîne entre l'ascèse des premiers siècles de l'Eglise et celle des siècles à venir. Il transmet – avec quel courage? – l'héritage de l'amour», p. 125. Du *culte de la pauvreté*, il est parlé à propos même de la grande époque de Cluny: «Il y avait toujours proportion entre les prières et l'aumône: au jour de Pentecôte, on nourrissait autant de pauvres qu'il y avait de moines... Une conception liturgique des rapports avec Dieu et avec le prochain inspirait la générosité de cette grande abbaye qui, à son apogée, abritait plus de 400 moines, accueillait chaque jour autant d'hôtes sinon plus et entretenait une foule d'indigents. On a parlé à ce propos d'une civilisation de la bonté. C'était aussi une civilisation de la prière», p. 152. Un des derniers textes que saint Bernard ait écrits, parle de *l'amour:* «C'est une grande chose que l'amour; mais s'il retourne à son principe, s'il revient à son origine, s'il reflue vers sa source afin de s'y alimenter, pour y puiser toujours de quoi couler toujours! De tous les sentiments de l'âme, le seul qui lui permette de rendre à son Créateur un sentiment sinon égal, du moins semblable au sien, c'est l'amour», p. 285. Et c'est l'abbé de Rancé qui parlera *de la joie:* «L'âme ne regarde que Dieu, elle ne connaît que lui; tout lui échappe et disparaît, hors cette beauté qu'elle possède et dont elle est possédée», p. 383.

2. Le dernier chapitre du premier volume dégageait *les caractéristiques de la spiritualité monastique*. L'épilogue de notre volume s'attache aux *Aspects historiques du mystère monastique*. «Le moine, par vocation, reste ce que nous dit cette définition d'un anonyme du XII^e^ siècle: *monachus, id est mundi fugitivus*. Il est citoyen d'une ville qui n'est pas de ce monde, la Jérusalem d'en haut. Il reste séparé de ce monde par le *claustrum* et le *monasterium*. Comment s'étonner si, lorsque ceux-ci finissent par ressembler à une ville de ce monde, certains moines des plus ardents s'enfuient du monastère pour retrouver hors de lui le désert? A toutes les époques, on décèle des tendances érémitiques. Si on les oubliait, on n'aurait du monachisme médiéval qu'une idée incomplète: à côté de la fondation, il y a toujours la fuite. A tous les siècles, des problèmes semblables se posent, les mêmes cycles se reproduisent: l'ascèse engendre la prospérité, celle-ci force à fonder, jusqu'au jour où, pour demeurer des fugitifs, certains quittent la grande abbaye ou en instaurent de plus petites», p. 398.

Les pages qui suivent sont profondes. Pour ce qui est *de la vie active des moines* «une illusion historique doit être évitée. Il arrive que le monachisme, en ce qu'il a d'essentiel, soit en partie dissimulé par l'œuvre même des moines, l'idéal par l'histoire, la sève par les fruits. Pendant plus de la moitié de l'histoire de l'Eglise, les moines ont été les seuls religieux existants; ils ont assuré bien des tâches que d'autres n'assumaient pas: répandre le christianisme, enseigner les enfants, soigner les malades, donner l'hospitalité aux pèlerins et aux voyageurs, parfois même – beaucoup moins pourtant qu'on ne le croit – faire du ministère paroissial. Ils ont fait cela par intérim, en attendant qu'apparaissent dans l'Eglise des instituts spécialisés en vue de ces diverses

fins. A mesure que naissaient ces organes nouveaux, mieux adaptés que le monachisme ne l'était désormais, leurs fonctions n'avaient plus à être exercées par les moines. Dans le monachisme ces organes pouvaient s'atrophier; ces branches pouvaient disparaître sans diminuer la vitalité du vieux tronc d'où elles étaient sorties: en libérant la sève, elles la restituaient à sa fécondité première», p. 402.

Peut-être «les moines seront-ils appelés à jouer de nouveau *un rôle civilisateur?* Ils ne savent pas comment se fera cela. Tout laisse croire qu'une telle influence, si elle doit s'exercer, ne s'étendra plus aux mêmes domaines qu'autrefois: de plus en plus, l'œuvre culturelle, dans l'Eglise, passe aux mains des laïcs, rendant moinse et clercs à leur tâche spirituelle. Mais ces questions ne préoccupent point les moines: car ils ne doivent penser qu'à mener une vie conforme à leur vocation. Ils ne doivent rien chercher en dehors de cette vie même. Il serait facile de montrer qu'au temps des «moines civilisateurs», le rayonnement leur fut souvent donné par surcroît, presque malgré eux, malgré les précautions qu'ils prenaient pour sauver leur solitude, leur silence, leur vie contemplative. Aux époques et dans les pays où les moines ont voulu faire autre chose que du monachisme, ajouter à leur monachisme une obligation de plus, leur monachisme en a souffert...»

Et qu'en est-il *de la liturgie?* «Depuis qu'au XVI^e^ et surtout au XIX^e^ siècle la célébration de l'office divin en commun n'occupe plus une place importante dans l'observance de la plupart des congrégations religieuses, les bénédictins sont apparus comme des sortes de spécialistes de la liturgie, alors que l'office choral n'est traditionnellement que l'une de leurs observances de prière, l'un des moyens par lesquels ils vont à Dieu. Et de ce fait, dans le renouveau liturgique du XIX^e^ siècle et de la première moitié du XX^e^ siècle, ils ont exercé un rôle important. Celui-ci tend à diminuer à mesure que le mouvement liturgique s'oriente de plus en plus dans un sens pastoral. Mais les moines restent les témoins, pour ainsi dire spécialisés, de la *tendance eschatologique* qui doit demeurer présente en la vie de l'Eglise», p. 402.

Et voici les dernières pages du livre. Elles sont comme une profession de foi: «Un moine est un chrétien qui a reçu de Dieu cette certitude: il ne sauvera son âme que s'il quitte le monde... Sans se préoccuper d'enseigner, même par l'exemple. Et c'est pour cela qu'il se cache: il lui suffit que Dieu le voie. Cette conception, héritée de la tradition monastique, pourra paraître anachronique à l'heure du *dialogue avec le monde*, de la *présence* et de l'*ouverture* au monde... L'avenir de l'Eglise montrera si, parmi les formes diverses de présence et de dialogue, celle qui donne la primauté à la présence de Dieu et au dialogue avec Dieu reste légitime et féconde, comme un moyen d'ouvrir le monde à Dieu. Celui que Dieu convoque à mener cette vie sait qu'il n'est pas un égoïste Il a de Dieu cette certitude. Aucun argument ne pourra le persuader qu'il a eu tort d'obéir à l'appel de Dieu. Il sait que le monachisme n'est pas un problème, une matière à spéculation: le monachisme est un mystère».

C. J.

HENRI RONDET, S.J., *Hégélianisme et christianisme, Introduction théologique à l'étude du système hégélien*, Paris, Lethielleux, 1965, 160 pages.

1. «Métaphysicien de la réalité sociale et de l'histoire, Hegel peut-il être pour la théologie du XX^e^ siècle un nouvel Aristote? C'est ce que s'efforce de montrer cet ouvrage, indispensable préliminaire à l'étude de Karl Marx.»

«Faut-il abandonner saint Thomas? Cette question a été posée à Vatican II. Un des meilleurs *philosophes* de Rome, dans l'Osservatore romano, s'est efforcé de montrer quel était l'essentiel du thomisme et n'hésitait pas à orienter les philosophes sur l'étude de Heidegger, qui lui aussi place l'*être* au centre de son système. Le P. Rondet, lui, pense qu'il est plus important encore de confronter la Somme théologique avec le système hégélien. Les philosophes ont été attentifs à cet écrit génial qu'est la Phénoménologie (1806). Mais le *théologien* a beaucoup plus à prendre dans cette Encyclopédie des sciences philosophiques, où l'Aristotélisme revit, vivifié par Descartes, Spinoza, Kant, Fichte et Schelling. En quelques chapitres très denses, appuyés sur un système de références organiques tant au texte allemand qu'aux récentes traductions françaises, l'auteur étudie l'Esprit du système, la cosmologie, la philosophie de l'Esprit dans ses divers cantons; et très spécialement la notion de l'Esprit objectif qui peut rendre tant de services au philosophe et au théologien.»

«Mais le nouvel Aristote a besoin lui aussi d'être sérieusement redressé, le système hégélien étant une espèce de Panthéisme trinitaire qui démarque dangereusement la théologie chrétienne.»

«Un appendice est consacré aux idées de Günther, ce théologien malchanceux victime d'une trop grande hâte à renouveler la théologie en fonction des systèmes philosophiques de son époque, et encore si mal connu.»

Cette *Prière d'insérer*, écrite par l'auteur ou sous son inspiration, n'est pas sans intérêt. Notons d'abord que, pour un *philosophe* comme Cornelio Fabro, il n'est pas du tout question «d'abandonner» saint Thomas, et que s'il se réfère – à tout ou à raison – à Heidegger, c'est précisément pour *insister sur la génialité*, trop méconnue à son gré, *de l'intuition de l'être, génératrice et nourricière de la philosophie de saint Thomas*.

Mais le souci de l'auteur est d'abord *théologique*. «Métaphysicien de la réalité sociale et de l'histoire, Hegel peut-il être pour la théologie du XX^e^ siècle un nouvel Aristote? C'est ce que s'efforce de montrer cet ouvrage...»

2. *Comprenons de quoi il s'agit!* La théologie chrétienne, qui, au treizième siècle, a utilisé le *réalisme* d'Aristote, aurait donc pour mission, au vingtième siècle, d'utiliser l'*idéalisme* de Hegel. La révélation judéo-chrétienne qui porte immédiatement sur la *Réalité* suprême a pu, demeurant dans cette perspective, s'emparer d'une philosophie de l'*être*, et après l'avoir critiquée, corrigée, refondue, s'en faire, grâce au génie des Pères de l'Eglise et de saint Thomas, un instrument pour se déployer dans une théologie de l'*être* On propose maintenant à la révélation chrétienne, qui est *ontosophie*, de s'emparer d'une philosophie de l'idée, *idéosophie*, pour s'exprimer dans une *théologie*, qui certes ne manquera pas d'être nouvelle! Ce n'est pas tout. Cette philosophie (idéosophie) qu'on prétend utiliser, se donne elle-même comme *supérieure* à toute théologie, elle a *résorbé* en elle toute la sagesse chrétienne, elle a *digéré* tout ce qui est par nature au-dessus d'elle, à la manière monstrueuse de ces plantes qui digèrent tout vivants les insectes.

3. L'auteur croit la tâche possible, et même urgente. Certes, il ne nie pas qu'elle soit *sans danger*. Mais est-elle même *possible?*

Pour Hegel, dit-il, «Dieu est dans l'homme, l'homme est en Dieu. L'esprit divin est notre esprit, notre esprit est l'esprit divin, du moins en quelque façon. Ces dernières affirmations sont extrêmement importantes. Car c'est tout l'idéalisme de saint Augustin et de saint Thomas que transpose, et de façon très dangereuse, l'idéalisme moderne... L'hégélianisme est un idéalisme radical, c'est l'idéalisme absolu pour lequel rien n'existe qui ne soit en idée en quelque façon. La formule ne déplairait pas à un disciple d'Augustin et de saint Thomas, mais elle prend ici un sens plus difficile à accepter: rien n'existe qui ne soit idée pour l'homme, qui ne puisse être mesuré par l'intelligence humaine en tant qu'humaine. Il n'y a *pas* de *différence radicale entre notre esprit et l'Esprit*», pp. 16-17.

Impossible, dans la perspective hégélienne, de distinguer la *nature et la grâce*. «On a dit avec raison de l'hégélianisme qu'il est une mystique (J. Maréchal), précisons: une mystique intellectualiste et surtout *une mystique naturaliste*. Or ce dernier point suffit à la rendre suspecte à la conscience chrétienne, pour qui l'idée de grâce est non moins essentielle que l'idée de divinisation», p. 18. «Hegel ne fait qu'aboutir à une pauvre traduction du dogme (de la Rédemption). Il y a plus. C'est le système hégélien tout entier, pris avec le sens profond que lui donne sa philosophie religieuse, qui va nous apparaître comme une *transposition malheureuse de ce qu'il y a de plus grand dans le Christianisme : la divinisation de l'homme par la grâce de Dieu*», p. 64.

Hegel, qui se défendait d'être *panthéisve*, l'est plus redoutablement que Spinoza. «En voulant la pensser *spéculativement*, il a perverti la foi chrétienne. Bien qu'il ait parlé de Jésus de façon très admirative, il n'a jamais cru à sa divinité. Il a transposé le dogme trinitaire en termes inadmissibles pour nous; sa vision trinitaire du monde sacrifie la distinction des personnes; confondant missions et processions, il incline vers une forme supérieure, mais d'autant plus redoutable, de Panthéisme.»

«Il faudra faire violence aussi à sa *philosophie de l'histoire* pour qu'elle puisse satisfaire un chrétien et plus encore un catholique. Mais qui aura le courage d'entreprendre ce redressement sera payé de ses peines», p. 91.

4. Ces difficultés ne sauraient néanmoins arrêter le P. Rondet. La voie pour une utilisation de l'hégélianisme a d'ailleurs été ouverte par un théologien, Anton Günther, dont les

écrits furent, en 1857, sous Pie IX, l'objet de condamnations dont «il faut reconnaître qu'elles étaient justifiées». Les idées de Günther sont résumées dans un appendice intitulé: *l'hégélianisme de Günther*, pp. 121-135: «A lire Günther et ses adversaires, l'impression se renforce que les critiques n'ont pas vu l'effort considérable du théologien viennois pour construire une théologie spéculative à partir des problèmes posés par la philosophie de son époque...

«Günther s'est certainement laissé influencer par Hegel. Il entendait pourtant le combattre...

«L'une des erreurs principales du théologien viennois fut de donner dans l'illusion du semi-rationalisme pour lequel un mystère chrétien pourrait à la limite s'exprimer totalement par une théologie spéculative ramenée sur le plan d'une philosophie supérieure. Pareille entreprise entraînait également une relativisation assez grande des formules dogmatiques. La condamnation modérée dont il fut l'objet en 1857 était juste».

Elle fut durcie, après la mort de Günther, au temps du premier Concile du Vatican. «La révision du procès de Günther s'impose certainement, au moins pour les pays de langue française; elle entraînerait du même coup un dépassement –, c'est par dépasser que l'auteur traduit le *avfheben* d'Hegel, – utile à la théologie de notre époque... Scheeben n'a guère fait lui-même que nous ramener à la théologie de saint Thomas d'Aquin et à ses sources patristiques. Ce retour à la tradition devrait se compléter par un nouvel essor et, si l'on peut dire, un bond en avant, que le gros travail positif réalisé depuis cent ans en matière scripturaire et patristique permettrait de faire avec moins de dangers qu'au temps du premier Concile du Vatican», p. 134.

On voit le sens général de ce petit livre, ferme, intelligent, point innocent, enveloppé dans la peau de brebis d'une «collection orientée vers les problèmes de théologie pastorale», et qui se recommande d'un Concile où la question a été posée de savoir s'il fallait «abandonner saint Thomas»!

5. Pour nous, comme pour l'auteur, c'est saint Augustin qui «est par excellence le théologien de l'histoire», p. 8. La tâche de saint Thomas dans la Somme est tout autre à savoir, parallèlement à l'explication systématique des livres de l'Ecriture sainte, *ordo expositionis librorum*, construire une cathédrale, un *ordo disciplinae*, où toutes les vérités de la doctrine chrétienne viendront spontanément se placer et se hiérarchiser. Mais ce que nous pouvons prédire, c'est que ceux qui se seront familiarisés avec l'*ordo disciplinae* de la Somme se sentiront étonnamment confortés, quand ils reviendront à la théologie de la Cité de Dieu, avec l'intention non pas, comme semble le souhaiter l'auteur, de la dépasser (*aufheben*), mais de la pénétrer, de l'expliciter, de la faire progresser.

6. Il est bien impossible, du point de vue de Hegel, de faire une distinction entre la *théologie* de l'histoire et la *philosophie* (chrétienne) de l'histoire, pour la bonne raison que chez lui *la philosophie a simplement dévore la théologie*. Avec Hegel, on nous le rappelle, «les grands thèmes patristiques sur la Providence et l'éducation du genre humain, démarqués par Lessing, repris par Herder, orchestrés par les romantiques, viennent se ranger dans un ensemble systématique. Ils acquièrent droit de cité dans la philosophie proprement dite», p. 47.

Ici-même, l'auteur ajoute: «C'est un des plus grands mérites de Hegel d'avoir clairement montré que le principe d'intelligibilité s'applique à l'histoire, au point que la circumincession de l'histoire et de la logique constitue peut-être l'essentiel de l'hégélianisme», p. 47. Certes, s'il y a philosophie de l'histoire, il y a intelligibilité de l'histoire. Mais une intelligibilité partielle et patiemment dégagée des données historiques par *induction*. Prétendre re-créer l'histoire *a priori*, proclamer «la circumincession de l'histoire et de la logique», c'est à nos yeux sans nul doute possible non pas un mérite, mais une des illusions majeures de l'hégélianisme.

C. J.

RAYMOND VANCOURT, *La pensée religieuse de Hegel*, Presses universitaires de France, Paris, 1965, 134 pages.

L'auteur s'entoure de formules timides, prudentes, interrogatives, car comment oser s'attaquer à un génie de la puissance de Hegel? mais il ne se fait pas cependant d'illusion sur le christianisme de Hegel.

«Sur le problème de *la nature divine*, on doit au moins concéder à ce sujet qu'il n'est point sûr que, pour Hegel philosophe, Dieu soit une personne douée de libre initiative. Hegel semble attiré par la théologie néoplatonicienne et il ne serait pas sans intérêt

de comparer son point de vue à celui d'un Jean Scot Erigène. Quant au *dogme de la Trinité*, il ne conserve pas non plus sa signification traditionnelle. Sans doute Hegel admet celle-ci au plan de la *représentation;* mais quand il s'agit de l'interprétation spéculative, la théorie qu'il expose sur les royaumes du Père, du Fils et du Saint-Esprit cesse de concerner la vie intime de Dieu; il s'agit plutôt d'une Trinité à l'intérieur de la communauté chrétienne, comme unité de l'homme et de Dieu, dans l'amour qui est esprit. La *doctrine du péché originel* est, elle aussi modifiée par le «traitement spéculativo-dialectique». Hegel ne paraît point considérer la faute d'Adam comme un événement à situer au début de l'humanité; la présenter ainsi serait parler le langage de la mythologie. Ce n'est pas davantage le péché d'un *premier* homme dont il faudrait ensuite se demander comment il se transmet aux descendants; ni non plus la perte de dons surnaturels gratuits que Dieu aurait librement offerts à l'humanité. Il s'agit simplement, pour Hegel, de la situation ontologique et morale de l'homme, prenant conscience de ce qui l'oppose à la nature et commençant à distinguer le bien et le mal. «*La chute, c'est la connaissance supprimant l'unité naturelle (telle qu'elle se trouve réalisée entre l'animal et la nature); elle n'a rien de contingent, c'est l'histoire éternelle de l'esprit. L'état d'innocence, cet état paradisiaque, c'est la condition des animaux... La chute est le mythe éternel de l'homme qui exprime ce par quoi il devient précisément homme (c'est-à-dire ce par quoi il se manifeste comme homme)* (*Leçons sur la Philo. de l'Hist.*)... Hegel s'efforce de tirer des événements de la Semaine sainte ce qu'on a appelé un *Vendredi saint spéculatif*. Le Christ, Homme-Dieu, en acceptant de mourir montre une fois pour toutes que l'esprit est supérieur à la nature... Il devient l'*Homme*, l'Universel concret, la communauté chrétienne, la réconciliation de l'homme et de Dieu. Enfin avec lui, c'est *Dieu lui-même qui meurt*, la mort apparaissant comme un moment nécessaire de la vie de l'esprit, par conséquent de l'«Esprit absolu», pp. 102-106. Un peu plus loin: «En tout cas, si Hegel a vu juste, *C'en est fait d'un ordre surnaturel;* et la mission de l'Eglise dans cette hypothèse, se réduit à collaborer, au niveau qui est le sien, à l'avènement, peut-être hypothétique, d'une société bien ordonnée d'hommes libres», p. 27.

C. J.

PHILIPPE DE LA TRINITÉ, O.C.D., *Dialogue avec le Marxisme? Ecclesiam suam et Vatican II*, Paris Edit. du Cèdre, 1966, 178 pages.

Entre Rome, centre de la catholicité et Moscou-Pékin, centre (s) du marxisme-léniniste mondial, la rencontre est inévitable. Un dialogue est-il possible? A cette question l'Encyclique *Ecclesiam suam* de Paul VI, 6 août 1964, donne une réponse. Elle souligne quatre caractères du dialogue comme «moyen d'exercer la mission apostolique» et comme «art de communication spirituelle»: *clarté, douceur, confiance, prudence pédagogique*. Le pape continue: «Mais le danger demeure. L'art de l'Apôtre est plein de risques. La préoccupation d'approcher nos frères ne doit pas se traduire par une atténuation, une diminution de la vérité. Notre dialogue ne peut être une faiblesse vis-à-vis des engagements de notre foi. L'apostolat ne peut transiger et se transformer en compromis ambigu au sujet des principes de pensée et d'action qui doivent distinguer notre profession chrétienne. L'irénisme et le syncrétisme sont, au fond, des formes de scepticisme envers la force et le contenu de la Parole de Dieu que nous voulons prêcher.»

On trouvera dans ce recueil à peu près tout ce qui a été dit tant par des chrétiens que par des communistes sur la nature et la possibilité d'un dialogue, jusqu'au récent livre de M. Garaudy. Quand on entend un très savant religieux dire: «Le marxisme porte en lui maintes excellentes choses. Il n'aurait pas été athée et sottement persécuteur de l'homme religieux, chrétien ou non, il y a longtemps, je crois, que l'Eglise catholique l'aurait préféré au capitalisme libéral et à la bourgeoisie laïque», on est très content d'écouter la réponse du P. Philippe: «Mais justement si le marxisme n'était pas athée, il ne serait plus ce qu'il est *essentiellement*. Autant dire: ce carré pourrait rouler s'il était un cercle», p. 60.

Eclairé par les précieux textes du Magistère rassemblés sous le titre: *A la lumière de Rome* et par le texte de l'émouvante et mémorable *intervention* du Cardinal Wyszynski dans l'Aula conciliaire, ce recueil est à la fois net, objectif et serein.

La *Lettre de Teilhard de Chardin à Maxime Gorce*, 4 octobre 1950, publiée en *Appendice*, pp. 93-95, n'étonnera que ceux qui n'ont jamais su lire Teilhard.

C. J.

NOVA ET VETERA

Direction: Charles Journet

Rédaction: R. P. Marie-Martin Cottier, O.P.
4, avenue Saint-Paul, 1208 Genève.

Edition et administration: Librairie L. Méroz, boulevard Georges-Favon 12, 1200 Genève.

* * *

Conditions d'abonnement: Suisse et étranger :

Abonnement annuel ordinaire :	Fr.	12.—
Abonnement de soutien :	»	15.—
Le numéro :	»	3.—

Compte de chèques postaux: Genève 12-10232 (Revue *Nova et Vetera*).

France :	Abonnement annuel:	Fr.	14.—
	Le numéro :	»	3.75

Compte de chèques postaux : Paris 18.509.59
(Revue *Nova et Vetera*)

Les abonnements sont annuels et partent toujours du N° 1 de l'année en cours.

NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

CHARLES JOURNET • *Théologie des indulgences* 81

JEAN DE LA CROIX KAELIN, • O. P. *Les mariages mixtes* 112

NOTES

PIERRE MAMIE • *Le trésor spirituel de l'humanité* 135

C. J. • *La synthèse du P. Teilhard de Chardin est-elle dissociable?* 144

BIBLIOGRAPHIES • Jean Varenne, *Zarathushtra et la tradition mazdéenne* • Werner Jaeger, *La naissance de la théologie, Essai sur les présocratiques* • Claude Tresmontant, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu?* • René Lavocat, *L'Eglise et la communauté scientifique internationale* • Pierre Teilhard de Chardin, *Lettres à Léontine Zanta* • Pierre Quévremont, *Dieu et l'homme créateur*.

XLIe ANNÉE – N° 2 – AVRIL-JUIN 1966

Théologie des indulgences

I. INTRODUCTION

Le progrès homogène de la doctrine chrétienne

Le dépôt révélé, achevé avec la mort du dernier apôtre, est confié à l'Eglise, à qui le Christ a promis son assistance tous les jours jusqu'à la consommation des siècles, pour être saintement conservé et fidèlement expliqué et désenveloppé [1]. Le fait de l'explicitation progressive d'une doctrine au cours du temps est normal dans l'Eglise; ces prises de conscience successives du dépôt initial sont autant de témoignages de sa vie intérieure. Le «ressourcement» doit donc être entendu non pas comme une mise entre parenthèses, encore moins comme une mise en doute, des doctrines ultérieurement explicitées, mais comme un rattachement de ces doctrines à la révélation originelle. Et dans ce cas, l'illumination est mutuelle: la révélation première éclaire ses explicitations, et les explicitations à leur tour permettent une relecture plus attentive de cette révélation. Les définitions de Chalcédoine, issues de l'Evangile, nous aident à relire le prologue de l'Evangile de saint Jean; celles de Trente, à relire les paroles du Sauveur instituant la Cène; celles du premier concile du Vatican, à relire les paroles de Jésus à saint Pierre, etc. Le critère de vérité d'une explicitation n'est nullement la date de son apparition dans le temps, mais l'homogénéité de son contenu avec le dépôt initial: «La religion, écrit saint Vincent de Lérins [2], n'est-elle donc susceptible d'aucun progrès dans l'Eglise du Christ? Certes, il faut qu'il y en ait un, et considérable... Mais sous réserve que ce progrès constitue vraiment pour la foi un progrès, *profectus*, et non une altération, *permutatio*.»

[1] *Premier Concile du Vatican*, Session IV, ch. 4. Denz.-Schön., nº 3070.
[2] *Commonitorium*, 23, 1-3.

Et ici viennent les paroles qui seront reprises par le premier Concile du Vatican [1]: «Que croissent donc et que progressent largement l'intelligence, la science, la sagesse... mais conformément à leur nature, c'est-à-dire dans une même doctrine (*dogma*), dans un même sens (*sensu*), dans une même croyance (*sententia*).»

Voie progressive de l'«histoire» des doctrines
et voie régressive de la «contemplation» des doctrines

Certes l'histoire sera précieuse pour éclairer l'apparition d'une doctrine; mais cette doctrine, une fois reconnue par l'Eglise, éclairera rétrospectivement les jugements de valeur que portera l'historien catholique sur les événements qui l'ont préparée. Une seule lumière, celle de la révélation proposée par le magistère de l'Eglise, éclaire les deux voies complémentaires de la théologie catholique: la voie de l'*histoire des doctrines* qui est *progressive*, reconstruisant la théologie à partir du donné primitif et des origines telles qu'elles résultent du document; et la voie de la *contemplation des doctrines*, qui est *régressive*, partant du terme historique de l'évolution traditionnelle, qu'elle envisage comme acquis, pour remonter de là vers les sources et nous en découvrir les profondeurs [2].

II. LES PRÉSUPPOSÉS DE LA DOCTRINE DES INDULGENCES

Comment situer la doctrine des indulgences

Les vérités de la doctrine chrétienne ne se situent pas sur le même plan. Elles sont hiérarchisées entre elles. Il en va comme d'un arbre, où l'on distingue les racines, le tronc, les branches, les rameaux; ou comme de l'homme, où l'on distingue le cœur, les artères, les vaisseaux capillaires. La doctrine

[1] Session III, ch. 4, Denz.-Schön., nº 3020.

[2] C'est ainsi que Vladimir Soloviev, ayant cité la *promesse* de Jésus à Pierre, l'éclaire rétrospectivement par le *fait* de la primauté: «La parole du Christ ne pouvait rester sans effet dans l'histoire chrétienne; et le principal phénomène de cette histoire devait avoir une cause suffisante dans la parole de Dieu. Qu'on nous trouve donc, pour la parole du Christ à Pierre, un *effet* correspondant autre que la chaire de Pierre, et qu'on découvre, pour cette chaire, une *cause* suffisante autre que la promesse faite à Pierre.» *La Russie et l'Eglise universelle*, Paris, Stock, 1922, p. 132.

des indulgences est pareille aux rameaux de l'arbre, aux vaisseaux capillaires de l'homme. La doctrine des indulgences est une doctrine secondaire. Elle est apparue au cours du temps et en Occident, comme les rameaux d'un arbre puissant et délicat. Elle a pu rester longtemps non connue, non manifestée. Il n'y avait nul péril en la demeure. Mais il en serait autrement quand, une fois manifestée dans sa vérité, elle commencerait à être méconnue, refusée, rejetée. Le dessèchement des derniers rameaux d'un arbre, le trouble des vaisseaux capillaires ne sont pas de soi désastreux, mais ils inquiètent le cultivateur ou le médecin, ils peuvent être le signe de désordres néfastes et plus secrets.

La doctrine des indulgences concerne «la rémission de la peine temporelle due aux péchés déjà pardonnés». Elle suppose une prise de conscience progressive de l'enseignement de l'Evangile et de saint Paul sur la nature du *péché;* sur la situation dans laquelle il place l'homme par rapport à Dieu et au monde, d'où la notion de *peine* soit éternelle soit temporelle du péché, sur la nature du *pardon* qui vient de Dieu par le Christ; sur la part que le Christ assigne à son Eglise dans la dispensation du pardon ou *rémission du péché,* soit par les sacrements de baptême et de pénitence, soit par le pouvoir de lier et de délier; sur le rôle du pécheur lui-même qui sous les prévenances de la motion divine passe du péché à la *justification* et à l'amour de Dieu; sur la nature du secours qu'il peut d'abord recevoir des autres, puis leur apporter à son tour, du fait de son insertion dans une *communion des saints* rassemblant dans la charité l'Eglise tout entière d'abord pérégrinante sur la terre, puis souffrante en purgatoire, puis glorieuse dans le ciel.

Le refus conscient de la doctrine même des indulgences supposera le rejet ou la méconnaissance de l'un ou de plusieurs des points de la doctrine chrétienne que nous venons de résumer. Inversement la doctrine des indulgences s'éclairera par la mise en lumière de ces mêmes points.

La faute et la double peine du péché

Sous les prévenances secrètes de la grâce qu'il faut toujours présupposer, l'homme reste libre, c'est-à-dire qu'il est mis en demeure de préférer Dieu à soi, c'est la sainteté; ou soi à Dieu, c'est le péché, la tragédie du péché. Elle comporte une faute et un double désordre, une double peine, car la peine suit le désordre comme l'ombre suit le corps.

L'homme se préfère à Dieu, voilà l'offense, l'outrage, la faute (*culpa*) du péché. Il s'oppose à Dieu, le Bien infini seul capable de combler son cœur; pour autant il creuse délibérément en lui-même un vide, une privation d'un Bien qui est infini; voilà la peine, la privation infinie, appelée «peine du dam» (*poena damni*).

Mais c'est pour s'attacher déréglément à quelque chose, à un bien créé, que l'homme se détourne de Dieu; du même coup il viole l'ordre providentiel de l'univers, dans lequel il était bon pour lui de s''insérer; pour autant il creuse en lui-même un vide, une privation d'un bien qui est fini et créé; l'ordre de l'univers finira bien par prévaloir contre lui, le désordre qu'il a introduit finira par revenir sur lui comme une privation soufferte par lui; voilà la peine finie, appelée «peine du sens» (*poena sensus*), parce qu'elle s'étend jusqu'à réparer, dans la mesure où il a été contrarié, l'ordre de la nature sensible elle-même, mais que nous aimerions mieux appeler peine cosmique, peine de la création, parce qu'elle est comme la revanche de l'univers, du cosmos, contre la violence que lui a faite le péché de l'homme (cf. Rom., VIII, 20) [1].

Leur éternisation

La mort, si elle surprend le pécheur dans cet état, ne supprime pas, elle *éternise* la faute et la révolte de sa volonté contre Dieu et contre l'ordre providentiel de l'univers. Du même coup, elle *éternise* la double peine du péché mortel: la privation de la paix avec Dieu, ou peine infinie du dam, et la privation de la paix avec l'univers, ou peine du sens. Ces deux peines ou privations, l'une infinie, puisqu'elle est privation d'un Bien incréé, l'autre finie, puisqu'elle est privation d'un bien créé, sont désormais sans terme. L'éternité de la peine résulte, non à proprement parler de la *gravité*, mais de l'*irrémissibilité* de la faute. Il y a passage à niveau de la révolte du péché mortel à la révolte de l'enfer, – comme il y a passage à niveau de la charité de la terre à la charité du ciel. La mort est le signal de ces passages irréversibles.

