

NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

J.-J. DE SANTO-TOMAS, O. P. – <i>Portée œcuménique d'un geste</i>	p. 81
LOUIS GARDET – <i>Ouverture du christianisme aux religions et cultures non chrétiennes</i>	p. 85
S. PINKAERS, O. P. – <i>La morale de saint Thomas est-elle chrétienne?</i>	p. 93
Georges BRAZZOLA – <i>Les conditions anthropologiques du salut</i>	p. 108
Francesco VIOLA – <i>La liberté humaine entre liberté absolue et déterminisme</i>	p. 116
Armand MASTRANGELO – <i>Evocation du poète Montale</i>	p. 132
Jeanne-Marie DU BOIS – <i>Patrice de La Tour du Pin</i>	p. 142
Pierre-Marie EMONET, O. P. – <i>«La Porte sur le jardin»</i>	p. 152
Patrick DE LAUBIER – <i>Un ouvrage d'Yves Simon sur la loi naturelle</i>	p. 155
Fondation du Cardinal JOURNET	p. 160

LI^e ANNÉE – N° 2 – AVRIL – JUIN 1976

Portée œcuménique d'un geste

C'est devant une assistance «stupéfaite et bouleversée» que le dimanche 14 décembre 1975, au moment de clôturer en la Chapelle Sixtine la célébration du dixième anniversaire de la levée des anathèmes entre Rome et Constantinople, S.S. Paul VI, s'avançant vers le métropolite de Chalcédoine Meliton, envoyé du patriarche de Constantinople, s'est agenouillé devant lui et lui a baisé les pieds ¹.

Surprise, émotion, puis joie, une joie irrépressible éclatant dans un applaudissement prolongé, tels sont les sentiments éprouvés par les assistants devant ce geste qu'aucun protocole n'avait prévu mais qui, surgi de la célébration même, ouvre «une nouvelle phase» de la réconciliation des deux Eglises ².

Les commentateurs, unanimes à souligner la densité émotionnelle de cet instant, invitent à en méditer la «très haute signification religieuse» et la portée historique pour l'avenir des relations des deux Eglises sœurs. Ils en explicitent l'aspect évangélique et ecclésiologique.

1. Paul VI a posé, non sans une inspiration de l'Esprit-Saint, un *acte authentiquement évangélique*, qui renvoie tant à l'exemple de Jésus agenouillé devant les Apôtres pour leur laver les pieds (Jo XIII) qu'à son enseignement sur la loi du royaume nouveau où le premier doit se faire le serviteur de tous, à la suite de Celui qui est venu non pour être servi mais pour servir (Mt xx,26-28).

2. Les *implications ecclésiologiques* de ce baisement du pied sont présentes plus que développées tant est riche de signification œcuménique cette célébration doublement codée, pourrait-on dire, puisqu'après «l'acte d'oubli (7 décembre 1965) d'un affligeant événement du passé (1053)», elle est «cette fois-ci, un acte de souvenir: le souvenir de l'oubli du passé» ³,

¹ Compte rendu par Pierre DUPREY, sous-secrétaire du Secrétariat pour l'unité des chrétiens, dans *l'Osservatore Romano* du 15-16 décembre 1975; reproduit dans *DC* LXXIII, 1976, n° 1689, p. 27.

² Cf. Allocution de PAUL VI à la délégation du patriarcat de Constantinople, lundi 15 décembre 1975, *ibid.*, p. 27.

³ Allocution du métropolite MÉLITON de Chalcédoine, *DC*, p. 23.

cette levée des anathèmes réciproques, qui «a libéré tant de cœurs jusqu'alors prisonniers de leur amertume et noués par une méfiance réciproque»¹.

3. La *purification intime de la mémoire* procurée par l'évocation du passé pour en rejeter ce qui divise et en répéter ce qui unit, trouvera ici une occasion de s'approfondir sur un point non explicité par les commentateurs, et qui pourtant semble entretenir d'étroites relations avec ce baisement du pied.

N'y a-t-il pas en effet une allusion à un événement douloureusement enfoui dans le subconscient de l'Eglise tant dans le geste réparateur de Paul VI que dans la déclaration du patriarche Dimitrios I^{er}, qui résume et surpasse tout commentaire? «Il n'est pas possible qu'un homme, chrétien ou non, et surtout nous-même en tant que patriarche œcuménique, n'apprécie pas profondément le geste spontané, sans précédent dans l'histoire de l'Eglise, de S.S. le pape Paul VI qui, au moment de la célébration eucharistique, s'est prosterné pour baiser les pieds de notre représentant le métropolite Meliton de Chalcédoine, conscient qu'en ce moment le métropolite représentait l'orthodoxie tout entière. Ce grand geste de Sa Sainteté, nous le voyons comme une continuation de la tradition des pères, évêques de l'Eglise non divisée, qui ont obtenu la grandeur par l'humilité»².

*

Or, comment ne pas évoquer un précédent dans l'histoire de l'Eglise, mais de signe contraire, où il est aussi question, en vue de l'union des deux Eglises sœurs, de va-et-vient entre Rome et Constantinople, de messages échangés entre le pape et le patriarche, de structures de dialogue à créer et enfin de «baisement du pied»?

Ce qu'a été, pour la sainte cause de l'union, la levée des anathèmes par rapport à la séparation de 1054, il me semble que le baisement du pied, du 15 décembre 1975, peut l'être par rapport aux amertumes du concile de Ferrare-Florence (1438-1439) et spécialement de la première entrevue du patriarche Joseph II de Constantinople et du pape Eugène IV, le 8 mars 1438.

Surprise, émotion, tristesse, une immense tristesse s'exprimant en amères chicanes, en réveil de vieilles rancœurs assoupies mais non encore apaisées, tels sont les sentiments du patriarche de Constantinople Joseph II et de ses accompagnateurs, lorsque, le 7 mars, en vue de Ferrare où les a précédés de peu l'empereur Jean VIII Paléologue et ses archontes, lui parvient ce message: «Le pape s'attend à ce que ta haute Sainteté, lorsqu'elle sera auprès de lui, se mette à genoux, après le salut, pour lui baiser le pied.» Et Sylvestre Syropoulos, le rapporteur du propos, connu il est vrai

¹ Allocution de PAUL VI, en réponse au message de Dimitrios I^{er}, patriarche de Constantinople, DC, p. 25.

² Déclaration du patriarche DIMITRIOS I^{er} à l'Agence France-Presse, cf. DC p., 27, n. 1. — C'est nous qui soulignons.

pour ses tendances antilatines qui le disposent plus à majorer les heurts qu'à les atténuer, commente: « Cette nouvelle parut très grave au patriarche qui s'était fait fort de trouver chez le pape un accueil autrement grand, ouvert et confiant. (...) Mais quand il entendit parler du baisement du pied, il fut stupéfait ¹ ». La chose n'en reste pas là, une journée entière se passe en tractations par personnes interposées. Le patriarche Joseph II résiste fermement à toute tentative de persuasion et le pape est contraint de renoncer à exiger le baisement du pied. Mais, au débarcadère, le patriarche ne trouve pour l'accueillir que six évêques: le pape n'est pas venu, il n'a même pas envoyé un cardinal et il n'accordera pas au patriarche de réception publique.

Cet accueil inamical ne saurait certes se recommander de l'Evangile, il reflète en outre une conception de l'Eglise et des relations entre Rome et Constantinople qui expliquent en partie la fragilité de l'union réalisée à Florence.

1. Revendiquer un prétendu « droit propre », en réalité fondé sur des traditions tout humaines ², et par manière de représailles violer le droit naturel qu'a l'hôte d'être accueilli avec honneur s'accorde mal aux recommandations du Seigneur et à la lettre même du Discours sur la montagne.

2. Irrecevable est l'excuse, quelquefois alléguée, qu'il s'est agi pour Eugène IV d'un attachement au protocole en tant que les relations des deux Eglises y étaient signifiées: voir à ses pieds le vénérable patriarche de Constantinople, qu'il avait « envisagé de recevoir publiquement devant une foule de seigneurs et dans un magnifique appareil ³ » aurait à vues humaines, trop humaines, rehaussé le prestige fort ébranlé du pape, qui semblait plus apprécier le titre de prince de la chrétienté occidentale que celui de *servus servorum Dei*.

3. En fait l'éminent service attendu, l'Eglise sœur l'avait déjà offert à cette heure au successeur de Pierre: en préférant rejoindre le concile du pape et non l'assemblée de Bâle, elle portait un coup mortel au plus dangereux adversaire de la papauté, le conciliarisme encore vigoureux du XV^e siècle; ensuite au moment où, au paroxysme de la démesure, l'assemblée de Bâle, après avoir usé ses forces déclinantes à lutter contre le pape, osait le déposer (24 juin 1439) en vue de lui substituer l'antipape Félix V (élu le 5 novembre 1439), les Grecs à Florence mettaient au point

¹ V. LAURENT, *Les « Mémoires » du Grand Ecclésiarque de l'Eglise de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438-1439)*, Paris, éd. du C.N.R.S., 1971, p. 231.

² Cf. M. ANDRIEU, *Le Pontifical romain au Moyen Age: II. Le Pontifical de la Curie romaine au XIII^e siècle*, Cité du Vatican, 1940, p. 357, § 16 et p. 386. Voir la description de l'investiture et de ses éventuels abus, *ibid.*, pp. 267, 273-274, 274 n. 2.

³ V. LAURENT, *Les « Mémoires »...*, p. 235.

le texte de la joyeuse annonce de l'union des deux Eglises que la bulle *Laetentur caeli* proclamait solennellement le 6 juillet 1439.

*

Peut-être fallait-il rappeler à la mémoire de l'Eglise cet arrière-fond sombre de contestation à propos d'un baiser du pied, exigé avec trop de hauteur par Eugène IV et refusé dignement par le patriarche Joseph II, pour comprendre en quel sens le geste spontané de Paul VI peut être déclaré «sans précédent dans l'histoire de l'Eglise». Aux mérites relevés au début par les commentateurs, on peut ajouter les aspects de réparation, de gratitude et de vérité.

1. En tant que patriarche de l'Eglise de Constantinople, Joseph II demandait d'être reçu en frère et non contraint à un baiser du pied à signification vassalique: «Je ne lui dois pas, moi, pareil salut, mais puisque nous sommes frères, il faut nous embrasser et nous donner mutuellement l'étreinte fraternelle. Je ne ferai pas autrement ¹.» Paul VI a fait plus. Il n'exige pas un baiser du pied, c'est lui qui baise les pieds du métropolitain «représentant l'orthodoxie tout entière», et il l'empêche de faire de même, car là où avait abondé l'affirmation excessive d'une grandeur humaine, il faut que surabonde l'humilité de la charité chrétienne.

2. En ouvrant le dialogue avec Eugène IV, la délégation grecque ruinait les prétentions conciliaristes de l'assemblée de Bâle et rendait à l'évêque de Rome, successeur de Pierre, tout l'honneur qui lui est dû en tant que désigné pour présider dans l'amour et l'honneur la pentarchie de l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique ². — Paul VI, en baisant les pieds de celui qui apporte l'annonce de la création de deux instruments de dialogue entre les deux Eglises, remercie pour le passé et pour le présent.

3. Enfin, acte de réparation et de gratitude, le baiser du pied de Paul VI est aussi un enseignement: si l'Eglise de Rome a pu laisser croire par des comportements historiques regrettables que sa présidence à la tête de toutes les Eglises était une domination humaine, Paul VI rappelle, par son geste, qu'elle est le royaume de l'amour et manifeste, en les reprenant à son compte, qu'il veut faire droit aux désirs alors frustrés du patriarche Joseph II: «Nous vous prions de lui dire (à S.S. le patriarche œcuménique Dimitrios I^{er}, notre frère très cher) que nous espérons que viendra le jour où il nous sera donné de le rencontrer et d'échanger avec lui le baiser de l'amour fraternel et de la paix ³.»

Fr. J.-J. DE SANTO-TOMAS, O.P.

¹ *Ibid.*, p. 231. Le désir déjà exprimé à Venise, de considérer le pape comme un frère avait scandalisé de hauts prélats: «Offendit quosdam de majoribus quod pontificem nostrum appellat *fratrem suum*» (cité *ibid.*, n. 3).

² Cf. le message du patriarche DIMITRIOS I^{er}, *DC*, p. 24.

³ Alloc. de PAUL VI à la délégation du patriarcat de Constantinople, *DC*, p. 27.

Ouverture du christianisme aux religions et cultures non chrétiennes ¹

De certaines ignorances de l'Occident

Si nous examinons les crises ou évolutions en cours, il me semble qu'un double horizon va solliciter notre regard. En premier lieu sans doute les interrogations que le monde moderne, sécularisé et technicisé, ne cesse d'adresser à notre foi. Et les luttes pour plus de justice sociale, pour une meilleure répartition des biens économiques, dont ce monde moderne est, jour après jour, le lieu de combat. C'est là ce qui frappe d'abord beaucoup de nos contemporains. Mais en même temps – deuxième horizon qui ne cesse d'interférer avec le premier – la présence plurielle de fois, de religions, de cultures religieuses sacrales ou temporelles, nous adresse un dur questionnement. Je le crois porteur de richesses, à la condition toutefois que nous sachions répondre aux exigences de vérité qu'il recèle.

J'avoue me sentir quelque peu agacé quand je rencontre des esprits – fort bien intentionnés au demeurant – qui restent comme enfermés en cette courbe historique quasi continue et close sur elle-même, qui va des présocratiques à Marx et au structuralisme, en rejetant au surplus comme « dépassés » les grands témoins de la pensée chrétienne. Une anecdote, si vous me le permettez. Je m'amusais récemment à demander à un ami chrétien, professeur d'histoire : « Qui est Bîrûnî ? » Regard étonné. Réponse : « je ne sais pas »... Tout au plus, en insistant un peu, aurais-je pu l'amener au ridicule Aliboron de La Fontaine. Et pourtant, ce grand savant musulman que fut Bîrûnî, quatre siècles avant Copernic, évoquait – sans y adhérer vraiment – la possibilité d'une cosmologie héliocentrique, et qu'il déclarait n'être aucunement incompatible avec la création divine et la révélation monothéiste... En 1973, le millénaire hégirien de Bîrûnî a été célébré avec grand éclat dans les pays musulmans ; un congrès lui fut consacré en URSS. Les pays occidentaux n'en ont que bien peu parlé...