[1] «Le péché étant un acte désordonné, il est manifeste que quiconque pèche s'insurge contre un ordre préétabli; la conséquence est qu'il sera réprimé par cet ordre; cette répression est ce qu'on nomme la peine», S. THOMAS, I-II, qu. 87, a. 1.

La justification du pécheur

Mais au lieu de la mort, c'est le pardon de Dieu et la grâce imméritée de la justification qui peut fondre sur le pécheur, le transférer des ténèbres dans une admirable lumière (1 Pierre, II, 9). Le pécheur aura pu être visité antérieurement par des lumières, des remords, des désirs de pardon, comme l'enfant prodigue dans son exil (Luc, XV, 17). Mais la justification, le passage décisif de la nuit au jour, est subite. Il s'était détourné de Dieu pour lui préférer follement le monde. En un instant, sous la motion envahissante de l'amour de charité, à laquelle il ne lui est demandé, – comme à la brebis perdue que vient prendre le pasteur, – que de consentir, *sine nobis deliberantibus sed non sine nobis consentientibus*, il est arraché à sa folie et converti à Dieu, jeté à Dieu, jeté en Dieu. Avec la charité, diffusée dans son cœur, l'Esprit saint en personne lui est donné (Rom., V, 5). La peine du dam, la privation du Bien infini est désormais, à tout jamais, abolie pour lui. Qu'en est-il de la peine du sens?

La peine temporelle du péché et la loi de la rééquilibration de l'univers

Le pécheur est maintenant pardonné. C'est dans la lumière de Dieu qu'il peut considérer sa faute. Son premier mouvement sera pour la désavouer, pour en avoir regret, et dès lors douleur, *contrition*. Ce n'est pas tout. Il se rend compte qu'en mésusant de sa liberté, il a introduit en lui-même et dans le cours des choses d'ici-bas pour autant qu'elles dépendaient de lui, un désordre, un déséquilibre. Il ne peut pas faire que ce qui a été fait n'ait pas été fait, que l'ordre providentiel assigné par Dieu à l'univers n'ait pas été violé. Mais maintenant qu'il est dans l'amour de Dieu, il n'est pas réduit à l'impuissance et à l'inaction. Sous l'impulsion même de l'amour, qui donne vie à tout, il se sentira porté à prendre des initiatives contraires à celles par lesquelles il a perturbé le monde, à viser ainsi, pour autant qu'il lui est possible, à compenser, à contrebalancer le désordre introduit dans le monde par lui et par d'autres, s'il a été avare par une plus stricte pauvreté, s'il a été impur par une plus stricte pureté, s'il a été orgueilleux par une plus stricte humilité, et à rééquilibrer ainsi l'ordre de l'univers. Car l'univers est régi par une espèce de principe d'Archimède métaphysique, par une loi ontologique d'égale pression entre d'une part le tout universel, et d'autre part le tout particulier de la personne humaine, centre d'activité libre.

L'équilibre, rompu par mon péché, sera toujours restauré: ou par la sainteté de l'ordre providentiel contre lequel je persiste à me heurter, à me blesser: voilà la peine du *châtiment* – pour ceux qui sont dans l'amour, elle a cessé d'être éternelle, elle est expiable, elle est devenue temporelle; ou par la libre et amoureuse réparation de mon désordre: voilà la compensation ou *satisfaction* [1].

La mystérieuse rééquilibration rédemptrice du Christ et l'invitation adressée aux chrétiens

Un exemple majeur de rééquilibration de la peine du sens par l'acceptation amoureuse de l'épreuve nous a été proposé. La faute du premier Adam lui a été pardonnée et le récit biblique de la chute est ouvert sur une aurore. Mais la peine de sa faute, la mort, avec son cortège de misères, continue de sévir tout au long de notre histoire (Rom. v, 12; 1 Cor. xv, 26). Le second Adam est venu compenser ces désordres. Mais comment? Il est entré dans le baptême même où Jean conviait la foule des pécheurs, il s'est chargé de compenser la dette de leur péché, «afin que toute justice soit accomplie» (Mt., iii, 15). Celui, dit l'apôtre, «qui n'avait pas connu le péché a été fait péché pour nous» (2 Cor., v, 21; Gal. iii, 13). Comment a-t-il rééquilibré la dette du péché, comment a-t-il satisfait pour le péché? Ce n'est pas en écartant la souffrance et la mort, c'est en les prenant sur lui, ce n'est pas en les éliminant, c'est plus mystérieusement en les illuminant, en les transfigurant par son amour, afin de changer cela même qui était pour nous peine du péché, «salaire du péché» (Rom., vi, 23), en compensation et surcompensation rédemptrices.

Le baptême dans la mort du Christ

Il entre dans le baptême avec le pouvoir de transfigurer la mort. Et quand il nous invite à entrer à notre tour dans son baptême, à être «baptisés dans sa mort» (Rom. vi, 3), qu'est-ce que cela peut bien signifier, sinon son désir de nous assimiler à lui, de nous associer selon notre pauvre manière

[1] S. Thomas, III, qu. 86, a. 4. Sur «la loi de rééquilibration de l'être», voir Jacques Maritain, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, Téqui, pp. 72 et 184.

à sa mort rédemptrice, de changer notre propre mort, qui est pour chacun de nous peine et salaire du péché, en mort chrétienne, où se refléteront les clartés de sa propre mort, Source surabondante de compensation, de satisfaction, de rédemption pour le monde entier.

Dès lors, si cela est vrai, si, pour chacun des baptisés dans l'amour du Christ, la mort elle-même, peine du péché originel, peut être illuminée et pour autant contribuer, – au sens marqué par l'apôtre, Col. I, 24, – à la rééquilibration de l'univers, n'est-il pas évident que pour les baptisés dans l'amour du Christ, les libres initiatives qu'ils prendront en vue de compenser les désordres de leur propre vie et de satisfaire pour leurs propres fautes, pourront contribuer à la rééquilibration, sous le regard de Dieu, de leur pauvre vie? «O roi, rachète tes péchés en faisant justice, et tes iniquités en faisant miséricorde aux pauvres» (Daniel, IV, 24 ou 27): en passant sous la Loi du Christ, le conseil du prophète n'aura pas à s'«abolir», mais à s'«accomplir».

Le trésor réversible des souffrances rédemptrices du Christ pour son Corps mystique qui est l'Eglise

Arrêtons-nous un instant. Nous venons de toucher à un point central. Le Christ entrant dans la mort devient une Source de compensation surabondante pour le péché, capable de se reverser sur ceux qui seront baptisés dans son amour et dans sa mort. Le Christ est Tête, ils sont ses membres. L'apôtre le savait, depuis la révélation du chemin de Damas (Actes, IX, 4), et il ne l'a jamais oublié (Ephés., I, 23; Col. I, 18). Le Christ et l'Eglise, la Tête et les membres unis à lui par la charité ne font qu'une seule personne (1 Cor. XII, 12-13), *quasi una persona mystica*, dira saint Thomas [1]. Dès lors, la rédemption, la compensation surabondante qu'il a donnée pour le péché est par eux participable, elle pourra, en même temps que son amour, leur être communiquée, elle pourra se reverser sur eux, on pourra parler de la réversibilité de la rédemption et de la satisfaction du Christ sur ses membres.

Il nous a «rachetés pour Dieu au prix de son sang» (Apoc. V, 9). L'amour de Jésus en Croix pour son Père, et qui a entraîné par surcroît la réparation de tous les désordres de nos péchés, cet amour réparateur et rédempteur, réversible sur nous, participable par nous, est un *trésor*. Ce «prix» de notre

[1] S. THOMAS, III, qu. 48, a. 2, ad 1; qu. 49, a. 1.

rédemption (1 Cor., VI, 20; 7, 23) est un trésor, il est *notre* trésor. Le mot trésor est un mot de Jésus pour signifier les biens suprêmes: «Où est ton trésor, là aussi sera ton cœur» (Mt. VI, 21). Si ce mot est une image, elle n'est pas vaine, *elle recouvre d'immenses et de précieuses réalités*. Elle désigne le remède tout entier que le Christ a préparé pour nos folies, toutes les vertus et les richesses de la Croix rédemptrice.

La rédemption du monde est un trésor, et ce trésor a été acquis par le Christ pour son corps mystique qui est l'Eglise. C'est un trésor de l'Eglise, le suprême trésor de l'Eglise. C'est elle que le Christ a constituée dépositaire et dispensatrice du mystère de salut caché depuis des siècles en Dieu (Ephés. III, 9). Elle le dispense par diverses voies. Par la voie de la prédication évangélique. Par la voie aussi des sacrements de la Loi nouvelle. Deux de ces sacrements sont destinés à purifier du péché: le baptême auquel nous venons de nous référer, et le sacrement de pénitence.

Le sacrement de pénitence

«Les disciples furent remplis de joie à la vue du Seigneur. Il leur dit encore une fois: Paix à vous! Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie. Cela dit, il souffla sur eux et leur dit: Recevez l'Esprit saint. *Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus*» (Jean, XX, 21-23).

Le Père envoie Jésus, lui donnant pouvoir de remettre les péchés avec autorité: «Confiance, mon enfant, tes péchés te sont remis... Or, afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a sur terre le pouvoir de remettre les péchés...» (Mt. IX, 2-8); «Qui est celui-ci, qui pardonne même les péchés?» (Luc, VII, 49). Et Jésus, à son tour, envoie ses disciples leur donnant l'extraordinaire pouvoir d'intervenir avec autorité et avec discernement, – ils auront à discerner, à juger s'il convient de remettre ou de retenir, – dans la rémission des péchés.

Quelques conditions qu'elle ait pu mettre au cours des âges à son exercice, l'Eglise a toujours su qu'elle détenait de son Sauveur ressuscité cette extraordinaire mission d'intervenir avec *autorité* dans la rémission des péchés.

Mais, d'autre part, il est impossible que les péchés soient remis sans la *conversion* du cœur; et le Sauveur, qui agissait avec autorité, ne les remettait jamais sans faire naître le repentir intérieur. Cela aussi l'Eglise l'a toujours su.

C'est avec ces deux certitudes fondamentales, toutes deux évangéliques, qu'elle a pris son départ pour un long voyage à travers les siècles. Avec

encore une troisième certitude, évangélique, elle aussi, celle d'être protégée, dans sa mission de conserver et d'expliquer le dépôt révélé, par une *assistance* divine, soit prudentielle, dans les domaines de la recherche, des essais, des tâtonnements, soit absolue, dans les domaines où, s'engageant tout entière, elle définit sa doctrine. Au cours donc de son voyage, les deux principes fondamentaux qui semblent s'exclure, – à savoir le pardon du péché par voie d'autorité, et le pardon du péché par voie de conversion à Dieu et de charité, – entrent simultanément en action, et, par leurs exigences mutuelles, ouvrent une perspective aux recherches des théologiens. Leur première pensée, au XII^e siècle, est de songer à une juxtaposition. On sépare l'absolution du prêtre et le repentir du pécheur; on les considère comme agissant successivement et on cherche à leur attribuer des effets différents [1]. Mais une réflexion plus approfondie pourra faire converger tous les efforts et permettre l'apparition, au XIII^e siècle, avec saint Thomas, d'une synthèse doctrinale du sacrement de pénitence, reçue au XV^e siècle par le Concile de Florence [2], et pleinement développée, au XVI^e siècle, par le Concile de Trente [3].

L'absolution du prêtre et le repentir du pécheur n'ont pas à être considérés séparément. Ils agissent comme les deux parties constitutives d'un unique sacrement, à savoir d'un unique moyen privilégié dont le Christ lui-même s'empare pour conférer la plénitude de son pardon: «Comme le Père m'a envoyé, Moi, je vous envoie... Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis..»

[1] Cf. article *Absolution*, par A. VACANT, *Dict. de Théol. cath.*, t. I, col. 171.

[2] *Decretum pro Armenis*, 22 nov. 1439; Denz.-Schön., n° 1323.

[3] Sessio XIV, 25 novembre 1551, *Doctrina de sacramento poenitentiae*, Denz.-Schön., n^os 1667 et suivants.

Sur le point de vue historique, voir l'ouvrage important de Paul GALTIER, S. J., *L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Paris 1932. De la première partie de l'ouvrage, qui étudie *La valeur de l'absolution aux premiers siècles*, détachons ces quelques vues. Ce fut au XIII^e siècle *le mérite de saint Thomas et de Scot*, à l'encontre des scolastiques antérieurs et des «théologiens improvisés du XII^e siècle, dont la pensée marque une régression dans l'histoire des doctrines», d'avoir pu, *par la voie de la logique, remonter à la pensée profonde de l'Eglise sur la nature du pouvoir qu'elle professe avoir reçu du Christ*, et d'avoir affirmé *le caractère vraiment sacramentel de l'absolution du prêtre*. «Cette conception d'une intervention sacerdotale tendant directement à la rémission du péché» et consacrée par le Concile de Trente, «se trouve-t-elle exprimée assez nette aux premiers siècles pour qu'on la puisse attribuer telle quelle à l'Eglise de cette époque, ou faut-il y voir plutôt une conclusion dont le dégagement progressif n'aurait forcé que tardivement l'adhésion des esprits?» Selon B. POSCHMANN, elle ne se serait faite qu'insensiblement. La réponse de P. Galtier est au contraire «nette et ferme». Du III^e au VI^e siècle en Occident, de Tertullien à saint Grégoire-le-Grand, il faut reconnaître, dans l'acte par lequel l'Eglise réconcilie le pécheur avec Dieu, «*une très réelle absolution du péché*».

Les initiatives partent toujours de Dieu, de ses inexplicables miséricordes. C'est lui qui fait naître dans le cœur du pécheur les premiers mouvements d'une *contrition* encore imparfaite, les premiers désirs de renoncer à ses fautes, de les *confesser*, de les *réparer*. C'est lui encore qui, au moment où sur l'aveu du pécheur est prononcée l'absolution du prêtre, c'est-à-dire au moment précis où s'accomplit le sacrement, fait irruption par sa charité dans l'âme du pécheur, – un peu comme il l'avait fait au baptême, – pour le porter, sous la pression même de cette charité, au désaveu radical de sa faute et au besoin amoureux de travailler à compenser, d'abord en accomplissant la satisfaction qui lui est imposée sacramentellement par le confesseur, les désordres en chaîne qu'il a introduits dans le monde.

Persistance de la peine temporelle du péché pardonné

Nous voici de nouveau en présence de désordres introduits dans le monde par une faute de la liberté de l'homme, et devant la nécessité d'une rééquilibration maintenant possible de ces désordres par une peine compensatrice. La mort, surprenant le pécheur, aurait éternisé sa faute, et du même coup sa double peine, l'une infinie (peine du *dam*), l'autre finie (peine du *sens*) à savoir la revanche de l'ordre universel sur la révolte de la personne humaine. Mais, au lieu de la mort, c'est un rayon de la grâce divine qui est tombé sur le pécheur; alors, sa faute pardonnée et la charité retrouvée, la peine du sens qu'il doit subir cesse d'être irréparable pour devenir réparable, elle cesse d'être éternelle pour devenir temporelle. Voilà la notion d'une *peine temporelle due au péché déjà pardonné*, qui doit retenir maintenant notre attention.

Cette peine est plus mystérieuse peut-être que nous ne pensons. En tout cas l'Eglise en a toujours eu la plus vive conscience. Pour faire entendre ce dont il s'agit, nous avons rappelé la faute du premier homme. Elle lui a été merveilleusement pardonnée. A la grâce adamique a succédé la grâce christique. *Felix culpa*. Néanmoins la première harmonie de l'homme avec l'univers reste brisée [1]. La création qu'il devait se soumettre (Gen. I, 28) reste, par la faute de l'homme et dans les rapports que l'homme maintenant blessé

[1] Sur le mot de saint Paul: *Si le Christ est en vous, le corps, il est vrai, est mort à cause du péché, mais l'esprit est vie à cause de la justice*, Rom., VIII, 10, saint THOMAS (III, qu. 68, a. 1, ad 2; qu. 69, a. 3, ad 3), citant saint AUGUSTIN (Contra *Juliznum*, livre VI, 17, n° 52), notera que le baptême tombe sur l'*âme* qu'il purifie de tout péché, mais non sur *tout* ce qui est en l'homme.

entretient avec elle, assujettie à la vanité, livrée jusqu'au jour de la parousie à la servitude de la corruption (Rom. VIII, 20-21). Le dessein de la rédemption n'est pas cependant d'abolir la mort et les pénalités de la vie présente, mais, chose plus précieuse, de les éclairer, et de faire servir les croix aux fins de l'amour.

Le primat de la charité. Conversions miraculeuses et conversions communes

En tant qu'il passait à l'humanité, le péché d'Adam était un péché de nature, qui ne pouvait être compensé, à la manière rappelée plus haut, que par la rédemption du second Adam, le Christ. Aux péchés que nous commettons personnellement, il nous sera possible, sous la pression de la charité retrouvée par le pardon du Christ, d'apporter une compensation personnelle. Deux points sont ici à retenir.

Tout d'abord, dans ce que nous entreprendrons sous l'impulsion de l'amour pour compenser nos péchés, ce qui prime tout, ce qui est essentiel, ce sont les progrès mêmes de cet amour qui, en s'exerçant de cette manière, s'accroît de lui-même et s'intensifie; la rémission de la peine temporelle de nos péchés n'est que secondaire dans l'ordre des valeurs, elle ne peut venir que par surcroît; elle n'est pour l'amour qu'une occasion de s'exercer. Il est meilleur d'entrer en purgatoire avec une plus grande charité, que de l'éviter avec une moindre charité, celle par exemple des petits enfants morts dès après le baptême. Quiconque oublie ce primat de l'amour «moyen universel de notre salut, qui se mêle partout, et sans lequel rien n'est salutaire» [1], se condamne à ne plus rien entendre dans la doctrine de la rémission de la peine temporelle du péché et à la rendre radicalement inintelligible.

Le second point aussi est important. La justification du pécheur, sa conversion à Dieu, peut se faire sous l'empire d'une charité si véhémente et provoquer dans son cœur une contrition si intense, une douleur si aiguë de ses péchés passés, que la peine qui leur était due se trouvera du coup totalement compensée. «*Hodie mecum eris in paradiso*» (Luc, XXIII, 43). Mais de telles conversions sont exceptionnelles. Les théologiens les regardent comme miraculeuses; ils pensent alors aux mots de Jésus à la pécheresse: «Ses

[1] Saint FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, livre II, chap. 8.

péchés, ses nombreux péchés, lui sont pardonnés, car elle a aimé intensément» (Luc, VII, 47); ou à la conversion de saint Paul. Dans ces cas, la charité pourra être appelée parfaite, non qu'elle ne puisse et ne doive encore grandir: «Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait» (Mt., V, 48), mais parce qu'elle est radicalement purificatrice de l'être entier du pécheur [1].

Le plus souvent la motion divine commence par arracher l'homme à son péché pour l'établir dans la charité. Son cœur est maintenant retourné. Le moindre degré de vraie charité suffit à laver ses pires souillures, et à provoquer en lui une «contrition parfaite», – ainsi appelée parce qu'elle émane de la charité même prise à son moindre degré: *contrition* parfaite n'est pas synonyme de *charité* parfaite, – c'est-à-dire un désaveu radical de sa faute et un désir de la réparer. En se vouant à cette tâche, sa charité débutante (*inchoata*) trouvera à grandir, et en grandissant à se parfaire [2].

Quand la charité sera devenue parfaite, quand elle aura traversé les nuits purificatrices des sens et de l'esprit, quand elle aura débouché sur l'union transformante, alors ce ne sont plus seulement les peines du pécheur qui seront purifiées, c'est lui-même tout entier jusque dans les racines de son inconscient psychique. Le chemin est long à parcourir et, pour nous autres pauvres chrétiens, ce n'est pas en deçà mais au delà de cette vie que le terme de l'union transformante pourra être rejoint.

La charité qui est en nous, bien que véritable, coexiste avec d'innombrables fautes vénielles qui, sans causer la rupture avec Dieu, ne vont pas sans désordres à redresser et à compenser. Et puisque ces fautes, pour lesquelles nous demandons chaque jour pardon dans le *Pater*, nous accompagnent toute notre vie, c'est toute notre vie qu'il conviendra de vouer à la pénitence. L'Eglise le sait, qui ne cesse de nous convier à l'humilité, à la prière, aux œuvres de pénitence, à la confession sacramentelle. Mais par-delà le recours aux moyens de pénitence, son suprême souci, – bien peu perspicace qui ne le verrait, – est de réveiller dans les cœurs la flamme de cette charité sans laquelle, quand j'aurais tout fait et tout donné, dit l'apôtre, «je ne suis rien» (1 Cor., XIII, 2).

[1] S. THOMAS, I-II, qu. 113, a. 10; III, qu. 86, a. 5, ad 1. A cette charité parfaite correspond une intense pénitence intérieure. Tant que le saint vit parmi nous, le regret de ses fautes ne va pas sans provoquer la douleur: «Je ne suis pas digne d'être appelé apôtre, parce que j'ai persécuté l'Eglise de Dieu», 1 Cor., XV, 9. Cf. S. THOMAS, III, qu. 84, a. 8, ad 2.

[2] «Ipsa gratia meretur augeri, ut aucta mereatur perfici», S. AUGUSTIN, *Epist.* 186, ch. 3, nº 10. Cité par S. THOMAS, I-II, qu. 113, a. 10.

Satisfaction sacramentelle et satisfaction des libres œuvres de pénitence

Le pénitent s'est présenté à l'absolution du prêtre avec la résolution de satisfaire pour son péché. Puis la grâce est descendue dans son cœur. Sous la motion de cette grâce, qui s'intensifie en s'exerçant, il entreprend d'accomplir l'œuvre compensatrice ou satisfactoire qui lui a été enjointe par le confesseur [1]. Il l'accomplit avec une charité plus ou moins vive. Elle est acceptée par Dieu en proportion de la ferveur de la charité: en matière de satisfaction comme ailleurs, ce qui compte, c'est plus l'amour que la chose offerte [2]. Le pénitent serait-il dès lors en règle avec Dieu? Sera-t-il satisfait de sa satisfaction? Ce serait présomption. Sa charité, en devenant plus exigeante, le portera non seulement à accueillir en esprit d'amoureuse pénitence les peines de la vie et de la mort, mais encore à aller au devant de satisfactions libres et spontanées [3]. Telles sont les œuvres satisfactoires proposées dans l'Evangile, qui se rangent sous trois chefs: l'aumône [4], pour compenser l'attachement déréglé aux biens extérieurs, le jeûne [5], pour compenser l'attachement déréglé aux biens corporels, la prière [6], pour compenser l'attachement déréglé à l'esprit propre, et qui apportent remède aux trois convoitises qui remplissent le monde: convoitise des yeux, convoitise de la chair, orgueil de la vie (1 Jean, II, 16). Le Christ a souffert une fois pour les péchés, lui juste pour des injustes...» (1 Pierre, III, 18). Ces paroles, qui sont des paroles d'amour, illuminent la voie du chrétien pénitent. Parfois il entrevoit qu'une douceur peut visiter ceux qui prennent sur eux le joug de leur Seigneur.

Le purgatoire

La charité aura permis au chrétien, au moment surtout où il sent venir la mort, de désavouer ses *fautes* vénielles, sinon ce désaveu sera le premier

[1] «Satisfactio confert gratiam prout est in proposito et auget eam prout est in executione», S. THOMAS, III, qu. 90, a. 2, ad 2.

[2] «In satisfactione magis attenditur affectus offerentis quam quantitas oblationis», dit S. THOMAS, III, qu. 79, a. 5, qui cite la parole du Seigneur sur l'obole de la pauvre veuve, plus précieuse que les trésors, Luc, XXI, 3.

[3] Par la prière qui suit l'absolution: *Que tout ce que tu feras de bien te soit compté pour la rémission de tes péchés*, saint THOMAS estime que les libres satisfactions ultérieures du pénitent sont comme intégrées d'avance dans la satisfaction sacramentelle: «talis satisfactio est sacramentalis, in quantum virtute clavium est culpae commissae expiativa», *Quodlibet III*, qu. 13, a. 28.

[4] Luc, XI, 41; XII, 33.

[5] Mt. IV, 2; VI, 16.

acte de l'âme entrant en purgatoire[1]. Mais aura-t-il eu du moins le temps de rééquilibrer le *désordre* qu'elles entraînent? Voilà donc l'âme qui est dans l'amour, mais sur qui pèse le poids d'une justice à accomplir, d'une peine incomplètement expiée. Comment pourrait-elle en cet état souhaiter le contact de la sainteté divine? C'est alors que s'ouvrent devant elle les portes du purgatoire[2]. Il aurait pu être évité. En un sens le purgatoire est anormal. Il est la suprême miséricorde que Dieu réserve aux chrétiens qui sont morts dans l'amour, mais qui n'ont pas su aller jusqu'au bout des exigences purificatrices de l'amour. Le temps de leur voyage est achevé. Ils devraient maintenant toucher au terme. Ils sentent qu'ils ne le peuvent. Une souffrance en résulte. Elle est purificatrice. Elle consiste dans le *retardement de l'heure de la rencontre*. C'est une sorte d'exil, une souffrance dans l'amour et de l'amour, mais purement expiatrice et satisfactoire. L'amour maintenant ne s'accroît plus en s'exerçant, comme naguère encore, aux jours de leur pèlerinage. Il se borne à déterger l'âme, à la débarrasser de ses poussières, et pour autant à abréger son exil.

Cependant, dès ici-bas, il reste encore pour les chrétiens, – dans le prolongement des œuvres satisfactoires qu'il leur sera demandé d'accomplir, – une voie ouverte vers la rémission de la peine temporelle du péché, une voie permettant dès lors de suppléer, pour une part ou peut-être totalement, à la purification du purgatoire, et d'avancer, pour après la mort, l'instant de la rencontre avec Dieu. C'est la voie des indulgences [3].

III. LA DOCTRINE DES INDULGENCES

Essayons d'abord de proposer la doctrine pleinement développée des indulgences, que l'Eglise a faite sienne. Elle pourra nous permettre ensuite d'éclairer rétrospectivement certains usages pénitentiels qui ont pu préluder à sa formation.

[1] S. THOMAS, *De malo*, qu. 7, a. 11, ad 16.

[2] «L'âme voyant que le purgatoire a été constitué par disposition divine pour purger ces imperfections, s'y plonge.» Pierre DEBONGNIE, *Sainte Catherine de Gênes*, Paris 1960, p. 97.

[3] La 19e proposition de Luther, condamnée par LÉON X dans la Bulle «*Exsurge Domine*», 15 juin 1520, porte: «Les indulgences, pour ceux qui vraiment les obtiennent, sont sans valeur pour remettre la peine due aux péchés actuels devant la justice divine», Denz. – Schön., nº 1469.

La satisfaction est en source dans le Christ et dérivée chez les chrétiens [1]

Le premier point à rappeler, c'est que le Christ nous demande, pour autant qu'il est en nous, de nous *associer* à la satisfaction qu'il a offerte pour le péché. «Nous avons tous reçu de sa plénitude, grâce pour grâce» (Jean, I, 16). En passant de la tête aux membres, du Christ à l'Eglise, la grâce ne perd pas ses propriétés; et comme elle avait poussé le Christ à satisfaire, elle poussera les chrétiens à entrer, à sa suite, dans le grand mouvement de réparation à Dieu pour l'offense du monde. Ce que le Christ a fait, ses membres essaieront de le faire à son exemple: «Le Christ a souffert pour vous, vous laissant un modèle, pour que vous marchiez sur ses traces» (1 Pierre, II, 21). Comment y aurait-il entre la tête et le corps symbiose et synergie, si l'action commencée dans la tête ne se propageait dans le reste du corps, si la souffrance endurée par le Christ ne se parachevait dans ses disciples? «Je me réjouis à présent de mes souffrances pour vous, et j'achève ce qui manque encore aux épreuves du Christ dans ma chair, pour son corps qui est l'Eglise» (Cor., I, 24).

La satisfaction descend du Christ à l'Eglise par une sorte d'épanchement. Elle est en *source* dans le Christ, elle est *dérivée* dans l'Eglise. Elle est parfaite et infinie dans le Christ qui est Dieu; elle est imparfaite et finie dans l'Eglise, qui est créature. La satisfaction du Christ vaut par elle-même; elle est seule capable de compenser en rigueur de justice l'offense infinie du péché et de pénétrer jusqu'au fond des cieux. La satisfaction de l'Eglise vaut par participation, en tant que suspendue à la satisfaction du Christ, et c'est par faveur qu'elle est accueillie dans les cieux. «Toute la satisfaction d'un simple homme, écrit saint Thomas, emprunte son efficacité à la satisfaction du Christ, *omnis puri hominis satisfactio efficaciam habet a satisfactione Christi* [2]. Du fait que le Christ qui est tête, et les chrétiens, qui sont membres, font ensemble une seule personne mystique, *una persona mystica*, continue Cajetan [3], la satisfaction des chrétiens est portée par celle du Christ. Il reprend ce thème dix ans plus tard, le 13 mai 1532, alors que la controverse luthérienne l'a rendu brûlant, dans son opuscule *De fide et operibus* [4], dédié au pape Clément VII. Le Christ, dit-il, pouvait seul satisfaire par sa propre vertu; mais, étant notre tête, il va, en raison de la sura-

[1] Voir plus haut, p. 7.
[2] III, qu. 1, a. 2, ad 2.
[3] Dans son commentaire de ce texte de la *Somme* qui sera dédié le 10 mars 1522 au pape Adrien VI.
[4] *Opuscula*, édit. Venise 1612, t. III, traité 11, chap. 11.

bondance même (*ex affluentia*) de sa propre satisfaction, jusqu'à désirer satisfaire en nous et par nous qui sommes ses membres.

Enfin la satisfaction du Christ était *tout entière* surabondante en ce sens particulier qu'il n'avait pas à expier pour lui-même, étant sans aucun péché. Mais la satisfaction qu'offrent, unis au Christ, cachés dans le Christ, ceux qui sont devenus par la charité ses membres vivants, doit s'employer d'abord à compenser les offenses qu'ils ont causées par leurs propres péchés. C'est seulement chez les *saints*, tout purifiés par l'amour, que les souffrances satisfactoires commencent à devenir surabondantes et qu'elles sont capables de se reverser autour d'eux sur les autres. «Ils sont assimilés au Christ en ceci même qu'il a souffert pour les autres, et leurs souffrances, dépassant leurs démérites, pourront satisfaire pour autrui» [1]. Alors qu'il semble clair pour certains d'entre eux qu'ils soient entrés dans l'union transformante, leurs souffrances au lieu de cesser deviennent au contraire plus intenses, comme prêtes à compenser pour les injustices d'autrui. Ils sentent cela avec tant de force qu'ils n'ont plus crainte pour eux-mêmes du purgatoire, non qu'ils méconnaissent les peines du retardement de la vision béatifiante, – qui les a pressenties plus vivement que sainte Catherine de Gênes? – mais parce que les ardeurs de l'amour sont devenues en eux plus éprouvantes que le purgatoire [2]. Mais par-delà tous les saints, qui est entré plus avant dans la vie et la mission de Jésus, qui s'est trouvé plus intensément engagé dans le drame de la rédemption du monde que la Vierge Marie, en qui nulle tache ni désordre n'était à expier, et dont la souffrance compensatrice, pur reflet de celle de son Fils, pouvait, elle aussi, se reverser tout entière sur nos péchés?

Le trésor des satisfactions surabondantes du Christ et des saints. La Bulle de Clément VI

«En souffrant dans la charité et l'obéissance, le Christ a présenté à Dieu quelque chose de plus grand que n'exigeait la compensation de toute l'offense

[1] CAJETAN, *Quaestiones de thesauro indulgentiarum*, quaesitum 3, nº VIII; édit. léon. de la *Somme*, t. XII, p. 362.

[2] «Quand l'âme se met en route pour retourner à son premier état, si grande est l'ardeur qui la presse de se transformer en Dieu que c'est là son purgatoire. Elle ne regarde pas ce purgatoire comme un purgatoire, mais cet instinct brûlant et entravé constitue son purgatoire.» Pierre DEBONGNIE, *Sainte Catherine de Gênes*, p. 211.

du genre humain... La passion du Christ représente une satisfaction non seulement suffisante, mais surabondante, pour les péchés du genre humain, selon 1 Jean, II, 2: *C'est lui, Jésus-Christ le juste, qui est victime de propitiation pour nos péchés*, non seulement pour les nôtres, mais aussi pour ceux du monde entier» [1]. Portée par les souffrances du Christ, la souffrance de ceux en qui se reflète son image devient, elle aussi, – à la manière dont ce qui est éclairé devient lumineux, – compensatrice.

La *valeur compensatrice*, devant la justice de Dieu, de la souffrance illuminée par la charité du Christ est un des aspects du mystère de salut caché depuis les siècles en Dieu et confié par le Christ à son Eglise, un des aspects du trésor de l'Eglise. Un aspect certes secondaire, mais qui est un trésor. Un trésor de l'Eglise entière prêt, – nous aurons à dire de quelle manière, – à se reverser, pour les libérer, sur ceux dont la charité n'est pas encore parvenue à se dégager pleinement des entraves de leurs propres péchés.

«Le Fils unique de Dieu», écrit Clément VI dans la Bulle *Unigenitus Dei Filius*, 27 janvier 1343, «devenu pour nous sagesse, justice, sanctification et rédemption (1 Cor., I, 30), est entré une fois pour toutes dans le sanctuaire, non pas avec le sang des boucs et des veaux, mais avec son propre sang, et nous a acquis une rédemption éternelle (Hébr. IX, 12)... A moins d'estimer le don d'une telle effusion comme sans valeur, vain, superflu, qui dira le trésor ainsi acquis pour l'Eglise militante par le Christ, tel un père qui prépare pour ses enfants un trésor inépuisable... A la richesse de ce trésor contribuent les mérites de la bienheureuse Mère de Dieu et ceux de tous les élus, du premier au dernier....» [2].

La dix-septième proposition condamnée par Léon X dans la Bulle *Exsurge Domine*, 15 juin 1520, porte: «Les trésors de l'Eglise, d'où le pape donne les indulgences, ne sont pas les mérites du Christ et des saints» [3]. La quarante-et-unième proposition du Synode de Pistoie, où se retrouve la même erreur, sera condamnée par Pie VI, dans la Bulle *Auctorem fidei*, 28 août 1794 [4].

[1] S. THOMAS, III, qu. 48, a. 2. – «Le mérite du Christ agit, il est vrai, par les sacrements; cependant son efficacité n'est pas limitée aux sacrements; elle déborde par son infinité l'efficacité des sacrements», S. THOMAS, *IV Sent.* dist. 20, qu. 1, a. 3, quaest. 1 (*Suppl.*, qu. 25, a. 1).

[2] Denz.-Schön., nº 1025 et 1027.

[3] Denz.-Schön., nº 1467.

[4] Denz.-Schön., nº 2641.

Trois doctrines connexes: une dette, un trésor, une réversibilité

Qu'il reste après le pardon de nos fautes personnelles un désordre à compenser devant la justice divine, une peine temporelle à expier, c'est, nous l'avons rappelé, une doctrine de l'Eglise, dont les racines plongent dans l'Ecriture et enseignée par le magistère.

Que le «prix» de notre rédemption (1 Cor., VI, 20; VII, 23) par l'amour et l'obéissance du Christ, ce trésor dont l'Eglise est dispensatrice, *comporte entre autres richesses celle d'une expiation surabondamment compensatrice prête à se reverser sur le monde*, c'est une deuxième doctrine de l'Eglise dont les racines plongent dans l'Ecriture et nettement enseignée par le magistère depuis plus de cinq siècles.

La disposition fondamentale et absolue que ces compensations surabondantes supposent en ceux sur qui elles se déverseront, c'est qu'ils soient dans la charité, car tant que dure le péché la peine qu'il entraîne est irrémissible. Qu'il y ait maintenant, entre ceux en qui Dieu habite par la grâce et la charité dont l'apôtre dit qu'elle ne passera pas (1 Cor., XIII, 8), *une communion mystérieuse et des interéchanges liant entre eux les trois moments d'une unique Eglise, pérégrinante ici-bas, expiante en purgatoire, glorieuse au ciel*, c'est une troisième doctrine de l'Eglise, dont les racines plongent elles aussi dans l'Ecriture, et que nous proclamons dans le Credo en confessant la *communion des saints*, laquelle est un des noms de l'Eglise.

La réversibilité par simple intercommunication de la charité

La satisfaction du Christ, qui est première, infinie, valable pour le monde entier, donne naissance et valeur, nous l'avons dit, aux satisfactions secondaires, dépendantes, limitées, que les hommes pourront offrir pour eux-mêmes et pour les autres. La satisfaction surabondante du Christ, assumant dans la sienne les satisfactions surabondantes de la Vierge Marie et de ses amis, ont acquis pour l'Eglise, cela aussi nous l'avons dit, un trésor inépuisable prêt à se reverser sur ceux qui, sans avoir pleinement expié leurs désordres, se trouveront néanmoins dans l'amour et la communion des saints.

Ce reversement se fait d'abord en quelque sorte spontanément et par la nature des choses, *indépendamment de toute intervention du pouvoir canonique et en vertu de la seule communion de la charité: «ex virtute caritatis quae facit*

omnia bona communia» [1]. Dès qu'un homme entre dans la charité ou grandit dans la charité, il participe mystérieusement, à cause de la foncière intercommunication de toutes les branches et rameaux qui fleurissent sur la racine même de la charité, «*propter communicantiam in radice operis, quae est caritas*» [2], à toutes les œuvres et activités qui ont été faites dans la charité. Il s'en empare en quelque sorte par l'amour. Elles se diffusent jusqu'à lui pour le réconforter en proportion de l'intensité de sa charité. Il peut commencer de dire tout bas dans son cœur le chant d'amour de 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...» [3]

«En raison de l'union de charité, dit encore saint Thomas, tous les fidèles du Christ deviennent un seul corps. L'acte de chacun se communique aux autres à la manière dont s'entraident les membres de notre corps. Celui qui est dans la charité se réjouit de tout ce qui se fait de bien, et plus sa charité est grande, plus grande aussi est sa joie, qu'il soit au purgatoire, au paradis ou dans ce monde» [4]. Chaque action bonne est comme une lumière nouvelle, qui réjouit tous les autres à proportion du degré plus parfait de leur charité [5]. A proprement parler cette lumière qui se diffuse dans tout le corps mystique n'est pas directement satisfactoire. Elle peut résulter de tous les actes bons faits dans la charité et présupposés à l'indulgence. Elle a pour effet, non pas, comme l'indulgence, de compenser la peine du péché, mais de réconforter ceux qui dans l'amour travaillent à réparer leurs fautes. Jusqu'ici il n'est pas encore question directement des indulgences.

La réversibilité par direction d'intention ou les indulgences

Mais le reversement de la satisfaction surabondante du Christ, – assumant dans la sienne les satisfactions surabondantes de la Vierge et des saints, – peut devenir d'une autre manière, quand, par direction d'intention, *per*

[1] S. THOMAS, *IV Sent* dist. 45, qu. 2, a. 4, quaest. 1 (*Suppl.*, qu. 71, a. 12).
[2] *Loc. cit.*, qu. 2, a. 1, quaest. 1. (*Suppl.* qu. 71, a. 1).
[3] *Avis, sentences et maximes*, Silverio, t. IV, p. 235. – Sur le mystère de l'intercommunication de la charité, qui déborde mais n'exclut pas le domaine de la satisfaction, voir *L'Eglise du Verbe incarné*, t. II, pp. 254-261.
[4] *Quodlibet VIII*, qu. 5, a. 9.
[5] *Ibid.*

intentionem[1] seront désignés ceux sur qui se fait le transfert. C'est ici précisément qu'interviennent le pouvoir canonique et les indulgences.

C'est au cours d'une réflexion prolongée sur le péché de l'homme et le pardon de Dieu, qui a retenu en Occident son attention, que l'Eglise a vu se découvrir pleinement à elle le double mystère, d'une part d'une peine temporelle à expier devant la justice divine, après même le pardon de nos fautes, et d'autre part d'un trésor de satisfactions surabondantes, dues aux souffrances du Christ et des saints, et prêtes à se reverser sur nous. Du même coup il devenait évident aux yeux de l'Eglise qu'elle pouvait, en tant que dispensatrice de la rédemption du Christ, déterminer avec autorité les conditions auxquelles ses enfants auraient ici-bas à se soumettre pour que soit reversé sur eux quelque chose de la surabondance des satisfactions du ciel, et pour que, la peine temporelle de leur péché étant de ce fait compensée, *Dieu leur devienne* dans la même mesure *indulgent.*

Telle est la pure, l'authentique doctrine des indulgences, que saint Thomas trouve inscrite au cœur même de la pratique de l'Eglise de son temps, et qu'il n'a souci, dans son commentaire des *Sentences*, entre les années 1253-1255, que de dégager [2]. Plusieurs points demandent à être soulignés.

Le rôle du pouvoir des clefs

Tout d'abord la doctrine des indulgences forme un tout organique. Les notions de peine du péché, de compensations surabondantes et réversibles par la médiation du pouvoir des clefs, sont corrélatives et indissociables. Dans la Bulle *Unigenitus*, du 27 janvier 1343, où il proclamera le trésor des satisfactions du Christ, dont la valeur est infinie, auxquelles se sont adjointes celles de la Vierge et des Saints, Clément VI définira le rôle dispensateur des pouvoirs juridictionnels: Le trésor de la rédemption, dit-il, a été confié au bienheureux Pierre, clavigère du ciel, et «à ses successeurs, vicaires du Christ ici-bas, avec la charge de le dispenser salutairement aux fidèles, *salubriter dispensandum*, d'une manière juste et raisonnable, et de l'appliquer miséricordieusement, en général ou en particulier – comme on

[1] S. THOMAS, *IV Sent.* dist. 45, qu. 2, a. 4. quaest. 1 (*Suppl.* qu. 71, a. 12) –. La dette qu'un ami acquitte à mon intention ne m'est plus imputée: «per intentionem, actus alicujus transfertur in alterum», *Quodlibet II*, qu. 7, a. 14.

[2] Voir *IV Sent.*, dist. 20, qu. 1, a. 3, 4, 5, les lucides analyses reproduites dans le *Supplément* de la Somme, qu. 25, 26, 27, auquel désormais nous renverrons par souci de brièveté.

estimera devant Dieu qu'il sera plus utile, – aux pécheurs confessés et vraiment repentants, pour la rémission soit totale soit partielle de la peine temporelle due aux péchés» [1].

Nous venons de parler de la médiation du pouvoir des clefs. Il n'est plus question ici de la clef de l'ordre, *clavis ordinis*, faisant du prêtre l'instrument de la toute divine puissance qui seule peut absoudre le pécheur et lui infuser la grâce. Il est question de la clef de juridiction, *clavis jurisdictionis* [2], plus précisément du pouvoir canonique qu'a l'Eglise de régler ici-bas le comportement de ses enfants.

Mais la peine temporelle oblige devant la justice divine, elle relève du for divin. Les pouvoirs de la juridiction canonique ne sont-ils donc pas incapables de l'*absoudre*? C'est exact. Toute leur autorité se bornera à déterminer les *conditions* sous lesquelles les surcompensations du ciel pourront se reverser sur les pécheurs pénitents. Les pouvoirs canoniques ne peuvent jamais *franchir* le seuil du for divin; mais ils peuvent préciser les *conditions* requises ici-bas pour l'exercice valide d'un droit divin, les conditions par exemple pour que soient reconnus valides le consentement au mariage ou l'absolution d'un prêtre.

Ainsi en est-il des indulgences. «Celui qui reçoit les indulgences, écrit saint Thomas, n'est pas *absous* à proprement parler de l'obligation de la peine, mais il lui est donné de quoi *s'acquitter* de sa dette» [3]. Concéder une indulgence, dit-il encore, c'est en appeler aux biens communs de l'Eglise pour fournir au pénitent de quoi solder sa dette [4]. L'indulgence se proclame non à la manière d'une *sentence*, mais d'une *dispensation* des biens communs, dont chacun pourra bénéficier [5]. Elle n'exige pas d'autre autorité que celle qui permet de dispenser le trésor de l'Eglise [6]. Il n'est pas question de la clef de l'ordre, requise pour dispenser les sacrements, mais de la clef de juridiction, suffisant à dispenser les biens communs de l'Eglise [7].

[1] Denz.-Schön., nº 1026.

[2] S. THOMAS, *Suppl.* qu. 25, a. 2, ad 1.

[3] «Ille qui indulgentias suscipit non *absolvitur* simpliciter loquendo a debito poenae; sed datur ei unde debitum *solvat*», *Suppl.*, qu. 25, a. 1, ad 2 .

[4] «Faciens indulgentias poenam pro eo, quam debuit, *solvit* de bonis communibus Ecclesiae», *Suppl.*, qu. 25, a. 1, ad 3.

[5] «Indulgentia autem non per modum *sententiae* datur, sed per modum *dispensationis* cujusdam...» *Suppl.*, qu. 27, a. 4, ad 3.

[6] «Ad hoc quod applicentur isti, requiritur *auctoritas dispensandi hujusmodi thesaurum*», *Suppl.*, qu. 25, a. 2.

[7] «Non pertinet ad dispensationem sacramentorum talis remissio, sed ad dispensationem bonorum communium Ecclesiae», *Suppl.*, qu. 25, a. 2, ad 1.

Ainsi, avec la doctrine des indulgences, un aspect particulier du pouvoir des clefs achève de s'expliciter. Même restreint à ce qui concerne le pardon des péchés, le pouvoir des clefs n'est pas univoque. Les paroles du Christ à Pierre: *Quodcumque solveris super terram,* Mt, XVI, 19, doivent s'entendre différemment s'il est question du «péché» lui-même ou de la «peine temporelle» qui devant la justice divine suit le péché. Cajetan en précise ainsi l'exégèse: Tout ce que tu délieras sur la terre *conformément à la manière dont cela peut être délié,* sera délié dans le ciel: s'agit-il du péché lui-même, l'Eglise ne peut en délier que par le sacrement de pénitence; s'agit-il de la peine temporelle qui suit le péché, l'Eglise peut en délier soit par le sacrement de pénitence, soit par le transfert extrasacramentel des satisfactions surabondantes du ciel [1].

Les dispositions requises pour recevoir l'indulgence

Les dispositions requises pour recevoir une indulgence sont avant tout la présence dans l'âme de la grâce et de la charité. Comment la peine du péché serait-elle pardonnée quand le péché lui-même persévérerait? C'est la raison pour laquelle l'Eglise commence par inviter les fidèles à la contrition véritable, à la confession, à la communion eucharistique. Elle leur demande en outre de s'employer personnellement à compenser la peine de leurs péchés, et l'une des conditions préparant à l'indulgence est l'accomplissement d'une œuvre de pénitence. *Le grand souci de l'Eglise,* qui apparaît ici, *est moins de concéder une indulgence que d'en prendre occasion pour exciter les fidèles à la ferveur de la charité.* La valeur des indulgences pour remettre la peine est grande, dit saint Thomas, mais la valeur des œuvres de satisfaction, quand leur accomplissement fait grandir l'amour, est incomparablement plus précieuse [2]. Ces vérités, si elles étaient rappelées, éclaireraient la conduite de l'Eglise. C'est avant tout *le désir d'intensifier la pénitence et la charité dans le peuple chrétien* qui la porte à annoncer des indulgences et des temps de jubilés.

[1] «Nam verus illius intellectus est: *Quodcumque solveris eo modo quo illud est solubile...*» *Quaestiones de thesauro indulgentiarum,* quaesitum quartum, nº V, édit. léonine, t. XII, p. 362.

[2] «Quamvis indulgentiae multum valeant ad *remissionem poenae,* tamen alia opera satisfactionis sunt magis meritoria respectu *praemii essentialis;* quod in infinitum melius est quam dimissio poenae temporalis», *Suppl.,* qu. 25, a. 2, ad 2; cf. qu. 27, a. 2, ad 2. Et encore qu. 71, a. 12, ad 3, où il est dit de l'*expiatio poenae:* «sed hoc quasi nihil est comparatum possessioni regni coelorum».

Indulgence plénière et indulgence partielle

Le trésor des indulgences ne peut être atteint par le souverain pontife, les portes par lesquelles ce trésor pourra se reverser ne peuvent être ouvertes par le souverain pontife, qu'en vertu d'un exercice juste et raisonnable de son pouvoir juridictionnel. En d'autres mots, l'indiction d'une indulgence, pour être valide, suppose une cause juste et raisonnable. Et à proportion de l'importance de cette cause, l'indulgence offerte aux fidèles pourra, dans l'intention de l'Eglise, être soit *plénière* soit *partielle* [1].

Et si elle est partielle, comment, toujours selon l'intention de l'Eglise, pourrait-elle être mesurée, sinon par comparaison à l'œuvre de pénitence à laquelle cette indulgence a été attachée? «Par une indulgence partielle annexée à une prière ou à une œuvre pie, l'autorité ecclésiastique concède au fidèle, au nom du trésor de l'Eglise, une rémission devant Dieu de la peine temporelle proportionnée à celle que l'accomplissement de cette prière ou œuvre pie lui a déjà obtenue, *tantam adhuc remissionem earum Deo poenae temporalis, quantam ipse eadem prece vel pio opere jam acquirit*» [2].

Il convient ici de s'arrêter un instant. En concédant les indulgences qui, si précieuses soient-elles, ne représentent qu'un bien spirituel secondaire, le désir de l'Eglise, avons-nous dit, est plus encore d'intensifier la pénitence, et la charité dans le peuple chrétien. Il s'ensuit, dès lors, que la concession des indulgences devra se faire en tenant compte du rythme suivant lequel la charité grandit ici-bas en nous. Elle progresse non point par un mouvement régulier et continu, mais à la manière dont la vie avance dans les plantes et les animaux, d'abord en accumulant des réserves, puis en procédant par poussées et par bonds [3]. Les indulgences *partielles* pourront correspondre aux actes quotidiens de la charité. Les indulgences *plénières*, plus rares, aux moments où, par des actes plus forts et plus fervents de dilection, la charité se porte à un niveau supérieur.

L'indulgence plénière, capable de libérer totalement l'âme de la peine temporelle de ses péchés et de l'introduire immédiatement dans le ciel, ne peut être obtenue *plénièrement*, cela est clair, que si cette âme est exempte de

[1] «Thesaurus indulgentiarum non potest veraciter attingi a potestate pontificia nisi actu verae dispensationis. Ergo tam *indulgentia* quam *tanta* indulgentia, data sine causa rationabili, est invalida», CAJETAN, *Quaestiones de causa indulgentiarum*, quaesitum 1, nº VI, édit. léonine, t. XII, p. 365.

[2] *Positio de sacrarum indulgentiarum recognitione*, Cité du Vatican, 1965, chap. 1, 2, p. 39.

[3] S. THOMAS, II-II, qu. 24, a. 6.

toute attache au péché véniel; elle suppose un degré de pureté éminent, signe d'une ardente charité, à laquelle l'approche de la mort peut disposer, mais dont l'accès reste difficile à notre faiblesse. «Prends-y garde, dit sainte Catherine de Gênes: la confession et la contrition requises pour l'indulgence plénière sont choses difficiles à accomplir» [1]. Le plus fréquemment, semble-t-il, l'indulgence plénière n'est obtenue que *partiellement*. Pareillement, cela aussi est clair, les indulgences concédées comme partielles seront reçues proportionnellement aux dispositions intérieures du pénitent. De ces dispositions intérieures, c'est Dieu, non l'Eglise, qui est juge.

L'indulgence donnée directement aux vivants peut être transférée aux défunts par mode de suffrage.

Dans la mesure où une indulgence aura été obtenue, l'Eglise qui, dans la droite dispensation des indulgences, vise *d'abord et directement* ses enfants, pourra permettre qu'elle soit transférée aux défunts du purgatoire, lesquels dès lors ne sont atteints que *secondairement et indirectement* [2]. La mesure dont une indulgence plénière ou partielle est *obtenue* par tel ou tel d'entre les fidèles, dont la charité est plus ou moins fervente, est un secret de Dieu; et de ce fait déjà la mesure de la compensation que nous présentons à Dieu pour qu'il veuille bien la reverser sur les défunts du purgatoire, reste aussi un secret de Dieu. Et ce sera à Dieu encore de *répartir* ces compensations sur ceux qui, selon ses justices et ses miséricordes, en seront trouvés dignes. Telle est la raison pour laquelle l'Eglise, qui peut concéder les indulgence *immédiatement et directement* aux vivants, ne peut les destiner aux défunts du purgatoire que *médiatement et indirectement*, par voie d'offrande ou de suffrage, *per modum suffragii*.

Nous touchons à de beaux mystères. Une grande charité eût été capable de purifier toute la peine de nos péchés, le purgatoire pouvait être évité, en ce sens il est anormal, et cela explique que l'Eglise du purgatoire, réduite sous cet aspect à l'impuissance, dépende tout entière de la charité de l'Eglise de la terre. Il faudra l'intervention de la charité de l'Eglise de la terre pour que, à proportion de cette intervention, les surcompensations infinies

[1] Pierre DEBONGNIE, *Sainte Catherine de Gênes*, p. 213.

[2] S. THOMAS, *IV Sent.* dist. 45, qu. 2, a. 3, quaest. 2; ou *Suppl.* qu. 71, a. 10: «*Principaliter* prodest ei qui indulgentiam accipit... *Secundario autem et indirecte* ei pro quo aliquis facit illud quod est indulgentiae causa...»

qui attendent dans l'Eglise du ciel, puissent être reversées sur l'Eglise du purgatoire. «De même qu'il y a dans une seule étoile de quoi fondre toutes les glaces de la terre, et cependant nous subissons l'hiver, de même que pour faire agir un bras de levier, il lui faut un point d'appui, Dieu veut que toute action du ciel ici-bas ait un point d'appui sur la terre...» [1]. Qui d'entre nous, – à la pensée qu'il y a au purgatoire des âmes qui à cause de lui auront été malédifiées et scandalisées, – ne serait-il pas porté à les secourir par toutes les forces de sa charité?

La Bulle «Cum postquam» de Léon X à Cajetan

Voici, sur les indulgences, le grand texte de la Bulle «*Cum postquam*», du 9 novembre 1518, envoyée par Léon X au cardinal Cajetan alors légat en Allemagne [2]:

«Le pontife romain, successeur de Pierre le clavigère, vicaire de Jésus-Christ sur terre, peut, en vertu du pouvoir des clefs qui ouvrent le royaume des cieux, écarter des fidèles ce qui fait obstacle, à savoir le péché (*culpam*), et la peine (*poenam*) due aux péchés actuels: le *péché*, par le moyen du sacrement de pénitence, la *peine temporelle* due selon la justice divine aux péchés actuels, par le moyen de l'indulgence ecclésiastique.

«Il peut pour de justes causes concéder à ces mêmes fidèles, membres du Christ par le lien de la charité, qu'ils soient en cette vie ou au purgatoire, des indulgences, en raison de la surabondance des mérites du Christ et des saints.

«Quand, en vertu de son autorité apostolique, il concède une indulgence pour les vivants ou pout les défunts, il dispense selon sa coutume le trésor des mérites de Jésus-Christ et des saints, soit qu'il confère l'indulgence elle-même par manière d'absolution, *per modum absolutionis*, soit qu'il la transfère par manière de suffrage, *per modum suffragii*.

«C'est pourquoi tous ceux, vivants ou morts, qui auront vraiment obtenu des indulgences de cette nature, seront libérés de la peine temporelle due devant la justice divine à leurs péchés actuels, dans une mesure équivalente à l'indulgence concédée et acquise» [3].

[1] Ce texte splendide du P. RABUSSIER est cité plus longuement dans Jacques MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 1932, p. 730.

[2] Insérée par Cajetan en 1522 dans son *Commentaire* de la Somme, III, qu. 48, a. 5, nº III.

[3] Denz.-Schön. nº 1448.

Le 30 avril 1519, Léon X envoyait cette Bulle *ad Helvetios* en l'accompagnant d'une lettre où il précisait qu'elle contenait la vraie définition du pouvoir du pontife romain en matière d'indulgences [1].

Le 15 juin 1520, la Bulle «*Exsurge Domine*» *relevait six propositions* erronées de Luther relatives aux indulgences [2].

Un changement non dans la doctrine mais dans le vocabulaire. L'indulgence «per modum absolutionis»

Le pape, par autorité apostolique, ouvre les portes du trésor où le fidèle trouve de quoi compenser ou solder sa dette. Celui qui reçoit une indulgence, dit saint Thomas, à parler rigoureusement n'est pas absous ou relevé de sa dette, il lui est donné de quoi la solder, «*non absolvitur* simpliciter loquendo a debito poenae, sed datur ei unde debitum *solvat*» [3].

Cette doctrine est celle même de la Bulle de Léon X à Cajetan; mais, au lieu du mot *solvere*, c'est le mot *absolvere* que la Bulle emploie [4].

Ce mot avait été longuement expliqué par Cajetan lui-même [5] et ne pou-

[1] «Romani Pontificis potestatem in hujusmodi indulgentiarum concessione... veram definitionem... decrevimus», *Ibid.*, nº 1449 et introduction au nº 1447.

[2] Prop. 17: «Les trésors de l'Eglise, d'où le pape donne les indulgences, ne sont pas les mérites du Christ et des saints –. Prop. 19: «Les indulgences, pour ceux qui les obtiennent vraiment, n'ont pas de valeur pour remettre la peine due aux péchés actuels devant la justice de Dieu.» Cf. Denz.-Schön., nº 1467 et 1469.

[3] *Suppl.*, qu. 25, a. 1, ad 2.

[4] Il est repris dans le Code de Droit Canon, can. 911: «Que tous tiennent en grande estime les indulgences, – à savoir la rémission devant Dieu de la *peine* temporelle due aux péchés pardonnés quant à la *faute*, – que l'autorité ecclésiastique concède, en vertu du trésor de l'Eglise, pour les vivants par mode d'*absolution*, pour les défunts par mode de *suffrage*.»

[5] *Tractatus de indulgentiis, in 10 capita*, au card. Jules de Médicis, Rome, 8 décembre 1517, *Opuscula*, édit. Venise 1612, t. I, tract. 15. – *Tractatus de indulgentiis in 6 quaestiones*, Augsbourg 29 sept.-7 oct. 1518, une seule est de Rome, 20 novembre 1518, t. I, tract. 16. – Les *Quaestiones de thesauro indulgentiarum*, quaesitum 1 qui sont postérieures à la Bulle «*Cum postquam*» 9 novembre 1518, et à la Bulle «*Exsurge Domine*», 15 juin 1520, sont probablement à dater, selon le R. P. von Gunten, d'octobre-novembre 1520. Dès le début, Cajetan écarte ici deux erreurs contraires. L'une, de François Mairon, suivant qui les pouvoirs juridictionnels, en concédant une indulgence, *pénètrent directement dans le for divin* pour remettre «*auctoritative*» la peine temporelle du péché. L'autre, de Luther, suivant qui *l'indulgence est sans effet sur le for divin*, et ne concerne que les peines canoniques, que l'Eglise peut imposer ou lever comme elle impose ou lève une excommunication.

Tout l'effort de Cajetan est de réintroduire le mot *absolution* pour désigner exactement ce que, depuis saint Thomas, on appelait *solution*, à savoir l'acte par lequel l'Eglise a autorité pour ouvrir aux pénitents le trésor où ils trouveront de quoi «solder» leur dette. Le mot *absolution*, qui recevait dès lors un sens nouveau, était très ancien et avait souvent été employé par les papes pour signifier des prières où, comme nos «absoutes», on demandait à Dieu d'absoudre et de secourir les pécheurs (voir plus loin).

vait plus désormais donner lieu aux méprises. Il ne s'agit pas ici du *pouvoir sacramentel* d'absoudre les péchés. Il n'est question que du *pouvoir canonique*. Non pas simplement en tant qu'il peut absoudre les pénitents des peines disciplinaires imposées au for *canonique* par l'Eglise elle-même; mais en tant qu'il peut déterminer avec autorité les conditions sous lesquelles les trésors du ciel peuvent se reverser sur la terre et compenser la peine temporelle due au for *divin* pour les péchés personnels.

IV. CONCLUSIONS

La doctrine des indulgences représente un développement homogène de la doctrine chrétienne

La doctrine des indulgences est une fleur délicate mais authentique de l'arbre toujours vivant de la doctrine chrétienne. Elle est apparue au cours des siècles, dans l'Eglise assistée de l'Esprit saint, comme un couronnement spontané de l'approfondissement à la fois doctrinal et expérimental des mystères du péché, des pardons de Dieu, du rôle ministériel de l'Eglise dans la dispensation de ces pardons.

S'il est vrai qu'il y a dans l'Eglise du Christ un progrès légitime et considérable [1], on n'aura rien signifié de valable contre les indulgences quand on aura dit que «rien dans la tradition primitive et universelle de l'Eglise ne prouve que les indulgences étaient connues et pratiquées comme elles l'ont été ensuite par le moyen âge occidental» [2]. Rien dans la tradition primitive et universelle de l'Eglise ne prouve que la fête de l'Assomption de la Vierge, par exemple, ait été connue et pratiquée comme elle l'a été à partir du VII[e] siècle d'abord en Orient puis en Occident. On n'aura rien non plus signifié de valable quand on aura dit que «le raisonnement théologique qui cherche à justifier l'introduction tardive des indulgences en Occident constitue un ensemble de déductions où chaque conclusion dépasse un peu les prémisses» [3]. C'est *toujours*, dirons-nous, que les conclusions dépassent les prémisses en *explicitation*. La question, la seule question, est de savoir si

[1] «Nullusne ergo in Ecclesia Christi profectus habebitur religionis? Habeatur plane, et maximus», S. VINCENT DE LÉRINS, *Commonitorium*, ch. 23.

[2] *Rapport* de Sa Béatitude MAXIMOS IV, lu au nom du synode de l'épiscopat grec melkite catholique, le 10 novembre 1965, au cours de la 157[e] congrégation générale du deuxième concile du Vatican; reproduit dans la *Documentation catholique*, 20 février 1966, col. 358.

[3] *Ibid.*

les conclusions sont infidèles au *contenu* des prémisses, si elles trahissent et corrompent le sens profond et implicite caché dans les prémisses, ou si au contraire, elles aident à le détecter, à le manifester, à le faire venir à la lumière, à l'expliciter. Certes, dit saint Vincent de Lérins, «il faut qu'il y ait un progrès dans l'Eglise du Christ, et considérable. Mais sous cette réserve que ce progrès constitue vraiment pour la foi un progrès, *profectus*, et non une altération, *permutatio:* le propre du progrès étant que chaque chose s'accroît en demeurant elle-même, le propre de l'altération, qu'une chose se transforme en une autre» [1]. La révélation apostolique relative au désordre du péché, au pardon divin, au pouvoir des clefs, s'est-elle au cours des siècles *pervertie* ou *développée* par la mise en lumière d'un double désordre du péché, l'un infini, à l'égard de Dieu, l'autre fini, à l'égard de la création; d'un trésor de satisfaction du Christ «dépassant en infinité l'efficace des sacrements» [2]; d'un pouvoir juridictionnel de déterminer les conditions de réversibilité sur nous de ce trésor? C'est la question à laquelle il faut répondre par oui ou par non. Si l'on répond que, dans les mains de l'Eglise, la doctrine chrétienne s'est, sur ces différents points, altérée, quelle notion demandons-nous faudra-t-il se faire du désordre introduit par le péché entre l'homme et la création (Rom. VIII, 20); du sens rédempteur des souffrances non écartées mais assumées par le Christ (Rom. VIII, 17); du pouvoir de lier et délier dans les cieux ce qui aura été lié et délié sur la terre; de l'assistance promise jusqu'à la fin du temps; et quelle notion demandons-nous faudra-t-il se faire de la croissance du royaume qui à partir d'une petite graine devient un arbre pour les oiseaux du ciel (M. XIII, 31)?

Elle est irréductible aux matériaux qui l'ont préparée

Henri Bergson a insisté sur l'illusion qu'il y a de vouloir expliquer les inventions de la vie, les intuitions de l'art et de l'esprit par un simple réarrangement de ce qui préexistait, comme on reconstituerait une mosaïque. Ce qui *précédait* l'indulgence n'était *pas encore* l'indulgence, et ceux des historiens qui ont pensé par là rendre compte de l'indulgence ont passé à côté d'elle sans la comprendre: ils n'ont su voir dans le trésor des satisfactions surabondantes de l'Eglise du ciel qu'une image trop matérielle, «por-

[1] *Commonitorium, loc. cit.*

[2] «Meritum Christi... etsi in sacramentis operatur, non tamen efficacia ejus in sacramentis includitur, sed sua infinitate excedit efficaciam sacramentorum», S. THOMAS, *Suppl.*, qu. 25, a. 1.

tant le coloris du temps» et incapable de signifier autre chose que l'attention accordée par Dieu à toutes nos prières; ils ont cru à une confusion faite par l'Eglise entre les peines du for canonique et les peines du for divin, à une confusion de deux exercices distincts du pouvoir canonique, l'un qui lui permet de relever directement des peines du for canonique qu'il a imposées, l'autre qui ne lui permet que de déterminer les conditions sous lesquelles les trésors du ciel pourront compenser les peines du for divin que nos péchés nous ont values. Dans un rapport lu le 11 nomvebre 1965 au nom de la conférence épiscopale d'Allemagne, «applaudi franchement par l'assemblée, écouté avec une vive attention par les observateurs» [1], le cardinal Doepfner, archevêque de Munich, pensera dès lors pouvoir conclure à la nécessité d'une refonte complète de la doctrine des indulgences.