¹ Ce texte est la reprise d'une communication faite au Centre culturel de Sénanque, fin juillet 1975, au cours d'un colloque sur « l'évolution des religions monothéistes ». Nous nous excusons de lui avoir laissé la spontanéité, parfois les redites, du style oral.

Les modalités d'une rencontre

Depuis trop longtemps, tout se passe comme si la pensée chrétienne se mettait à l'école de l'Occident déchristianisé. A sa suite, elle n'a comme points de repère et références culturelles qu'Ancien et Nouveau Testaments bien sûr (mais largement manipulés et interprétés au gré d'exégèses rationalistes) civilisation gréco-latine, et l'ensemble de la civilisation occidentale des temps modernes. C'est en fonction de ces critères-là, et d'eux seuls, qu'était analysée naguère toute question nouvellement apparue. Mais n'en est-il pas encore bien souvent ainsi? Sans doute la pensée chrétienne a-t-elle pris conscience des valeurs positives engrangées par les aires culturelles et religieuses non chrétiennes; je dirais même les valeurs de salut ou orientées au salut qu'elles drainent, et qui, intériorisées par des âmes humbles et droites, peuvent devenir véhicule de grâce.

C'est la visée nouvelle à laquelle sollicite la «Déclaration sur les rapports de l'Eglise avec les religions non chrétiennes» de Vatican II. Je ne suis pas sûr cependant que tous les réquisits que comporte cette Déclaration aient été toujours, soient toujours clairement perçus. Je voudrais proposer ici deux lignes de réflexion.

En premier lieu, le regard porté sur les religions et les cultures religieuses non chrétiennes ne l'est, trop souvent encore, qu'à *partir* des mutations en cours vécues par l'Occident et les Eglises d'Occident. Ce n'est pas pour elles-mêmes que les cultures non chrétiennes seront d'abord accueillies, mais comme l'occasion privilégiée d'une lecture dont les recherches ou les crises actuelles de l'Occident permettraient le décodage. Il resterait comme sous-entendu que ces recherches ou ces crises apportent un principe universel d'explication, et montrent la voie où toute culture, religieuse ou non, finira par s'engager.

Pour illustrer ce propos, une autre anecdote. Un religieux qui vit depuis longtemps en pays musulman me demanda un jour: «Mais où en est en Islam le processus de sécularisation que nous commençons à connaître dans l'Eglise? Ne va-t-il pas libérer l'Islam de cadres archaïques, et lui permettre de nous retrouver dans une même vision des rapports de l'homme et du monde?» Des amis musulmans qui assistaient à l'entretien, et moi-même, fûmes légèrement interloqués. Comment expliquer que ce concept de «sécularisation» ne saurait revêtir en Islam le signifié que lui donnent nos contemporains d'Occident... Que les évolutions historiques sont loin d'être obligatoirement parallèles, et que l'on ne peut aborder l'«autre» de l'intérieur qu'en «décentrant» son regard...

J'ajouterais: ni la dialectique hégéliano-marxiste, ni les sciences humaines telles que les pratique la pensée européenne ou américaine d'aujourd'hui, ne sont peut-être des clefs universelles. Je dis bien: telles que les pratique la pensée américano-européenne d'aujourd'hui. Bien connue est la levée de boucliers qu'il y eut, voici un an ou deux, dans les pays du tiers monde, contre les ethnologues occidentaux et contre l'ethnologie comme telle, durement accusés de «néo-colonialisme culturel». Et cette méfiance se fit jour au

moment où tant de chrétiens demandent à cette science humaine-là l'explication non seulement des religions dites primitives, mais de toute religion (y compris les religions chrétiennes) en tant que visiblement organisée en ses cultes et rites. Je ne crois pas non plus que la résolution de l'hindouisme en schémas d'anthropologie structurale soit totalement satisfaisante. Je fais allusion au livre de Madeleine Biardeau intitulé *Clefs pour la pensée hindoue*, et paru chez Seghers en 1971.

Avant de vouloir appliquer tels quels ces critères d'Occident à des peuples ou à de grands ensembles culturalo-religieux qui ne s'y reconnaissent guère, ne faudrait-il pas s'efforcer d'entendre ce qu'ils disent d'eux-mêmes? Connaître l'autre de son point de vue à lui, tel qu'il est et tel qu'il veut être. Ce que je demande là, c'est non point la mise en parenthèse des sciences humaines; – et certes la réaction de dignité blessée qui s'éleva contre les ethnologues, pour compréhensible qu'elle soit, serait dommageable si elle était poussée à l'extrême. Les lois, structures, règles de conditionnement, mises au point par la linguistique, la sociologie, la psychologie expérimentale ou des profondeurs, apportent à pied d'œuvre des connaissances nouvelles, pouvant permettre de meilleures lectures des textes et des faits, du comportement de l'homme, de l'évolution des sociétés. Mais il conviendrait de ne pas oublier que les sciences humaines sont et ne sont que sciences d'observation, et comme telles supposent une herméneutique, une «lecture» des faits qui toujours dépendra de la vision du monde de l'herméneute. Leur apport doit être pris en considération. Mais loin d'annoncer «la mort de la philosophie», comme il est dit souvent, cet apport ne doit-il pas être analysé, situé et purifié par le regard épistémologique du philosophe comme tel? Je n'ai trouvé que bien peu de réponse à cette interrogation parmi des Occidentaux; par contre j'ai été heureux de lui trouver un écho dans les recherches d'un sociologue et d'un historien musulmans.

Ce premier obstacle rencontré sur notre route, et dont j'essaie de prendre en ce moment la mesure, n'est guère au fond qu'un nouveau et plus subtil visage de l'impavide bonne foi de l'homme occidental, envisageant toute prise de conscience réflexive sur l'unique modèle par lui vécu, ou plus exactement construit. Jadis les missionnaires chrétiens liaient naïvement l'expression de leur foi à une certaine culture dont ils étaient issus. De nos jours, le chrétien, qui ne se veut plus ou ne se croit plus «missionnaire», transporte en ses soutes le dernier cri de cette culture, mise en cause par elle-même, et des crises qu'elle traverse. Subjectivement parlant, y a-t-il tant de différences?

Sans doute – ce qui explique mais ne justifie pas – est-ce une rançon du mode même de connaissance selon lequel l'homme d'Occident, le chrétien comme tout autre, accède aux religions et cultures non chrétiennes. Il ne peut pas ne pas les rencontrer. Voyages rapides à travers la planète, informations des mass media, contacts personnels se multiplient. Le voyageur se voudra sans bagage; mais il se transporte lui-même et les sous-univers mentaux de son enfance. Et cela reste plus vrai encore s'il entend récuser en bloc sa culture d'origine, voire sa foi, ou du moins recouvrir

celle-ci d'oripeaux empruntés, trop vite empruntés à des sources nouvelles, dont il est loin de saisir les vraies implications.

Ici, sa bonne volonté, qui est entière, sera souvent trahie par bien des tendances de l'Orientalisme scientifique, ou de certains tenants actuels des sciences humaines. Les Orientaux et les Africains ont manifesté maintes fois leur méfiance de l'Orientalisme ou de l'Africanisme, encore qu'ils en restent eux-mêmes plus dépendants peut-être qu'ils ne le voudraient. – Orientalisme. Pour me borner à cet exemple, ce fut une vraie révolution qu'un Louis Massignon sut opérer à l'égard des études islamiques. Nous venions de loin. Songeons aux incroyables duretés et aux injustices d'un Renan, et tristement célèbre est resté son cours inaugural au Collège de France en 1862. Ce sont les conditions mêmes d'un vrai dialogue, où chaque interlocuteur sait que l'autre a des richesses qu'il n'a pas lui-même, et où l'islamologue chrétien d'Occident sait qu'il a à recevoir lui aussi, c'est cela que Louis Massignon ne cessa de mettre en œuvre. Je ne suis pas sûr qu'il ait été toujours compris et intelligemment suivi.

Du moins la grande revendication du Congrès international des Orientalistes qui se tint à Moscou en 1962 est-elle en voie d'être exaucée. Des musulmans, Arabes, Turcs, Iraniens, Pakistanais, Indiens, Indonésiens, Africains, travaillent à approfondir et à faire connaître leur propre pensée de jadis et d'aujourd'hui. Et l'un des axes de leurs études est la recherche d'une «authenticité» (en arabe *al-asâla*, «pureté d'origine») qui entend prendre ses distances avec l'Occident. Les Occidentaux, chrétiens ou non, qui continuent d'étudier la pensée islamique, parce qu'ils l'aiment, ne pourront le faire maintenant sans être à l'écoute, à l'école aussi, de leurs collègues d'Orient. – De ce point de vue, les chrétientés autochtones auront, devraient avoir un rôle irremplaçable à jouer: à la condition de savoir situer l'apport positif et le conditionnement négatif des cultures, d'Orient comme d'Occident, et de vivre la transcendance de la foi à l'égard de toutes les cultures, – et l'animation cependant que les cultures reçoivent de la foi.

Types de problèmes soulevés

Deuxième ligne de réflexion. Les religions et les cultures non chrétiennes sont insuffisamment connues sans doute, non seulement de ce qu'on appelle «le grand public», mais de l'ensemble des théologiens chrétiens. On se contente trop souvent d'une vue rapide et globale, où l'«autre» ne se reconnaît guère, – non sans risque de raisonner à partir de cette vue-là comme à partir d'une sorte de «lieu théologique». Du moins religions et cultures «étrangères» ont-elles cessé d'être l'enjeu d'une entreprise apologétique, apologie de combat ou d'«insuffisance» (un peu au sens blondélien du mot), cela au fond revient au même. C'est avec le respect dû aux entreprises humaines en quête d'absolu, et aux mystérieux desseins de Dieu sur l'histoire des hommes, qu'elles sont abordées. Elles rendent par là-même un singulier service au théologien de chrétienté: car elles le somment d'élargir sa problématique. A mon sens, ce n'est point qu'elles mettent en cause des acquis déjà et dûment élaborés à la lumière de l'«intelligence de la

foi»; mais elles obligent à réviser l'expression et les implications de ces acquis, et à prendre conscience des *terrae quasi incognitae* où doit s'avancer la recherche théologique d'aujourd'hui.

Mon intention n'est pas d'énumérer exhaustivement, encore moins de traiter toutes les questions ainsi posées. Je dirai, les prenant en bloc, que, sous l'impact de la présence des cultures et religions non chrétiennes, on ne saurait les aborder et traiter tout à fait comme on les abordait et traitait jadis. Je citerai un peu en vrac: l'Eglise et sa mission dans le monde; modalités d'appartenance à l'Eglise; Eglise, christianisme et chrétienté; révélation et foi; le sacré et la foi; foi et salut; l'explicite et l'implicite dans le vécu de la foi; la présence et l'agir de Dieu en la trame même du devenir des peuples, – combien d'autres encore.

Je ne reprendrai point une à une toutes ces têtes de chapitre. Cela nous entraînerait trop loin. Peut-être pourrait-on dire, en simplifiant beaucoup, qu'à leur sujet la réflexion théologique actuelle oscille entre deux pôles; et que l'un et l'autre souligne et privilégie des aspects en apparence contrastés. Je prendrai comme prototypes deux penseurs luthériens, que certains diraient peut-être «dépassés», mais dont l'influence, reconnue ou non, continue de commander bien des prises de positions, en catholicisme aussi bien qu'en protestantisme. Je veux parler de Paul Tillich et de Dietrich Bonhoeffer.

La visée de Tillich reste, comme il le dit lui-même, apologétique, en ce sens que la valeur religieuse par lui reconnue à toute culture authentique ne trouvera que dans le christianisme son plein épanouissement. Car, pour Tillich, le Logos universel, à l'œuvre en toute forme de culture et en toute expression religieuse de l'humanité, *est* le Logos concret qui s'est fait chair «dans un événement historique particulier»; et, ajoute-t-il, «aucune philosophie qui obéit au Logos universel ne peut contredire le Logos concret, le Logos qui devint chair», le Christ. Echo moderne d'une attitude qui fut déjà celle de saint Justin, que nous retrouvons en Malebranche, et peut-être dans le «omnia instaurare in Christo» de Pie X. Au nom de l'absolu de la Parole, Karl Barth ne sera pas sans manifester quelque inquiétude au sujet de la déclaration de Vatican II sur les rapports de l'Eglise et des religions non chrétiennes. A l'opposé de la dialectique de transcendance de Barth, Tillich se refuse à toute rupture entre culture, religion et foi; et il eut le souci d'étudier, en tant que théologien, le donné religieux de l'Inde et de la Chine.

Je n'ai pas à analyser de près, ni à discuter ici les structures de pensée de Paul Tillich. Il faudrait revenir, je crois, à ce que signifie pour lui la notion d'être, à la mutation que son recours à «l'absolument universel» et à «l'absolument concret» fit subir à la dialectique hégélienne, à ce qu'on a pu appeler enfin son «antipersonnalisme». Il fut en tout cas à l'origine de l'accent si souvent mis aujourd'hui sur la «révélation universelle», appelée encore «révélation cosmique», et dont la révélation judéo-chrétienne serait le répondant concret, tout au plus le parachèvement. Si bien qu'une identification pure et simple des deux révélations – ce qui, à mon sens,

outrepasse la pensée même de Tillich – est devenue monnaie courante en certains dialogues interreligieux.

Les thèses de Tillich sollicitent, certes, la pensée chrétienne à s'ouvrir à toute la richesse dont les pensées non chrétiennes peuvent être porteuses, – et c'est peut-être bien le fait de cette richesse, profondément ressentie par lui en ses valeurs positives, qui fut à l'origine de son essai d'explication théologique. Je ne suis pas sûr que l'instrument philosophique qu'il s'efforça d'affiner ait été, pour ce faire, tout à fait adéquat. Je pense aussi que le propos apologétique, reconnu et agréé par lui, reste comme une forme à priori de son discours chrétien, qu'il eût fallu, au contraire, mettre en question.