Les usages pénitentiels antérieurs aux indulgences

Les historiens ont étudié longuement les usages pénitentiels qui préexistaient aux indulgences [2]. Outre le pouvoir sacramentel d'absoudre, dont nous avons parlé plus haut, on rencontre dès les premiers siècles dans l'Eglise des «*supplicationes*» destinées à secourir les pécheurs. Ces prières n'ont rien de proprement sacramentel. Elles n'absolvent pas du péché. Leur nom leur vient de la demande qui y est faite à Dieu d'en absoudre lui-même.

Elles gagnent en importance quand celui qui les fait est un évêque ou le souverain pontife. Les «absolutions» ainsi accordées par les papes abondent dans leurs lettres. Elles n'ont qu'une valeur d'intercession, comme aussi les «absolutions» liturgiques qui à la fin de la messe s'ajoutaient aux supplications faites pour les pénitents.

Toutes ces prières, ces coutumes, ces bénédictions pourraient se ranger sous ce que nous appelons, dans un sens très large, des *sacramentaux*, où nos

[1] *Documentation catholique, loc. cit.*, col. 360.

[2] Parmi les plus récents travaux, citons: B. POSCHMANN, *Der Ablass im Licht der Bussgeschichte*, Bonn, 1948: auquel se réfèrent Paul GALTIER, S. J., *Les indulgences: origine et nature, à propos d'un ouvrage récent*, dans *Gregorianum*, XXXI, 1950, pp. 258-274; et Henri CHIRAT, *Les origines et la nature de l'indulgence, d'après une publication récente*, dans *Revue des Sciences Religieuses*, XXVIII, 1954, pp. 39-57.

Dans trois articles de l'*Osservatore Romano*, 19, 24, 26 février 1966, Mgr Roberto Masi rappelle en quelles circonstances la question des indulgences a été débattue, à la fin de la quatrième session, dans l'Aula conciliaire. Il expose ensuite *La doctrine traditionnelle des indulgences*, puis la «nouvelle opinion» de B. Poschmann et de K. Rahner, qui ne veulent voir dans les *indulgences* qu'une prière d'intercession de l'Eglise pour les pécheurs, bref qu'un *sacramental*.

prières et nos démarches particulières sont enveloppées et soulevées par la grande prière de l'Eglise, «que Dieu aime comme son Epouse», et aux supplications de laquelle il pourra nous accorder ce que la médiocrité de nos propres cœurs n'aurait su obtenir de ses bontés.

Plus tard, au VIII^e^ ou IX^e^ siècle, au moment où se généralise la pénitence privée, la distinction du *péché* remis et de la dette restant due, quoique de tout temps admise dans l'Eglise, s'imposera avec évidence à tous les esprits. Le prêtre remettra les *péchés* par l'absolution sacramentelle (dont la forme comme celle de l'onction des malades restait déprécative). Elle laissera subsister à la charge du pécheur l'obligation de satisfaire à Dieu pour la *peine* temporelle restant due, et c'est à quoi sont plus particulièrement ordonnées les œuvres de pénitence qui lui ont été prescrites. C'est aussi à quoi l'aidera l'Eglise par les «absolutions» liturgiques dont l'usage persiste, dans lesquelles l'Eglise n'engage que son pouvoir de prière et d'intercession, comme elle le fait pour les sacramentaux. C'est plus tard encore, quand l'Eglise, pour ouvrir le trésor des satisfactions surabondantes du ciel, engagera son pouvoir juridictionnel, qu'apparaîtront les indulgences.

Sacramentaux et indulgences

L'Eglise peut aider ses enfants pécheurs par sa prière. Elle les invite à prier même s'ils sont encore prisonniers de leurs péchés, pour trouver la force de s'en libérer. La prière peut précéder la charité. Elle en appelle en quelque sorte contre les justices de Dieu aux miséricordes de Dieu. Déjà lors de ces premières démarches, la prière du pécheur est soutenue par la prière de l'Eglise. La prière de l'Eglise est colorée par les feux de la charité qui brûle toujours en son cœur. C'est la grande prière de l'Epouse. Elle enveloppe tous ceux que le Christ lui a confiés. Elle les accompagne et les porte dans les moindres actions et circonstances de leur vie. Elle leur propose des rites de purification et d'humiliation comme l'eau bénite ou l'imposition des cendres, des pratiques de renoncement ou de pénitence comme l'aumône, le jeûne, l'abstinence, des prières de supplication ou d' «absolutions» ou d' «absoutes» pour les pécheurs et pour les défunts, des temps d'avent et des temps de carême. Elle bénit les images saintes, les chapelets, les crucifix dont ils s'aident pour prier, les lieux de pèlerinage qu'ils vont visiter. Elle bénit jusqu'aux objets usuels de leur vie quotidienne. *Elle fait de tout des sacramentaux*, c'est-à-dire des rites sous lesquels elle cache son ardente

supplication d'Epouse, pour qu'ils puissent à tout instant, dans leur silence et leur solitude, se sentir portés par elle. Alors leur pauvre faible prière est pareille à un petit oiseau qui se poserait sur les ailes d'un aigle pour être entraîné vers les hauteurs.

Et l'Eglise peut aider ses enfants pécheurs d'une manière encore plus délicate. La voie de la prière sera toujours présupposée, mais c'est directement à la voie de la communion des saints dans la charité que l'Eglise aura maintenant recours. Elle suppose chez ses enfants repentants la présence de la charité théologale. Elle suppose en eux l'esprit de contrition, l'union au Christ par la communion eucharistique. Elle suppose en eux le sens du mystère du péché, des compensations qu'il exige, du mal que représente, pour ceux qui meurent dans l'amour, un retardement du moment de leur rencontre avec l'Aimé. Elle exige d'eux des actes de pénitence, ou aumône ou jeûne ou prière. C'est alors que les sachant ainsi préparés, ainsi fondus en quelque sorte dans la grande communion des saints qui unit le ciel, la terre et le purgatoire, elle aura recours aux indulgences. Elles ne sont plus directement, comme la prière, un appel aux miséricordes de Dieu contre ses justices. Par une sorte de retournement, elles en appellent aux justices que nous ont values ses miséricordes. Elles l'ont poussé à nous donner son Fils unique; elles ont aidé les saints à lui devenir conformes; ils ont souffert avec lui et compensé avec lui pour toutes les sortes de désordre entraînées par le péché. Il y a dans l'Eglise du ciel des surcompensations qui ne s'épuisent pas par la voie des sacrements. Et il y a d'autre part, en l'Eglise de la terre, un besoin constant et sans cesse renaissant de compensations. Est-ce que les enfants de l'Eglise de la terre ne pourront pas obtenir que soient reversées sur eux les surcompensations de l'Eglise du ciel? Est-ce qu'une constante rééquilibration des désordres du monde, fondée sur la communion dans l'amour, ne sera pas ainsi dans une certaine mesure rendue possible? *Voilà le merveilleux mystère des indulgences.* Comme toutes les choses très belles et délicates, il est facile à méconnaître, à déformer, à gâter. Mais ce serait folie de tourner le dos aux choses belles et délicates parce qu'elles sont faciles à méconnaître et à gâter. Vers quoi donc alors irions-nous?

Fribourg, 26 février 1966

CHARLES JOURNET

Les mariages mixtes[1]

Les mariages mixtes ne sont pas seulement un fait sociologique qui s'impose de plus en plus à la sollicitude pastorale des Eglises, quelle que soit la force avec laquelle celles-ci continuent de les déconseiller; ils demeurent une des difficultés majeures du dialogue œcuménique, le reflet intransigeant, dans la réalité religieuse et sociale, des divergences fondamentales qui opposent les conceptions protestante et catholique sur le mystère de l'Eglise.

Le décret *Matrimonii sacramentum* a modifié sur certains points la législation en vigueur, il ne répondra cependant pas à toutes les espérances de nos frères protestants. Pour les raisons que nous tenterons de dire, nous ne pensons pas que jamais ils puissent obtenir une entière satisfaction tant que durera le drame de la division des Eglises.

La législation jusqu'ici en vigueur

Pour mémoire, nous rappelons l'essentiel de la législation jusqu'ici en vigueur.

L'Eglise catholique désapprouve les mariage mixtes et accorde une dispense à l'empêchement constitué par la *mixité* à condition:

1. que les futurs conjoints s'engagent par écrit à éduquer tous leurs enfants dans la religion catholique (c. 1016),

2. que le mariage soit célébré dans la seule Eglise catholique (c. 1061).

La violation de ces prescriptions entraîne une peine d'excommunication. De plus, le mariage d'un catholique est invalide s'il n'a pas été contracté selon la forme requise, même si les conditions de l'engagement matrimonial sont remplies par ailleurs.

[1] La présente étude était rédigée avant que ne parût le décret *Matrimonii sacramentum* du 18 mars 1966 (nous le désignerons d'ordinaire par les lettres *M. S.*). Elle essayait d'envisager les modifications possibles ou souhaitables de la législation jusqu'ici en vigueur et d'expliquer celles qui semblaient impossibles. Faute du temps nécessaires pour une refonte totale de cet article, nous nous sommes contenté de l'adapter à la situation créée par le nouveau décret. Le caractère expérimental de ce dernier nous autorise à le commenter en fonction d'éventuelles améliorations et à en souligner certains points ambigus.

3. que le conjoint catholique veille avec prudence à la conversion du conjoint non catholique (*obligatione tenetur conversionem prudenter curandi*, (c. 1062).

Le décret «Matrimonii sacramentum»

En date du 18 mars 1966, la Congrégation de la Doctrine de la Foi a édicté les nouvelles dispositions canoniques concernant les mariages mixtes. Elles concernent les mariages entre catholiques et non-catholiques baptisés comme les mariages entre catholiques et non-baptisés.

Les changements essentiels par rapport à l'ancienne législation peuvent se résumer de la manière suivante:

1. Le conjoint catholique seul prendra devant l'Eglise l'engagement de baptiser et d'élever les enfants dans la religion catholique. Il devra avoir de son conjoint non-catholique la promesse que celui-ci ne mettra pas obstacle à l'acquittement de ce devoir. L'évêque local peut déterminer si cette promesse doit se faire ou non par écrit.

2. Si la partie non-catholique estime qu'elle ne peut formuler cette promesse sans blesser sa conscience, l'évêque doit en référer au Saint-Siège.

3. S'il est des cas où la loi ou les coutumes du pays – et non la volonté délibérée des conjoints – ne permettent pas l'éducation catholique des enfants, «l'évêque local, tout bien considéré, pourra dispenser de cet empêchement, à condition que la partie catholique soit disposée dans la mesure où elle le sait et le peut, à faire tout son possible pour que les enfants qui naîtront soient baptisés et élevés catholiquement et que soit garantie la bonne volonté de la partie non-catholique».

4. En ce qui concerne la «forme» canonique de la célébration, elle est requise comme par le passé pour la validité du mariage, mais on laisse entendre que des exceptions pourraient être obtenues par un recours de l'évêque au Saint-Siège.

5. A l'issue de la cérémonie religieuse, il n'est pas interdit qu'un ministre non-catholique adresse des paroles de vœux et d'exhortation aux époux et que l'on récite des prières en commun avec les non-catholiques.

6. La peine de l'excommunication est levée, avec effet rétroactif de cette abrogation.

Le décret «Matrimonii sacramentum» semble être proposé «ad experimentum» puisqu'il est explicitement précisé que, si l'expérience est positive, les dispositions nouvelles seront introduites dans le code de droit canon dont la revision est actuellement en cours.

Dans ce décret, deux points très positifs: la façon dont les cautions sont désormais requises et la levée de la peine d'excommunication.

Puisqu'il s'agit d'une expérience, il n'est sans doute pas interdit d'espérer pour le reste quelques améliorations. Si nous nous permettons de signaler l'une ou l'autre que nous souhaiterions, sur la base du décret actuel, ou de relever quelques points obscurs, c'est afin de les soumettres dès maintenant à la réflexion des pasteurs qui devront, dans quelque temps, dresser pour les autorités romaines le bilan de cette première étape.

Disons d'abord notre regret que le décret vise à la fois les mariages entre catholiques et baptisés non-catholiques et les mariages entre catholiques et non-baptisés. La seule différence retenue entre eux, différence inaperçue de la plupart et sans portée réelle dans la pratique courante, consiste en ce que la disparité de culte (mariage entre un catholique et un non-baptisé) cause un empêchement dirimant, c'est-à-dire entraînant l'invalidité du mariage s'il était contracté sans que la dispense ait été obtenue, ce qui n'est pas le cas pour le mariage entre baptisés.

Etant donné la situation théologique différente existant entre ces deux cas et la préoccupation œcuménique dont fait état le décret, nous eussions préféré deux décrets dictincts. Il est évident que deux conjoints baptisés peuvent collaborer très positivement pour créer le climat chrétien du milieu familial, qu'il s'agisse de la communion des époux, de l'éducation des enfants ou du rayonnement du foyer.

On peut même se demander s'il ne faudrait pas considérer à part le cas du mariage entre un conjoint catholique et un conjoint orthodoxe, si unis dans l'essentiel de leur foi.

I

La conversion du conjoint

Le décret *M.S.* n'a pas supprimé le c. 1062. Il importe donc d'en expliquer le sens.

Il va sans dire qu'il ne s'agit nullement ici de la conversion du non-catholique en vue du mariage. Si désirable que soit la communion des époux dans la même foi, jamais elle ne saurait motiver valablement le passage du protestantisme à l'Eglise catholique. Une démarche si grave ne peut être entreprise que par fidélité à la vérité du Christ, saisie comme un absolu auquel on ne peut se dérober.

Le canon 1062 considère l'attitude du conjoint catholique vis-à-vis du conjoint non-catholique. Les commentaires du code de Droit canonique ne laissent pas de doute sur l'intention de cet article. Ils parlent ici d'une obligation de droit divin. Qu'est-ce à dire sinon ceci: celui qui est persuadé d'avoir reçu par une grâce imméritée une richesse divine offerte à tous les hommes, comment peut-il ne pas désirer que l'être qu'il aime le plus au monde soit amené un jour à partager lui aussi ce trésor? Comment le conjoint catholique pourrait-il recevoir le Christ dans le sacrement eucharistique sans souhaiter – ni surtout confier à Dieu ce souhait dans le secret de sa prière – que son conjoint connaisse la même grâce?

Cette exigence est tellement inscrite dans l'amour même, que le conjoint protestant n'y échappe pas, lui non plus. S'il est persuadé que son Eglise réalise avec plus de fidélité le dessein du Christ sur la communauté chrétienne, peut-il sans défaillance vis-à-vis du Christ et vis-à-vis du conjoint catholique ne pas désirer du plus profond de son cœur que ce dernier soit, lui aussi, amené à ce qui lui paraît être une vérité plus pure?

Mais pour tous les deux, leur amour même interdit tout ce qui pourrait représenter la moindre indélicatesse, la moindre pression tendant à forcer la réalisation d'un souhait dont l'accomplissement relève de Dieu seul. Le chrétien sait que Dieu aime son conjoint plus encore que lui-même et qu'il trace par sa grâce les chemins par lesquels Il conduit les siens à la plénitude de son Royaume. C'est pourquoi les canonistes notent que cette obligation de droit divin est essentiellement remplie par la prière et le témoignage quotidien de la vie [1].

L'excommunication

Cette suppression s'imposait. La peine canonique n'entraîne-t-elle pas que l'excommunié soit tout juste toléré aux offices divins (c. 2259)? Or dans la pratique pastorale, n'encouragions-nous pas au contraire le catholique qui vit dans cette situation à ne pas perdre le contact avec l'Eglise, à aller à la messe et y participer le mieux possible en demandant à Dieu la grâce de pouvoir un jour recevoir à nouveau le Corps du Christ?

Cependant, il faut écarter un malentendu fréquent. La suppression de la peine d'excommunication ne permet pas pour autant au catholique dont nous parlons de communier au sacrement eucharistique. Cela exige d'abord une réconciliation, qui présuppose repentance véritable et bon propos. Nous reviendrons ultérieurement sur ce point.

La cérémonie au temple

La législation antérieure interdisait toute cérémonie au temple avant ou après le mariage catholique. Les raisons d'une telle discipline sont obvies: doctrine traditionnelle de la *communicatio in sacris* et danger d'un «syncrétisme» entraînant une regrettable confusion des idées chez les fidèles. Ce danger ne doit pas être minimisé. A l'heure où l'œcuménisme se développe sous l'action de l'Esprit saint, rien ne saurait plus lui nuire que de devenir une «mode», un œcuménisme «au rabais». La tentation, dont sont de plus en plus conscients les œcuménistes, risque d'être de plus en plus réelle pour la masse des fidèles.

[1] Cf. par ex. *Manuale Juris canonici*, de F. Claeys Bouvaert et G. Simenon, 1931, t. II, p. 257; J. Chelodi, *Jus matrimoniale*, p. 69: «Ex caritate et ideo etiam ex naturali jure».

Ceci dit, il faut ajouter que théologiquement rien ne s'opposerait à un changement de législation, les précautions pastorales étant prises par ailleurs pour que le danger de confusion soit évité.

L'Eglise catholique reconnaît en effet les valeurs positives conservées au sein des Eglises de la Réforme, la signification profondément religieuse de la prière de la communauté. Il nous semble que, du point de vue catholique, et l'éducation des fidèles étant suffisamment assurée, il n'y aurait pas d'obstacle à ce que les époux mariés à l'Eglise catholique se rendent ensemble au temple où la communauté à laquelle appartient l'un des conjoints prierait à son tour pour implorer la bénédiction divine sur le nouveau foyer. Ceci serait d'autant plus acceptable là où, du point de vue protestant – c'est le cas pour Genève par exemple, – le mariage est considéré comme déjà contracté à la mairie quand les époux se rendent au temple pour demander à Dieu, comme il convient à des chrétiens, de bénir leur union.

Nous nous plaçons ici d'un point de vue catholique. Mais nous comprenons fort bien que les autorités des Eglises protestantes ne puissent accepter, en ce qui les concerne, de recevoir au temple un couple qui aurait déjà pris des engagements qu'elles ne peuvent pas ne pas réprouver en tant que responsables de leur Eglise.

Le décret a proposé une autre solution: qu'à l'issue de la cérémonie religieuse, le ministre non-catholique adresse, s'il le désire, vœux et exhortations aux nouveaux époux.

Les autorités de l'Eglise protestante exprimeront sans doute les mêmes réserves à l'égard de cette offre, sinon de plus grandes encore, la formulation du texte laissant entendre que la cérémonie «religieuse» serait terminée quand le ministre non-catholique prendrait la parole. Elles peuvent se demander dans quelle catégorie entrerait alors l'intervention prévue ou possible de celui-ci.

Néanmoins elles partageront pleinement, nous en sommes certain, l'attitude qui refuse «toute célébration avec la présence d'un prêtre catholique et d'un ministre non-catholique dans l'exercice simultané de leurs rites respectifs».

Validité du mariage mixte célébré en dehors de l'Eglise catholique

Disons tout d'abord que le ministère des sacrements est confié à l'Eglise et qu'elle seule peut déterminer les conditions auxquelles ils seront validement et licitement reçus ou conférés.

En ce qui concerne le mariage, la doctrine de l'Eglise, telle qu'elle est formulée par Pie XI dans *Casti connubii*, considère les conjoints baptisés comme ministres du sacrement [1]; c'est en effet l'engagement mutuel qui est élevé à la dignité sacramentelle.

[1] La question a été longtemps débattue. Dans l'Orthodoxie, le prêtre est considéré comme le ministre, et le c. 85 du Droit canonique oriental stipule que l'Eglise exprime son consentement au mariage par la bénédiction du prêtre.

Cette doctrine explique pourquoi l'Eglise catholique n'a pas toujours tenu la présence d'un prêtre comme une condition indispensable à la validité, et même à la licéité du mariage. La législation actuelle n'est universellement valable que depuis l'introduction du nouveau code de Droit canonique en 1918. Encore y prévoit-on la possibilité d'un mariage «clandestin» (c'est-à-dire sans la présence d'un prêtre) dans certains cas spéciaux, entre autres lorsqu'un prêtre n'est pas accessible dans l'espace d'un mois (c. 1098).

Etant sacrement, le mariage engage la vie de l'Eglise et celle-ci ne peut pas ne pas y être présente. Les modes de présence ou de reconnaissance seront divers selon les époques et les conditions concrètes. «Quelle que soit la législation de fait, le sacrement n'est jamais affaire purement privée; au contraire, il est toujours une réalité qui, fondamentalement, appartient en propre à l'Eglise, donc à l'ensemble de la communauté salvifique du Seigneur, laquelle doit veiller à l'exécution par son administration légale. L'Eglise ne peut pas se décharger de cette tâche» [1].

Que des éléments juridiques interviennent dans un engagement qui devrait être essentiellement défini par l'amour de deux êtres, apparaît à plusieurs contradictoire et irritant. De fait, au plan civil et plus encore au plan religieux, le droit est au service de l'amour. Le mariage a une dimension sociale qui ne saurait être méconnue sans dommage. C'est bien le souci pastoral qui guide l'Eglise dans les déterminations qu'elle apporte à la vie sacramentelle. En premier lieu, il est normal que l'Eglise exige d'un catholique que le sacrement soit reçu au sein de l'Eglise, dispensatrice de la grâce sacramentelle. Depuis le Concile de Trente, elle en fait même une question de validité et non seulement de licéité, hormis certaines situations particulières. Il est évident que cette disposition correspondait à une époque où le mariage mixte était chose rare, et de plus très difficilement compatible avec la persévérance dans la foi.

Par souci de ne pas invalider le mariage de non-catholiques baptisés, la législation en vigueur reconnaît celui-ci comme un authentique sacrement pourvu que le consentement satisfasse aux exigences essentielles d'unité, d'indissolubilité et d'acceptation des enfants.

Or la situation actuelle est bien modifiée par rapport à celle du XVI[e] siècle. Les mariages mixtes ne sont plus une exception. Les statistiques qui couvrent la période allant de 1950 à 1960 montrent qu'en Suisse le 36 % des mariages contractés par des catholiques sont mixtes et que sur ce nombre seulement le 42 % en a été célébré à l'Eglise catholique [2]. L'évolution sociale nous laisse prévoir que le pourcentage va augmenter dans le futur et s'étendre progressivement aux régions jusqu'ici à majorité catholique.

[1] F. Böckle, *Les mariages mixtes dans la perspective catholique*, dans *Concilium* n° 4, p. 110.

[2] Cf. l'étude de M. l'abbé Candolfi dans *Choisir*, février 1963.

Un problème essentiellement pastoral

Le problème est essentiellement d'ordre pastoral. Il s'agit de peser autant qu'il est possible les inconvénients de la situation actuelle où des milliers de catholiques contractent un mariage invalide pour non observation de la forme requise, alors que le consentement matrimonial n'est pas directement en cause, et de mesurer aussi les dangers réels d'un changement qui risquerait de rendre plus difficile au catholique peu fervent la fidélité à l'exigence de sa foi. Et dans cet effort d'estimation, il ne faut pas oublier qu'un mariage au temple implique l'engagement, le plus souvent explicite, de l'éducation protestante des enfants.

On conçoit que les autorités religieuses soient déchirées par la perplexité. Personnellement, nous aurions penché cependant pour la solution qui reconnaîtrait non la licéité, mais la valeur sacramentelle du mariage d'un catholique sans la «forme» requise.

Le décret *M.S.* n'a pas voulu modifier la législation sur ce point important. Il en donne pour raison l'opposition constante de l'Eglise aux mariages «clandestins». Et ce n'est pas la pratique pastorale qui va dénier la sagesse de cette attitude, surtout dans une société où le divorce est devenu chose courante sinon normale.

Nos frères protestants sont irrités par nos hésitations; ils ne comprennent pas les raisons profondes pour lesquelles l'éducation catholique des enfants nous apparaît comme une requête inévitable - nous allons revenir sur ce point essentiel – ni la conscience qu'a l'Eglise de ne pouvoir se démettre de sa responsabilité dès l'instant où le ministère des sacrements est en jeu. La question est ici d'autant plus complexe que, selon la doctrine catholique, c'est l'engagement matrimonial lui-même qui devient la cause efficiente instrumentale du sacrement. L'Eglise ne peut donc se désintéresser des convictions des conjoints. Elle doit en particulier s'assurer que leur volonté est bien de contracter une union indissoluble.

Or, bien que le protestantisme refuse théoriquement la dissolubilité du lien conjugal, il reconnaît officiellement la possibilité pour des divorcés de se remarier religieusement, puisqu'il établit dans certaines Eglises, par exemple à Genève, une commission chargée d'étudier chaque cas et d'autoriser ou non un nouveau mariage. Une grave question est ainsi posée par le mariage béni au temple mais contracté, selon la pensée de l'Eglise protestante de Genève, au for civil qui, lui, admet plus facilement encore divorce et remariage. Il ne s'agit nullement de mettre en doute systématiquement les mariages bénis au temple – au contraire, l'Eglise catholique les reconnaît *a priori* pour valides et indissolubles –, mais de relever une difficulté réelle rarement évoquée.

Un lecteur de *La Vie Protestante* (17 septembre 1965) l'a cependant mentionnée avec beaucoup de force et de loyauté:

> «... Certes, la position stricte adoptée par l'Eglise catholique à l'égard des conjoints divorcés et remariés ne nous paraît pas satisfaisante. «Elle contraint

en effet les couples séparés, soit à demander l'annulation de leur mariage (ce qui peut conduire à une casuistique douteuse), soit à vivre hors de la communauté ecclésiale s'ils se remarient civilement. Mais la position protestante actuelle est-elle plus juste, qui consiste, au nom de la charité, à remarier des époux dont l'un au moins s'est déjà engagé pour la vie? Cette attitude aura toujours pour conséquence de renier en fait le premier mariage, béni par l'Eglise, et dans lequel les époux se sont unis devant Dieu «jusqu'à ce que la mort les sépare»! La position protestante actuelle n'a aucun fondement biblique. Pierre Bonnard, dans son commentaire de Matth. XIX, 1-12, affirme au contraire «qu'à la lumière de cette péricope, toute solution disciplinaire entérinant la rupture du lien conjugal s'avère désastreuse (...). Il n'y a vraiment qu'une chose à dire qui corresponde à tout l'enseignement biblique: que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni (v. 6 b)».

«A la lumière de semblables affirmations corroborées par la quasi unanimité des exégètes, il serait opportun de reconnaître humblement et loyalement que nous ne sommes pas fidèles à l'enseignement biblique sur ce point, malgré notre volonté si souvent répétée de soumission à la Parole de Dieu.

«... Contrairement à ce que l'on croit souvent, la solution de cette question si controversée ne dépend pas seulement de la bonne volonté romaine, elle est aussi liée au redressement doctrinal et spirituel des Eglises issues de la Réforme.»

Peut-être l'évolution des rapports entre les Eglises permettra-t-elle un jour une entente sur les exigences formelles concernant l'indissolubilité, lesquelles seraient par exemple exprimées et garanties d'une façon identique dans les diverses Eglises. N'y aurait-il pas là une voie ouverte vers la reconnaissance de la validité sacramentelle du mariage d'un catholique au temple?

Les cautions

Une autre source de difficultés psychologiques résultait de la requête faite aux deux conjoints de signer la déclaration selon laquelle ils s'engageaient à respecter les conditions sans lesquelles la dispense d'un mariage mixte n'aurait pu être obtenue [1]. Cette requête aggravait aux yeux de beaucoup l'intransigeance de l'Eglise catholique. Elle apparaissait un peu comme une mainmise sur un couple dont un des conjoints ne relève pas de l'Eglise catholique. Elle semblait mettre en doute la parole donnée. Certes, on peut comprendre ce qui avait conduit l'Eglise à demander un texte écrit signé de la main même des époux. Il n'était pas rare que des couples ne tinssent pas leur parole. Plusieurs pasteurs d'ailleurs disaient à leurs fidèles qu'ils n'étaient pas obligés en conscience par une promesse extorquée à la faveur des fiançailles, c'est-à-dire à un moment de la vie où l'on est disposé un peu à tout pour atteindre un but ardemment désiré, sans avoir la possibilité d'un jugement lucide, équilibré, sur les conséquences qui découleront de la décision prise.

Sur ce point la discipline de l'Eglise a été heureusement modifiée, car d'une part, nous ne pensons pas que le fait de la signature assure davantage la fidélité à une promesse;

[1] Notons que plusieurs Eglises protestantes exigent, elles aussi, des cautions semblables, par exemple, les Eglises évangéliques de Bavière et de Mecklenburg.

deuxièmement, nous comprenons qu'un protestant puisse estimer qu'il n'a pas de compte à rendre à l'Eglise catholique mais à son conjoint seulement. Il était souhaitable que le conjoint protestant soit invité à un engagement, s'il peut en conscience le prendre, à l'égard du conjoint catholique seulement, et que celui-ci puisse se porter garant devant l'Eglise de la promesse faite par son conjoint. Il ne nous apparaît pas avec évidence que l'engagement pris devant un ministre de l'Eglise catholique et appuyé par une signature représente plus de sécurité que l'engagement pris vis-à-vis du conjoint. Notons que, selon le décret, le conjoint non-catholique promet à son conjoint de ne pas mettre obstacle à l'éducation catholique des enfants, et non d'assurer cette éducation. Il semble qu'aux termes du texte, si le conjoint catholique venait à mourir prématurément en laissant des enfants en bas âge, le conjoint non-catholique pourrait les élever dans sa confession, dans la mesure où les enfants n'auraient pas déjà atteint le stade d'une foi catholique consciente.

II.

Les modifications apportées par le décret *M.S.* laissent pratiquement en place le plus grand obstacle: l'éducation catholique des enfants. Il nous faut essayer de faire comprendre les raisons profondes de cette exigence.

Impérialisme spirituel?

Parler d'impérialisme ecclésiologique ou spirituel, comme on le fait si souvent, c'est d'abord s'épargner à bon marché l'effort d'une réflexion rigoureuse en ramenant le débat à un niveau où l'Eglise se refuse absolument, quant à elle, à s'engager: celui d'un conflit entre deux partis, dont on voudrait qu'au lieu de s'attacher les «âmes», ils se les partagent, ou, mieux encore, attendent leur décision.

C'est aussi faire preuve d'une singulière myopie. Qui ne voit en effet que l'intransigeance de l'Eglise catholique, loin de servir ce soi-disant impérialisme, va exactement dans le sens contraire? Chacun sait qu'au plan où l'on veut se placer, l'Eglise est la grande perdante, elle dont on ne manque pas par ailleurs de souligner «l'habileté».

Le regard fixé sur le Christ

Non, sur ce point si douloureux, nous pouvons demander à nos frères, même s'ils ne peuvent être d'accord avec nous, la charité de nous écouter et de nous suivre jusqu'au nœud le plus profond de la question. Nous pouvons leur demander la charité de nous croire lorsque nous disons que l'Eglise, quand elle rappelle à ses enfants cette exigence imprescriptible, ne le fait que

le regard fixé sur le Christ, sur le trésor de vérité et de grâce qu'Il lui a confié pour le donner au monde, et aussi sur ce fidèle qui se dit et se veut catholique et auquel elle demande simplement d'être cohérent avec sa foi, au nom même de l'amour et de la responsabilité qu'elle a envers lui.

L'Eglise dit ce qu'elle croit devoir dire au nom de sa fidélité au Christ, dût-elle voir avec une immense tristesse ses enfants s'éloigner d'elle parce que «cette parole est trop dure». C'est leur bien profond à eux qui est aussi engagé dans sa fidélité.

Une démission de la conscience

Que dit-elle? D'abord que nul, quelle que soit sa croyance ou son incroyance, ne peut construire son amour humain sur une démission de sa conscience, c'est-à-dire, pour des chrétiens, sur une infidélité à l'égard du Christ. C'est dire que l'amour humain n'est pas la valeur suprême sur laquelle devraient se régler toutes les autres considérations. Le chrétien sait que le Christ est la norme de vérité. L'amour humain, comme toutes les autres décisions humaines, n'est vraiment lui-même – volonté efficace et réciproque du bien total de l'être aimé par une création du couple et de la famille conforme au dessein de Dieu – que s'il est vitalement mesuré et animé par l'amour du Christ.

Aimer un être, c'est le respecter totalement, non seulement dans sa personnalité psychologique, mais plus impérativement encore dans sa conscience; c'est vouloir qu'il s'achemine mieux, par cet amour même, vers la plénitude spirituelle et humaine à laquelle il est appelé.

Dès lors, demander à l'être qu'on prétend aimer de renoncer à une exigence de sa conscience, c'est le mutiler en ce qu'il a de plus intime, en ce qui engage le plus sa destinée, son existence même.

Encore une fois cette «intransigeance» nous apparaît aussi absolue pour le protestant que pour le catholique. En d'autres termes: si un protestant estime qu'il ne saurait éduquer ses enfants dans la religion catholique sans trahir ce qu'il doit au Christ et sans blesser l'amour qu'il doit à ses enfants, non seulement il n'a pas le droit d'accepter les exigences de l'Eglise catholique, mais le catholique n'a pas le droit de lui demander un renoncement qui serait à ses yeux un péché, une rupture avec Dieu, une démission intérieure ruinant par la base l'amour sur lequel ils entendent construire leur vie [1].