Cette mise en question, nous la trouvons abruptement exprimée dans le «christianisme areligieux» de Dietrich Bonhoeffer, et la «non-religion du monde confessée par la foi», pour reprendre l'expression du Pasteur Dumas. Mon propos n'est point de revenir sur la sécularisation telle que l'entend Bonhoeffer – et qu'ont déformée, me semble-t-il, bien des tenants de la «théologie (dite) séculière». D'autres, plus qualifiés que moi, auront à y revenir. Nous n'oublierons cependant pas ces phrases brûlantes de *Résistance et soumission*: «L'homme est appelé à souffrir avec Dieu de la souffrance que le monde sans Dieu inflige à Dieu»; ou encore: «Ce n'est pas l'acte religieux qui fait le chrétien, mais sa participation à la souffrance de Dieu dans la vie du monde», car la foi, radicalement distincte de l'acte religieux, est la «participation à la souffrance de Dieu en Christ». Je n'aborderai pas non plus les implications théologiques de cet appel déchirant à la «souffrance de Dieu», appel dont la vie et la mort héroïque de Bonhoeffer nous donnent la mesure.

Ce que je voudrais signaler, c'est l'utilisation quelque peu prématurée qui fut faite de la radicale distinction ainsi proposée, pour ne pas dire la rupture entre foi et religion. Il me souvient d'avoir lu sous la plume de tel ou tel théologien catholique comme une mise en garde contre toute religion, la religion chrétienne comme les autres, engluée sous le poids des conditionnements sociologiques, et expliquée par eux.

En conséquence: selon cette ligne de pensée, une authentique adhésion au Christ mérite seule le nom de foi, sur les ruines de toute religion, quelle qu'elle soit. La phénoménologie ou la philosophie des religions se doit de les relativiser toutes. C'est une entreprise qui ne relève que des sciences humaines, et n'a point à connaître du mystère de la foi, car elle lui reste incommensurable. Ce qui est vrai en partie, bien sûr. Mais peut-on dire que les religions non chrétiennes ne sont pas, elles aussi, lieu de foi? Au nom de l'islam, pour ne parler que de la «religion» que je crois assez bien connaître, je me permets d'élever la plus nette des protestations... Et voici que cette distinction, cette coupure entre foi et religion nous ramènerait à son tour, à une forme nouvelle d'apologétique, fort éloignée, au demeurant, de l'inspiration de Bonhoeffer.

Ici d'ailleurs devrait être envisagé non tant peut-être le rapport foi-

religion que le rapport tripartite foi – religion – culture. Et devrait intervenir la notion de «culture religieuse *temporelle*», naguère mise en avant par Olivier Lacombe. Je souhaite que nos contemporains cessent de se refuser aux distinctions qu'elle requiert. La pensée chrétienne – je ne dis pas la foi de l'Eglise – ne sera totalement et valablement elle-même qu'en s'ouvrant aux grandes cultures religieuses temporelles de l'islam, de l'hindouisme, du bouddhisme, du judaïsme post-biblique, et aux valeurs et aux virtualités des cultures africaines. Je ferais volontiers mienne la note d'espoir du Pasteur Richard-Molard quand il écrit: «En dépit des drames et des menaces pesant sur le monde (...), ce qui se passe chez les peuples du tiers monde prouve que l'humanité est à l'aurore d'un brassage culturel plein de promesses pour l'essor d'une nouvelle culture universelle, d'une nouvelle éthique et d'un profond renouveau des pensées philosophiques et théologiques».

Ce qu'est dans le dessein de Dieu la révélation dite cosmique ou universelle en ses rapports avec la Parole du Dieu Vivant adressée aux hommes, ce que sont, eu égard à l'acte de foi et à la vie de la foi, les conditionnements socio-culturels de l'homme religieux, – autant de types de questions posées à l'aigu et devenues urgentes de par la rencontre du christianisme et des religions non chrétiennes. J'hésiterais à dire exhaustifs les essais de réponse esquissés ici ou là – et longue encore, selon moi, est la route à parcourir. J'en dirais autant des modes d'appartenance au Christ et à l'Eglise du Christ. La querelle récemment suscitée par les «chrétiens anonymes» de Karl Raehner en serait une bonne illustration.

Exigences de foi vécue

Il est devenu quelque peu irritant de parler de «dialogue», ce «substitut d'un apostolat qui s'est soldé par un échec», me disait un ami musulman. Et cependant, je crois que c'est bien dans un esprit de dialogue, mais authentique, qu'il faut s'ouvrir à l'«autre», qu'il faut savoir avant tout écouter ce qu'il a à nous dire. Je le notais tout à l'heure: que chaque interlocuteur ressente profondément qu'il a à recevoir, autant, sinon plus, qu'à donner.

Ce n'est pas aussi aisé qu'il le semblerait à première vue. Car ce sentiment-là doit se nourrir d'un sens exigeant de la vérité. Nous connaissons tous des chrétiens bien intentionnés, à la recherche d'une expression de leur foi, faut-il même dire d'un contenu de leur foi, – mais y a-t-il encore un contenu? – qui soit comme soumis à la «réussite» du dialogue, et mesuré par elle. C'est là où se glissent toutes les minimisations si séduisantes des relativismes et perspectivismes, dans l'espoir bien souvent déçu d'ailleurs, qu'un langage commun ou que l'on croit tel abolira toute différence. La transcendence de la foi et de l'intervention de Dieu dans le destin des hommes se dilue en une horizontalité réductrice.

Dieu est Vérité, disait Gandhi. – La vérité n'est pas, elle se fait, elle se construit par une praxis opératoire, réplique un large courant de pensée occidentale... Or, ce rêve démiurgique, loin de conquérir des réalités et des

espaces nouveaux, se referme sur lui-même. J'ai été très frappé par ces quelques phrases d'un Arabe chrétien que je connais bien: «Quand je revois mes amis musulmans, me disait-il un jour, je pense en moi-même: je suis chrétien, et profondément; mais peut-être tel ou tel de ces musulmans est-il plus près de Dieu que je ne le suis. Je ne sais pas. Je n'ai pas, moi, la vérité, c'est la Vérité qui m'a.» Ici, en tant qu'historien ou philosophe des cultures, je me permettrai de suggérer au théologien: il s'agit peut-être moins, dans l'immédiat, de «résoudre» des problèmes, et de donner des «notes théologiques», que de prendre conscience des valeurs évangéliques, des exigences de foi vécue et du sens de la vérité que met en jeu, en toute sympathie intellectuelle, cette nécessaire ouverture à l'«autre». Et la Vérité, en Dieu, est un autre nom de l'Amour.

Exigences de foi vécue sur un double plan, et subjectif et objectif. Subjectivement: ne jamais regarder l'interlocuteur du dialogue comme «un sujet à convertir». Pouvoir *en toute sincérité* lui dire, s'il pose la question: «je ne prie pas pour que tu te convertisses; je prie pour que tu fasses la volonté de Dieu sur toi». C'est une attitude intérieure très dépouillée, qui engage à la fois l'amour de la vérité, le sens du mystère de l'Agir divin et du mystère de chaque destinée humaine. Laissez-moi citer Isaïe (42,16): «Je conduirai les aveugles par une route ignorée; par des sentiers inconnus, Je les mènerai. Je changerai devant eux l'obscurité en lumière, et les pierrailles en route plane.» Nous sommes tous, qui que nous soyons, de ces aveugles aimés de Dieu.

Cette attitude subjective que requiert de nous la présentialité des religions et des aires culturelles non chrétiennes, doit être comme inscrite en notre préconscient spirituel si nous voulons que cette rencontre soit objectivement prégnante d'ouverture et d'enrichissement. Car elle nous oblige, j'y insiste à nouveau, à décentrer notre regard. C'est ensuite que pourra se poursuivre la mise en place des questions théologiques nouvellement posées. Comme aimait à le dire Muhammad Iqbal, le grand penseur et poète punjâbi, l'acquis positif des sciences et des techniques modernes attend d'être finalisé par et dans la vérité totale de l'homme, dont le destin n'est pas que de cette terre.

Sommes-nous si sûrs que nous, chrétiens d'Occident, avons les maîtres mots qui nous permettent d'assumer les mutations en cours? Ne sommes-nous pas terriblement dépendants d'un langage et d'une vision des choses devenus areligieux? – mais devenus tels non tant par une «sécularisation» qui serait obligatoirement un progrès, que par l'oubli puis le refus de la transcendance, de la singularité, si l'on veut, que la Bonne Nouvelle évangélique insère en la trame du monde. Peut-être avons-nous besoin pour réparer l'oubli, et refuser le refus, de l'aide que d'autres cultures religieuses seraient à même de nous apporter. Et peut-être nous solliciteront-elles d'abord à revivre et universaliser certaines vérités inscrites au cœur de notre foi, que nous serions tout prêts à méconnaître, – sans lesquelles cependant notre foi serait vaine.

LOUIS GARDET

La morale de saint Thomas est-elle chrétienne? ¹

La morale de saint Thomas est-elle chrétienne? Cette question serait offensante aux oreilles pieuses des disciples de saint Thomas, si ceux-ci n'étaient pas habitués, depuis plus de sept siècles, à ce procédé de recherche et d'exposé qu'est la question; une question qui a pour but non de jeter le doute et de donner libre champ à une critique négative, mais bien d'envisager un point de doctrine avec loyauté, sous tous ses aspects, afin de progresser vers la vérité plénière dans une réponse constructive. La question est un instrument de choix aux mains de la «fides quaerens intellectum» qui édifie la théologie.

La question sur le caractère chrétien de la morale de saint Thomas ne date pas d'hier. Elle est déjà contenue dans les reproches de saint Bonaventure et des Franciscains du XIII^e siècle à l'égard de la théologie thomiste qu'ils traitent de «novella»; elle est reprise dans les attaques de Luther et du protestantisme contre la scolastique; mais elle a acquis récemment un regain d'actualité dans les accusations prononcées par certains moralistes à l'égard de saint Thomas. C'est dans le contexte de la morale actuelle que nous envisagerons ce problème.

Quel est le problème?

Voici donc la difficulté: la morale de saint Thomas fait la place si grande et large à la morale d'Aristote et à l'œuvre de la raison qui s'y exprime qu'il faudrait l'appeler aristotélicienne plus que chrétienne, un peu comme saint Jérôme se vit traiter par le Christ, dans un songe célèbre, de cicéronien plutôt que chrétien. La part d'Aristote semble être si importante dans la théologie thomiste, intervenant même dans l'étude des vertus théologales et de la grâce, qu'elle constituerait comme une invasion païenne, hellénistique, parvenue dans toutes les parties de la morale chrétienne et occupant jusqu'aux centres vitaux qui déterminent sa structure et commandent ses mouvements.

¹ Texte de la leçon inaugurale donnée le 20 février 1976 par le P. S. Pinckaers, O.P., professeur extraordinaire de théologie morale à l'Université de Fribourg (Suisse).

En outre, les moralistes qui consultent la *Somme théologique* sont étonnés de voir saint Thomas étudier le bonheur, les vertus, les lois, etc., sans parler pratiquement du Christ, sans montrer non plus explicitement comment tous ces éléments de la morale doivent s'ordonner et se soumettre au Dieu des chrétiens, au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Si saint Augustin avait pu lire l'œuvre de saint Thomas en sa partie morale, n'aurait-il pas émis le même regret qu'envers l'*Hortensius* de Cicéron qui l'avait enthousiasmé: «Une seule chose venait briser l'élan de ma flamme: le nom du Christ n'était pas là...» La morale de saint Thomas n'est-elle donc pas christologique, n'est-elle pas trinitaire, voilà une autre forme de notre question.

Ces reproches sont graves, car la théologie catholique postérieure a été fortement influencée par saint Thomas et les moralistes l'ont toujours considéré comme un de leurs grands maîtres, comme une autorité de premier rang. Si la morale de saint Thomas n'est pas chrétienne, si du moins elle l'est trop peu pour être pleinement fidèle à l'Évangile, il faut l'accuser d'avoir paganisé et corrompu la tradition qui l'a suivie, la morale catholique jusqu'à nos jours. Si ce reproche est fondé, les Facultés catholiques de théologie doivent changer leur programme d'enseignement pour la morale, même si elles ne se réclament pas explicitement de saint Thomas, ... et je devrais donner ma démission tout de suite.

Enfin, de nous demander si et comment la morale thomiste est chrétienne est une manière d'aborder, pour nous, le problème actuel de l'existence d'une morale chrétienne. Il est bon d'interroger saint Thomas sur le sujet. Et là nous ne pouvons pas nous contenter de réponse rapide sur le caractère chrétien de la morale thomiste, considérant que la chose va pratiquement de soi, puisque l'Eglise a fait de saint Thomas un saint, même un grand saint, et que l'on conçoit mal que l'œuvre d'un saint soit plus païenne que chrétienne. Encore faut-il montrer comment la morale de saint Thomas est chrétienne, et c'est ici que la réponse devient intéressante pour nous, et difficile, sinon douteuse, aux yeux de certains.

*Un préalable historique:
l'intervention des morales d'obligation*

La morale de saint Thomas est-elle chrétienne? Avant d'interroger le texte du Docteur angélique pour écouter sa réponse, nous devons nous arrêter un instant à un préalable important et prendre en considération un phénomène historique trop peu remarqué, dont je ne puis dire ici que quelques mots touchant à l'essentiel pour notre sujet. Il est arrivé, en effet, qu'entre saint Thomas et nous, la question morale et la conception de la morale ont changé profondément. Depuis le XVII^e siècle surtout – mais les choses étaient préparées de longue date –, la morale s'est concentrée et comme cristallisée autour de l'idée et du sentiment de l'obligation morale, à tel point que le domaine de la morale a été circonscrit depuis lors par les limites des obligations et s'est vu diviser principalement d'après

les commandements de Dieu et de l'Eglise qui fixent les obligations. La question morale est donc devenue: qu'est-ce qui est proprement, strictement obligatoire? Quels sont les commandements, les préceptes ou les normes qui déterminent ce qu'on peut faire et ce qu'on ne peut pas faire?

Permettez-moi d'insérer ici une remarque utile pour éviter un malentendu: la question n'est pas de prendre position pour ou contre les obligations, car une morale sans obligations, comme une morale sans péchés, serait un leurre; mais bien de savoir si la morale a pour centre les obligations, ou si elle ne peut pas avoir un autre centre qui soit meilleur et donne une autre place aux obligations, ainsi la morale de saint Thomas sera-t-elle centrée sur les vertus et sur la question du bonheur.

La séparation entre la morale et la spiritualité

Une des conséquences directes de la conception de la morale dont nous parlons fut la séparation entre la morale proprement dite s'occupant des obligations qui s'imposent strictement à tous les chrétiens, et même à tous les hommes usant convenablement de leur raison, et, d'autre part, ce qu'on nomma l'ascétique et la mystique, disons la spiritualité, ayant pour matière la recherche d'une perfection supérieure proposée sur le mode des conseils à la libre initiative de certains et, de fait, réservée à une élite favorisée par des grâces plus qu'ordinaires. D'un côté, une morale axée sur les obligations légales, et de l'autre, une spiritualité facultative où s'exerce le sentiment religieux. Cette conception, ces divisions sont peu à peu devenues des lieux communs; on ne songea même plus à en vérifier le bien-fondé.

Et c'est ainsi que, voulant considérer l'homme, le chrétien et son agir, les moralistes ont chaussé des lunettes coupées en deux, avec un large foyer central adapté aux obligations morales, et dans le haut, un petit foyer séparé où on regarde de temps en temps, quand on veut s'intéresser au sentiment religieux, à la spiritualité.

La décapitation de la morale de saint Thomas

La conséquence a été très dommageable pour la lecture de saint Thomas. A lire saint Thomas avec ces lunettes trop modernes – cela vaut également pour saint Augustin et les autres Pères de l'Eglise, – on ne pouvait plus obtenir de lui qu'une image et des réponses tronquées. Il en est résulté, si vous me permettez un brin d'impertinence en cette matière sérieuse, une sorte de saint Thomas sans tête, décapité de ce qu'il y avait pour lui de meilleur en morale.

Un saint Thomas décapité, l'expression est littéralement, historiquement exacte. Quand en l'an 1600, le Père Juan Azor, jésuite espagnol enseignant à Rome, rédige ses *«Institutiones morales»* qui serviront de modèle et imposeront leur cadre aux manuels de morale postérieurs, il commence

certaines par affirmer son souci d'être fidèle à saint Thomas et de suivre le plan de la *Ia IIae*, mais son premier acte est de laisser tomber, de faire tomber, sans rien dire, le traité de la béatitude qui occupe la première place dans ce plan et qui commande toute la morale exposée ensuite, comme la tête régit le corps. Le P. Azor ne s'est pas aperçu, pas plus que les moralistes qui l'ont suivi, que pour saint Thomas, comme pour toute la tradition théologique et philosophique dont il était l'interprète, la question morale première, centrale et déterminante était celle du bonheur, du vrai bonheur de l'homme, et non de l'obligation, – si bien que pour saint Thomas la morale n'est rien d'autre qu'une réponse à cette question et que le domaine de la morale s'étend aussi loin que porte la question du bonheur, soit bien au-delà des obligations.

Ces moralistes n'ont pas compris que ce qu'ils nommaient l'ascétique et la mystique, soit la recherche d'une perfection telle que la propose l'Evangile aux disciples de Jésus, telle que la produit l'action de l'Esprit-Saint et de la grâce, apportait la meilleure réponse, et sans doute la seule réponse satisfaisante à la question du bonheur, si naturelle à l'homme, et dès lors à la question morale tout entière. Aussi pour saint Thomas, la spiritualité, comme nous disons, ne constitue pas une partie secondaire ou une science annexe à la morale, mais elle en forme le principal morceau et comme le sommet vers où convergent ses lignes et ses chemins et d'où rayonnent la lumière qui l'éclaire et la force qui l'anime.

Aussi enlever à saint Thomas cette tête qu'est pour lui le traité de la béatitude entraînait-il par voie de conséquence la perte de sa tête chrétienne, si je puis dire. Ainsi logiquement, trop logiquement, les moralistes modernes ont-ils négligé dans leur étude de la *Somme* de saint Thomas ce qu'ils considéraient comme de la spiritualité: les dons du Saint-Esprit avec les béatitudes et les fruits, les vertus théologales elles-mêmes pour tout ce qui dépassait les obligations, les vertus morales infuses, le traité de la loi évangélique et finalement le traité de la grâce qu'ils ont confié aux dogmaticiens. (Ah! si saint Augustin avait appris la chose, il aurait certainement convoqué tout de suite un Concile des évêques africains et nous aurions eu un traité de plus sur la grâce et sur les mœurs chrétiennes). Ainsi mutilé, comment saint Thomas pouvait-il encore répondre à la question de la morale chrétienne et se justifier du reproche d'être plus aristotélicien que chrétien? On lui avait coupé la tête, enlevé sa partie la plus chrétienne, et on lui reprochait ensuite de ne pas l'avoir; ce n'est pas très correct!

Lire saint Thomas en entier

Pour nous, qui sommes avertis, nous poserons à saint Thomas la question du caractère chrétien de sa morale à partir de sa propre question morale, celle du bonheur vrai, avec la même largeur de perspective que lui dans la conception de la morale, en acceptant, sans divisions indues ni exclusion,

l'entière de sa *Somme théologique* et, plus précisément, en incluant dans sa morale, sans solution de continuité, ce que nous sommes habitués à appeler la spiritualité. Seulement nous tâcherons de rendre à ce terme de spiritualité sa force originelle: à la suite de saint Paul, nous entendrons par spiritualité la vie selon l'Esprit, produite par l'Esprit-Saint par le moyen de la foi et de la charité pour engendrer en nous un homme nouveau, et cette vie qui est décrite dans l'Evangile, tout particulièrement dans le Sermon sur la montagne qui contient, comme le répète saint Thomas, le résumé de toute la morale évangélique et chrétienne.

Le traité de la Loi nouvelle

Une œuvre négligée

Nous pouvons maintenant aborder saint Thomas. Je vous propose de partir du traité de la Loi nouvelle ou évangélique (Ia IIae qu. 106-108), où saint Thomas étudie précisément la morale exposée dans le Sermon sur la montagne. N'est-ce pas là que nous avons le plus de chance de découvrir ce que saint Thomas a mis de chrétien dans sa morale?

Pauvre traité de la Loi nouvelle! Comme il a été négligé après saint Thomas, même par ses disciples. Faut-il rappeler que Cajetan, le prince des commentateurs de saint Thomas, abordant les trois questions et les douze articles qui composent ce traité, se contente d'écrire, après l'une ou l'autre remarque de détail: «Je ne vois rien d'autre à écrire que de recommander au lecteur de confier ces textes à sa mémoire, pour qu'il comprenne la loi de l'Evangile et puisse rendre raison de la loi chrétienne.» Et c'est tout, strictement tout!

Faut-il relever que le traité de la Loi nouvelle n'est pratiquement pas accessible aux lecteurs de langue française qui ignorent le latin, car il est un des rares à n'avoir pas encore été traduit et édité dans la *Somme des jeunes*?

Mais de quel droit jetterais-je la pierre aux autres? Quand j'ai enseigné les lois à partir de la *Somme*, il y a une dizaine d'années, je n'ai consacré que deux petites pages à la Loi nouvelle, tout à la fin du cours; poussé par un scrupule de conscience normal chez un moraliste, je voulais me donner l'impression d'avoir vu toute ma matière. C'était trop peu. Je ne me rendais pas compte alors que je négligeais une pièce maîtresse de la morale de saint Thomas. Et pourtant j'avais reçu une bonne formation thomiste in illo tempore.

La Loi nouvelle, action intérieure de l'Esprit-Saint

Ouvrons donc le traité de la Loi nouvelle qui étudie la loi évangélique placée en face de la Loi de Moïse par le Christ dans le Sermon sur la montagne. En quoi consiste cette loi nouvelle? Qu'est-ce qui la définit, la carac-

térise, en fait la nouveauté? Il ne nous faudra pas lire beaucoup, pas plus de trois phrases, pour sentir battre le cœur de la morale de saint Thomas, si nous avons du moins quelque sensibilité intellectuelle et spirituelle. En quoi consiste proprement la Loi nouvelle? Nous nous attendrions à voir placer, loi pour loi, précepte pour précepte, les paroles de Jésus dans l'Evangile en regard du texte de la Loi de Moïse. Pas du tout, ou du moins pas directement. «Ce qui est absolument principal (principalissimum) dans la loi du Nouveau Testament, écrit saint Thomas, c'est la grâce du Saint-Esprit donnée par la foi au Christ. Ainsi la Loi nouvelle consiste-t-elle principalement dans la grâce du Saint-Esprit donnée aux fidèles du Christ.» Et saint Thomas invoque ici les grandes autorités en morale chrétienne, dont il se fait l'interprète: saint Paul dans l'épître aux Romains et saint Augustin dans le «De Spiritu et Littera» écrit contre les Pélagiens. Puis il poursuit et ajoute un complément nécessaire: «Cependant la loi nouvelle renferme aussi certaines choses qui disposent à recevoir la grâce de l'Esprit-Saint ou qui se rapportent à l'usage de cette grâce: ce sont là des éléments seconds dans la loi nouvelle, comme les paroles et les écrits sur ce qu'il fallait croire ou faire et dont les fidèles du Christ ont dû être instruits.» En conclusion, la loi nouvelle est principalement une loi intérieure, insérée en nous par l'Esprit-Saint («indita»), et secondement une loi écrite extérieure, soit l'Evangile en tant que texte notamment.

Tout est dit dans ces trois ou quatre phrases. L'essence de la Loi nouvelle, et donc de la morale chrétienne, réside dans l'action intérieure de l'Esprit-Saint et non dans un texte légal quelconque, même évangélique. Cependant, et là il ne faut pas se méprendre ni trop séparer l'Esprit et l'Evangile, le texte évangélique appartient, mais en ordre second, à la Loi nouvelle, comme l'instrument nécessaire de l'Esprit-Saint pour instruire les fidèles.

Permettez-moi d'exprimer les choses d'une façon imagée. Ce qui est premier, au principe de la Loi évangélique et de la morale chrétienne, selon saint Thomas, ce n'est pas l'Evangile comme parole ou texte extérieur comparable en cela à un cœur de chair, matériel, mais bien plutôt le principe de vie, le souffle, l'esprit de Dieu qui anime ce cœur et sans lequel il ne serait qu'un morceau de matière inerte. Et cependant ce cœur de chair qu'est le texte évangélique est exactement adapté à l'action de l'Esprit-Saint, car il a été formé par lui et pour lui: l'Esprit ne peut battre hors de ce cœur, hors de la conformité aux paroles de l'Evangile. Et ce que nous disons de l'Evangile vaut également, d'après saint Thomas, pour les sacrements, et nous pouvons ajouter: pour l'Eglise et ses institutions essentielles qui sont instruments de l'Esprit.

Les liaisons de la Loi nouvelle avec les autres parties de la théologie

On pourrait nous dire ici: sans aucun doute, le traité de la Loi nouvelle est chrétien, évangélique, spirituel; il suffit de le lire pour s'en apercevoir. Mais n'est-ce pas une pièce unique, sans grande influence sur le reste de la

synthèse morale de saint Thomas, comme un chapeau chrétien posé sur la tête d'un homme pour le protéger contre les menaces du ciel, mais qui ne change pas grand chose à sa personnalité, à sa conduite, à ses idées ? Ou encore, ce cœur chrétien dont nous venons de parler, que fait battre l'Esprit-Saint, a-t-il des artères qui conduisent le sang vers les autres parties de ce vaste corps qu'est la morale de saint Thomas ?

Nous répondrons oui, sans nul doute. Ce cœur a des artères et celles-ci sont même bien apparentes ; il n'est pas nécessaire d'être un physiologiste, un spécialiste de saint Thomas pour les apercevoir. Il suffit de lire la *Somme* sans idée ou catégorie préconçue.

Partons de la phrase essentielle : « Ce qui est absolument principal dans la loi du Nouveau Testament et où réside toute sa force, c'est la grâce du Saint-Esprit donnée par la foi au Christ. » Pour des yeux un peu exercés à la lecture de saint Thomas, qui discernent combien chaque mot employé peut avoir de portée, sont déjà indiquées dans cette simple phrase, les ouvertures par où se fera la liaison de la Loi nouvelle avec les principales parties non seulement de la morale, mais de l'ensemble de la théologie. Ici chaque mot montre une direction, établit l'amorce d'une liaison.

Ce qui est principal, c'est la *grâce* du Saint-Esprit : voilà la liaison avec le traité de la grâce qui suit immédiatement celui de la Loi nouvelle, cette grâce qui sera comme le sang propulsé par l'Esprit-Saint dans l'ensemble de la morale.

La grâce de l'*Esprit-Saint* : nous détaillerons plus loin les canaux ou les artères par où passe l'action de l'Esprit pour atteindre l'ensemble de la morale. Notons seulement ici le lien établi avec l'Esprit-Saint et par lui avec la Trinité et les missions trinitaires, exposés dans la Ia Pars, où l'Esprit-Saint est nommé le Don par excellence.

Par la *foi* au Christ : voilà l'ouverture qui met en communication la Loi évangélique avec la foi et l'ensemble des vertus chrétiennes qui naissent d'elle.

Par la *foi au Christ* : le lien essentiel est montré avec le Christ qui est la seule voie pour parvenir au Père, comme le dit et le montre la IIIa Pars.

Vraiment nous nous trouvons ici à un nœud de liaisons, au centre, au cœur de la morale de saint Thomas et de la *Somme* tout entière.