Quand le Christ divise

Alors, quelle solution y a-t-il? Dans un cas semblable, il n'y a pas d'autre solution, croyons-nous, que le renoncement à l'amour humain. Le drame de

[1] Il nous est arrivé pour ces raisons de refuser à un protestant dont nous connaissions les opinions sur l'Eglise catholique de faire les démarches en vue d'un mariage catholique alors que, de guerre lasse, il était prêt à «signer» les cautions requises.

la division entre chrétiens apparaît peut-être ici dans son acuité la plus scandaleuse: à cause même de leur amour pour le Christ, deux êtres devront renoncer à s'aimer, à construire ensemble leur vie. C'est en quelque sorte le Christ qui les divise en s'opposant à une union à laquelle ils ne pourraient consentir qu'au prix d'une infidélité.

Ceux pour qui la vérité n'est pas ce qu'il y a de plus important au monde, ou pour qui il n'y a pas de vérité absolue, seront révoltés sans doute par une position aussi radicale. Mais pour le chrétien, la vérité n'est pas une abstraction. Absolue, elle s'identifie avec Dieu même. Car Dieu est Vérité, et la Vérité s'est faite chair. Elle a parlé aux hommes et, malgré la disproportion entre les pauvres mots humains et les réalités divines dont Dieu nous parle, malgré la pauvreté de nos concepts et de nos idées, nous croyons que Dieu s'est fait connaître et a fait connaître son dessein de salut. La foi vivante est-elle autre chose que l'adhésion libre, rendue possible par une grâce imméritée, au Christ, en qui l'homme reçoit, communiquées par le langage humain, les certitudes divines qui lui révèlent le mystère de Dieu et les voies choisies par lui pour rassembler le Peuple nouveau et construire le Royaume?

Aucune motivation, fût-ce celle fondée sur le plus grand amour humain, ne peut prévaloir contre l'absolu de la foi.

Le Christ et l'Eglise

Beaucoup de frères protestants nous suivraient sans doute jusque-là. «D'accord, diraient-ils, s'il s'agit du Christ. Mais, de fait, il s'agit des Eglises. N'est-ce pas un glissement indu et dangereux que de prétendre exiger pour une Eglise la fidélité due au Christ seul?»

Nous touchons là au cœur de notre problème, à la raison véritable de la difficulté douloureuse créée par les mariages mixtes. La différence d'attitude des Eglises protestante et catholique s'origine dans la conception qu'elles ont l'une et l'autre du mystère de l'Eglise.

En fait, catholiques, nous croyons que l'Eglise construite dans le temps par la médiation des pouvoirs hiérarchiques est le Corps du Christ, et d'une certaine façon le Christ lui-même. N'est-ce pas saint Paul qui, expliquant comment la pluralité des membres et des fonctions ne porte pas atteinte à l'unité de l'Eglise, identifie audacieusement celle-ci au Christ: «De même en effet que le corps est un tout en ayant plusieurs membres, et que tous les membres du corps, en dépit de leur pluralité, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ» (I Cor., XII, 12). Lorsque, persécuteur de l'Eglise, il était foudroyé sur le chemin de Damas et qu'il interrogeait celui qui lui parlait: «Qui es-tu, Seigneur?», n'avait-il pas entendu la réponse: «Je suis Jésus que tu persécutes» (Actes IX, 5)?

Unie au Christ par des liens indissolubles, l'Eglise vit, malgré les faiblesses et les trahisons de ses membres, d'une même foi indéfectible, d'une même espérance et essentiellement de l'amour qui lui vient de la communion au

Corps eucharistique du Christ: «Le pain que nous rompons n'est-il pas la communion au corps du Christ? Puisqu'il n'y a qu'un pain, à nous tous nous ne formons qu'un corps, car tous nous avons part à un pain unique» (I Cor., x, 16-17). Ce texte exprime dans sa concision la relation fondamentale entre le Corps eucharistique et le Corps mystique du Christ, relation que le P. de Lubac a admirablement mise en valeur en des pages que nous nous permettons de citer ici longuement, tellement nous sommes persuadés que là est le cœur de la question.

L'Eglise et l'Eucharistie

«Toute la Tradition commente ce texte à l'envi. Or c'en est encore un commentaire exact que, très consciemment, veulent en donner les premiers théologiens qui parlent de l'Eglise comme du corps *mystique* du Christ. Ils en parlent, eux aussi, dans un contexte eucharistique. Ce qu'ils entendent par là, – il n'est que de les lire pour en avoir la preuve, – ce n'est ni un corps tout invisible, ni la pâle image d'un corps réel: c'est le «corpus in mysterio», le corps mystiquement signifié et procuré par l'eucharistie; autrement dit, c'est l'unité de la communauté chrétienne que les «saints mystères» réalisent en un symbole efficace.

«.... Tout nous invite donc à considérer les rapports de l'Eglise et de l'Eucharistie. De l'une à l'autre, on peut dire que la causalité est réciproque. Chacune a pour ainsi dire été confiée à l'autre par le Sauveur. C'est l'Eglise qui fait l'Eucharistie, mais c'est aussi l'Eucharistie qui fait l'Eglise.

«... Dès maintenant, le Peuple de Dieu est une «communauté cultuelle». Le mot même d'Eglise, on l'a vu, veut dire assemblée. Jamais cette grande assemblée ne cesse d'être réellement réunie. Mais, selon la loi de son essence sacramentelle, sa réunion invisible doit être visiblement signifiée et procurée. Aussi peut-on dire que son existence ininterrompue comporte certains temps forts. Jamais elle ne mérite mieux son nom que lorsque, dans un but donné, le Peuple de Dieu se presse autour de son Pasteur pour la célébration eucharistique. Ce n'est qu'une cellule du grand corps, mais, virtuellement, le corps entier est là. L'Eglise est en divers lieux, mais il n'y a pas plusieurs Eglises. L'Eglise est tout entière en chacune de ses parties: *in pluribus una, et in singulis per mysterium tota* (saint Pierre Damien). Chaque évêque fait l'unité de son troupeau...

«Mais l'évêque lui-même est «en paix et en communion» avec tous ses frères qui célèbrent en d'autres lieux le même et unique Sacrifice et qui font mention de lui comme il fait mention d'eux tous. Eux et lui ne forment tous ensemble qu'un seul épiscopat, et tous sont également «en paix et en communion» avec l'évêque de Rome, successeur de Pierre, lien visible de l'unité. Par eux, tous les fidèles sont unis.

«... Et ce qui a lieu dans cette assemblée solennelle, au centre de chaque diocèse, se reproduit aussi bien, avec la même plénitude, avec les mêmes effets, dans la plus humble messe de village ou dans celle, toute silencieuse, du moine en son désert. Peu importent les dimensions ou le décor. ... Comme il n'y a qu'une foi et qu'un baptême, il n'y a dans toute l'Eglise qu'un seul Autel. Qu'une grande foule soit là, visible, ou qu'un petit servant fasse tinter la clochette pour lui seul, c'est toujours «le sacrifice de la communauté» (Théodore de Mopsueste). Partout le grand rassemblement s'opère. Les liens de l'unité se tissent. Partout l'Eglise est là, tout entière, pour l'offrande du sacrifice.

«Mais si le sacrifice est accepté de Dieu, si la prière de l'Eglise est exaucée, c'est qu'à son tour, au sens le plus strict, l'Eucharistie *fait l'Eglise*. Elle est, nous dit saint Augustin, le sacrement *quo in hoc tempore consociatur Ecclesia* (contre Faustum, Livre 12, chap. 20). Elle achève l'œuvre que le baptême avait com-

mencée. ... Déjà «nous avons été baptisés en un seul Esprit, pour former un seul Corps» (I Cor., XII, 12). Voici maintenant que ce Corps, en chacun des membres que nous sommes, reçoit même nourriture et même breuvage pour entretenir sa vie et parfaire son unité. Car il n'y a qu' «une seule Eucharistie» (saint Ignace d'Antioche aux Philadelphiens, chap. 4). Alors le corps *social* de l'Eglise, *corpus christianorum*, réuni autour de ses pasteurs visibles pour le «repas du Seigneur», devient en pleine réalité le Corps *mystique* du Christ. C'est en réalité le Christ qui se l'assimile. L'Eglise est alors véritablement «corpus Christi effecta». Jésus vient au milieu des siens. Il se fait lui-même leur aliment, et chacun, s'unissant à Lui, se trouve uni par là-même à tous ceux qui, comme Lui-même, Le reçoivent. La Tête fait l'unité du Corps. C'est ainsi que le *mysterium fidei* est aussi et par excellence le *mysterium Ecclesiae* (saint Albert le Grand).

«...Entre le Christ et son Eglise il y a, selon saint Paul, «identification mystique», et le réalisme de la présence eucharistique nous est un garant du réalisme «mystique» de l'Eglise – comme aussi bien celui-ci, partout attesté dans la croyance chrétienne, peut de surcroît nous attester celui-là: comment en effet l'Eglise serait-elle réellement édifiée, comment tous ses membres seraient-ils rassemblés en un organisme *réellement un et vivant*, par le moyen d'un rite qui ne contiendrait qu'en symbole Celui dont elle doit devenir le Corps et qui seul peut en faire la vivante unité?

«... La Tête et les membres ne sont qu'un seul corps. L'Epouse et l'Epoux sont «une seule chair». Il n'y a pas deux Christs, dont l'un serait personnel et l'autre «mystique». Certes, la Tête et les membres ne se confondent pas; les chrétiens ne sont pas le corps «physique» (ou eucharistique) du Christ; l'Epouse n'est pas elle-même l'Epoux. Toutes les distinctions demeurent. Mais elles ne sont pas discontinuité. Aussi l'Eglise n'est-elle pas un corps quelconque: elle est *le* Corps du Christ.» [1]

Accueillir le Christ tel qu'il se donne

La foi qui sauve, c'est la foi qui accueille le Christ tel qu'il se donne, par les moyens qu'il s'est choisis. C'est par fidélité à la Parole de Dieu que l'Eglise catholique voit dans la mission des Apôtres à toutes les nations et jusqu'à la consommation des siècles le prolongement de la mission du Fils: «Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie» (Jean XX, 21). Des hommes fragiles et pécheurs deviennent capables d'assumer cette tâche non à cause de leurs capacités humaines mais à cause de la présence de l'Esprit qui leur est promis et donné. L'adhésion absolue que le chrétien doit au Christ ne peut donc, dans une vision catholique de la réalité, faire abstraction de la médiation hiérarchique, établie par Jésus au service de la Parole et du Sacrement.

Telle est la foi catholique. L'Eglise ne demande pas à nos frères protestants de la partager. Mais elle a le droit et le devoir de demander à ses propres fidèles, dans la mesure où ils veulent participer «à part entière» aux richesses de sa vie cultuelle, d'accepter cette foi et les conséquences qui en découlent.

[1] P. DE LUBAC, *Méditations sur l'Eglise*, Aubier, Paris, 1953, p. 102 sq.

La position protestante

Pour nos frères protestants, la question se pose d'une toute autre manière. Aucune des Eglises visibles existant aujourd'hui ne peut dire: je suis l'Eglise. Chacune est valable en quelque manière, mais faillible. Une Eglise peut récuser les affirmations de telle Eglise – mais non infailliblement –, sans nécessairement récuser son aptitude à conduire ses fidèles au Christ. La seule autorité infaillible est l'Ecriture, mais, comme le note fort bien le professeur Leenhardt, dès l'instant où on ne se contente pas de répéter littéralement l'Ecriture, on interprète, «on sort de l'Ecriture.... Et l'on ne peut se contenter de répéter, parce qu'il faut actualiser, il faut comprendre, il faut dire ce que signifie aujourd'hui une parole qui a été prononcée pour d'autres oreilles que les nôtres, en d'autres circonstances que les nôtres»[1].

Si on refuse à toute Eglise visible concrète le privilège d'un charisme d'interprétation et de proclamation de la foi garanti par l'Esprit saint, le recours à la notion d'une infaillibilité de l'Eglise devient une abstraction inopérante: cette infaillibilité insaisissable n'est au service de personne.

La non-coïncidence entre l'Eglise universelle, invisible, et les Eglises historiques visibles conduit nécessairement à une relativisation de ces dernières. Ce qui ne signifie pas nécessairement que le protestant puisse, à cause de cela, prendre des distances avec son Eglise.

«Que cela nous plaise ou non, écrit Karl Barth, que nous portions ou non une part de culpabilité dans la désobéissance et le péché de notre Eglise, que notre nostalgie de l'*una sancta* soit petite ou grande, nous sommes tous séparés, et notre existence ecclésiale – dans la mesure où nous en avons une – se manifeste dans la séparation, en sorte que nous ne pouvons entendre le Christ que dans notre propre Eglise et non pas simultanément dans telle ou telle autre Eglise, et encore moins dans quelque lieu neutre, en dehors ou au-dessus des différentes Eglises.» [2]

Cependant, le fait que le protestant affirme de toutes les Eglises qu'elles sont faillibles peut modifier assez considérablement son attitude à l'égard du problème posé par le mariage mixte. Il est concevable qu'un anglican, reconnaissant la validité et les limites de son Eglise, puisse accepter que ses enfants soient élevés dans l'Eglise méthodiste par exemple, non sans regret ni sans souffrance, mais sans éprouver le sentiment d'une infidélité à l'égard du Christ. Car son Eglise ne saurait s'identifier au Corps du Christ, ni exprimer infailliblement la volonté du Christ. Il est concevable également qu'un protestant, non sans regret ni sans souffrance, puisse en conscience accepter que son enfant soit catholique dans la mesure où il ne dénie pas à l'Eglise catholique d'être une Eglise parmi les autres.

On le voit, une même attitude d'absolue fidélité au Christ est susceptible de se traduire différemment dans le cas du catholique ou du protestant selon la conception que l'un et l'autre se font de l'Eglise.

[1] «*Sola Scriptura*» *ou: Ecriture et Tradition*, dans Etudes théologiques et religieuses, 1961, pp. 39-40.

[2] *L'Eglise*, Labor et Fides, Genève, 1964, p. 250.

Ni accommodement ni fanatisme

Lorsque l'Eglise protestante accepte qu'un de ses membres, ayant conclu un mariage à l'Eglise catholique, continue à participer pleinement au culte et à la cène, elle agit en conformité avec sa conception de l'Eglise et du rôle de l'Eglise par rapport aux fidèles. Ce qui ne signifie pas que l'Eglise protestante n'ait pas à déconseiller aussi formellement que l'Eglise catholique une telle pratique.

Lorsque, à l'inverse, l'Eglise catholique refuse la participation eucharistique à l'un de ses fidèles qui s'est marié au temple, elle agit elle aussi en conformité avec ce qu'elle pense de l'Eglise et de son rôle. Ce serait une erreur de voir d'un côté esprit d'accommodement, de l'autre fanatisme et intransigeance, c'est-à-dire de ne juger des choses qu'en fonction de réactions humaines alors que ce qui est en jeu est infiniment plus sérieux pour les uns et pour les autres: le mystère même de l'Eglise, c'est-à-dire le mystère du dessein du Christ.

Il reste qu'un protestant, même s'il partage sur l'Eglise les vues que nous venons de rappeler brièvement, peut estimer en conscience qu'il doit élever ses enfants dans la famille spirituelle qui lui a appris à connaître et à aimer le Seigneur, et cela sous peine d'une infidélité à l'égard du Christ lui-même. Dans ce cas, l'exigence de conscience qui s'impose à lui se trouve être la même que celle d'un catholique qui écoute dans son Eglise la voix du Christ lui-même.Dans un cas semblable, il n'y a point de solution humaine à cet amour et l'absolu du Christ et de sa vérité vient séparer deux êtres que peut-être tout appelait à s'unir.

Un point difficile du décret

Un passage du décret nous paraît soulever une difficulté grave. Le voici: «Si la partie non-catholique pense qu'elle ne peut pas formuler cette promesse (de l'éducation catholique des enfants) sans blesser sa conscience, l'évêque doit référer de ce cas au Saint-Siège». On laisse entendre qu'une dispense n'est pas impossible. Comme aucune précision n'est donnée, il faut s'interroger sur le sens et la portée de ce texte.

1. Signifierait-il que, dans ce cas, Rome pourrait autoriser un catholique à baptiser et élever ses enfants dans la religion protestante? Nous ne voyons vraiment pas comment cela serait possible. En effet:

a. l'exigence que l'Eglise ne cesse de rappeler à ses fidèles a toujours été considérée par elle, et à juste titre, comme étant de droit divin et non de droit ecclésiastique; on ne saisit donc pas comment l'autorité pourrait accorder une telle autorisation et ce que vaudrait celle-ci.

b. il y aurait une espèce de contradiction à dispenser la partie catholique d'une obligation qui s'impose à lui en conscience parce que cette même obligation ne peut être acceptée en conscience par la partie non-catholique.

Si le problème est posé en ces termes, nous croyons qu'il n'y a pas d'autre solution que le renoncement au mariage.

2. La disposition en question viserait-elle le cas où le conjoint catholique est non-pratiquant ou indifférent, la partie non-catholique fervente et dans l'impossibilité morale d'accepter une éducation catholique pour ses enfants?

Dans ce cas il vaudrait mieux purement et simplement refuser le mariage catholique. Ce n'est pas que l'autorité dispenserait le catholique de la nécessité de contracter un mariage sacramentel au sein de son Eglise et d'éduquer ses enfants dans la religion catholique – dispense qu'il n'est pas en son pouvoir d'accorder –, mais elle reconnaîtrait que les dispositions intérieures requises pour la réception du sacrement et pour la fidélité aux engagements qui en découlent font défaut dans le fidèle catholique. Elle reconnaîtrait également que l'exigence spirituelle du conjoint non-catholique, exigence qui doit être respectée, ne donne pas à ce catholique le droit moral de lui demander de contracter un mariage au sein de l'Eglise catholique.

3. S'agirait-il alors du cas où la partie non-catholique ne pourrait au moment de son mariage s'engager en conscience à donner à ses enfants une éducation catholique sans toutefois que tout espoir d'une évolution de son attitude doive être abandonné? On autoriserait le cas échéant la partie catholique à aller de l'avant avec le propos de faire tout son possible pour que l'éducation des enfants devienne acceptable en conscience au conjoint non-catholique en courant le risque que ce ne soit pas le cas.

Une telle attitude nous paraîtrait aussi déloyale que dangereuse, à moins que la partie non-catholique n'ait elle-même fait état de cette possibilité d'évolution et l'ait envisagée positivement.

En résumé, nous craignons que l'interprétation de ce texte et son application soient source plus de difficultés, de confusion et de conflits que de lumière et de paix.

Cas spéciaux

Comment comprendre le texte de *M.S.* concernant les pays dont les lois ou les coutumes ne permettent pas l'éducation catholique des enfants? On présuppose la bonne volonté et l'accord des deux conjoints mais la loi civile ou la pression sociale risque de faire échec à cette bonne volonté.

Peut-être manquons-nous d'information mais, après réflexion, nous ne voyons que deux cas où la situation décrite puisse se réaliser: ou bien il s'agit de pays non-chrétiens et hostiles au christianisme et le mariage dont on parle devrait unir un catholique et un non-baptisé; ou bien il s'agit d'un

pays ou d'une région à très forte majorité orthodoxe ou protestante et le mariage en question unit un catholique et un non-catholique baptisé.

1. Dans le premier cas, le décret ne signifie certainement pas que l'autorité romaine pourrait dispenser le conjoint catholique de l'obligation morale de donner une éducation chrétienne à ses enfants, mais qu'elle pourrait donner la dispense de l'empêchement de disparité de culte et donc permettre le mariage si, après examen de chaque cas particulier, elle peut s'assurer que les deux conjoints sont réellement décidés à faire leur possible. La situation serait alors analogue à celle de deux conjoints catholiques en pays où sévit la persécution religieuse: on sait leur bonne volonté, mais aussi le risque réel où ils se trouvent de voir leurs efforts entravés.

2. Dans le deuxième cas, on vit en milieu chrétien, le conjoint catholique est décidé à donner une éducation catholique à ses enfants et le conjoint non-catholique, en ce qui le concerne, promet de ne pas y mettre d'obstacle; cependant la pression sociale est très forte et va rendre difficile la fidélité à leur engagement.

Dans l'un et l'autre cas, le décret laisse entendre que l'autorité pourrait être amenée, non pas encore une fois à dispenser de l'obligation morale qui est en cause, mais de l'empêchement de mariage, tout en connaissant les risques courus.

On comprendra mieux ici pourquoi nous regrettons que le décret traite à la fois de l'empêchement de «mixité» et de l'empêchement de «disparité de culte»: il y a tout de même un abîme entre le danger d'une éducation non-chrétienne et celui d'une éducation chrétienne non-catholique. Nous pensons même que des dispositions spéciales pourraient être envisagées lorsqu'il s'agit de l'Orthodoxie avec laquelle nous communions au même Pain (I Cor., x, 17) même si l'intercommunion n'est pas (encore) admise en règle générale. Une telle attitude s'inspirerait justement du Décret sur l'Œcuménisme, là où il est parlé des Eglises orthodoxes: «Puisque ces Eglises, bien que séparées, ont de vrais sacrements, surtout en vertu de la succession apostolique: le sacerdoce et l'eucharistie, qui les unissent intimement à nous, une certaine «*communicatio in sacris*», dans les circonstances favorables et avec l'approbation de l'autorité ecclésiastique, est non seulement possible, mais même recommandable» (ch. III, n. 15).

Privation de la communion

C'est dans la perspective indiquée dans cette étude qu'il nous faut essayer de comprendre l'exigence en apparence intolérable qui empêche un fidèle catholique de communier dans son Eglise s'il a renoncé à éduquer ses propres enfants dans cette Eglise. Ce n'est pas du tout, quoiqu'on l'ait souvent répété, un chantage que l'Eglise exerce, un moyen de pression psychologique

qui lui permettrait de tenir en main ses fidèles. On l'a déjà dit, si cela était, l'Eglise s'y prendrait beaucoup mieux en allant dans la voie des compromis. Non, il s'agit encore une fois de cohérence totale de la vie. Un catholique sait, – et le devoir de l'Eglise est de le lui rappeler – que le cœur de l'Eglise est l'eucharistie, la présence réelle du Christ, la communion à sa passion et à son sacrifice pour le monde. Le catholique croit à cause de la Parole de Dieu, reçue dès l'origine dans la lumière de la prédication des apôtres et annoncée de siècle en siècle par les successeurs des apôtres, il croit que, dans cette présence, le Christ nous a donné le témoignage le plus bouleversant de son amour. Il croit que tous les autres dons faits à son Eglise, les autres sacrements et l'assistance promise au magistère n'ont été faits qu'en vue de cette rencontre privilégiée où le Christ s'assimile ses disciples, selon la parole rapportée par saint Jean: «De même qu'envoyé par le Père qui est vivant, moi je vis par le Père, de même celui qui me mange vivra lui aussi par moi» (Jean VI, 57). Il croit que là se construit le Corps mystique du Christ. Cette présence réelle et mystérieuse du Seigneur, livré sous les apparences du pain et du vin, nécessite le sacerdoce hiérarchique. Nous ne voulons pas dire qu'à nos yeux la cène protestante n'ait aucune valeur religieuse, spirituelle. Mais, privée du sacerdoce hiérarchique, elle ne saurait donner ce qui est dans l'eucharistie l'essentiel, c'est-à-dire la présence réelle, substantielle de Jésus-Christ.

Or, un catholique qui renonce à élever ses enfants dans la religion catholique les prive par le fait même de cette grâce majeure en laquelle, par la foi, il voit la plus grande richesse de Dieu. Il empêche son enfant de répondre, d'obéir au commandement de Jésus-Christ qui l'invite, à travers sa responsabilité paternelle ou maternelle, à ce repas unique lorsqu'il dit: «Prenez et mangez-en tous.» Le catholique conscient pourrait-il loyalement recevoir le Christ à l'instant où, par une libre décision, il refuse à son propre enfant cette grâce insigne?

L'Eglise ne l'écarte pas vraiment du sacrement. Elle l'avertit qu'il a choisi lui-même de fait de s'en écarter.

On accuse assez souvent l'Eglise catholique de «formalisme». C'est précisément pour que les gestes sacramentels soient vécus dans la foi et dans l'amour que l'Eglise rappelle cette nécessaire cohérence.

Cette façon de voir, qui nous paraît la seule satisfaisante, implique que nous soyons peut-être beaucoup plus exigeants que nous ne le sommes lorsqu'il s'agit d'accepter des mariages mixtes. Un catholique non pratiquant n'a pas le droit, nous semble-t-il, d'exiger de la partie protestante un mariage catholique, que nous devrions dès lors lui refuser.

Mariage et sacrement

Nous n'ignorons pas que nous touchons ici à un problème fondamental qu'il ne nous est pas possible d'étudier dans le cadre de cet exposé, car il déborde le problème des mariages mixtes. Il nous semble nécessaire cepen-

dant de le signaler. Il s'agit de la doctrine selon laquelle c'est l'engagement humain du mariage qui devient, pour les baptisés, la «matière» du sacrement.

Jusqu'à une époque récente, la question restait ouverte de savoir si, pour des baptisés, il pouvait y avoir un vrai mariage qui ne soit pas sacramentel. Bien que le courant théologique en faveur de l'inséparabilité du contrat matrimonial et du sacrement ait été toujours assez fort, des théologiens importants (Cano, Cajetan, Duns Scot, etc.) défendaient l'opinion contraire. Des Papes comme Benoît XIV ne voulaient pas trancher le débat [1]. Pie IX, Léon XIII et enfin Pie XI dans l'Encyclique *Casti Connubii* mirent fin aux discussions et consacrèrent définitivement la position actuelle.

Le fondement de cette doctrine est clair. Il nous semble intéressant de rapporter sur ce point l'opinion d'un exégète protestant commentant Matthieu, XIX, 6 : «L'idée de lien était appliquée depuis longtemps au mariage ; chez les Grecs, c'était la loi qui constituait et garantissait ce lien (Xénophon) ; ailleurs, c'était la volonté des parents, ou de l'homme seul, ou un consentement réciproque, ce qui est la conception moderne. Ici, c'est Dieu qui *a uni*... Quel que soit le moment où le mariage est scellé, il faut le considérer comme *uni* par Dieu ; là est l'originalité de la pensée évangélique sur ce point.» [2]

Que, pour des baptisés, cette union devienne le signe efficace d'une grâce qui doit la conformer à l'union indissoluble et sanctifiante du Christ et de l'Eglise, l'épître aux Ephésiens ne nous permet pas d'en douter.

Une question inéluctable

Une immense question reste posée cependant sur laquelle les théologiens devraient se pencher. Aussi évidente que soit la doctrine reçue quand il s'agit de baptisés conscients, désireux de conférer à leur mariage la signification donnée par le Christ, qu'advient-il lorsque des baptisés éloignés de la foi veulent contracter un mariage indissoluble en refusant le sacrement ? Quelle est la nature de l'engagement purement humain qu'ils contractent l'un vis-à-vis de l'autre et dont les conséquences, en particulier les enfants, font surgir de véritables obligations, spécialement celle de la permanence de l'union ? Il n'est pas impossible d'imaginer que l'éloignement de la foi ne soit pas dû à un péché, comme par exemple dans le cas de deux enfants nés de parents catholiques, baptisés, mais élevés en dehors de toute éducation chrétienne ; en toute bonne conscience ils contractent en dehors de l'Eglise un mariage qu'ils veulent véritable. Comment dire que leur engagement soit nul et non avenu ? Ne sont-ils pas liés l'un à l'autre de par un libre consentement qui, selon leur décision, porte sur une véritable communauté conjugale et familiale pour la vie ? Et que penser de deux catholiques qui ont renié leur foi dans leur cœur et refusent consciemment le sacrement tout en acceptant,

[1] Cf. J. CHELODI, *op. cit.*, p. 6 et surtout Dictionnaire de Théologie catholique, art. *Mariage*.

[2] Pierre BONNARD, *L'Evangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel 1963, ad loc.

pour des raisons sociales, un mariage «à l'église»? Que l'on songe à ce qui se passe dans les pays où les catholiques, eussent-ils perdu la foi, sont obligés de se marier dans une Eglise qu'ils exècrent. Suffit-il de dire qu'ils reçoivent le sacrement un peu comme celui qui communie en état de péché reçoit le Corps du Christ, mais pour sa condamnation? Peut-on vraiment recevoir un sacrement «par la force des choses», en le refusant? En de telles conditions, Dieu unit-il vraiment les époux dans le mystère de l'amour du Christ et de l'Eglise?

Il ne nous appartient pas de répondre à ces questions. Mais elles appellent une réflexion sérieuse, et peut-être des solutions nouvelles. Celles-ci, cependant, devraient éviter les inconvénients graves des mariages «clandestins» contre lesquels l'Eglise a réagi au nom d'un souci pastoral qui, attentif aux cas particuliers, doit néanmoins toujours tenir compte du bien commun. Les conditions de la société moderne, de son pluralisme, de sa déchristianisation, nous contraignent à repenser plus profondément le problème posé par les chrétiens «marginaux» qui demandent à l'Eglise de bénir leur mariage sans avoir l'intention d'accomplir un acte vraiment religieux, sacramentel. Certes on peut toujours espérer que par là un lien les reliera encore à l'Eglise dont, sans lui, ils risqueraient d'être entièrement coupés. Mais suffit-il d'en rester là?

En ce qui nous concerne, nous partagerions volontiers les vues de ceux qui voudraient mettre comme condition préalable d'un mariage à l'Eglise une préparation beaucoup plus poussée que le minimum requis actuellement. A-t-on le droit d'être moins exigeant pour le mariage de deux catholiques que pour le mariage d'un protestant et d'un catholique? Ce serait, à notre sens, s'engager sur une fausse voie que d'aller vers l'attitude minimale pour l'un et pour l'autre.

Le choix laissé aux époux

Pour en revenir aux difficultés posées par le choix de l'éducation à donner aux enfants dans les mariages mixtes, on entend fréquemment proposer la solution suivante: que les Eglises laissent aux époux le soin de décider en conscience dans quelle confession leurs enfants seront éduqués, étant bien entendu – et sur ce point tous les responsables sont d'accord – que tous les enfants doivent être instruits dans la même foi et qu'il faut écarter comme aussi erronée qu'impossible la solution qui consisterait à vouloir les élever «chrétiennement» en dehors d'une Eglise.

Nous voudrions attirer l'attention sur l'ambiguïté d'une telle formule. Si on entend par là que les époux doivent décider en conscience et librement, exactement comme dans tous les autres domaines de leur vie morale, cela va de soi et c'est en réalité ce qui se passe.

Si on veut dire que ce qu'ils décideront en conscience et librement est, par le fait même, ce qui doit être décidé, et que les Eglises n'ont qu'à ratifier

leur choix, on tombe dans une grossière erreur. La conscience humaine n'est pas la norme suprême du bien et du mal, mais la volonté divine. L'Eglise a pour mission d'annoncer le message du Christ. A ce message, les hommes restent libres de dire oui – et ils accueillent le Royaume – ou non – et c'est le péché qui les ferme au Royaume.

L'Eglise n'a aucun moyen d'imposer un comportement plutôt qu'un autre. En aurait-elle un qu'elle devrait se refuser à l'employer car un consentement non libre n'est d'aucune valeur. Dans le domaine qui nous occupe ici comme ailleurs, sa mission est de dire la volonté du Christ, que cela plaise ou non, et de mettre les fidèles en face de leurs responsabilités en leur rappelant les conséquences de leur libre décision.

Lorsqu'elle les écarte de la communion, ce n'est pas par désir de sanction, mais uniquement par souci de la grandeur du sacrement et de la vérité du comportement chrétien. Non, l'Eglise fait bien appel à la conscience et à la liberté. Mais elle prend au sérieux le «oui» ou le «non». Parler ici de chantage ou de pression psychologique ne serait pas plus à sa place que d'en parler à propos d'un grand nombre de paroles du Christ et des apôtres. Le Christ fait-il du chantage lorsque, si souvent, il met ses interlocuteurs en face des conséquences graves de leur refus? Saint Paul fait-il du chantage lorsqu'il dit aux chrétiens de Corinthe: «Quiconque mange le pain ou boit la coupe du Seigneur indignement aura à répondre du corps et du sang du Seigneur. Que chacun donc s'éprouve soi-même et qu'il mange alors de ce pain et boive de cette coupe; car celui qui mange et boit, mange et boit sa propre condamnation s'il n'y discerne le Corps» (I Cor. XI, 27-29).

C'est souvent le cœur déchiré que l'Eglise annonce la Parole à ceux qui ne veulent pas entendre. S'appliquant le mot de l'apôtre Paul, elle veut dire alors: «Est-ce la faveur des hommes ou celle de Dieu que je veux gagner? Est-ce que je cherche à plaire aux hommes? Si je voulais encore plaire à des hommes, je ne serais plus la servante du Christ.» (Gal., I, 10).