La morale de saint Thomas est christologique et trinitaire

Ce que nous venons d'observer nous permet de faire une remarque qui répond au reproche fait à la morale de saint Thomas de n'être pas christologique, ni trinitaire. Saint Thomas, ne pouvant parler de tout à propos de tout et possédant, à un rare degré, le sens de l'ordonnance claire et logique avec le sentiment de l'unité profonde de la théologie (il ne connaissait pas, entre autres, la distinction entre dogme et morale telle qu'on l'a faite après lui), a disposé son œuvre de telle sorte que chacune de ses parties communiquât sa qualité à l'ensemble de sa théologie. Ainsi le traité de la Trinité donne-t-il un caractère trinitaire à toute la *Somme*, y compris

à la IIa Pars, à la morale, notamment par l'œuvre du Saint-Esprit; l'étude du Christ et des sacrements exposée dans la IIIa Pars rend toute la *Somme* christologique et régit donc aussi la morale par le moyen de la foi opérant par la charité. Le reproche de n'être pas christologique et trinitaire fait à la morale de saint Thomas procède d'une lecture trop restreinte de son œuvre, qui n'a pas su embrasser du regard et prendre en considération son ordonnance en son ensemble. Comme dans une cathédrale gothique, on ne peut bien voir et comprendre une partie isolément, sans la replacer dans l'édifice entier.

La Loi nouvelle et les autres lois

Une dernière liaison est indiquée par le nom même de notre petit traité, *la Loi nouvelle*, qui le met en rapport avec l'ensemble du traité des lois dont il fait partie. Le traité des lois forme effectivement chez saint Thomas un ensemble coordonné, pareil à un organisme vivant. Les différentes espèces de lois: la loi éternelle, la loi naturelle, la loi humaine, la loi de l'Ancien Testament et celle du Nouveau Testament ne sont pas séparées, à ses yeux, mais liées entre elles de telle sorte que s'établit, à partir de la loi divine, un mouvement circulaire entre les différentes lois. Ce mouvement part de la loi éternelle en Dieu, se communique à la loi naturelle et se prolonge par le moyen de la raison de l'homme dans les multiples lois humaines; puis à partir de la loi révélée dans l'Ancien Testament, ce mouvement législatif remonte vers Dieu et atteint ici-bas son sommet dans la Loi nouvelle. La Loi évangélique est donc pour saint Thomas le point culminant de l'œuvre législative de Dieu et de l'homme, rassemblant en elle ce qu'il y a de meilleur dans les autres lois et les portant au point le plus élevé, soit à la plus grande proximité de la loi éternelle qui est la source de toute législation vraie. Faut-il rappeler ici, pour bien comprendre ce processus législatif, que pour saint Thomas, à l'encontre de beaucoup d'auteurs, la loi n'est pas l'expression de la pure volonté du législateur, mais de sa sagesse, de son intelligence ordonnatrice, une sagesse impulsive, douée de force par la volonté, qui s'adressera d'abord à l'intelligence de ceux qui lui obéissent pour se communiquer à eux.

Voilà donc, dessinée rapidement, une première artère qui dirige le sang de la grâce dans le corps de la théologie morale sous la forme d'une sagesse impulsive présidant aux diverses lois.

Les dons du Saint-Esprit

Mais telle n'est pas cependant l'artère principale, contrairement à ce que certains pourraient penser sous l'influence des conceptions modernes de la morale qui lui donnent pour colonne vertébrale les lois, les commandements, les normes. La morale de saint Thomas n'est pas une morale des lois, mais une morale des vertus; elle n'est pas une morale fixée par des normes extérieures à l'agir, mais animée par ces principes intérieurs et

personnels d'action, tendant à l'excellence et perfection de l'action que sont les vertus. Aussi la morale particulière ou spéciale de saint Thomas, exposée dans la IIa IIae, va-t-elle se diviser selon les différentes vertus théologiques et morales. C'est donc là, dans l'étude et l'ordonnance des vertus, que nous devons chercher les artères principales qui font passer la grâce du Saint-Esprit dans l'organisme des vertus pour atteindre par ces canaux jusqu'aux moindres parties de l'agir humain.

Ces artères sont très apparentes, disions-nous, à qui sait regarder. Elles sortent directement de la Loi nouvelle en tant qu'elle est une action du Saint-Esprit s'exerçant conformément à l'Évangile: tels sont, visibles au premier regard, les dons du Saint-Esprit, les béatitudes et les fruits du Saint-Esprit, selon la liste de saint Paul dans l'épître aux Galates.

Effectivement, déjà dans la Ia IIae (qu. 68-70), saint Thomas achève son étude générale des vertus par l'étude des dons, des béatitudes et des fruits du Saint-Esprit. Et ce n'est pas là un simple complément, car cette division, surtout entre vertus et dons, va déterminer la structure de chaque traité consacré aux différentes vertus dans la IIa IIae. Après chaque vertu, saint Thomas étudiera le don correspondant (ainsi à la foi se rattachent les dons d'intelligence et de science) et consacrera un article à la béatitude, éventuellement au fruit du Saint-Esprit qui se greffent sur le don (pour le don d'intelligence, ce sera la béatitude des cœurs purs qui voient Dieu et le fruit de la «fides», soit la certitude dans la foi). Ensuite il passera à l'étude des péchés et vices contraires et en viendra enfin aux préceptes et aux obligations qui sont au service de ces vertus.

Les dons du Saint-Esprit forment donc une partie essentielle de la structure de la morale chez saint Thomas; ils en constituent même, en connexion avec les vertus théologiques, la partie supérieure, car ils se tiennent à la source de la vie de la grâce et de l'action morale qui en découle. Selon saint Thomas, en effet, les dons consistent dans une disposition spéciale à recevoir l'action, l'inspiration, l'impulsion directe de l'Esprit-Saint, un peu comme une voile pour recueillir le souffle du vent, et cette disposition vient perfectionner les vertus théologiques en leurs mouvements. Bien qu'il faille les distinguer par l'analyse, les vertus théologiques et les dons agissent concrètement ensemble, en communication vivante; les dons font agir ces vertus sur un mode plus parfait, par «un instinct divin», dit saint Thomas, selon une expression reprise à Aristote et entendue d'une façon toute chrétienne. L'action des dons avec les vertus théologiques va ensuite se communiquer aux vertus morales pour que l'action du Saint-Esprit atteigne jusqu'aux actes de ces vertus, soit toutes les activités du chrétien.

Nouveauté de la doctrine des dons

Il convient de noter ici que la doctrine des dons du Saint-Esprit est une création de saint Thomas. Il n'a certes pas inventé les dons du Saint-Esprit, mais c'est lui qui a élaboré la doctrine des dons (leur définition, leur con-

nexion dans la charité et avec les autres vertus, etc.) qui est devenue classique ensuite. Or il est difficile de croire qu'un homme puisse inventer une doctrine nouvelle, surtout dans une science de la vie comme la morale, et faire œuvre créatrice, s'il ne jouit pas d'une expérience profonde et vivante des réalités dont il parle, s'il ne les a pas considérées comme assez importantes pour concentrer sur elles patiemment les forces de son intelligence et de son cœur. L'originalité de la doctrine des dons de saint Thomas par rapport à ses contemporains plaide en faveur de leur importance à ses yeux, et nous confirme dans cette opinion que les dons sont bien pour lui comme les artères spirituelles qui, associées aux vertus théologiques, amènent le sang de la grâce dans toutes les parties de ce corps moral qu'est l'homme croyant.

Nous venons de parler de la doctrine classique des dons du Saint-Esprit formée par saint Thomas. Entendons-nous bien: la morale qui deviendra classique plus tard ne s'intéressera plus aux dons du Saint-Esprit, car on ne voit évidemment pas quelles obligations spéciales ils pourraient imposer. On les regardera même avec une certaine méfiance à cause de la liberté spirituelle qu'ils confèrent et, pour s'en débarrasser sans se faire de remords, on les confiera aux auteurs spirituels, on les enfermera dans les livres de spiritualité. C'est ainsi qu'un bon historien de la théologie du XIII^e siècle, dom Lottin, après avoir exposé en détail la formation de la doctrine des dons et montré le rôle de premier plan que saint Thomas y a joué, finit cependant par dire que c'est là une création artificielle, que les vertus théologiques suffisent, tant il est difficile de dépasser, même devant les meilleures preuves et les documents les plus clairs, une certaine conception de la morale que l'on s'est faite. Et pourtant, éliminer de la morale de saint Thomas, d'une façon ou d'une autre, les dons du Saint-Esprit, revient à lui couper, encore une fois, une partie de sa tête spécifiquement chrétienne. Et il en va pareillement pour les béatitudes et les fruits du Saint-Esprit que nous n'avons pu que mentionner ¹.

¹ Pour saint Thomas, l'enseignement des béatitudes nous apporte la réponse du Christ à la question du vrai bonheur qui domine la vie de l'homme et la morale. Chaque béatitude trace une voie où l'homme est appelé à marcher par le moyen de ses actes pour parvenir au bonheur divin qui lui est proposé, comme vers une fin ultime. On peut donc interpréter les béatitudes comme désignant des actes qui nous préparent à la béatitude en Dieu et qui nous y font déjà participer dans une certaine mesure. Ces actes seront l'œuvre des vertus correspondantes et spécialement des dons du Saint-Esprit, de qui vient toute œuvre parfaite.

La doctrine des fruits du Saint-Esprit reprend l'enseignement de l'épître aux Galates 5,22-23, et l'applique à l'agir moral. Ce sont, d'après le texte de la Vulgate employé par saint Thomas: «La charité, la joie, la paix, la patience, la bénignité, la bonté, la longanimité, la douceur, la foi, la modestie, la continence et la chasteté.» Les fruits désignent des actes parvenus à leur achèvement, à leur maturité, et possédant une saveur qui les rend délectables. Selon saint Thomas, les béatitudes impliquent l'idée d'une perfection et d'une excellence que ne comporte pas nécessairement l'idée de fruit.

Le rôle central des vertus théologiques

Ajoutons, c'est l'essentiel, que les vertus théologiques elles-mêmes jouent un rôle beaucoup plus central chez saint Thomas que chez les moralistes modernes. Dans les manuels de morale, les vertus théologiques comme les autres vertus sont, en réalité, ramenées à une série d'obligations légales, jusqu'à poser la question quelque peu saugrenue, mais révélatrice: est-ce qu'on est obligé de faire un acte explicite de foi ou de charité (de l'espérance on ne parle guère) au moins une fois par an, ou combien de fois et dans quelles circonstances de la vie? Pour saint Thomas, les vertus théologiques sont la source première de tout l'agir du chrétien et leur influence s'exerce directement dans chacune de ses actions pour l'ordonner à Dieu à qui il croit, en qui il espère et qu'il aime, ce qui fait tout un dans le concret. Ainsi, c'est toute la vie du croyant, en gros et en détail, et par suite, toute la morale qui deviennent chrétiennes par leur source et par leur fin.

Les vertus morales infuses

C'est par les vertus théologiques et les dons du Saint-Esprit que la Loi nouvelle régit l'agir moral du chrétien. Mais cela ne suffit pas pour saint Thomas. Il va prolonger encore les artères qui viennent de ce cœur pour permettre à la grâce d'atteindre chacun des membres, des organes internes, c'est-à-dire chacune des vertus de l'homme. Pour le montrer, il établira la doctrine des vertus morales infuses qui transforment les vertus humaines elles-mêmes, prudence, justice, courage, tempérance, principalement, pour les soumettre à l'action de la grâce et les rendre aptes à y collaborer efficacement (Ia IIae 63,3-4). Ici encore il va faire œuvre novatrice, non pas en inventant la doctrine des vertus infuses, — car la tradition augustinienne avait plutôt tendance à ne reconnaître de valeur qu'aux vertus infuses, — mais en montrant avec précision quelle est la coordination de ces vertus morales infuses avec les vertus théologiques et les dons, d'une part, avec les vertus morales acquises, appelées aussi humaines ou politiques, d'autre part.

Parce que les vertus théologiques ordonnent effectivement l'homme à une fin surnaturelle, la vision aimante de Dieu, elles vont produire, au niveau même des vertus morales, des vertus nouvelles, causées, infusées par la grâce, afin de faire participer activement toutes les parties de l'homme, toutes ses facultés, y compris la sensibilité, à l'œuvre de la sanctification, à la marche vers la béatitude plénière en Dieu. Pour saint Thomas, c'est l'homme tout entier, en ce qu'il est capable d'agir par lui-même, qui est ordonné à Dieu par l'œuvre de la grâce et la force de l'Esprit, notamment par les vertus morales infuses. On peut penser ici à la phrase de Claudel parlant au P. de Tonquédec de cette tâche qu'est l'évangélisation progressive de tous les cantons de son âme. Pour saint Thomas, il faut aller plus loin et dire: tous les cantons de l'être de l'homme, et plus précisément ici ses facultés d'action.

Et qu'on ne se laisse pas tromper par le découpage opéré par l'analyse en vertus acquises et vertus infuses. Dans la réalité concrète, les vertus infuses pénètrent à l'intérieur des vertus acquises, comme une greffe dans un organe, et établissent avec elles une connexion vitale pour leur «infuser» la force de la grâce.

L'agir moral spécifiquement chrétien

Cette doctrine, malgré l'allure analytique des exposés de saint Thomas, n'est pas une pure spéculation; elle nous fait rejoindre le point névralgique et concret du problème actuel de l'existence d'une morale, d'un agir spécifiquement chrétien. Est-ce que le chrétien, s'il est fidèle à l'Évangile et à l'Esprit qui l'anime, doit agir différemment des autres hommes au niveau des actions concrètes régies par la justice, la tempérance, la chasteté, le courage, soit au niveau que certains appellent aujourd'hui catégorial? Saint Thomas répondra franchement oui, justement parce que les vertus morales infuses poussent le chrétien à agir selon une mesure qui dépasse celle des vertus humaines, et lui en accordent le pouvoir.

Ici pas plus qu'ailleurs, saint Thomas n'abonde en exemples, mais celui qu'il donne est clair: la tempérance acquise impose pour mesure à notre appétit de nourriture et de boisson de ne pas nuire à la santé du corps, que ce soit à court ou à long terme, et de ne pas déranger l'usage de la raison. La tempérance infuse ou chrétienne va plus loin et vise, selon la parole de saint Paul à «châtier le corps pour le réduire en servitude», soit pour en faire un serviteur docile de l'amour de Dieu et du prochain, ce qui ne peut s'obtenir sans une ascèse appropriée. Et nous pouvons continuer: le courage chrétien ne se limite pas à supporter stoïquement la souffrance; tout en gardant une vive sensibilité à son aiguillon, le chrétien l'acceptera jusqu'à ce qu'il découvre en elle, à la lumière des béatitudes un chemin qui mène au Christ et procure sa joie, comme les Apôtres furent heureux d'avoir souffert pour le nom de leur Maître. Pareillement la justice chrétienne dépassera les limites de la cité et des sociétés humaines pour s'ordonner à la Cité de Dieu, ce qui peut avoir beaucoup de conséquences concrètes.

Nous ne développerons pas ici ce point qui pourrait faire le sujet d'une leçon entière. Qu'il nous suffise de remarquer encore que saint Thomas envisage la question de l'agir moral chrétien concret, ici comme ailleurs, dans la perspective des vertus d'abord, comme principes intérieurs d'action tendant à la perfection de l'agir, et non à partir des préceptes et des obligations qui forment pour lui un point de vue second, car ils sont les serviteurs des vertus, et je crois qu'il a raison. Aussi dans la Loi nouvelle, le nombre des préceptes pourra être réduit à l'essentiel sans lequel il n'est pas de vertu possible; mais ce n'est pas là du tout une diminution de l'exigence morale, tout au contraire, car celle-ci est assumée par les vertus qui nous inclinent vers le meilleur, et cela par un mouvement spontané du cœur réformé par la charité, et non plus sous la pression extérieure des obligations légales.

Le traité de la Loi nouvelle, expression de l'évangélisme du XIII^e siècle

Nous terminerons sur une perspective historique. Nous avons montré à grands traits le caractère foncièrement chrétien de la morale de saint Thomas: elle a sa source dans l'action de l'Esprit-Saint et dans l'Evangile, elle reçoit sa force de la grâce, et le mouvement spirituel qui en est issu se transmet à toutes les facultés actives de l'homme, à tout l'organisme vertueux par le moyen des vertus théologales, des dons et des béatitudes, des vertus morales infuses.

Or, à notre avis, nous avons là une expression théologique achevée de l'évangélisme des Ordres mendiants, cette forme nouvelle de la vie religieuse surgie au début du XIII^e siècle et illustrée par saint François et saint Dominique, inspirée par la volonté de vivre l'Evangile en plénitude dans la pauvreté et de l'annoncer dans la société nouvelle qui se créait, avec les villes marchandes et les universités en formation. Un évangélisme qui souleva une puissante vague spirituelle en ce temps et fit même croire dans certains milieux à l'avènement d'un troisième âge dans l'histoire du salut, l'âge de l'Esprit-Saint et de ses prophètes, succédant à l'âge du Christ, de l'Eglise et des clercs commencé avec l'annonce de l'Evangile. Un spirituel franciscain, Gérard de Borgo san Donnino, avait même fixé à l'an 1260 la venue de cette ère nouvelle.

Saint Thomas traitera ces conceptions de «vanitates», car, pour lui, l'action de l'Esprit-Saint a commencé avec l'Evangile de Jésus-Christ, au jour de la Pentecôte, et ne peut en être séparée. Il le dit précisément dans le traité de la Loi nouvelle en faisant allusion aux idées de Joachim de Flore et des spirituels franciscains qui ont repris ses idées. Néanmoins, c'est dans l'action de l'Esprit-Saint clairement perceptible dans les mouvements évangéliques du temps qu'il place l'essence même de la Loi nouvelle, faisant sien le meilleur de l'inspiration évangélique qui les animait et leur fournissant de son côté une base et une expression théologique solides. Il prétend être aussi spirituel que Joachim de Flore et ses disciples, mais d'une autre manière, qui convient à tous les chrétiens et à tous les âges depuis le Christ, qui accomplit aussi une parfaite intégration de l'action de l'Esprit-Saint dans l'organisme de la morale chrétienne.

La Loi nouvelle et l'état religieux

Le traité de la Loi nouvelle s'achève sur la notation d'une anomalie de cette loi par rapport aux autres législations: elle ne se contente pas de donner des préceptes pour tous, comme fait toute loi; elle offre, en outre, à ceux qui veulent librement s'en servir, des conseils, comme des voies plus dégagées et rapides qui mènent vers la perfection de la charité. C'est une des raisons qui mérite à cette loi d'être appelée une loi de liberté. L'état religieux, notamment tel que l'ont conçu les Ordres du XIII^e siècle, est une des réalisations concrètes de cette vie selon les conseils évangéliques. Saint Thomas voit donc dans l'état religieux une forme caractéristique

d'accomplissement de la Loi nouvelle. Il en donnera la théorie à la fin de la IIa Pars, dans le traité des états de vie, et cette doctrine deviendra classique, mais ne sera malheureusement pas toujours bien interprétée par la suite. Elle fut élaborée, il est bon de le savoir, avec une sérénité étonnante au milieu des luttes très âpres menées par les Maîtres séculiers de Paris contre leurs confrères religieux, notamment à l'instigation de Guillaume de Saint-Amour qui les traitait de suppôts de l'Antéchrist, une vraie persécution dont saint Thomas aura personnellement à souffrir tout au long de sa carrière parisienne.

Les tribulations de saint Thomas

C'est justement dans cette atmosphère extrêmement tendue de lutte pour ou contre la vie religieuse nouvelle que saint Thomas dut faire sa leçon inaugurale, en avril ou mai 1256, pour accéder à la Maîtrise en théologie. Depuis des mois Guillaume de Saint-Amour soulevait contre les Mendiants, par ses écrits, ses disputes publiques et ses prédications, non seulement les Maîtres et les étudiants séculiers, mais jusqu'au peuple de Paris. Aussi les frères ne pouvaient-ils plus passer en rue sans être assaillis par des gens qui les houspillaient en imitant toutes sortes de cris d'animaux, depuis le grognement de l'ours, le jappement du chien jusqu'au sifflement du serpent, comme le rapporte le Maître Général Humbert de Romans. Le roi Louis IX avait même dû placer des archers pour protéger le couvent de Saint-Jacques, où résidait saint Thomas, car on avait lancé des flèches contre les fenêtres. Et le but que visaient particulièrement les Maîtres séculiers et les adversaires des mendiants, c'était la suppression de la seconde chaire de théologie que possédaient les Dominicains, dont les cours se faisaient à Saint-Jacques, soit la chaire dite des étrangers, celle précisément que saint Thomas devait occuper par sa leçon inaugurale.

Or saint Thomas, et on le comprend dans ces circonstances, avait peur. D'abord il était trop jeune, il avait 31 ans au lieu des 35 requis, et il lui avait fallu une dispense pour postuler la Maîtrise. Ensuite il ne se sentait pas prêt et il ne savait quel sujet, quel texte choisir pour sa leçon inaugurale. Alors, raconte Bernard Gui, un de ses biographes, frère Thomas se mit à prier avec larmes le Maître suprême en se servant des paroles du psaume : « Sauve-moi, Seigneur ! Il n'y a plus de saints, la vérité a disparu parmi les hommes. » Sur ce, il s'endormit et voici que dans un rêve lui apparut un vieillard aux cheveux blancs, vêtu de l'habit des Prêcheurs, qui venait vers lui et lui demanda : « Frère Thomas, pourquoi pries-tu et pleures-tu ? » Thomas lui répondit : « Parce qu'ils veulent me faire Maître en théologie et je ne pense pas être tout à fait compétent. En outre, je n'arrive pas à trouver un thème pour ma leçon inaugurale. » Alors le vieillard lui dit : « Ne crains pas : Dieu t'aidera à porter la charge de la Maîtrise. Quant à ta leçon inaugurale, tu prendras ce texte : « De tes chambres hautes tu abreuves les montagnes, la terre se rassasie du fruit de ton ciel. » Alors le vieillard disparut, Thomas s'éveilla et remercia Dieu d'être venu si vite

à son aide. Cela n'empêcha pas néanmoins que la leçon inaugurale de saint Thomas ne fût troublée par des manifestants qui tentèrent d'empêcher les étudiants d'entrer dans le couvent de Saint-Jacques où devait parler le nouveau Maître, comme le mentionne avec indignation une lettre du Pape Alexandre IV du 17 juin suivant.

Le rappel de ces événements nous montre le contexte historique d'un évangélisme très vigoureux, mais aussi violemment combattu dans lequel saint Thomas a élaboré sa pensée sur la Loi nouvelle avec ses divers prolongements dans la morale. Le traité de la Loi nouvelle était pour saint Thomas une pièce de choix, selon son cœur, comme une charte théologique de l'évangélisme spirituel qui animait son siècle, sa génération. C'était aussi une pièce maîtresse, une clé de voûte de sa construction morale où il a excellé.

Comment donc est-il arrivé que les moralistes, plus tard, ne l'aient pas compris et aient complètement négligé, oublié ce chef-d'œuvre chrétien, petit peut-être par la taille, mais si grand, si évangélique par le contenu ?

Conclusion

En tout cas, le traité de la Loi nouvelle de saint Thomas, avec les liaisons structurelles et vivantes qu'il entretient avec l'ensemble de sa morale, nous permet de répondre franchement et clairement à notre question : la morale de saint Thomas est bien chrétienne, car la part de l'Évangile y est aussi grande, à qui sait regarder, que celle d'Aristote, fût-ce matériellement, et elle y est prépondérante, comme est première en théologie chrétienne la source de l'Esprit-Saint qui par la foi éclaire la raison et par la grâce du Christ guérit et soutient la volonté.

S. PINKAERS, O.P.

Les conditions anthropologiques du salut

Que l'humanité dans son ensemble ait éprouvé jusqu'à l'angoisse le besoin d'un salut, est un fait dont l'histoire nous apporte d'innombrables témoignages. Que l'on pense par exemple à ce que Mircea Eliade appelle «la terreur de l'histoire» chez les primitifs, ou à ce que, élaborée sans doute dans une tentative pour lui échapper, la conception cyclique du temps, commune aux grandes civilisations de l'Orient, engendre finalement d'horreur avec la roue sans fin des renaissances, que l'on pense plus près de nous aux tragiques grecs, ou aux courants existentialistes modernes marqués de nihilisme, partout nous voyons les hommes plongés dans l'ombre de la mort et s'efforçant d'échapper au destin. La condition dramatique qui est la leur ne leur laisse pas de repos qu'ils n'aient tenté de découvrir des voies de salut, représenté d'abord sous forme de mythe, puis selon des approches et des perspectives de plus en plus intégrées, pour aboutir aux véritables doctrines de salut que comportent les grandes religions de l'humanité.

Quels sont les fondements anthropologiques de ces grandes conceptions du salut? Pourquoi et comment la condition de l'homme, telle qu'elle lui apparaît à lui-même, le provoque-t-il à désirer un salut? Comment le conçoit-il en fonction de ses besoins les plus vitaux? A quelles conditions enfin, mais envisagées toujours du point de vue de l'homme et de sa nature, la réalité du salut sera-t-elle à même de combler son attente et son espérance? Telles sont en bref les questions auxquelles nous allons tenter de répondre.

Deux remarques s'imposent ici pour préciser la visée et les limites de notre réponse. L'anthropologie philosophique, confortée par la révélation chrétienne, a dégagé et établi à propos de l'homme, de grandes vérités que, quelles que soient les remises en question actuelles, nous considérerons ici comme acquises et sur lesquelles nous prendrons appui pour cette rapide investigation. Néanmoins cette anthropologie appelle un certain renouvellement, qui s'impose moins, semble-t-il, en raison du progrès des sciences humaines qu'en fonction de la connexion, dont on a pris davantage conscience, de l'anthropologie avec la religion. L'anthropologie se doit aussi d'être religieuse. Et une telle anthropologie religieuse ne saurait se dispenser d'une enquête historique sur les comportements et manifestations de l'homme religieux à travers les âges. Cette enquête, en voie de réalisa-

tion, ne saurait prendre place dans les limites de cet exposé auquel elle demeure sous-jacente.

Deuxième remarque préliminaire: il est clair que, nous plaçant ici au plan de la philosophie de l'homme et de la religion, nous n'avons pas à nous référer en premier lieu au mystère surnaturel du salut, tel qu'il nous est manifesté par la révélation judéo-chrétienne; si le salut réalisé dans le Christ constitue, dans ce qu'il a de plus essentiel, un mystère qu'il faut croire de foi divine, et qui reste dans son accomplissement ultime, objet d'espérance théologale, il répond divinement à des questions inviscérées au plus profond de l'homme et comporte des aspects humains qui tombent sous le coup de la phénoménologie religieuse. Nous prendrons donc le terme de salut dans sa signification la plus générale, essayant tout d'abord d'éclaircir ce que comporte, du point de vue anthropologique, l'idée ou les idées de salut qui ont germé dans l'humanité.

Quelle est donc la signification la plus commune du concept de salut? Nous rencontrons celle qui, au dire de Jan-Hendrik Walgrave, dans son essai intitulé *Un salut aux dimensions du monde*, nous est suggérée par les langues indo-européennes et qu'il fait sienne: «*Salus*, écrit-il, et tous ses analogues dans les autres langues indo-européennes signifient à l'origine intégrité, plénitude, totalité réalisée.» Et il précise: «*Salus* correspond à *holos* (tout) en grec, à la racine germanique *heil* ou *heel*, au mot perse *haurvatat* («totalité»).... En sanscrit, on trouve la racine *Sarva* qui signifie également 'tout'»¹. On pourrait objecter, en ce qui concerne cette dernière langue, que «le mot-clef pour désigner le salut est *moksha* ou *mukti*» et que ces deux mots «ont une même racine, *muc-* qui signifie 'faire partir, libérer, décharger, délivrer'»². Le signifié qui s'imposerait alors est celui de délivrance. L'Islam, pour sa part, nous engagerait sur une autre piste de réflexion s'il est vrai que «les mots proprement coraniques et musulmans pour désigner le salut sont *fawz* et *falâh*, qui veulent dire 'succès, réussite'»³.