La réconciliation

Que deviennent tant de catholiques que leur mariage a éloignés de la vie sacramentelle? Il y a là une question très grave que les prêtres ne peuvent pas ne pas se poser. Même si des catholiques ont pris leur décision en connaissance de cause, ce n'est pas une raison pour les abandonner et renforcer ainsi l'impression déjà par trop répandue qu'ils sont rejetés hors de l'Eglise.

C'est un devoir pour l'Eglise de dire à ses enfants l'exigence totale du Christ. Elle doit leur rappeler qu'on ne peut servir à la fois deux maîtres: la volonté de Dieu et la sienne propre, et que certains choix nous écartent de la communion du Christ.

Mais c'est aussi son devoir d'annoncer le pardon de Dieu offert à tout pécheur que la grâce de la repentance a touché et qui est décidé à remettre sa vie en accord avec la volonté divine.

La difficulté particulière aux cas dont nous parlons, c'est que, par le péché, une situation nouvelle a été créée, des engagements ont été pris, des enfants peut-être ont déjà été baptisés dans l'Eglise protestante et instruits en son sein. Le catholique qui prend conscience, après plusieurs années parfois, du drame spirituel dans lequel il s'est mis librement, qui reconnaît son péché et désire de tout cœur se réconcilier avec le Christ, se trouve comme dans une impasse. Certes une promesse dont l'accomplissement entraîne au péché ne lie plus en tant que telle. Et encore une fois, il y a péché non pas parce qu'on méconnaîtrait les valeurs chrétiennes réelles gardées au sein du protestantisme, mais parce que l'enfant est privé de la plénitude de vérité et de grâce, et en particulier de l'Eucharistie, qu'un catholique croyant sait confiées à l'Eglise conduite par les successeurs de Pierre et du collège apostolique.

Mais cette promesse a déterminé une situation que, dans la plupart des cas, on ne peut modifier sans causer des maux plus graves, ou léser d'autres droits.

La pensée de l'Eglise catholique est en effet que la responsabilité de l'éducation des enfants relève, par droit naturel, des parents. En plein Moyen-Age, saint Thomas d'Aquin affirmait que l'Eglise ne pouvait empiéter sur ce droit, baptiser ou instruire les petits enfants sans le consentement des parents [1].

Or nous nous trouvons dans le cas présent devant un état de choses créé par une décision commune des époux. Le catholique qui reconnaît avoir péché en consentant à cette décision, même s'il n'est pas tenu en vertu de sa promesse, est cependant tenu de respecter les droits réels de son conjoint protestant dans la mesure où celui-ci entend les maintenir.

Que faire alors? Il ne serait pas impossible, nous semble-t-il, que devant un repentir sincère, un bon propos réel qui, par suite des circonstances, n'a plus prise sur la situation, l'Eglise pardonne, réintègre ce chrétien et l'aide à agir de son mieux pour que ses enfants deviennent de bons chrétiens dans la confession protestante, à laquelle ils sont déjà liés, lui-même vivant plus en profondeur son amour retrouvé avec le Christ et acceptant le déchirement de la situation nouvelle et l'espèce de contradiction qu'il sera appelé à vivre comme une souffrance constructive, signe à la fois de son péché, signe aussi de la dramatique division des chrétiens, ferment permanent de prière et de recherche spirituelle. C'est une attitude de ce genre que nous souhaiterions pour notre compte, tout en ayant bien conscience des inconvénients réels qu'elle comporte, la masse des catholiques tièdes risquant de se méprendre sur la signification de ce geste de miséricorde. L'Eglise ne peut en effet favoriser des défections, qui l'atteignent non pas dans une soi-disant volonté de puissance, mais dans le sens profond qu'elle a de sa responsabilité à l'égard du Christ et de ses enfants.

[1] Cf. Charles JOURNET, *Sur le droit de baptiser les petits enfants*, dans *Nova et Vetera*, 1953, n° 1, pp. 69 sq.

Peut-être y aurait-il moyen d'éviter que les inconvénients l'emportent sur les avantages spirituels en examinant très sérieusement dans chaque cas le contexte spirituel du couple en question, la qualité de sa repentance, les possibilités réelles d'une vie catholique authentique et généreuse.

Conclusion

Toutes les Eglises chrétiennes sont d'accord pour déconseiller vivement les mariages mixtes. On peut aisément le comprendre si l'on songe à l'importance pour les époux d'être unis dans ce qui leur est le plus essentiel, c'est-à-dire dans leur foi et toute leur vie chrétienne. On le comprend aussi quand on pense aux difficultés et aux souffrances nombreuses que même les meilleurs, et nous dirions volontiers surtout les meilleurs parmi les mariages mixtes, vont susciter et devoir affronter. De plus, les statistiques sont nettes sur ce point: dans la majorité des cas, les mariages mixtes se soldent par un affaiblissement de la foi du couple, par un éloignement de toute vie ecclésiale, sinon par la perte de la foi.

Il n'est donc pas douteux que des chrétiens qui s'engageraient dans un mariage mixte à la légère, sans avoir pesé réellement les implications que cela représenterait pour leur foi et pour le climat chrétien de leur famille, sont gravement condamnables et que la dispense demandée à l'évêque, et accordée sous peine d'un plus grand mal, représente bien du côté de l'Eglise catholique la tolérance d'un fait inévitable.

Il semble cependant qu'on ne puisse aujourd'hui se contenter purement et simplement de la condamnation théorique des mariages mixtes. Loin d'être exceptionnels, ils sont de plus en plus fréquents en vertu même de la société pluraliste dans laquelle nous vivons comme en vertu de la division des Eglises qui est un fait et qui est la source des difficultés dont nous parlons.

D'autre part, nous savons qu'à certaines conditions, sans doute difficiles mais non impossibles, les mariages mixtes peuvent devenir pour un couple le lieu d'une véritable émulation spirituelle si une pastorale appropriée est adoptée. Les Eglises doivent aider ces couples à vivre du mieux possible leur existence chrétienne, à porter jour après jour la souffrance de la division et l'espérance de l'unité dans une fidélité indéfectible à la vérité divine.

Genève, 14 et 27 mars 1966.

JEAN DE LA CROIX KAELIN, O.P.

Le trésor spirituel de l'humanité

ὦ τιμόθεε τὴν παραθήκην φύλαξον
I Tim. 6, 20

1. La Parole de Dieu révélée, source de la foi et de la vie chrétiennes, dont les textes sacrés de l'Ancien et du Nouveau Testaments sont l'expression écrite, est offerte au monde par l'Eglise qui est *Mater* – donnant la vie – et *Magistra* – enseignant la vérité.

Dans la lumière et le climat du IIe Concile du Vatican, dans la fidélité aux désirs et aux intentions des Papes Jean XXIII et Paul VI, la Bible a pris une place et joué un rôle éminents.

Notre propos, dans ces pages, est de juger et d'apprécier deux initiatives récentes dans le domaine des publications bibliques: la *première édition œcuménique* de la Bible, et la *traduction œcuménique* de la Bible.

Nous avons sous les yeux le premier volume de cette première édition œcuménique (qui comprend le Pentateuque et les Livres historiques. – Le deuxième volume contiendra les livres poétiques, sapientiaux, prophétiques. Le troisième, le Nouveau Testament). Pour la seconde initiative, nous nous référons aux informations parues dans la presse et aux textes polycopiés transmis aux traducteurs. Les deux ouvrages sont ou seront édités, il faut le dire clairement, sous des responsabilités entièrement différentes et distinctes.

2. Les *Editions Planète* – dont le lien avec la *Revue Planète* est évident, quoique difficile à déterminer exactement – viennent donc de publier, dans une collection intitulée *Le Trésor spirituel de l'humanité*, le premier volume de *La Bible*, volume portant en sous-titre et en gros caractères: *première édition œcuménique* [1]. Le texte et les notes dans le texte, très heureusement

[1] Le Trésor spirituel de l'humanité. La Bible. Première édition œcuménique, t. I. Le Pentateuque. Les Livres historiques. Paris, Editions Planète, 1965. Grand format 22 × 65, illustrations noir et couleurs, 600 pages, Fr. f. 73,50.

et habilement mises en pages, sont ceux de la *Bible de Jérusalem*. On a donc reproduit (en page 10), les *Nihil obstat* et *Imprimatur* de 1955, qui s'y rapportaient.

Le texte biblique et ces notes sont précédés, dans cette édition, d'un avant-propos des éditeurs, d'un prologue, de quatre introductions générales et, enfin, de quatre introductions à chaque partie (I: au Pentateuque; II: à Jos., Jg., Rt., S. et R.; III: aux Ch., Esd. et Ne.; IV: à Tb., Jdt. et Est.; V: aux Macc.). En fin d'ouvrage, des tables et des plans.

Nous lisons dans l'*Avant-Propos* des éditeurs (que nous citons largement, car ces textes sont importants):

> «Nous nous sommes imposés trois règles principales: le texte de nos éditions doit être, dans toute la mesure du possible, inattaquable du point de vue scientifique; il reflétera de son mieux la beauté littéraire de la plupart des œuvres présentées; il s'efforcera enfin de laisser passer quelque chose du souffle sacré des origines... Dans cette vaste confrontation, toute intention de syncrétisme est écartée; c'est la recherche de l'authentique qui préside à ce travail... Nous inaugurons par la Bible le «Trésor spirituel de l'Humanité». Nous avons voulu situer cette nouvelle édition d'un texte plusieurs fois millénaire dans le mouvement spirituel de notre temps, qui est dominé par le dialogue œcuménique. Il apparaît excessif, à cette phase de l'évolution des esprits, de penser que les confessions chrétiennes, catholique, orthodoxe, protestante, et que la religion juive – qui toutes s'inspirent de la même Ecriture – puissent reconnaître unanimement comme leur, du moins pour les livres qui entrent dans leur Canon, l'une des traductions déjà existantes de la Bible: il n'existe pas encore de Bible œcuménique. En revanche, il n'est pas prématuré d'envisager l'élaboration en commun d'un seul et même texte; c'est une tâche vers laquelle l'aspiration de notre temps porte les esprits religieux; commencée, elle exigera encore des années, des lustres peut-être, pour s'accomplir...» (p. 14 s.).

On fait ici allusion à la *traduction œcuménique* de la Bible, en préparation – et dont nous parlons plus bas. (Notons cependant que seuls catholiques et réformés y sont associés. Les orthodoxes seront consultés. Nous doutons que des juifs puissent admettre une traduction – en quelque langue que ce soit – qui soit commune à des juifs et à des chrétiens.)

> «...Mais – continue l'avant-propos – il s'est révélé possible, dès maintenant, et nous l'avons réalisé ici pour la première fois dans l'histoire [1], que des auteurs juifs, protestants, orthodoxes, catholiques se rencontrent autour d'un même document pour exprimer leur pensée personnelle sur l'Ecriture. Faute d'une traduction œcuménique, c'est du moins une édition œcuménique que nous présentons au public...» (p. 15).

[1] *Pour la première fois dans l'histoire...*, dit l'Avant-Propos. L'histoire des traductions ou des éditions communes reste à faire. Cf. les dix Documents pontificaux publiés dans les ASS, t. IX, concernant les Sociétés bibliques. Voir en particulier la lettre sévère de Pie VII à l'archevêque de Mohilew, Stanislas Siestrzencewcz (Dz. 1603 ss/2710 ss). – Voir aussi in DTC, t. XV, l'article de E. Amann sur les versions de la Bible, médiévales

Edition œcuménique, traduction œcuménique, bible œcuménique, que signifie, dans chaque cas, ce qualificatif? Bible œcuménique est, certes, une mauvaise appellation. Elle peut laisser entendre qu'il existe un texte plus parfait, plus adéquat, d'une qualité supérieure, plus apte à réunir les chrétiens. On n'est alors plus très éloigné d'une nouvelle forme de religion chrétienne, la religion œcuménique qui serait celle des frères naguère séparés, enfin réunis. C'est alors que l'œcuménisme équivaudrait à un syncrétisme, ou à une sorte de confusionnisme, grâce à une unification par une descente de tous au plus petit – donc au plus bas – dénominateur commun doctrinal.

Traduction œcuménique peut exprimer une œuvre sainte, si elle se situe explicitement dans le prolongement et l'application du décret *Unitatis redintegratio* du IIe Concile du Vatican, si elle est une des œuvres du mouvement œcuménique, tel que le définit et le limite le Concile.

Edition œcuménique nous paraît être un abus de langage ou une utilisation un peu trop publicitaire d'un terme religieux et sacré [1].

Le but de la collection des Editions *Planète* est de réunir *les textes fondamentaux et les plus significatifs de la vie spirituelle de l'humanité, telle qu'elle s'est manifestée sur chaque continent,* et de montrer *comment l'homme conçoit ses relations avec Dieu ou* avec *les dieux, avec l'univers, avec ses semblables* (p. 14). Après la Bible seront publiés les textes essentiels du Brahmanisme et du Bouddhisme, de l'Iran ancien et de l'Islam (le Coran), de la Chine (Taoïsme et Confucianisme), de l'Europe pré-chrétienne, du Proche-Orient, de l'Afrique noire, de l'Océanie et de l'Amérique précolombienne. Nous posséderons ainsi une remarquable collection de textes souvent difficilement lisibles, ou rares et dont la lecture sera facilitée par de bonnes traductions.

S'il est vrai que l'ensemble des textes religieux de l'humanité – hormis les textes bibliques, pour les juifs et les chrétiens (et le Coran, pour les musulmans) – *manifeste comment l'homme conçoit ses relations avec Dieu ou les dieux, avec l'univers, avec ses semblables,* nous ne pouvons lire sans étonnement que la Bible est l'expression des idées de l'homme sur Dieu, car c'est bien là ce qu'on laisse entendre. Ce serait enlever au texte sacré

et modernes, cc. 2728-2739, spécialement 2738. On a bien étudié le problème de l'attitude et de la discipline de l'Eglise au sujet de la lecture de la Bible par les fidèles, en privé. Le problème qui se pose est partiellement nouveau: celui de la publication, en commun avec des frères séparés, de versions des textes bibliques. – Ce qui est dit ici, dans l'Avant-Propos, à savoir que les différents auteurs *expriment leur pensée personnelle sur l'Ecriture,* est une affirmation à retenir.

[1] On emploie maintenant trop souvent et abusivement le terme *œcuménique;* on parle de concert œcuménique, de dons œcuméniques...

ce qui lui est propre et ce qui nous le rend plus précieux, infiniment, que tout autre texte, quel qu'il soit, quelle que soit la valeur littéraire et même spirituelle des textes non inspirés par l'Esprit et non reconnus comme tels par l'Eglise. L'Ecriture *manifeste* ce que Dieu pense et ce qu'il veut que nous sachions et croyions. *Toto cœlo differt.*

Le *Prologue* de cette édition contient quatre textes: de S. Em. le Cardinal A. Bea (texte extrait d'une adresse au Conseil œcuménique des Eglises), de S. Exc. Mgr Meletios, du Pasteur M. Bœgner et du Professeur M. Buber.

Les *Introductions* générales et particulières sont présentées en quatre colonnes parallèles, sous les titres: *catholique, orthodoxe, protestante* [1], *juive.* On nous dit que:

> «les Introductions catholiques de la «Bible de Jérusalem» assument la tâche fondamentale de la critique textuelle et historique, avec de brèves indications d'ordre doctrinal. L'apport orthodoxe rappelle les traditions de l'Eglise ancienne, des Pères et de la liturgie orientale, non sans les confronter avec les tendances de l'exégèse moderne. La contribution protestante développe surtout une théologie pastorale, que domine le souci de nourrir la vie spirituelle par une méditation approfondie de la Parole. Les pages juives s'inscrivent dans la perspective du Talmud où l'histoire d'Israël figure celle de l'humanité universelle, qui tour à tour oublie, renie, recherche ou célèbre l'Alliance avec le Dieu d'amour et de justice, voulant de toute éternité modeler l'homme à son image» (Avant-Propos, p. 15)[2].

L'iconographie de cet ouvrage est remarquable, grâce à des illustrations choisies et présentées par J. Capellades, O.P.

[1] Il n'y a pas de texte d'introduction de la part du rédacteur protestant aux livres des Macc. Il dit seulement, en une trentaine de lignes, en conclusion de l'introduction aux livres des Chr., Esd. et Ne., qu'ils sont *considérés comme deutérocanoniques*, et il explique brièvement leur place dans le Canon grec (p. 457).

L'introduction juive à ces mêmes livres (les Macc.) précise qu'*ils ne sont pas comptés dans le canon biblique fixé par la tradition talmudique. On peut donc dire qu'ils «ne souillent pas les mains». De plus, ils ne présentent aucun caractère prophétique* (p. 571).

[2] Les auteurs des introductions sont:
Mgr Cassien, évêque de Catane, recteur de l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge;
R. P. Benoît, professeur (aujourd'hui recteur) à l'Ecole biblique de Jérusalem;
Professeur Panagiotis Bratsiotis, de la Faculté de théologie d'Athènes, membre de l'Académie d'Athènes;
M. Georges Casalis, professeur à la Faculté libre de théologie protestante de Paris;
M. André Chouraqui, délégué permanent de l'Alliance israélite universelle;
Professeur Nicolas Koulomzine, de l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge;
Rabbin André Saoui, directeur de l'Institut international d'études hébraïques à Paris.

3. La *traduction œcuménique* de la Bible sera l'œuvre d'exégètes catholiques et protestants[1] travaillant ensemble à la rédaction du texte commun, des notes et des introductions. La traduction de chaque livre sera donc l'œuvre commune de deux exégètes, l'un de chaque confession. Plusieurs comités (coordination, arbitrage, édition), organiquement liés, comprenant toujours des représentants de chaque confession, travaillent à l'unité de l'ensemble. Enfin une *Association œcuménique pour la recherche biblique* a été fondée qui recevra les dons *catholiques, protestants ou œcuméniques* qui seront faits en vue de favoriser le travail de préparation de la version œcuménique de la Bible.

Au sujet des qualités de la traduction le *protocole* – qui doit guider les premiers travaux – précise qu'*on visera à une traduction aussi exacte et claire que possible. Cette fidélité doit être comprise au sens d'une fidélité exégétiquement fondée et non au sens littéral* (on veut dire *littéraliste,*)... *La traduction doit être claire, c'est-à-dire écrite en un français correct, non recherché, et audible* (*penser, dans la mesure du possible, à une lecture publique cultuelle*) (protoc. p. 2).

On a prévu *deux sortes d'éditions: l'une dotée d'introductions et d'une annotation substantielles, une édition «de travail»...; l'autre, présentant seulement le texte de la Bible, avec toutefois le minimum d'annotation requis par l'honnêteté de la traduction* (*en particulier partout où la traduction représenterait nécessairement une option, alors qu'une autre traduction serait possible*)*; faute de ce minimum d'annotation textuelle, on serait obligé, dans le cas de sens douteux, d'adopter le parti d'une traduction floue, qui pourrait trahir le texte si la difficulté n'était pas signalée* [2].

[1] Dans la Constitution *Dei Verbum* (De divina Revelatione) du II[e] Concile du Vatican, on lit (cap. VI, n. 22): *Cum autem verbum Dei omnibus temporibus praesto esse debeat, Ecclesia materna sollicitudine curat, ut aptae et rectae exarentur in varias linguas versiones, praesertim ex primigenis Sacrorum Librorum textibus. Quae si, data opportunitate et annuente Ecclesiae auctoritate, conficiantur communi etiam cum fratribus seiunctis, nisu, ab omnibus christianis adhiberi poterunt.* (...S'il se trouve que, pour une raison d'opportunité et avec l'approbation de l'autorité ecclésiastique, ces traductions soient le fruit d'une collaboration avec des frères séparés, elles pourront être utilisées par tous les chrétiens.)

A noter qu'ici il ne s'agit explicitement que du texte, et non des notes et des introductions.

La *traduction œcuménique* dont nous parlons peut évidemment s'appuyer sur ce texte conciliaire. Certes, il y a *opportunitas*, chez les chrétiens francophones. Mais la publication ne saurait se faire sans une approbation ecclésiastique officielle. Nous pensons que les canons 1391, 1399, 1400 du C.I.C. sont toujours en vigueur et nécessaires.

[2] D'après quel critère devra-t-on juger de l'*honnêteté* de la traduction et de la valeur d'une *option*? On voit bien ici que la Bible n'est pas seulement un texte, mais aussi

On a prévu encore que *dans les cas où les annotateurs ne parviendraient pas à une annotation commune, ils rédigeront une note double ou même triple.* (prot. p. 4).

Les premiers travaux ont porté sur la traduction (avec notes) de l'Epître aux Romains, du Livre de l'Exode et du prophète Osée.

4. Que penser de ces travaux, de ces recherches, de ces éditions?

On ne saurait soumettre aux mêmes critères d'appréciation et de jugement critique, l'édition *Planète* – qui se présente hors de toute autorité religieuse, bien qu'encouragée par plusieurs membres ayant autorité dans les diverses confessions – et dont nous avons les premiers textes sous les yeux, et la *traduction œcuménique*, dont nous ne connaissons que les projets et les premiers textes traduits, premières ébauches d'une édition en préparation.

Le fidèle, cependant, autant que le théologien catholiques ne peuvent pas ne pas s'interroger et rechercher quelle est l'autorité et la valeur spirituelle des textes publiés, ou qui seront publiés.

Nous nous réjouissons de voir des exégètes, fidèles et croyants, attachés à des doctrines qui, sur certains points vitaux et majeurs, divergent – en particulier sur l'autorité même du texte biblique et son sens – se retrouver cependant ensemble, parce qu'ils sont croyants et savants, pour lire et scruter les textes hébreux, araméens et grecs de l'Ecriture sainte. Ces recherches et ces études sont d'abord œuvres de science, de philologue, de grammairien, d'historien, de géographe, d'archéologue et de critique. A ce niveau, nous avons beaucoup à nous donner les uns aux autres et à recevoir les uns des autres.

Mais, peut-on dire que le texte lui-même appartient à tous, comme un bien spirituel commun, dont personne n'aurait la garde privilégiée? Les juifs orthodoxes, en ce qui concerne le *Tenakh*, ne le pensent certes pas [1]. Quant à nous, en ce qui concerne l'ensemble des livres canoniques, nous ne le pensons pas non plus.

Nous savons et nous tenons que les chemins de la grâce et de la Vérité révélée suivent des lignes secrètes et imprévisibles. Nous savons que l'Ecri-

un sens. Qui est autorisé pour nous donner ou nous manifester ce sens? Nos positions théologiques, sur ce point, sont radicalement différentes et divergentes. On en arrive, semble-t-il, à un œcuménisme dans la lettre, au détriment d'un œcuménisme dans l'esprit, dans l'unité de la vérité.

[1] On distingue trois tendances ou Ecoles dans l'interprétation juive: la stricte orthodoxie, le conservatisme et la libéralisme. Cf. Ed. Planète, op. cit., p. 39.

ture, fût-ce un seul verset du texte sacré (*segregatus – mis à part*), quel qu'il soit, quel que soit le lieu, quel que soit le moment, quel que soit le lecteur, peut être une source de vie, de paix ou de lumière.

Mais, nous continuons de penser que le chemin normal, le chemin devenu connaturel, par l'Incarnation, qui mène à la lumière, à la paix et à la vie, est celui qui passe par le cœur de l'Epouse du Christ pour conduire au cœur de l'Epoux lui-même, le Christ-Jésus.

Nous savons que les chemins de la grâce et de l'amour sont souvent, aujourd'hui encore, pour un *peuple immense*, secrets, imprévisibles et cachés.

Mais, nous savons que le Christ-Jésus a confié à Pierre et aux Apôtres, et donc à son Eglise, dont le Vicaire de Jésus est la tête visible, la mission de porter et de prêcher au monde entier toute la révélation qu'elle a reçue. Ainsi le texte lui-même – et non seulement le sens – de l'Ecriture a été confié et remis à l'Eglise: c'est son bien et son trésor dont elle a la garde, dont elle aura toujours à répondre, dont elle est la messagère. On ne saurait dire que le texte est «à tout le monde» (l'humanité), comme un bien commun dont personne ne serait dépositaire: comme si le Christ-Jésus n'avait pas confié à son Eglise, avec la tâche d'expliquer et d'enseigner le sens des textes, celle de conserver les textes eux-mêmes. Dépositaire de ce texte, et participant à la *jalousie* de Dieu, l'Eglise ne peut rien abandonner du texte lui-même, fût-ce un *yod* ou un *iota*.

5. Le *texte*, à lui seul, n'est qu'une lettre sans vie. Séparé du *sens* authentique, révélé et enseigné, il sera parfois ou souvent cause de ruptures, de schismes, de blessures ou de mort.

Ce qui donne la vie, ce qui pacifie, ce qui éclaire, ce qui encourage ou réprimande, ce qui unit, vient de Dieu et n'est révélé que par le sens des textes. L'Ecriture *contient* la vérité révélée, la Parole de Dieu; l'Eglise la *proclame* (ce qui ne veut pas dire que l'Eglise enseignante soit au-dessus de l'Ecriture) [1]. L'Eglise ne juge pas la Parole de Dieu; elle en juge les interprétations humaines, pour les écarter ou les confirmer.

Ceci oblige à affirmer que l'édition ou la publication des textes bibliques doit être faite *sous* l'autorité de l'Eglise, pour que le texte puisse devenir nourriture de la foi et de toute la vie chrétienne. La foi ne saurait se nourrir d'explications scientifiques, d'hypothèses de travail ou de l'exposé juxtaposé des interprétations des diverses confessions, juive ou chrétiennes.

[1] Cf. Ch. JOURNET, *Le message révélé*, Desclée de Brouwer, Paris 1963, p. 98 s.

Le fidèle ne cherche pas dans la lecture de la Bible une confirmation de l'enseignement de l'Eglise; il y trouve ou retrouve ce que l'Eglise enseigne. Il peut y trouver le chemin qui le conduira à une plus grande, plus large, plus profonde intelligence des choses de Dieu, une connaissance plus sûre de Dieu et de lui-même, mais il n'y trouvera rien de nouveau que l'Eglise n'ait enseigné. Il croit non pas d'abord parce qu'il est sûr de découvrir lui-même ce que dit l'Ecriture, mais parce qu'il est sûr, en la lisant avec les yeux de l'Eglise, de relire ce qu'elle a lu avant lui: il n'y trouve vérité et nourriture que s'il lit avec le regard de l'Eglise, le seul regard qui pénètre jusqu'au cœur le sens des textes. *Cuncta enim haec, de ratione interpretandi Scripturam, Ecclesiae judicio ultime subsunt, quae verbi Dei servandi et interpretandi divino fungitur mandato et ministerio* [1].

6. Il est nécessaire de distinguer les éditions (dites) *critiques* [2] et savantes des textes bibliques avec les publications – qu'on peut qualifier d'*officielles* – de l'Eglise à l'usage des offices liturgiques et de la lecture privée. Certes, il est nécessaire que nos livres liturgiques, nos bibles pour le peuple fidèle, soient scientifiquement établis dans leur texte, rigoureux dans la traduction, fidèles au texte original, adaptés au langage d'aujourd'hui. Les éditions *autorisées* par l'Eglise sont cependant plus que cela, elles sont d'abord des témoins du message du Magistère.

Nous nous réjouissons et nous nous réjouirons de travailler avec tous ceux qui préparent des traductions plus exactes, plus rigoureuses et plus adaptées – et plus belles! Nous lirons avec intérêt leurs commentaires et observations. Nous nous intéresserons aux interprétations proposées par les commentateurs juifs et par nos frères séparés. Nous souhaitons que le résultat de tant de recherches et d'efforts communs soit publié dans des revues spécialisées. Nous espérons surtout – mais est-ce possible? – qu'on aboutisse à une version commune.

Cependant, au sujet des textes majeurs avant tout, l'Eglise ne peut pas présenter, en son nom, aux lecteurs, quels qu'ils soient, d'autre interprétation que la sienne. Ces textes majeurs, précisément, sont ceux qui parlent

[1] *Car tout ce qui concerne la manière d'interpréter l'Ecriture est finalement soumis au jugement de l'Eglise, qui exerce le ministère et le mandat divinement reçus de garder la Parole de Dieu et de l'interpréter* (Vat. II. Const. *Dei Verbum*, cap. III, n. 13).

[2] L'édition *critique* a pour principal objet la présentation des textes dans la langue originale, en partant de l'étude des manuscrits et des citations textuelles. La version est déjà une œuvre d'interprète.

des points de doctrine où nous sommes divisés par le *oui* et le *non*, ou le *oui* et le *peut-être*, par exemple, ceux qui portent sur la divinité de Jésus, la nature du péché, la plénitude de la grâce en Marie, les privilèges de Pierre, les frères de Jésus, l'existence du purgatoire, la nature et le nombre des sacrements, le sacerdoce et l'épiscopat, etc.

Personne ne saurait s'accorder sur une traduction minimisante, car chacun doit reconnaître qu'elle serait indigne de la Parole de Dieu.

7. *...Et voici que je suis avec vous pour toujours jusqu'à la consommation des siècles* [1]. Le Christ-Jésus annonce et promet sa présence et l'assistance de l'Esprit dans l'Eglise et son Magistère.

Il annonce et promet sa présence d'inhabitation, déjà offerte à tous les saints de l'Ancien Testament, au cœur de ceux qui sont dans la grâce.

Il annonce et promet la présence, indéfiniment représentée, de son sacrifice.

Il annonce et promet sa présence réelle, sacramentelle, adorable, dans le Tabernacle.

Il annonce et promet sa présence dans l'Ecriture, présence éclairante et vivifiante, lorsque le lecteur ou l'auditeur, par la proclamation de la hiérarchie et du Magistère, dans la liturgie surtout, entend, découvre et reconnaît le sens des mots.

Dieu n'est lié par rien, sinon par les exigences de son amour infini qui veut tout sauver: il suivra donc des chemins souvent imprévisibles pour se révéler et se donner. A chacun, il redit et l'Eglise avec lui [2]: *Tolle, lege...*

PIERRE MAMIE
professeur au Grand Séminaire de Fribourg

[1] Mt. 28, 20
[2] S. Aug., Conf., l. VIII, c. XII, 29.

La synthèse du P. Teilhard de Chardin est-elle dissociable ?

La question pouvait être résolue sans difficulté dès les premiers écrits du P. Teilhard; mais plus on publie d'études de lui, plus la réponse est évidente.

1. Commençons par transcrire deux passages du livre récent de Pierre Smulders, S. J., sur *La vision de Teilhard de Chardin, Essai de réflexion théologique,* Paris, Desclée de Brouwer, 1964, p. 150.

«En principe, Teilhard ne nie pas la grandeur du drame de la faute et de la rédemption. Les principes demandent au contraire que la montée et l'accès à l'Oméga soient vus comme une crise gigantesque, englobant toute l'histoire avec ses implications tragiques. Mais diverses raisons que nous analysons plus loin l'inclinent à niveler les choses en une image qui affaiblit ces tensions. Et ce sont précisément ses efforts de synthèse «métaphysique» qui l'entraînent vers cette image; elle lui offre la possibilité d'une vue homogène et systématique du monde, incluant l'histoire de la création de son début élémentaire à son achèvement.»

«La connexion intime entre les grands mystères du christianisme, recherchée et entrevue par Teilhard, existe en effet. Mais elle reste enfermée dans le mystère insondable de l'amour divin. L'amour seul est motif de la création; seul il est motif de la vocation de la créature à l'adoption, seul il est motif de la miséricorde illimitée qui fait venir le Fils de Dieu en ce monde, qui fait triompher la fidélité de Dieu de l'infidélité des hommes. Mais Teilhard présente les choses comme si une nécessité objective se trouvait à la base de tous ces mystères. Sa répugnance instinctive à tout ce qui est contingent semble lui faire oublier que la racine de notre existence et de notre salut est constituée par une «contingence» radicale, mais présentant plus de solidité que toute nécessité: l'amour libre du cœur personnel de Dieu. Croyant et religieux, il le sait et il en vit. Sa «métaphysique» n'en rend pas compte. Sa réflexion théologique est donc ici déficiente, et c'est pour ne pas avoir assez radicalement appliqué aux mystères de la Création et de l'Incarnation cette liberté de l'amour divin qu'il avait pourtant exaltée ailleurs.»

Ainsi le P. Smulders, favorable à Teilhard, invite à distinguer, dans la théologie de ce dernier, ce qui est en consonance et ce qui est en dissonance avec la doctrine chrétienne.

2. C'est aussi l'avis de Paul Grenet, qui dans l'*Ami du Clergé*, 21 octobre 1965 et 25 novembre 1965, consacre deux importantes études à la *Littérature récente sur Teilhard de Chardin*. Cependant, leur différence est grande. Pour Smulders, le teilhardisme est foncièrement orthodoxe; pour Grenet il est foncièrement aberrant. Voici la conclusion, p. 703, de la seconde étude de Paul Grenet:

«Le livre du P. Smulders ne manque pas d'intérêt. Il est d'un théologien sûr et honnête qui s'est soucié d'entendre le cri et de contempler la vision de Teilhard. D'où les vigoureux chapitres où il n'est plus question de la pensée de Teilhard, mais bien de la recherche autonome d'un théologien stimulé par ce cri et cette vision.

«Par ailleurs, il est loin d'être un fanatique de Teilhard: il dénonce comme irrecevables les positions teilhardiennes sur la création par unification et sur la nature cosmique du Christ.

«Quant aux autres points, il estime que Teilhard voit fondamentalement juste, quoique ses formules soient parfois contestables, voire même gravement défectueuses.

«Mais, à notre avis, il commet un contresens radical en cherchant à prouver que quand les formules de Teilhard sont contestables, cela tient à ce qu'il n'a pas été fidèle à ses principes. C'est que, nous semble-t-il, par «principes de Teilhard», nous n'arrivons pas à entendre la même chose que le P. Smulders. Pour lui les «principes de Teilhard», ce sont des vérités chrétiennes communément reçues et auxquelles Teilhard se déclare attaché. Pour nous, au contraire, les «principes de Teilhard» ce sont les convictions philosophiques qui lui sont propres.

«La conséquence dernière qui résulte de là est que nous ne croyons pas pouvoir partager la façon de voir du P. Smulders quant à l'utilisation ultérieure du teilhardisme. Pour lui, le théologien et le philosophe chrétien qui entendent le cri et contemplent la vision de Teilhard n'ont rien de mieux à faire que de continuer dans leur ligne une théologie et une philosophie teilhardiennes.

«Pour nous, une pareille tentative serait ruineuse. Les principes teilhardiens ne peuvent qu'engendrer des conséquences aussi fausses qu'eux. Ce que le philosophe et le théologien doivent faire, au contraire, c'est de purifier son cri et sa vision de toute contamination de philosophie et de théologie teilhardiennes, pour dégager en pleine lumière la phénoménologie (ou l'hyperphysique) entrevue par Teilhard, en la délestant des essais hâtifs par lesquels il a cru devoir les prolonger.»

(Paul Grenet, qui donne au titre *Phénomène humain* un sens purement phénoménal, pense, à tort ou à raison, que le dessein véritable et valable de Teilhard était – et que sa tâche eût effectivement été, – de donner aux

savants une synthèse des sciences expérimentales modernes, telles qu'elles se sont constituées depuis Auguste Comte, une hyperphysique dont ils sentent si vivement le besoin; mais que l'erreur de Teilhard a commencé au moment où, sans y être préparé, il s'est aventuré malencontreusement dans les domaines de la philosophie ou de la théologie.)

Revenons à la théologie de Teilhard. Pour Paul Grenet, elle est à rejeter. Pour le P. Smulders, les principes sont à retenir, mais la mise en œuvre à corriger.

3. Que penserait Teilhard de cette dernière interprétation? Essayons paradoxalement de prendre ici sa défense. Nous l'avons dit souvent, sa vision, – car il est voyant, il est visionnaire, – est dès le début puissante et cohérente. Que dirait-il de ceux qui distinguent dans son œuvre ce qui est orthodoxe de ce qui ne l'est pas? Il répondrait sans nul doute qu'il y a malentendu.

Si l'on continue de donner aux mots du vocabulaire chrétien la signification qu'ils reçoivent dans le christianisme traditionnel, on trouvera, certes, en effet, à opposer dans ses écrits ce qui est orthodoxe et ce qui ne l'est pas.

Mais faut-il persister à donner aux mots du vocabulaire chrétien leur sens traditionnel? Ici est la question.

Tout l'effort théologique de Teilhard a été précisément de *transposer* ces mots vénérables dans un registre nouveau, le registre de ce qu'il appelait une «Religion de l'Evolution», un «Néo-christianisme», un «Méta-christianisme».

Qu'on accepte son point de vue, qu'on regarde son effort comme légitime, aussitôt toutes les difficultés disparaissent, tout devient cohérent et s'organise dans sa vaste synthèse.

4. Sur le sens, et sur l'audace aussi, de son effort théologique, Teilhard a tenu à s'expliquer en toute clarté. Relisons quelques-uns seulement de ses textes.

«Ces derniers temps, le *nucleus* entier de ma perspective intérieure s'est de nouveau présenté à mon esprit comme entièrement dépendant et «déductible» de la seule transposition en *dimensions de Cosmogenèse* de la vision traditionnellement exprimée en termes de *Cosmos:* Création, Esprit, Mal, Dieu (et, plus spécialement, Péché originel, Croix, Résurrection, Parousie, Charité...), – toutes ces notions, transportées en dimensions de «genèse», s'éclaircissent et cohèrent d'une façon stupéfiante» (1er janvier 1951).

«...forcés comme nous le sommes hors du cosmos statique aristotélicien et introduits (par le système entier de la Physico-chimicobiologie moderne) dans un Univers en état de Cosmogenèse, nous devons désormais re-penser

toute notre Christologie en termes de Christogenèse (en même temps que toute notre Anthropologie en termes d'Anthropogenèse). Et une telle opération n'est pas affaire de simples retouches locales. Par suite de l'introduction d'une dimension de plus, c'est tout qui est à refondre (comme lorsque, en géométrie, on passe du cercle à la sphère). – Effort magnifique, dont, je puis vous le garantir, le Christ émerge véritablement triomphant et sauveur de l'Anthropogenèse» (28 avril 1954).

«...n'avoir pas fini d'expérimenter à quel hasard s'expose celui qui, par loi et nécessité intérieure, se voit amené à quitter la route bien frayée, [...] pour chercher, en direction du Ciel, une voie (non pas moyenne, mais synthétique) où le dynamisme entier de la Matière et de la Chair passe dans la genèse de l'Esprit [...]. Ce quelqu'un demeurera parfois effrayé [...] s'il veut demeurer fidèle à son orientation fondamentale: atteindre le Ciel par achèvement de la Terre» (1950).

«En impressions brusques, claires et vives, je distingue que ma force et ma joie tiennent à ce que je vois se réaliser pour moi, en quelque façon, la fusion de Dieu et du Monde, celui-ci donnant l'*Immédiateté* au Divin, celui-là spiritualisant le tangible» (1918).

«Puissé-je seulement servir un peu cette grande cause, – qui me tient seule à cœur, au fond, – de la fusion explicite de la vie chrétienne avec la sève «naturelle» de l'univers» (1922).

5. Cette tâche ardue, cette mission de toute sa vie, Teilhard pensait-il l'avoir conduite à bon terme? Sans aucun doute. Voici la fin de son essai sur *Le Christique*, daté de New York, mars 1955 (le Père est mort le 10 avril):

«Partout sur Terre, en ce moment, au sein de la nouvelle atmosphère spirituelle créée par l'apparition de l'idée d'Evolution, flottant, à un état de sensibilisation mutuelle extrême, l'amour de Dieu et la foi au Monde: les deux composantes essentielles de l'Ultra-Humain. Ces deux composantes sont partout «dans l'air»: mais généralement pas assez fortes, *toutes les deux à la fois*, pour se combiner l'une avec l'autre, *dans un même sujet*. En moi, par pure chance (tempérament, éducation, milieu), la proportion de l'une et de l'autre se trouvant favorable, la fusion s'est opérée spontanément – trop faible encore pour se propager explosivement – mais suffisante toutefois pour établir que la réaction est possible et que *un jour ou l'autre la chaîne s'établira*. Preuve nouvelle qu'il suffit, pour la Vérité, d'apparaître une seule fois, dans un seul esprit, pour que rien ne puisse jamais plus l'empêcher de tout envahir et de tout enflammer.»

6. Les conséquences «de la seule transposition en dimensions de Cosmogenèse de la vision traditionnellement exprimée en termes de Cosmos»,

qui «cohèrent d'une façon stupéfiante», Teilhard les a loyalement «déduites». Il est allé logiquement jusqu'au bout de l'aventure. Il faut reconnaître qu'il a vraiment transposé dans sa vision l'idée traditionnelle de *création ex nihilo* purement gratuite, en l'idée d'une «Union créatrice», c'est-à-dire organisatrice d'une Multitude souverainement dissociée;

qu'il a vraiment transposé le mystère de l'*Incarnation* purement gratuite du Verbe, en la notion d'une présence d'immensité du Verbe à tout l'univers: «pas votre Epiphanie, Jésus, mais votre Diaphanie»;

qu'il a vraiment et «hardiment» assimilé le Jésus de l'Evangile «avec le néo-Logos de la philosophie moderne, – le principe évoluteur d'un Univers en mouvement»;

qu'il a vraiment identifié dans sa vision «le Christ de la Révélation» et «l'Oméga de l'Evolution», et vraiment «généralisé» le «Christ-Rédempteur» en «Christ-Evoluteur»;

qu'il a vraiment transposé la doctrine de la *communion eucharistique* immédiate au Christ sacramenté, en une communion eucharistique dans laquelle «l'Univers est placé entre le Christ et moi comme une magnifique proie»;

qu'il a vraiment transposé la voie traditionnelle de *la mystique* et de l'union à Dieu en «une voie complètement nouvelle ouverte au mystique pour parvenir à l'Unité totale»;

qu'il a vraiment transposé la notion traditionnelle de la *charité théologale* en la notion d'une «amorisation», d'un «amour cosmique» qui se révèle au stade de la Noosphère comme «énergie physicomorale» construisant par voie de socialisation-personnalisation le monde de «l'Ultrahumain»; ce qui l'a égaré, – lui dont la noblesse de cœur était si incontestable, – et l'a induit à publier, en 1937, à propos de la Démocratie, du Fascisme, du Communisme, que, «si incomplets qu'ils soient, les mythes d'égalité sociale, de race élue, d'empire, sont peut-être les seules formes concrètes sous lesquelles il soit possible à la génération présente d'exprimer ses plus hautes ambitions terrestres. Il serait faux et dangereux de chercher à brûler l'étape»; et, en 1945, alors que six millions de juifs étaient exterminés: «Dans les systèmes politiques «totalitaires», dont l'avenir corrigera certainement les erreurs, mais dont il ne fera sans doute qu'accentuer les tendances ou intuitions profondes, le citoyen voit son centre de gravité peu à peu transféré, ou du moins axé, sur celui du groupe national ou ethnique auquel il appartient» [1];

[1] «L'eugénisme ne se limite pas à une simple sélection des naissances. Toutes sortes de questions connexes s'y rattachent, à peine soulevées encore malgré leur urgence. Quelle doit être, par exemple, l'attitude de fond à adopter vis-à-vis des groupes ethniques fixés ou décidément peu progressifs, par l'aile marchante de l'Humanité? La Terre est une surface fermée et limitée. Dans quelle mesure doit-on y tolérer, racialement ou nationalement, des aires de moindre activité? – Plus généralement encore, comment faut-il juger les efforts que nous multiplions pour sauver, dans les hôpitaux de toutes sortes, ce qui n'est souvent qu'un déchet de vie? Quelque chose de profondément beau et vrai (je veux dire la foi en la valeur irremplaçable et aux ressources imprévisibles contenues dans chaque élément personnel) se cache évidemment sous cette

qu'il a vraiment transposé la notion traditionnelle de *l'esprit* en la notion d'une réalité présente dès l'origine dans «l'Etoffe de l'Univers» et peu à peu émergée de la Matière: «Et ici se fait entendre le motif sur lequel tout ce livre (*le Phénomène humain*) est construit: Dans le Monde, rien ne saurait éclater un jour comme final à travers les divers seuils (si critiques soient-ils) successivement franchis par l'Evolution, qui n'a pas été d'abord obscurément primordial»; d'où une «nouvelle conception des relations Esprit-Matière, l'Esprit émergeant (par opération pan-cosmique) de la Matière. *Materia Matrix*. Tout cela (du Physique au Métaphysique, en passant par le Biologique, le Psychologique et le Mystique) parce que l'union crée»; «Essentiellement, nous l'admettrons, toute énergie est de nature psychique». Etc., etc.

7. Qu'en est-il de la *notion de péché*, valable selon la théologie traditionnelle autant pour l'ange que pour l'homme? Teilhard essaie de la transposer en la notion d'une «nécessité statistique de désordres à l'intérieur d'une multitude en voie d'organisation». Une notion pourtant, la seule peut-être, celle du *péché originel*, a résisté à la transposition pour être finalement rejetée: le péché originel «coupe les ailes de nos espérances, il nous ramène chaque fois inexorablement vers les ombres dominantes de la réparation et de l'expiation..., l'idée de chute n'est en effet, au fond, qu'un essai d'explication du mal dans un univers fixiste... On nous a trop parlé d'agneaux, j'aimerais voir un peu sortir les lions, ainsi résumerais-je symboliquement mes expressions et ma thèse en abordant la question du réajustement au monde moderne de la doctrine évangélique» (*Christologie et évolution*, 1933); «Quelque chose d'essentiel manque pour notre génération» au «Christianisme classique... où l'échec prend de plain-pied, autant, sinon plus de valeur sanctifiante que le succès; où la Croix est constamment mise sous nos yeux pour nous rappeler un raté initial du Monde où nous vivons...» (*Le Christique*, mars 1955). On aura remarqué les mots de *«réajustement, au monde moderne, de la doctrine évangélique»*, et sans doute aussi de la doctrine paulinienne du *Mihi autem absit gloriari, nisi in Cruce Domini nostri Jesu Christi...?*

opiniâtreté à tout sacrifier pour sauver une existence humaine. Mais cette sollicitude de l'Homme pour son prochain individuel ne devrait-elle pas s'équilibrer d'une passion plus haute, naissant de la foi en cette autre personnalité supérieure qui est attendue, nous le verrons, de la réussite terrestre de notre évolution? Jusqu'à quel point le développement du fort (si tant est qu'on puisse clairement définir celui-ci) ne devrait-il pas primer la conservation du faible? Comment concilier, dans un maximum d'efficience, le soin à prodiguer aux blessés avec les nécessités supérieures de l'attaque? En quoi consiste la vraie charité?» *L'Energie humaine*, 1937. C'est bien la question qu'il faut poser: *En quoi consiste la vraie charité?*

S'agit-il, à propos de l'Abyssinie, d'une *guerre de construction*, «c'est-à-dire du droit de la Terre à s'organiser en réduisant, fût-ce par la *force*, les éléments réfractaires et retardataires, en ce sens, au *fond*, je suis avec Mussolini contre les libéraux de gauche et les missiologues». Le grand tort de Mussolini est d'employer lâchement la force alors que d'autres facteurs auraient pu jouer. *Lettres à Léontine Zanta*, 26 janvier 1936.

8. Prenant paradoxalement la défense de Teilhard, nous tenons que sa doctrine est logique, que sa vision du monde est cohérente, qu'il faut ou l'accepter tout entière ou le rejeter tout entière. Mais le dilemme est grave.

Si nous la refusons, c'est tout le christianisme traditionnel auquel nous sommes fidèles, c'est à la révélation chrétienne telle qu'elle s'est conservée et développée au cours des siècles par le magistère divinement assisté que nous acquiesçons. Et, bien sûr, dans cette perspective, la tâche de la pensée chrétienne sera d'être constamment ouverte et attentive aux prodigieux progrès des sciences de notre temps, et notamment d'*assumer* dans sa perspective propre tout ce qui pourra se rencontrer de vérités ou même de vraisemblances dans l'idée de l'évolution de l'univers entier de la matière et en particulier des organismes vivants; d'être constamment présente aussi aux variations de la culture et au mouvement de l'histoire, non pour s'y engloutir, mais pour s'efforcer de les orienter en diffractant sur elles la lumière de l'esprit évangélique de vérité et de charité. «Qui prend pour premier précepte d'avancer avec l'histoire ou de la faire avancer, et de marcher à son pas, s'oblige par là même à collaborer avec tous ses agents. Le voilà en compagnie bien mélangée. Nous ne sommes pas les coopérateurs de l'histoire, nous sommes les coopérateurs de Dieu. S'absenter de l'histoire, c'est chercher la mort. L'éternité ne quitte pas le temps, elle le possède d'en haut».

Si au contraire nous acceptons la vision teilhardienne du monde, nous savons dès le principe, – nous avons été dûment avertis, – quelles notions du christianisme traditionnel devront être *transposées*, et auxquelles il nous faudra dire adieu: «Création, Esprit, Mal, Dieu (et plus spécialement, Péché originel, Croix, Résurrection, Parousie, Charité...» Nous entrons dans une tentative grandiose d'expliquer à partir de la matière corpusculaire et de l'énergie comme seules données initiales la formation progressive, l'apparition, la destinée de l'univers entier de la matière, de la vie, de l'esprit, de l'humanité, de la religion. On nous offre une vision poétique et enivrante où pourront venir s'insérer toutes les données aujourd'hui connues des diverses sciences, qui sera capable en outre de conférer à l'humanité l'enthousiasme et l'élan dont elle a besoin pour continuer sa marche en avant et parvenir à son terme; une «Cosmogenèse» évoluant en «Biogenèse» puis en «Anthropogenèse» et en «Christogenèse» où «en vérité le Christ sauve; mais ne faut-il pas ajouter immédiatement qu'il est en même temps sauvé par l'Evolution?», bref «une Religion de l'Evolution», où «la valeur comparée des Credo religieux devient mesurable par leur pouvoir respectif d'activation évolutive» (*Le Christique*, mars 1955).

En voilà assez pour expliquer le succès «étourdissant» (E. Gilson) du teilhardisme. Ne disons pas que le succès ne prouve rien. Il prouve qu'une expression a été donnée aux aspirations, bénies ou prométhéennes, – c'est là tout le drame, – des hommes de notre temps; qu'une réponse, – vraie ou illusoire, – c'est là tout le drame, – a été donnée aux inquiétudes des hommes de notre temps.

Ceux qui aiment l'Eglise et qui aiment le P. Teilhard de Chardin, comment la pensée ne leur viendrait-elle pas de faire tourner la gloire de son nom à la gloire de l'Eglise? Le fait même de *la vie* de Teilhard n'est-il pas significatif? Trop souvent sont opposés, en effet, la science et la foi, l'évolutionnisme et le christianisme, et tant de gens dans le peuple en sont troublés. Mais voici en Teilhard un savant de premier plan, universellement considéré, évolutionniste passionné, et en même temps un chrétien, un prêtre, un religieux, fidèle jusqu'à la mort aux vœux de son baptême, de son sacerdoce, de sa profession religieuse. L'apologiste pourrait-il négliger un fait si considérable?

Il est vrai qu'en obéissant, Teilhard a toujours réservé sa *vision intérieure.* Quatre ans à peine avant sa mort, il écrit de Cap Town au Général des Jésuites: «C'est sur ce point important de fidélité et de docilité extérieures que je tiens particulièrement (en fait ceci est l'objet essentiel de cette lettre) à vous affirmer que, en dépit de certaines apparences, je suis décidé à rester *enfant d'obéissance*»; et quelques lignes plus haut: «Ce qu'on a pu prendre, dans mon attitude depuis trente ans, comme de l'entêtement ou de l'impertinence, est tout simplement l'effet de mon impuissance à ne pas laisser éclater au dehors mon émerveillement.»

Cette vision intérieure de Teilhard, nous la tenons comme puissante et intrinsèquement cohérente. Dès lors, une apologétique qui, soucieuse d'opportunisme, fait état de la synthèse évolutionniste de Teilhard, devra constamment, sous peine de déboucher sur une «Religion de l'Evolution», intervenir *du dehors* pour la redresser et l'infléchir dans le sens de l'orthodoxie. Une telle apologétique aura peut-être des résultats partiellement heureux dans l'immédiat, mais non sans préparer de graves désillusions pour l'avenir. La question qui se pose ici est celle de la nature même de l'apologétique. Doit-elle se préoccuper d'abord de l'opportunité, et se tourner vers les doctrines qui, au prix de graves malentendus – et au risque de troubler les fidèles – ont le plus de prise sur notre temps et permettent donc le plus facilement d'atteindre les âmes? Ou doit-elle se tourner vers les doctrines les plus vraies, qu'elles plaisent ou non à nos contemporains?

Il resterait à montrer à quelle *place légitime,* – celle peut-être d'un mythe au sens platonicien, – se situerait dans l'univers de la pensée la tentative de Theilhard de Chardin, une fois dûment délestée de cette Gnose, de ce *Néochristianisme* et de cette *Théologie nouvelle* qui lui tenaient tant à cœur.

mars 1966.

C. J.

Bibliographies

JEAN VARENNE, *Zarathushtra et la tradition mazdéenne*, Paris, Seuil, 1966, 190 pages.

1. «On s'efforce dans ces pages de montrer que le mazdéisme et Zarathushtra ne sont pas nés du néant, mais apparaissent comme la réalisation de virtualités propres aux peuples indo-européens qui vinrent s'installer en Iran il y a 3000 ans et plus. De là l'abondance des références à l'Inde, nécessaires pour montrer à la fois ce qui est commun aux deux peuples et ce qui marque leur originalité respective. Et puisque la tradition mazdéenne est toujours vivante, puisque l'enseignement de Zarathushtra est la nourriture spirituelle d'une communauté importante, on a consacré un chapitre aux Parsis. La deuxième partie est constituée par des textes.»

Au moment où paraît Zarathushtra, les Aryens, séparés des Indiens depuis huit siècles, sont maîtres de l'Iran. C'est à Zarathushtra (vers 660-583) puis à Cyrus (546) qu'ils devront leur unité religieuse puis politique. Zarathushtra réussit à conquérir la faveur d'un petit roi Vishtâspa, auprès duquel il s'installa comme chapelain pendant une quarantaine d'années. La tradition le fait vivre jusque vers 70 ans et assure qu'il périt de mort violente au cours d'une guerre malheureuse. De polythéistes qu'elles étaient les croyances iraniennes se voulurent, après lui, monothéistes; le sacrifice cessa d'être sanglant et céda le pas à l'adoration d'une personne divine; les anciens dieux furent tenus pour des démons; l'accent fut mis sur la nature morale plus que rituelle du salut.

2. *Comment parlait Zarathushtra?* Il ne nous reste de lui que les *gâthâ*, hymnes de louange adressés non plus aux dieux mais au seul Ahura Mazdâ (d'où le nom de mazdéisme).

Quelle aide mon âme peut-elle attendre de personne, si ce n'est de vous, Seigneur Sage?

Les mains étendues je m'approcherai de vous, ô Sage, avec des versets chantés par le zèle.

La lumière du soleil, l'aube scintillante des jours, tout cela vous loue en tant que Justice, ô Seigneur Sage.

Moi qui, comme prêtre, désire apprendre les droits chemins, j'aspire à te voir et à te consulter, Seigneur Sage.

Elance-toi vers moi, ô Seigneur, donne-moi l'endurance, la puissance agressive, la fidélité.

Le Saint, j'ai su que c'était toi, ô Seigneur Sage, me demanda: Qui es-tu? à qui es-tu?

Je lui répondis: je suis Zarathushtra, un véritable ennemi pour le méchant, mais un puissant soutien pour le juste.

A sa question: A qui veux-tu adresser ton culte? – A ton feu! ai-je répondu. En lui faisant l'offrande de vénération, je veux penser tant que je pourrai à la Justice.

Ton feu, Seigneur, nous souhaitons que, puissant, rapide, agressif, il soit pour celui qui l'exalte une aide resplendissante; mais pour l'ennemi, qu'il soit l'éclairement de ses fautes.

3. «A son enthousiasme lyrique pour la beauté de la création s'opposait l'objection de ceux qui ne pouvaient admettre de voir, dans la souffrance et le mal des aspects nécessaires d'une réalité conçue par le Seigneur en Sagesse. Zarathushtra résout la difficulté en reprenant à son compte une doctrine certainement plus ancienne, celle des deux esprits, parfaitement identiques puisque jumeaux, qui présidèrent à la création du monde. L'un d'eux choisit d'agir pour le Mal, l'autre pour le Bien, et depuis lors le choix est en permanence proposé à tous les êtres tant divins qu'humains. Que le fidèle prenne garde de choisir le Bien, comme le fit l'Esprit droit à l'origine; à ce prix il gagnera après sa mort le séjour heureux où il vivra auprès du Seigneur. Car celui-ci, on le remarquera est au-dessus du choix, se rallier au Bien, c'est se vouer à Lui... Le dualisme, au moins dans les *gâthâ*, n'est pas une doctrine qui partagerait le monde entre deux dieux rivaux et égaux en puissance, mais la croyance au conflit actuel de deux hypostases divines au-delà desquelles règne un Dieu qui les transcende absolument... Nous ne pouvons éviter de nous engager dans cette bataille: de notre choix dépend, le prophète l'assure, notre avenir eschatologique», p. 165.

C'est plus tard que s'affirmera l'opposition entre Ohrmazd et Ahriman comme deux divinités suprêmes, et que le mazdéisme dans le *Skand-Gumanik Vicar* édité et traduit par le P. Jean de Menasce, Fribourg, 1945, reprochera aux Juifs, aux Chrétiens, aux Musulmans de ne pouvoir, si Dieu est bon et qu'il est unique, rendre raison du Mal.

C. J.

WERNER JAEGER, *La naissance de la théologie*, Paris, Cerf, 1966, 270 pages.

Le sous-titre: *Essai sur les présocratiques*, vient préciser opportunément l'objet du livre paru en allemand, en 1953, sous le titre *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, où l'auteur († 1961) «restitue aux présocratiques leur vraie dimension métaphysique et religieuse» (Paul Bernard Grenet, dans son beau livre: *Histoire de la philosophie ancienne*, Paris, Beauchesnes, 1960). A la suite de Varron, saint Augustin distinguait la *théologie mythique* des poètes, la *théologie politique* de la religion civique, la *théologie naturelle*, seule vraie et universelle, portant sur le divin pour autant qu'il s'est révélé aux philosophes dans la nature du monde, et dont il sera ici question. En nous donnant le fil d'or permettant de lire les fragments si énigmatiques qui nous sont parvenus de chacun des grands présocratiques, et de nous faire une idée cohérente de leur conception du monde, W. Jaeger a soin de noter, en cours de route, le moment où apparaissent des concepts qui seront décisifs dans l'histoire ultérieure de la pensée grecque: relisons son livre sous ce dernier aspect.

A propos de *la notion d'être*, il écrit: «Nous sommes saisis par la certitude intérieure avec laquelle Anaximandre essaie de définir le monde comme totalité, et par sa volonté de trouver à l'univers une signification rationnelle; cette volonté marque la naissance de la pensée philosophique dans l'esprit humain. Aujourd'hui il semble difficile à beaucoup d'entre nous de retrouver cette première expérience philosophique de l'être dans toute sa richesse d'intelligibilité, et pourtant nous sentons encore que cette tranquille possession de l'être par l'esprit n'est pas quelque chose de simple. La philosophie est plutôt l'accomplissement suprême d'une certitude intérieure à laquelle l'homme ne s'élève qu'après avoir vaincu la troupe déchaînée des forces obscures», p. 30. Dès les premiers vers du Poème de Parménide se rencontrera ce mot l'être (*on*); pour lui, il n'y a pas d'*étants* au pluriel, mais simplement un unique *être*, hors duquel il n'y a qu'apparence et néant, p. 111.

Prenant leur départ dans le monde de la nature, les philosophes élaborent la notion d'un principe suprême dont Aristote écrira: «*Et c'est le Divin; car il est immortel et impérissable, comme l'enseignent Anaximandre et la plupart des philosophes de la nature*», p. 38. W. Jaeger continue: «*Le Divin* n'est pas ici simplement un prédicat de plus attribué au premier principe à côté des autres; la valeur substantive accordée à l'adjectif *Le Divin* montre, tout au contraire, que cette notion, empruntée à la sphère religieuse est devenue pour ainsi dire un concept indépendant, et que celui-ci est identifié avec le principe rationnel, l'Illimité. Cette expression marque une acquisition définitive de la philosophie grecque.»

C'est encore chez Anaximandre que se rencontre la notion d'une sorte de *justice immanente* à l'œuvre dans le cosmos: «*Les choses doivent payer l'amende et faire réparation les unes aux autres pour leur injustice, suivant le verdict du Temps*», p. 42. Nous sommes en présence ici d'une *règle du monde* qui impose la plus complète *obéissance*, car elle n'est rien de moins que la justice divine. Ainsi cherchait-on à justifier naissance et mort, thème à mélancolie pour les poètes épiques, pp. 43 et 126.

Héraclite «est soutenu par cette conviction intérieure d'être *le messager du Logos*, incompréhensible de prime abord même aux hommes qui l'entendent, mais qui, une fois connu, unira dans un cosmos commun ceux qui parviendront à le connaître. Ce Logos est la Parole qui exprime la réalité et la vérité éternelle, et qui par conséquent est elle-même éternelle. Il est l'unique *Loi divine* «*qui règne aussi loin qu'elle le veut, suffit à tout et pénètre toutes choses*». p. 125. C'est la première fois, écrit W. Jaeger, que *le concept de loi* apparaît dans la pensée philosophique; il n'y est pas employé dans un sens politique, mais avec une signification capable de s'étendre à la nature même du réel; il devient ainsi l'objet de la connaissance la plus élevée et la plus universelle», p. 126. Quel est le contenu de cette Loi divine, fondement de toutes les lois humaines, de ce Logos, de cette réalité unique, qu'Héraclite appelle Dieu? C'est la guerre, elle unit les contraires en les détruisant mutuellement. Elle est le roi et père de toutes choses, le véritable Seigneur de l'Univers, elle est Dieu: «*Dieu*, dit Héraclite, *est jour et nuit, guerre et paix, abondance et famine*, p. 129. *Pour Dieu, tout est beau et bon et juste; les hommes tiennent certaines choses pour justes et d'autres pour injustes*» (Edit. Garnier, p. 61, nº 102). W. Jaeger – qui ne nous cache rien

de ce qu'il y a de pré-hegélien dans une telle vision de l' «harmonie» de l'univers, – continue: «L'affrontement plein de haine des forces contraires, expérience primordiale de l'existence humaine, est considéré comme la loi universelle, souveraine absolue du royaume de l'être. La guerre devient en quelque sorte l'expérience de base de la philosophie d'Héraclite», p. 128. Et plus loin: «Héraclite est le premier à s'être soumis lui-même sans réserve à cette influence qui menaçait d'anéantir l'homme et de rendre absolument impossible toute vie humaine personnelle», p. 134.

Comment W. Jaeger nous invite-t-il à distinguer la *philosophie* et la *religion?* Il écrit: «La fin du VI^e^ siècle et les premières décades du V^e^ marquent une renaissance générale de l'esprit religieux en Grèce. C'est dans les œuvres de poètes et d'artistes particuliers que cet esprit se manifeste avec le plus d'évidence... En même temps que la poésie et l'art, la philosophie offrait de grandes personnalités religieuses... Pythagore, Xénophane et Parménide appartiennent tous trois à cette nouvelle civilisation de l'Italie du Sud, née du concours de l'esprit ionien venu de l'étranger et des mœurs sociales et religieuses du pays. Héraclite, qui se situe au terme de ce courant de pensée, atteste que l'Ionie, berceau de la philosophie, est aussi tourmentée par les mêmes questions religieuses». Les premiers philosophes s'effaçaient devant la recherche objective. «Aucun d'eux ne proclamait un *évangile*... Seule l'ardente recherche religieuse qui succéda à ces premiers moments put produire ce type de philosophe fondateur de religion ou prophète, capable de parvenir par dépassement des formules traditionnelles à une nouvelle interprétation de l'existence», pp. 119-120. On explique plus loin l'interaction de la religion et de la philosophie: «Alors que l'élément spirituel de l'ancien concept de Dieu semble, au premier abord, s'être volatilisé dans l'idée du Tout, cette idée elle-même, conçue à son tour comme le divin, réassume cet élément spirituel et se rapproche ainsi des conceptions mythiques des dieux, mais à un degré supérieur, comme en un mouvement en spirale», p. 187.

Il faut dire enfin quelque chose du *concept de l'âme*. «Si nous laissons de côté le problème de savoir comment et où la doctrine de la métempsycose prit naissance (problème insoluble) il est clair que ce qui dans cette doctrine fut réellement fructueux pour l'avenir ne fut pas l'idée mythique de la transmigration, mais l'élan qu'elle allait imprimer au développement de l'idée d'âme... En opposition au panthéisme de la philosophie milésienne, un thème purement religieux apparaît maintenant: la permanence de la personne, comprise comme un agent spirituellement et moralement responsable», p. 92. Le document le plus ancien que nous ayons, se trouve dans la deuxième Olympique de Pindare. La théorie orphique de l'âme, hôte transitoire dans la maison du corps, annonce directement les vues de Platon et d'Aristote sur sa nature divine. «La doctrine de la divinité de l'âme marque un point capital dans l'histoire de la naissance de l'idée philosophique de Dieu... Si avec Platon et Aristote, la théologie philosophique a établi, parallèlement à la preuve rationnelle de l'existence de Dieu, la réalité de l'expérience intérieure du divin, cela est dû au fait que cette idée de Dieu n'a trouvé son plein développement qu'au contact des doctrines et des rites des mystères. C'est là que nous rencontrons cette sorte d'*expérience* religieuse décrite dans cet important fragment d'Aristote où nous lisons que ceux qui participent aux rites de l'initiation ne sont pas censés apprendre (*mathein*) quelque chose, mais plutôt en faire l'expérience ou l'éprouver (*pathein*)... Lorsque Socrate soutient que la préservation de l'âme humaine du mal est le plus important dans la vie et que tout le reste doit passer à l'arrière-plan, cet accent mis sur la valeur de l'âme, tellement incompréhensible pour les Grecs des premiers temps, serait inexplicable si la religion orphique n'avait tourné l'attention de ceux-ci vers l'intérieur, avec cette foi qu'exprime le mot de passe: *Moi aussi je suis de race divine*». C'est le mot que reprendra saint Paul à l'Aréopage (Act., 17, 28) pour le transporter sur le plan de la grâce divine, et l'on sait ce que deviendra, dans la perspective de la révélation chrétienne, la distinction entre les deux sagesses celle qui *s'apprend* et celle qui *s'expérimente* (S. Thomas, I, qu. 1, a. 6, ad 3). C. J.