De ces diverses significations qui ne vont pas sans consonner entre elles, nous retiendrons, parce qu'elle nous paraît sinon la plus commune, en tous cas la plus riche de contenu anthropologique, celle d'intégrité, d'accomplissement intégral et harmonieux de l'être humain. Nous ne méconnaîtrons pas pour autant la valeur de la notion négative de libération ou de délivrance, par là même plus eschatologique et tendue vers la transcendence de l'absolu.

A l'appui de cette préférence commandée par notre point de vue anthropologique, on nous permettra de citer le commentaire du P. Walgrave: «L'homme... semble avoir toujours considéré que son intégrité ou intégralité est menacée ou perdue, et que sa conservation ou son recouvrement

¹ J.-H. WALGRAVE, *Un salut aux dimensions du monde*, ed. du Cerf, Paris, 1970.

² *Religions*, thèmes fondamentaux pour une connaissance dialogique, ed. Ancora, Rome, 1970, p. 184.

³ *Ibid.*, p. 124. L. Gardet nous signale le terme également coranique de *najât* qui signifie proprement salut, salvation, sauvetage.

ne peuvent être assurés qu'avec l'aide de forces supérieures.» De plus, «quand on analyse l'idée du salut sous sa forme évoluée, trois aspects majeurs viennent à jour: authenticité, plénitude et harmonie. L'homme qui a atteint le salut est un homme authentique, c'est-à-dire libéré de tout élément aliénant. Il est véritablement et intégralement lui-même. Il est pleinement celui qu'il est, sans déféctuosité ni imperfection. Sous tout rapport, il est réalisé selon les exigences de son être propre. Cette réalisation est enfin harmonieuse: chaque partie s'intègre à sa propre place et suivant de justes proportions dans la totalité. Le salut accomplit toutes les tendances et les aspirations de l'homme. Il est la jouissance de la paix et de la béatitude.»

«A la description phénoménologique du salut répond en négatif la description de l'existence déchue. Plongé dans cet état, l'homme est rendu étranger à lui-même. Egaré et disjoint, il ne peut réaliser les exigences inscrites dans son être. Ceci amène la discordance, le déchirement et la dégradation. Dans cette condition déchue, la conscience s'éprouve inquiète, malheureuse et désespérée»¹.

Pour compléter et équilibrer cette prise de conscience du salut et de son contraire, l'existence déchue, dont certains accents font peut-être un peu trop écho à l'analytique transcendantale de Heidegger (mais en cela, elle a aussi valeur de témoignage), nous nous référerons également à deux exemples relevés par Zaehner dans l'ouvrage traduit en français sous le titre *Inde, Israël, Islam*. Le premier a trait à la prise de conscience par l'homme indien de lui-même en tant qu'entité consciente séparée. Zaehner nous rappelle au préalable que l'état de l'homme primitif était caractérisé par ce que Lévy-Bruhl appelait *participation mystique* à l'univers. Soudain, celui-ci va se sentir arraché au giron de la nature par la prise de conscience de son individualité. C'est cette expérience bouleversante que retrace sous forme mythique, la *Brhadaranyaka Upanishad*:

«Au commencement ce (monde) était un Soi (*atman*) seul en la forme d'un homme (*purusa*). Regardant autour de lui, il ne vit rien d'autre que lui-même. D'abord il dit: 'Je suis'... Il avait peur»².

Cette découverte s'accompagne d'effroi, parce qu'elle est en même temps rupture de l'unité que le primitif s'efforçait de maintenir sous les voiles des songes avec tout ce qui l'entoure, monde et forces supérieures. Voici l'homme indien rejeté du même coup à la recherche de l'unité perdue, par

¹ J.-H. WALGRAVE, *op. cit.*, pp. 57-58.

² BRHADARANYAKA UP., I, 4, 1-2. Cité par Zaehner, *Inde, Israël, Islam*, Desclée De Brouwer, 1965, p. 127. — Citons aussi dans un contexte de civilisation et une perspective bien différents le témoignage de Julien Green: «Tous les hommes ont connu cet instant singulier où l'on se sent brusquement séparé du reste du monde par le fait qu'on est soi-même et non ce qui nous entoure... pour ma part, je sortis à ce moment-là d'un paradis. C'était l'heure mélancolique où la première personne du singulier fait son entrée dans la vie humaine pour tenir jalousement le devant de la scène jusqu'au dernier soupir. Certes, je fus heureux par la suite, mais non comme je l'étais auparavant, dans l'Eden d'où nous sommes chassés par l'ange fulgurant qui s'appelle Moi.» *Partir avant le jour*, Grasset, 1963, p. 23.

la découverte d'un principe qui lui permette de transcender l'individualité vouée à la mort pour retrouver l'immortalité divine.

Nous demanderons l'autre exemple au mythe de l'androgynie, toujours vivant dans l'imagination des poètes, et que Platon développe dans *Le Banquet*, par le truchement d'Aristophane. L'homme, initialement androgynie, complet en lui-même, autarcique, a été divisé par Zeus en mâle et femelle. Peu nous importe ici que cette mutilation, cette dichotomie de l'homme ait pour cause la jalousie des dieux, mais elle manifeste assez, sous la forme d'un mythe où la sexualité prend le pas, l'état de division intérieure, la perte d'intégrité qu'éprouve l'homme déchu.

Laissons de côté maintenant les mythes et même la phénoménologie, trop rivée, quoi qu'elle en ait, aux apparences, pour une considération plus ontologique. La théologie chrétienne nous apprend que – même si les plus hautes formes de religion n'ont fait que le pressentir, la raison philosophique pouvait s'en douter – la première rupture, cause de toutes les autres, est dans l'homme celle de sa communion avec Dieu. La catastrophe qui affecte l'humanité à ses origines est bien, d'abord et essentiellement, un péché, une offense qui se révélera par la suite déicide, à son Créateur. Sans être constitutivement une relation à Dieu, la personne humaine lui est, à raison même de la densité de son être, si foncièrement relative que toute brisure, tout éloignement en cet ordre d'harmonie primordiale revient à la couper des sources vives de sa propre vie comme de sa liberté. Une fois rompue sa relation consciente à son Principe et Père, son intégrité s'avèrera partout menacée, perdue même, non en ce qui concerne la nature de son être, mais en ce qui concerne sa cohérence la plus essentielle, son élan et son éclosion, son rapport aux autres et au monde.

Voici que l'homme qui n'est plus l'image vivante de Dieu, va s'éprouver dans l'affrontement de la mort comme une énigme. Sans doute lui sera-t-il possible, grâce aux secrètes prévenances d'un salut qui vient d'en haut, d'y voir, comme ce fut le cas dans les premières religions cosmiques, le passage d'une métamorphose. Il reste qu'entre l'âme qui survit et la matière avec laquelle elle a cessé de former un corps, la rupture est foncière, violente, scandaleuse même, si elle est la décomposition d'une unité qui, pour être de composition, n'en est pas moins l'unité essentielle et existentielle d'un être humain qui ne subsiste alors que tronqué. Contrairement à l'expression usuelle, la mort de l'homme n'est jamais purement naturelle, encore que la nature humaine ne l'exclue pas; elle n'est explicable, en définitive, que, au plan surnaturel, par la mort spirituelle qui a fait son entrée aux origines de l'humanité et dont elle apparaît comme le «salaire» et la manifestation. Quant à l'âme séparée de la matière qu'elle informait et qui fait retour au cosmos, une anthropologie pleinement réaliste et prenant appui sur le Principe de toute réalité et sur sa providence, ne peut la regarder que comme subsistant dans l'attente d'une résurrection corporelle. Il paraît inconcevable, en effet, qu'une personne humaine puisse exister ainsi pour toujours, mutilée dans son être substantiel et sa nature même.

Cette perte d'intégrité, consommée par la mort sur le plan physique, lui est bien antérieure dans l'homme qu'elle affecte de tant de manières, et notamment dans son éclosion psychologique et morale. La symbiose d'animalité et de rationalité par quoi il se définit s'est muée en antagonisme de la chair et de l'esprit. Il est blessé jusque dans ses pouvoirs spirituels de connaître et d'aimer avec lesquels ses énergies sensibles entrent en conflit, au lieu de leur assurer un concours ministériel. Sa raison n'exerce plus qu'un pouvoir « politique » sur ses passions.

Divisé en lui-même, il l'est aussi dans sa dimension sociale. Ayant cessé de mettre son centre et le pôle de ses affections dans le Bien universel et subsistant, il est centré sur lui-même, replié sur son bien propre privé lui-même de valeur axiologique. Le prochain lui devient étranger, sinon ennemi. C'est toute la communauté humaine qui souffre alors ces maux de la division qui ont nom exploitation, aliénation, esclavage, prolétariat, luttes sociales et guerres.

Enfin, c'est dans son rapport au monde et à la tâche qui lui revient de le cultiver, que l'homme a, le plus manifestement dans la vision du primitif, perdu son intégrité. Ce monde, dans la mesure où l'homme ne sait plus voir en lui un ostensor de symboles et le miroir de Celui qui l'a tiré du néant, et dans la mesure où il ne sait plus rendre grâces pour lui, perd à ses yeux toute transparence pour sombrer dans l'absurde. Ce « monde cassé » qui lui est devenu hostile, il n'a pas perdu cependant tout pouvoir de le scruter et de le dominer. Son projet scientifico-technique n'est-il pas sur la voie de la réussite ? Mais déjà tant de retombées l'avertissent qu'il n'est pas sans danger de jouer, en l'absence de toute visée spirituelle ou morale, au démiurge ou à l'apprenti-sorcier.

Telles sont brièvement évoquées, les grandes dimensions selon lesquelles il appert que l'homme déchu a perdu son intégrité et auxquelles devrait répondre un salut qui serait intégral. Divisé et menacé jusque dans son intégrité ontologique, l'homme l'est également dans son éclosion personnelle, dans ses relations inter-subjectives et sociales, dans son être au monde. Mais la clef de voûte du salut qui pourra bien lui rester longtemps cachée, réside proprement dans ses retrouvailles avec Dieu, qui seul peut en avoir l'initiative.

Pour terminer ce tour d'horizon de ce qui est à sauver dans l'homme, j'évoquerai brièvement deux expériences qui me paraissent particulièrement révélatrices de sa condition déchu.

Il me paraît significatif que sous le coup de l'athéisme, une philosophie en soit venue à mettre si fortement l'accent sur la finitude de l'homme en situation. L'homme sartrien, qui n'a plus d'ouverture vers le Tout transcendant, pour qui « les autres, c'est l'enfer », est alors livré à l'expérience amère de sa finitude et de tout ce qui le conditionne, histoire, milieu et structures sociales. Dans l'incapacité où il est de se découvrir dans et par l'amour, il ne lui reste plus qu'à se jouer la comédie, à épuiser ses propres contradictions, condamné par sa duplicité à se reconnaître lui-même comme imposteur.

D'autre part, si, selon la belle et juste expression de saint Thomas d'Aquin, l'homme est aussi un horizon entre le temps et l'éternité¹, on ne s'étonnera pas que la chute l'ait fait basculer du côté du temps, au-dessus duquel il lui est devenu difficile de respirer, et qui, cosmique ou «historique», l'entraîne de plus en plus au rythme de ces choses sensibles qui sont frappées de caducité.

En opposition avec cette double expérience, il est trop clair que le salut de l'homme consistera à s'ouvrir par l'intelligence et par le cœur à l'infinité et à la totalité de l'être, – c'est à ce prix seulement que la personne devient intentionnellement un univers –, il est trop clair aussi que le salut impliquera un dépassement de la connaissance crépusculaire de l'infini quantitatif du monde matériel pour un réveil à la connaissance matutinale de ce qui est éternel.

S'il est vrai que la chute de l'homme a pour conséquence un retranchement psychologique et moral de lui-même en son individualité close, joint à une accélération et à une dégradation de son temps intérieur, le pas sera aisé à franchir, et il l'a été par beaucoup (je pense aux Upanishads, à Plotin, Origène, Schopenhauer, Teilhard de Chardin² et d'autres), qui consistera à voir dans l'individuation ou dans l'ensomatose par laquelle elle a lieu, le fait de la chute elle-même. Alors, c'est une vue morale qui est durcie et transmuée en ontologie. Ce thème, riche d'enseignement pour la question qui nous occupe, demanderait certes à être traité pour lui-même.

La détresse de l'homme privé d'intégrité et son besoin de salut ne sont-ils pas trop manifestes pour que nous nous interroguions longuement sur ce qui en suscite en lui le désir? Cependant la question mérite d'être retenue, car à la qualité de ce désir devrait répondre une dimension majeure du salut sur laquelle il ne nous a pas été donné jusqu'ici d'attirer l'attention. Bien des aspirations jaillissent du cœur humain qui ne vont pas seulement à recouvrer son intégrité naturelle. Ses désirs vont à l'infini. Comme dit Pascal: «l'homme passe l'homme». Et ce qui nous frappe dans bien des religions de salut, c'est qu'elles le cherchent bien au-delà d'un humanisme, auquel elles accordent assez peu de considération.

De tels désirs qui vont à l'absolu, désir d'immortalité de l'homme tout entier, désir de félicité parfaite ou de béatitude, désir de liberté absolue, désir par dessus tout de voir le grand Dieu créateur qui nous demeure caché en Lui-même, sont des désirs qu'il est impossible à la nature humaine, même intègre, de satisfaire. (Je ne parle pas ici, en particulier pour ce qui concerne le premier désir, de ce que les théologiens appellent l'état d'intégrité du premier homme.) Ces désirs, parce qu'ils vont au-delà de ce qui

¹ *Somme contre les Gentils*, Livre II, chap. 81.