CLAUDE TRESMONTANT, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Paris, Seuil, 1966, 410 pages.

1. Le problème de l'existence de Dieu, demande l'auteur, peut-il aujourd'hui être traité d'une manière *rationnelle?* La plupart

des philosophes contemporains, qu'ils soient athées ou non, estiment, le plus souvent, que non. Ce serait là une question de «foi».

Pourtant selon la tradition biblique telle que la résume saint Paul «ce qui est invisible en Dieu se découvre à la réflexion par ses œuvres, à savoir sa puissance éternelle et sa divinité» (Rom., 1, 20). *En fait,* le problème de l'existence de Dieu a été traité philosophiquement au Moyen Age par les métaphysiciens musulmans, juifs et chrétiens, puis au XVII^e siècle par les philosophes classiques.

Mais notre connaissance de l'univers s'est totalement renouvelée. Comment cette connaissance scientifique de l'univers, de son histoire, de son évolution permet-elle aujourd'hui de poser et de traiter le problème? C'est le sujet de causeries faites par l'auteur en 1965, en présence d'un auditoire non spécialisé, et publiées «avec l'espoir que peut-être elles pourraient servir de point de départ à une discussion et à un travail collectif dans une équipe composée de chercheurs appartenant à diverses disciplines scientifiques, et de philosophes».

2. Le renouvellement de notre connaissance de l'univers *a-t-il changé essentiellement la manière dont se pose le problème de Dieu?* Essayons d'abord nous-mêmes de répondre à cette question.

Un certain regard qu'il pose sur le monde visible conduit l'homme incoercible ment à se tourner vers le Dieu invisible. Le monde, sans nul doute, n'est pas le néant. Et sans nul doute, multiplié et changeant, il n'est pas l'Absolu. Il est *entre* le néant et l'Absolu. Il pose une question. Il a assez de consistance pour exister; pas assez pour en rendre lui-même raison, pour exister par soi. Il est suspendu à un Autre, qui est par soi. Il est *contingent.* Sa réalité, éclatante et magnifique est indigente, dépendante, mendiée. Ce regard qui, dans la splendeur et la fragilité du monde, découvre à l'homme le Dieu caché, est «la voie éternelle de la raison humaine pour approcher Dieu». (Maritain). Il est de tous les âges de l'humanité. Personne mieux que Pascal ne communique ce choc en nous de la contingence du monde. «Je sens que je puis n'avoir point été... Moi qui pense, n'aurais point été, si ma mère eût été tuée avant que j'eusse été animé; donc je ne suis pas un être nécessaire. Je ne suis pas aussi éternel ni infini; mais je vois bien qu'il y a dans la nature un être nécessaire, éternel et infini». «Votre naissance dépend d'un mariage, ou plutôt de tous les mariages de ceux dont vous descendez. Mais d'où dépendent ces mariages? D'une visite faite par rencontre, d'un discours en l'air, de mille occasions imprévues». «Combien de royaumes nous ignorent!». «Le dernier acte est sanglant, quelque belle que soit la comédie en tout le reste: on jette enfin de la terre sur la tête, et en voilà pour jamais.» «C'est une chose horrible de sentir s'écouler tout ce qu'on possède.» Bossuet écrira: «Je ne suis venu que pour faire nombre, et la comédie n'en aurait pas été moins bien jouée quand je serais demeuré derrière le théâtre.»

Devant ce regard profond, il suffit d'un rien, du moindre tressaillement des êtres, de la moindre innovation de l'univers, de l'apparition ou de la disparition d'un moucheron, pour que se pose aussitôt le problème de l'*être* et de la *raison* de l'être. Problème que Leibniz, dit Gilson, l'un des créateurs de la mathématique moderne, a jadis posé en termes inoubliables: «*Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?*» A quoi Martin Heidegger ajoute, toujours avec Leibniz: «*D'autant plus que le rien est plus facile.*» On peut se dérober volontairement à ce problème, il ne s'élude pas intellectuellement, il suffit qu'il se pose pour que surgisse inévitablement devant l'esprit le dilemme: *Dieu ou l'absurdité radicale de l'univers et de toutes choses.* «Dans sa vitalité primordiale, le mouvement de la raison humaine pour approcher Dieu est un raisonnement *naturel,* c'est-à-dire de type intuitif, irrésistiblement maintenu et vivifié d'un bout à l'autre dans l'éclair intellectuel de l'intuition de l'existence. C'est l'intuition de l'existence qui, saisissant dans quelque réalité existante l'*être-avec-néant,* – l'être de la *chose* saisie et l'être de *celui* qui la saisit, – fait du même coup saisir à l'esprit la nécessité de l'*Etre-sans-néant.* Et nulle part il n'y a de problème impliqué, parce que le pouvoir illuminateur de cette intuition s'empare de l'esprit et l'oblige à voir, – de telle sorte qu'il procède naturellement, au sein d'un primordial éclair intuitif, d'une certitude impérative à une certitude impérative.» (Maritain). Sans doute ce regard, si différent du regard superficiel que nous posons quotidiennement sur les êtres qui nous entourent, est un regard privilégié, un «éclair intellectuel», il faudra peut-être, pour le faire surgir en nous, la survenance d'une grande épreuve (*De profundis clamavi ad Te...*), ou d'une grande joie

(cf. *Surprised by Joy*, Nova et Vetera, 1964, nº 4, p. 291). Mais ce que ce regard nous aura révélé l'aura été pour toujours, qu'on soit fidèle à cette première intuition ou qu'on l'ait délibérément reniée.

3. Ce que le renouvellement de notre connaissance de l'univers rend aujourd'hui possible, c'est «*une nouvelle prise de conscience de l'éternelle manière dont nous approchons Dieu*» (Maritain). Les découvertes de la microphysique et la notion d'une évolution de l'univers entier de la matière et en particulier des organismes vivants, semblent rendre sensibles à tous les esprits la contingence des choses, la fragilité et la merveilleuse complexité de l'univers visible. La question non seulement du *comment*, mais encore du *pourquoi*, de l'apparition et de la croissance du monde devient de plus en plus pressante. En même temps l'impossibilité de diviniser l'univers comme l'ont fait les Anciens, devient plus évidente. Ce sont précisément les questions débattues dans ce livre.

La première des trois «étapes» qui le composent concerne l'*univers envisagé dans son ensemble*. On y rassemble les données des sciences sur la genèse de la matière: «Nous savons aujourd'hui qu'il existe une histoire, une Genèse, une évolution de la matière elle-même. Les éléments matériels autres que l'hydrogène sont produits par des réactions thermo-nucléaires qui ont lieu à l'intérieur des étoiles. Le nuage initial de gaz à partir duquel sont formées les galaxies ne contient pas de noyaux lourds, puisque ces noyaux lourds sont formés à l'intérieur des étoiles. Ainsi le fer, le calcium, qui apparaissent dans les spectres d'un grand nombre d'étoile, sont des formations relativement récentes. Le tableau périodique des éléments doit donc se lire d'une manière temporelle, historique, génétique. Bien plus la matière complexe, parvenue au niveau moléculaire, est une matière encore plus récente. L'organisation de la matière, qui prélude à l'apparition de la vie, est un phénomène qui peut se situer avec une bonne probabilité il y a environ 3 milliards d'années seulement», p. 17.

Selon l'hypothèse la plus en faveur, l'univers ne cesse de se déployer à partir d'une explosion primitive qui marquerait le commencement du temps et de l'espace. Mais «laissons de côté ce premier commencement possible mais discuté. Une chose est certaine, c'est que l'univers, sur le laps de temps dans lequel nous le connaissons, quelques milliards d'années est en régime d'évolution continuée et incessante, en régime d'invention: constamment des êtres nouveaux apparaissent, des formes nouvelles de matière, des structures nouvelles, de plus en plus complexes. Des galaxies se forment, des étoiles s'agglomèrent, des noyaux lourds sont constitués. Sur les obscures planètes, de la matière de plus en plus complexe s'organise: voilà le donné incontestable et incontesté qui nous suffira pour fonder des analyses correctes», p. 39. Car ce donné pose des problèmes qui s'imposent à la raison, mais dont les sciences positives et expérimentales ne traitent pas. «Elles ne traitent pas, elles n'ont pas à traiter le problème posé par l'*être même* de l'univers, l'être de sa structure intelligible, l'être de l'évolution cosmique, de l'évolution biologique, etc.», p. 48.

Comment expliquer l'être même de l'univers? Ce que l'étude scientifique de l'évolution fait ressortir avec plus de netteté que jamais c'est la contingence de l'univers et le fait qu'il évolue vers des structures de plus en plus complexes, de plus en plus riches, qui nous surprennent de plus en plus par leur extraordinaire agencement, en sorte qu'il est devenu impossible aujourd'hui d'essayer d'en rendre compte par le hasard (p. 189-208; 288-295). Dès lors deux métaphysiques seulement restent possibles: le panthéisme et la métaphysique de la création. «Au temps jadis on pouvait bien diviniser l'univers parce qu'on ne le connaissait pas. Maintenant, et plus nous le connaissons, moins nous voyons comment nous pourrions lui prêter les attributs de l'Etre absolu, nécessaire, éternel et suffisant... Il est et cet être ne saurait provenir de rien. Le néant est incapable de produire quoi que ce soit. Si, une fois seulement, rien, absolument rien n'avait été, rien jamais n'aurait été. Or il y a de l'être, l'être du monde, et cet être ne se suffit pas, le monde ne saurait rendre compte par lui-même de son existence, ni de sa structure, ni de son contenu, ni de son développement. Nous sommes donc conduits d'une manière nécessaire à rechercher ailleurs que l'univers, l'Etre qui justifie l'existence de l'univers. Nous sommes chassés, de la considération de l'univers, à la recherche d'un Autre. Et nous ne pouvons pas faire autrement», p. 152.

4. C'est *l'apparition de la vie* qui est étudiée dans la deuxième étape du livre, et *l'évolution de la vie* dans la troisième étape. Nous savons, depuis moins d'un siècle, qu'il

existe une *genèse* de la matière; les éléments matériels sont apparus par une suite de transformations nucléaires qui constitue une histoire. C'est une notion nouvelle. Mais il y a plus, il existe une *organisation* de la matière. Des atomes divers entrent en composition pour constituer des molécules, les molécules vont constituer des structures moléculaires géantes, d'une énorme complexité, qu'on appelle les macromolécules. Celles-ci entrent en composition pour constituer le premier organisme vivant, constitué par une seule cellule. On peut dire qu'une seule cellule est infiniment plus complexe que l'univers entier. «Avec le passage à chaque *nouveau degré d'organisation*, l'unité de l'organisme et du milieu croît, mais de nouvelles difficultés surviennent qui ne peuvent être surmontées que par une nouvelle complication du système vivant» (Oparin). Voilà les faits.

Ce dont il faut rendre compte c'est «de l'apparition de réalités qui objectivement représentent un *plus, à la suite* d'un état de choses qui représentent *moins:* apparition d'êtres vivants alors qu'auparavant il n'y avait pas d'êtres *vivants*, apparition d'êtres capables de *voir*, pourvus d'un organe de la vue perfectionné, alors qu'auparavant cet organe n'avait pas été inventé, apparition d'un *cerveau* hautement complexe permettant le langage, la pensée, alors qu'auparavant il n'y avait pas de cerveau, pas de système nerveux différencié, etc. Constamment, il faut rendre compte de l'apparition du *plus* à la suite du *moins*. Or *le moins ne peut pas, par lui-même rendre compte du plus*, sous peine pour nous de renoncer totalement à l'exercice de la raison», p. 297.

Comment éluder cette conclusion? Dira-t-on que *la vie et la conscience étaient déjà présentes dans la matière, d'une manière cachée, occulte de tout temps?* On se heurte alors à la science positive de la matière. Dire que la vie préexistait «dans cette multiplicité que sont les nuées d'hydrogène ou d'hélium, c'est se payer de mots. C'est transformer notre concept positif de matière», c'est tomber dans l'animisme cosmique et «mystifier la matière», p. 304, 360. (Réponse à laquelle il faut bien souscrire et qui atteint, par surcroît, mais sans que l'auteur l'ait ici visé, Teilhard de Chardin.) Conviendra-t-on au contraire, avec des savants soviétiques comme Oparin, que *la vie est réellement apparue à un moment donné?* Alors il faudra expliquer comment la matière est devenue historiquement, par ses seules ressources, plus et autre chose qu'elle n'était primitivement, p. 304.

5. Signalons, au passage, deux vues plus particulières. «Est-ce que *l'homme pourra en laboratoire opérer la synthèse du vivant* à partir d'une matière non-vivante?», p. 247. A priori répond l'auteur, il suffirait de faire faire à la nature aujourd'hui ce qu'elle a fait il y a deux milliards d'années spontanément. Il cite ici Oparin: «Les tentatives de reproduction artificielle et directe de la synthèse d'un être vivant actuel même le plus primitif, paraissent toujours très naïves. Il semble que la synthèse de la vie doive commencer par les systèmes qui existaient au début de l'évolution de la vie sur notre Terre», p. 248. Jean Rostand est du même avis: «On n'entrevoit pas encore le moment où la science parviendrait à fabriquer au laboratoire une protéine douée des propriétés élémentaires de la vie: assimilation, croissance, reproduction. Et si même, un jour, cette création se révélait possible, elle ne résoudrait dans toute son ampleur le problème de la vie qu'autant que notre protéine de fabrication humaine se montrerait douée des potentialités *évolutives* qui appartenaient aux organismes premiers... Je doute que l'homme arrive jamais à créer un protoplasme *capable d'évolution ultérieure*», p. 249.

Du fait que la causalité première qui dirige l'évolution utilise les causes secondes, l'évolution biologique, Bergson l'avait souligné, nous paraît *tâtonner* «Son déroulement est tout le contraire d'une ligne droite; c'est une démarche tâtonnante, hésitante, s'égarant dans des culs-de-sac, éprouvant de multiples échecs avant de trouver la bonne voie», (Vandel), p. 309. Il faudrait penser ici à l'admirable *Légende de Prakriti* de Claudel. Philosophiquement, cela signifie que l'univers n'est pas une machine, mais un peuple de natures innombrables, dont les activités s'entrecroisent, et qui sont entraînées dans une histoire irréversible.

6. Dans son effort pour construire une doctrine qui ne soit pas un «roman métaphysique», mais une philosophie de la nature et une métaphysique uniquement attentives à déchiffrer le réel et à dégager ses implications, l'auteur a constamment l'occasion de signaler et de redresser les erreurs dont le cartésianisme et le kantisme, avec leurs *a priori* ont infesté la pensée contemporaine. Mais c'est d'abord l'athéisme qu'il critique,

et sous sa forme surtout matérialiste; non plus du matérialisme vulgaire, aujourd'hui scientifiquement déconsidéré, mais du matérialisme dialectique.

S'adressant à un auditoire non spécialisé il n'éprouve pas le besoin, dès qu'il est compris, de pousser plus loin ses analyses. Certaines expressions demanderaient à être explicitées. Quand on parle de «création continue» ou de «création évolutive» le mot création peut désigner l'acte du créateur ou l'univers créé. L'acte du créateur se renouvelle avec l'apparition de chaque âme immortelle. Il se continue en ce sens que la conservation des choses dans l'être est *comme* une création continuée (S. Thomas, I; qu. 9, a. 2; qu. 104, a 1, ad 4), mais la motion divine par laquelle Dieu conduit l'univers à ses fins est distincte de l'action créatrice. Et que dire de l' «évolution créatrice»? Au sens où l'entend Bergson, elle va du *moins* au *plus*, elle inflige un démenti au principe de non-contradiction: «Le bergsonisme est sans doute la première métaphysique qui rencontre des créateurs avant même d'entrevoir l'existence d'un Créateur» (H. Gouhier). Les richesses véritables – et les prestiges aussi – du bergsonisme, sont grandes. L'auteur a cru pouvoir adhérer à la critique bergsonienne de l'idée du néant. Mais alors la distinction du nécessaire et du contingent sur laquelle il a tant insisté est, elle aussi, une pseudo-idée, et la question *pourquoi les choses existent-elles*? – c'est, on s'en souvient le premier problème de la métaphysique, – ne représente plus pour Bergson qu'un pseudo-problème.

7. Puis-je mieux conclure cette recension qu'en citant ces lignes récentes de Jacques Maritain, (Table Ronde, décembre 1962, p. 25)? «En tout cas, la genèse des éléments et les diverses phases de l'histoire des cieux, et, dans le domaine de la vie, le développement historique d'une immense variété de branches évolutives, tout cela, si c'est compris et interprété dans la perspective propre à la philosophie, présuppose le Dieu transcendant comme cause première de l'évolution – conservant dans l'existence les choses créées et l'élan présent en elles, les mouvant d'en haut de manière que les formes supérieures puissent émerger des formes inférieures, et, quand l'homme doit apparaître à la cime de la série des vertébrés, intervenant d'une manière spéciale et créant *ex nihilo* l'âme spirituelle et immortelle du premier homme et de chaque individu de la nouvelle espèce. Ainsi l'évolution correctement entendue nous offre un spectacle dont la grandeur et l'universalité ne rendent que plus efficacement sensible à nos esprits l'activante omniprésence de Dieu.» C. J.

RENÉ LAVOCAT, *L'Eglise et la communauté scientifique internationale*, Collection «Recherches pastorales», Editions Fleurus, Paris, 1965.

1. Sous ce titre, M. l'abbé Lavocat, prêtre du Diocèse de Blois, qui dirige actuellement le laboratoire de paléontologie des vertébrés au Museum, a écrit un petit livre, d'une centaine de pages, à la lecture agréable et facile, dont la couverture est illustrée de façon très suggestive: *le Procès de Galilée de E. Fleury*.

Dans cet ouvrage, l'auteur aborde le problème difficile du dialogue, ou plutôt de la confrontation de l'Eglise avec la science et ses représentants: très riche en documents historiques, animé par l'expérience personnelle de l'auteur, il trace ce qu'il pense être les conditions d'un dialogue fructueux pour l'avenir.

Notons immédiatement, mais sans insister, quelques imprécisions que le lecteur averti n'a pas de peine à corriger: les deux entités qui constituent le dyptique fondamental: Eglise et Communauté scientifique internationale ne sont pas définies avec une précision suffisante. L'auteur est souvent amené à mettre en parallèle des valeurs qui ne se situent pas sur le même plan. Enfin, comme il le dit lui-même, la mentalité des hommes d'Eglise présentée ici est souvent celle du passé, mais on lui oppose celle de l'homme de science d'aujourd'hui. Ces faiblesses ne nuisent en rien à ce qui est le but essentiel de l'ouvrage: témoignage ardent d'un homme de foi et d'un homme de science.

2. Ce volume contient de fort belles pages tout particulièrement dans le chapitre III: «Du paganisme prométhéen au christianisme filial, sources et principes de solution du conflit science-foi.» Selon l'auteur la source principale du conflit viendrait de ce que les croyants sont tentés de considérer Dieu comme la cause immédiate des phénomènes, et les incroyants de voir dans les causes immédiates et les lois l'explication suffisante de l'univers. Trois principes de saint Thomas, énoncés par l'auteur éclaireraient le débat: 1° transcendance de Dieu avec comme conséquence la constatation qu'au plan des causes natu-

relles, au niveau où les perçoit la science, tout se passe comme si elles étaient seules existantes; 2° confiance fondamentale dans la capacité de la raison humaine à connaître le monde, à découvrir le vrai; 3° cohérence et complémentarité entre science et foi.

La place de la philosophie dans le dialogue science-religion mériterait d'être précisée et nuancée. Si l'auteur admet souvent qu'elle a un rôle à jouer, même qu'elle donne à la science sa raison d'être (p. 57), de l'ensemble de l'ouvrage, l'idée se dégage que la philosophie doit partir de la science pour bâtir ses constructions, donnant parfois au lecteur l'illusion que seuls les scientifiques en sont capables, étant les seuls à bien connaître ce point de départ. Il peut paraître utile de faire ici quelques distinctions:

a) le premier rôle de la philosophie est de justifier et élucider les principes sans lesquels la science n'a pas sa raison d'être; en ce sens, elle est à la base de tout effort scientifique; *b*) dans l'utilisation des données scientifiques, elle doit examiner d'un œil très critique, la valeur de certitude des divers résultats et des théories proposées. C'est son rôle, mais évidemment pour le remplir, une solide culture scientifique et un contact prolongé avec les hommes de laboratoire sont requis. Le philosophe peut avoir aussi son mot à dire sur la «valeur considérable de la pensée scientifique» (p. 68); *c*) enfin le domaine d'investigation du philosophe déborde largement celui des phénomènes accessibles aux méthodes scientifiques de caractère objectif sensoriel: les critères de beauté, d'amour, de haine, le sens moral, le sens religieux ne sauraient être ignorés d'une réflexion sérieuse sur l'homme et la nature.

Nous partageons évidemment le point de vue de l'auteur quand il souhaite une certaine culture scientifique chez les clercs. Mais nous pensons que si la science doit être *intégrée* dans la culture, cette dernière ne saurait être *dominée* par la science. D'ailleurs, l'effort de culture scientifique que chacun doit fournir n'est pas aisé à délimiter.

3. Il nous semble enfin que le rôle actuel du scientifique chrétien dans l'ouverture d'un dialogue qui semble être le but poursuivi par l'auteur mérite d'être examiné avec soin.

Tout d'abord, en s'en tenant souvent à des exemples historiques, l'auteur montre le scientifique chrétien comme gêné par l'Eglise, comme timoré devant ses réactions possibles. Pour lui, comme pour les athées, comme pour les marxistes, «une telle qualification ne fait qu'introduire un élément étranger à la science et susceptible, le cas échéant, de perturber cet exercice en altérant l'objectivité du regard» (p. 52).

Il y a là, nous semble-t-il, une vue singulièrement pessimiste de l'influence de la foi sur la vie du chrétien quelle que soit son activité. Ce pessimisme est le plus souvent fondé du fait que les scientifiques chrétiens sont, à de trop rares exceptions, d'une grave indigence de pensée en matière religieuse. Lorsque la foi du scientifique se ramène à la foi du charbonnier, le risque est sérieux de le voir tomber dans un «animisme» qui fait de Dieu l'agent direct, une cause supplémentaire parmi la foule des causes naturelles (p. 44) qui font réussir ou échouer une expérience. Il vaut encore mieux que ce Dieu soit «comme expulsé et l'étude scientifique» n'en réussira que «parfaitement» (p. 22). Le «surhomme jaloux» n'a pas sa place dans la science et si la science devait compter avec une divinité de ce genre, il vaudrait mieux qu'elle soit athée ou agnostique (p. 52).

Mais il faut bien avouer comme le précise l'auteur dans le chapitre III, que le Dieu des chrétiens n'a rien de commun avec la description donnée ci-dessus: si le scientifique, qui s'est astreint à un long effort intellectuel pour connaître sa spécialité, ne fait aucun effort pour connaître sa doctrine, il ne faut pas être surpris des conséquences d'une telle carence. L'ignorance religieuse de la plupart des scientifiques chrétiens ne devient pas un bien du seul fait qu'elle est quasi générale. Leur jugement, trop souvent sommaire sur le plan chrétien, est une cause de scandale pour les petits et les faibles, et ils devront en rendre compte. Si, d'après saint Thomas, l'étude de la physique, celle des mathématiques doivent précéder la science divine ou métaphysique, ce vœu ne s'adresse pas qu'aux clercs. Dans le monde d'aujourd'hui, les scientifiques chrétiens doivent avoir une solide formation théologique et religieuse. Se nourrissant de la pensée des Ecritures, des Pères, de saint Thomas lui-même, que l'auteur explicite largement, ils adoreront Dieu comme cause première, par qui toutes les causes naturelles forment un tout cohérent réellement accessible à la raison humaine. Mais, il ne faut pas oublier que la recherche scientifique est faite par l'homme, ni ange, ni bête, avec toute sa complexité, cause parfois d'obstacles à la pureté du regard: sur ce point l'aide constan-

te de son Dieu l'aidera «à avoir en lui le goût de toute vérité» (*oraison du dimanche de Pentecôte*). Il l'aidera enfin à rester homme; à respecter en lui l'équilibre naturel de la vraie hiérarchie chrétienne: amour de Dieu, amour de ses frères, puis amour du créé. De sa foi, le scientifique chrétien tirera «une passion peut-être ardente pour la recherche», mais à coup sûr éclairée et non déshumanisée!...

Cette première démarche de l'homme de science chrétien vers son Dieu oriente toutes les autres; si, comme scientifique, rien ne le distingue extérieurement (p. 36), comme homme il est tout différent. Son attitude à l'égard de l'Eglise, sa mère, ne sera pas forcément calquée sur celle des marxistes ou des agnostiques. Si des conditions exceptionnelles peuvent l'amener à rappeler en réunion publique «ce devoir des hommes d'Eglise de respecter la science et de tenir compte de ses conclusions» (p. 66), il n'a pas à faire montre *publiquement* de plus de parti-pris que les incroyants.

Au contraire, il doit agir avec opiniâtreté, avec la persévérance du vrai amour, pour lutter contre un des aspects du divorce de l'Eglise et du monde qu'est celui de l'Eglise avec les hommes de science. Dans ce but, il sera, lui spécialement, un homme de dialogue, informant «à temps et à contretemps» le Magistère de toutes les nouveautés qui ont une relation avec l'Ecriture, le dogme, la théologie, la morale, aidant les philosophes, les théologiens et les pasteurs à être informés du fait et de la mentalité scientifiques et à intégrer l'apport toujours nouveau de la science. Il sera un ouvrier de l'avenir en contribuant indirectement, ou mieux directement, à la formation, dans les séminaires, des futurs pasteurs et des futurs théologiens, donnant à la science la place qui lui revient dans toute formation vraiment humaine.

Homme de dialogue avec l'Eglise, sa mère, avec les hommes d'Eglise, ses frères, il le sera, comme délégué par l'Eglise, auprès des scientifiques, ses frères dans la recherche. Auprès d'eux, il devra «rendre compte de l'espérance qui est en lui», aidant les chrétiens à un approfondissement de leur foi, contribuant aussi, dans sa modeste sphère, au grand dialogue que l'Eglise entreprend aujourd'hui avec les incroyants. Il saura comprendre, mieux que quiconque, les motifs de l'athéisme et de l'agnosticisme dans le monde scientifique; il les étudiera soigneusement. Si les incroyants «n'ont certes pas résolu le mystère de savoir comment cela est possible» (d'être scientifique et chrétien) (p. 22), c'est à lui particulièrement que la question est posée, et c'est à lui qu'incombe au premier chef la responsabilité d'y répondre.

L'Eglise n'attend rien de moins de lui, tout comme elle attend du philosophe chrétien d'être l'homme de dialogue avec le philosophe athée de qui il est spécialement le frère.

Le scientifique chrétien n'a pas à être «complexé» dans son milieu et dans sa spécialité: il est doublement un témoin: par la qualité de son travail qui en fera un *vrai* scientifique, par la qualité de son témoignage qui seule permettra d'en faire un *vrai* chrétien.

GEORGES BÉNÉ
professeur à l'Ecole de Physique de l'Université de Genève

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Lettres à Léontine Zanta*, Collection Christus, Paris Desclée de Brouwer 1965, 142 p.

Après les saints et nourrissants volumes de saint Ignace, de Louis Lallemant, de Claude de la Colombière, de Jean-Pierre Caussade, la *Collection Christus* nous donne la surprise d'un Teilhard de Chardin, d'ailleurs plein d'intérêt.

«Tâchons de pousser plus avant notre marche dans cette *Terra nova* de la spiritualisation de la Matière. Il m'est venu à l'idée qu'on pourrait écrire un exposé intitulé: «*Le troisième Esprit*», – je veux dire l'Esprit de divinisation du Monde, opposé à ce qu'on appelle «l'Esprit de Dieu», et l'«esprit du monde», par une alternative trop simpliste. C'est à peu près l'exergue que j'avais mis jadis (en 1916) sur mon premier papier un peu notable: «Il y a une communion avec Dieu, et une communion avec la Terre, et une communion par la Terre avec Dieu», p. 99.

«Ce qui va dominant mon intérêt et mes préoccupations intérieures, vous le savez déjà, c'est l'effort pour établir en moi, et diffuser autour de moi, une religion nouvelle (appelons-la un meilleur christianisme, si vous voulez) où le Dieu Personnel cesse d'être le grand propriétaire «néolithique» de jadis pour devenir l'âme du Monde que notre stade cul-

turel et religieux appelle. Surtout depuis Calcutta, au cours de quelque vingt jours de navigation solitaire, j'ai beaucoup pensé, – et prié aussi. En avant de moi, la route paraît clairement définie: il s'agit, non pas de superposer le Christ au Monde, mais de «panchristianiser» l'Univers. Le point délicat (je l'ai en partie touché dans *Christologie et Evolution*, est que, en suivant cette voie, on est conduit, non seulement à un élargissement des vues, mais à un renversement des perspectives; le Mal (non plus châtiment pour une faute, mais «signe et effet» de Progrès) et la Matière (non plus élément coupable et inférieur, mais «étoffe de l'Esprit»), prenant une signification diamétralement opposée à la signification *habituellement* considérée comme chrétienne. Le Christ sort de la transformation incroyablement grandi (au moins je l'estime, – et tous les inquiets d'aujourd'hui à qui j'en ai parlé pensent comme moi). Mais est-ce bien encore le Christ de l'Evangile? Et si ce n'est plus Lui, sur quoi désormais repose ce que nous cherchons à construire?», p. 127.

On a bien lu: *diffuser autour de moi une religion nouvelle, appelons-la un meilleur christianisme...* Mais ce Christ *transformé, est-ce bien encore le Christ de l'Evangile?* Au lecteur de répondre.

C. J.

PIERRE QUEVREMONT, *Dieu et l'homme créateur*, Paris, Cerf, 1965, 162 pages.

Ce petit livre, intelligent et très «intentionné», paraît dans une série intitulée *Une théologie pour Prométhée*. Il prépare très prudemment des voies d'approche du marxisme au christianisme. Elles pourront, aussi bien, fonctionner en sens inverse: «Marx, nous dit-on, était violemment antichrétien. Avec une exégèse bien conduite (et il semble que quelques-uns s'y emploient) il ne serait cependant peut-être pas tout à fait impossible de démontrer qu'il s'agit là d'une regrettable inconséquence personnelle de notre auteur, qui n'empêcherait pas d'utiliser, *pour l'exposé du dogme chrétien dont le visage se trouverait ainsi rajeuni*, l'essentiel de ses catégories de pensée.» (Souligné par nous.)

Rappelons simplement deux textes de Marx. Il écrit dans sa thèse de doctorat (1839-1841): «La philosophie... fait sienne la profession de foi de Prométhée. Et voici sa devise: *J'ai de la haine pour tous les dieux!* Cette devise, elle l'oppose à tous les dieux du ciel et de la terre, qui ne reconnaissent pas la conscience humaine comme la divinité suprême.» Et encore: «*L'homme est pour l'homme l'être suprême*» (1844). Voilà certes un beau cadre pour les catégories de pensée d'une théologie rajeunie.

C. J.

NOVA ET VETERA

Direction: Charles Journet

Rédaction: R. P. Marie-Martin Cottier, O.P.
4, avenue Saint-Paul, 1208 Genève.

Edition et administration: Librairie L. Méroz, boulevard Georges-Favon 12, 1200 Genève.

* * *

Conditions d'abonnement: Suisse et étranger :

Abonnement annuel ordinaire :	Fr.	12.—
Abonnement de soutien :	»	15.—
Le numéro :	»	3.—

Compte de chèques postaux: Genève 12-10232 (Revue *Nova et Vetera*).

France :	Abonnement annuel:	Fr.	14.—
	Le numéro :	»	3.75

Compte de chèques postaux : Paris 18.509.59
(Revue *Nova et Vetera*)

Les abonnements sont annuels et partent toujours du N° 1 de l'année en cours.