² Teilhard de Chardin, après Schopenhauer, parle de la peine de l'individuation: «... nous portons en nous la *peine*, sourde et anxieuse, de l'*individuation* par qui est entretenue la séparation et persiste la pluralité des êtres.» *La lutte contre la Multitude*, cité par Henri de Lubac, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Aubier, Paris, 1962, p. 49.

est accessible à l'homme, de par sa seule nature, sont des désirs transnaturels; ils demeurent par le fait même inefficaces et conditionnels, inefficaces parce que dépassant ses capacités naturelles, conditionnels parce que suspendus quant à leur réalisation à une intervention surnaturelle. Se pourrait-il que de quelque façon le salut vienne les accomplir? Alors un tel salut ne permettrait pas seulement à l'homme de recouvrer son intégrité naturelle, mais d'acquérir une intégrité à laquelle il tend, sans bien savoir ce qu'elle serait, ni même si elle est existentiellement possible. Un tel salut comblerait l'homme au point de l'élever à l'absolu. A l'égard d'un tel salut qui serait pour lui un exhaussement radical, toute chair dirons-nous en reprenant l'expression biblique, si elle ne succombe pas à l'*hybris*, ne peut être que mendicante.

La question de la mise en œuvre du salut va poser, du point de vue anthropologique, des problèmes encore plus complexes. La question d'ailleurs se dédouble suivant que, dans le processus du salut appelé, pour lui être appliqué, par l'homme qui est un être en devenir, on distingue ce en quoi le salut s'opère de ce qui concerne, au terme du processus, son accomplissement définitif. Le salut de l'homme, qu'il soit principalement son œuvre, ou que, venant d'en haut, il suscite la coopération de sa liberté, implique de par soi les délais nécessaires à cette croissance, à cette maturation qui le caractérise en tant qu'accomplissement humain. De plus, celui-ci, de par la nature sociale et historique de l'homme, exige aussi des dimensions sociales et historiques. Le salut, pour revivifier la personne humaine, devra l'atteindre également à travers une culture, une tradition, une communauté où elle trouve un milieu salvifique et une communion qui l'arrache à son égocentrisme. La formation d'un tel milieu social implique des dimensions historiques, en sorte que le salut apparaîtra comme un cheminement dans l'histoire humaine, sinon même comme une véritable histoire du salut.

Et pour en revenir à la distinction que nous avons faite précédemment entre le salut en voie de réalisation et le salut comme définitivement accompli, ce ne sont plus seulement des dimensions historiques, mais transhistoriques qu'impliquerait un salut total et intégral. L'espérance est, là, mise au défi, du fait de la mort corporelle et des forces de dissolution, déjà à l'œuvre, qui la rendent inévitable. La réintégration de l'homme dans sa dimension charnelle ne peut être que renvoyée à une eschatologie conjecturale. C'est peut-être la raison pour laquelle tant de sotériologies n'hésiteront pas, sur ce point, à sacrifier l'anthropologie pour assurer ce qui leur paraissait l'essentiel d'un salut. Elles réduisent l'homme à l'âme, le corps n'étant plus pour celle-ci qu'une prison dont elle doit s'échapper pour faire retour à quelque âme du monde, à quelque âme unique et universelle à laquelle l'âme individuelle s'identifierait au-delà des conditions empiriques. Il semble de plus que de telles conceptions du salut, retranchant dans l'homme le corps de l'âme, soient amenées inévitablement à se désintéresser de son existence terrestre, et historique, confondue avec un état de damnation.

En opposition avec ce type de sotériologie en quête d'absolu, mais d'un absolu recherché le plus souvent, semble-t-il, par des voies d'immanence active (la voie indienne de la dévotion, *bhakti*, faisant admirablement exception), d'autres religions, en Chine notamment, éviteront les problèmes eschatologiques en limitant leurs ambitions de salut à l'épanouissement social de l'homme et à son existence intra-mondaine. Dans cette même ligne, mais cette fois portée à l'extrême, et avec un parti-pris plus ou moins avoué d'athéisme, qui a pris dans les temps modernes le sens d'un antithéisme, se situerait le projet d'un salut entièrement sécularisé, purement terrestre et intra-mondain.

Face à ces deux types de sotériologie, qu'en schématisant on pourrait ramener à l'opposition d'un salut vertical à un salut horizontal, la question se pose de savoir si le salut intégral que nous avons entrevu à partir de la considération philosophique de l'homme, ne devrait pas comprendre l'un et l'autre, et de savoir aussi comment, dans l'affirmative, les réconcilier. La question n'est pas théorique, mais se pose aujourd'hui de manière aiguë au sein même du christianisme. Sans reprendre ici les distinctions que la théologie et le magistère pourront encore affiner conformément à l'enseignement du Christ sur ce qui revient à César et ce qui revient à Dieu, nous noterons que du point de vue même de la philosophie de l'histoire, ce monde où la liberté de chacun est à même de jouer dans un sens ou dans l'autre, demeure essentiellement ambivalent, véritable champ de bataille que disputent aux fructifications du bien les fructifications dans le mal. Au mystère du salut qui est à l'œuvre en lui, s'oppose un mystère d'iniquité, en sorte qu'aucune cité terrestre, aussi harmonieuse soit-elle, ne saurait relever entièrement du premier. Ce n'est donc pas seulement l'empire de la mort corporelle qui nous oblige à reculer l'accomplissement final du salut au-delà de l'histoire, mais le fait que celle-ci demeure foncièrement mêlée et appelle un jugement.

Il n'en demeure pas moins que l'homme ne saurait sans se renier, renoncer à sa vocation d'humaniser le monde et de construire une cité fraternelle, même si par ces fragiles ébauches constamment menacées, il ne fait que s'engager toujours plus dans les voies d'un salut eschatologique.

GEORGES BRAZZOLA

La liberté humaine entre liberté absolue et déterminisme

1. Liberté absolue et déterminisme

Si nous cherchons les raisons pour lesquelles l'homme d'aujourd'hui est tellement sensibilisé au problème de la liberté, nous ne pouvons nous cacher le fait qu'il voit de tous côtés et en tous sens sa liberté en grave danger. Toute affirmation exultante de liberté cache le risque et la peur de vivre d'illusions et de songes. Plus profondes sont la crainte et l'insécurité, plus désespérément pressants se font le besoin et l'urgence d'affirmer sa propre liberté. La défiance que la liberté humaine oppose aujourd'hui à toute espèce de loi semble le signe d'une agonie, les dernières lueurs d'une flamme qui a connu des temps meilleurs, et en même temps un cri d'appel au secours.

S'agit-il peut-être des caprices d'un homme désormais fatigué d'être libre, ou plutôt des halètements de qui aspire à la vraie liberté?

Nous devons donc nous demander si l'homme d'aujourd'hui a des raisons fondées de craindre pour sa liberté. Les raisons que nous cherchons sont de caractère philosophique et, plus généralement, spirituel, parce que nous sommes convaincus que les fondements de toute vraie liberté reposent au plus intime de l'homme.

Si c'est la liberté économique qui manque, il y a encore de l'espoir. Si c'est la liberté juridique, il y a encore de l'espoir, et de même si c'est la liberté politique. Mais si on nie cette liberté dont émanent les actes les plus personnels de l'homme, alors tout le reste devient du coup vaine rhétorique et tragique illusion.

La pensée moderne a cru s'être mise définitivement à l'abri de ce danger, en préparant de larges et solides fondements à la liberté humaine. La philosophie moderne et contemporaine peut vraiment se définir comme la «philosophie de la liberté», une philosophie où la liberté a indubitablement connu ses triomphes les plus exaltants, jusqu'à régner seule et indiscutée dans un univers fait à son image et ressemblance. Mais si l'homme d'aujourd'hui craint pour sa liberté – et je ne dis pas seulement dans le domaine politique et social, mais surtout pour sa liberté d'esprit – cela signifie que cette philosophie est en crise, que cette philosophie est en train d'ouvrir les yeux sur ce qu'elle a «fait» et de se demander si elle n'a pas détruit

l'image même de l'homme moderne et de cette liberté, qu'elle avait pourtant contribué elle-même à édifier.

En conclusion, le point d'arrivée de la pensée moderne et contemporaine concernant le problème de la liberté, peut se synthétiser ainsi: la notion de liberté est nécessairement celle d'un *pouvoir subjectif, absolu, originaire et créateur, délivré de conditionnements externes et internes*.

Mais l'homme peut-il se dire «libre» en ce sens? Aujourd'hui moins que jamais, nous ne pouvons nous bercer de ces illusions. Alors l'homme n'est pas libre – disent désespérément quelques-uns. Et d'autres répliquent que l'homme peut récupérer sur le plan politique et social ce qui lui est dénié sur le plan intérieur et personnel. Et peut-être aussi peut-on espérer qu'à travers l'action politique il retrouve cette liberté absolue qui lui est déniée. D'où la prédominance du problème de la libération sur celui de la liberté et l'attention tournée exclusivement vers l'exercice de cette liberté.

Pour certains donc, il n'y a ni liberté, ni espérance, pour d'autres il n'y a pas de liberté actuelle, mais il y a espérance de liberté. Et pourtant, si les choses sont ainsi, les premiers semblent avoir la raison pour eux, parce que si une chose est complètement étrangère à la nature même de l'homme, comment peut-on penser qu'il pourra un jour la conquérir et la faire sienne comme chair de sa chair et sang de son sang?

Dans *Le mythe de Sisyphe* de Camus, il y a un chapitre consacré à la «liberté absurde». Il suffit de le lire pour se rendre compte de ce que pensent ceux qui veulent continuer à espérer en la liberté contre toute espérance. Nous avons là une théorisation de la «liberté désespérée», liberté absurde, précisément, dans laquelle vit une partie de l'humanité d'aujourd'hui.

«Cette liberté supérieure, dit Camus, cette liberté *d'être* qui seule peut fonder une vérité, je sais bien alors qu'elle n'est pas là. La mort est là comme seule réalité. Après elle, les jeux sont faits. Je suis non plus libre de me perpétuer mais esclave, et surtout esclave sans espoir de révolution éternelle... Quelle liberté peut exister au sens plein, sans assurance d'éternité?»¹

C'est précisément sur cette constatation de l'absurdité de la vie que se fonde la liberté humaine, qui est la révolte au jour le jour² face à l'absurde où nous sommes pourtant immergés et auquel nous savons ne pas pouvoir échapper: une révolte absurde comme acte propre d'une liberté désespérée³.

La *liberté comme révolte* est ce qui reste à celui à qui est déniée la liberté d'être. C'est l'acte de défi adressé au ciel par celui qui sait ne pas pouvoir y accéder. Si beaucoup de nos contemporains se sentent attirés par cette

¹ A. CAMUS, *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris, 1943, p. 81.

² Ibid., p. 79.

³ La révolte est l'attitude la plus digne de l'homme qui fait l'expérience de l'absurde. En même temps, elle légitime du moins «le soupçon qu'il y a une nature humaine»: «Pourquoi se révolter s'il n'y a, en soi, rien de permanent à préserver?» A. CAMUS, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris, 1954, p. 28.

forme de liberté, c'est en définitive parce qu'ils ont perdu l'espérance d'être libres.

La science contemporaine contribue aussi pour sa part à enlever aux hommes tout reste d'illusion de liberté. Portée à considérer les actes et les comportements humains comme de purs faits empiriques, la science s'efforce de les expliquer causalement par les conditionnements externes et internes.

Mais la liberté humaine dans son essence échappe à toute explication causale. Elle se pose devant la science comme un mystère. Si l'homme est libre, il y a toujours au fond de ses choix et de ses actes quelque chose d'inexplicable et d'originaire, quelque chose qui se soustrait à l'enchaînement des événements causaux pour introduire dans le monde la nouveauté comme un apport créateur de la personne. Tout cela trouble la science, en bouleverse les plans.

Puis quand la science devient pour l'homme une conception de vie qui englobe tout (scientisme), alors elle s'efforcera d'évacuer définitivement tout l'espace de la liberté. L'inexplicable sera considéré comme le non encore expliqué. Et alors nous ne nous croirons libres que dans la mesure où nous ignorerons la nécessité et la détermination qui nous entourent de toutes parts. La prétendue conscience de la liberté n'est rien d'autre que l'ignorance des causes ¹.

C'est seulement parce que cet idéal de science totale et définitive est d'une réalisation difficile que nous pouvons nous bercer dans notre liberté stupide et obtuse. Mais le jour où la science aura perfectionné ses instruments d'investigation au point d'attaquer le noyau même de la liberté humaine, alors je ne dis pas qu'elle aura expliqué le mystère de la liberté, mais elle aura montré qu'elle n'existe pas, parce qu'elle l'aura supprimée, en en cachant le cadavre. Et ceci est possible – probable même – parce que notre liberté est fragile. Tout ce qui fait la dignité de l'homme, qui l'élève au-dessus de lui-même, peut se perdre très facilement si on n'en fait pas l'objet de nos attentions et de nos soins. En fleurs le matin, le soir déjà, flétri et desséché. La liberté peut mourir parce que l'homme lui-même – son humanité – est passible de mort.

La science a déjà commencé cette vivisection de la liberté humaine. Quand Darwin a individué les origines de notre espèce, n'en est-il pas résulté une vision générale de l'homme bouleversée, et non seulement de sa structure physiologique mais surtout de sa particularité, de ce qu'il est une «personne»? Cela a ouvert la voie à une recherche laborieuse des conditionnements que subit l'action humaine. Si l'homme est un animal comme tous les autres, il faut démontrer les vraies origines de son faux spiritualisme. Et c'est la tâche dont s'est chargée la critique idéologique. Ainsi Marx et Weber s'emploient à montrer les conditionnements sociaux de la pensée humaine, tandis que Freud et Pareto s'intéressent aux conditionnements psychiques de toute action humaine. Beaucoup d'illusions s'écroulent

¹ B. SPINOZA, *Ethica*, II, prop. 35, scolium.

et nous savons aujourd'hui que l'espace où se meut la liberté humaine est plus étroit que celui que lui attribuaient nos pères. Mais une dimension quantitative restreinte de la liberté ne signifie encore rien sur le plan qualitatif. Même si je n'étais capable que d'un seul acte de liberté, cela impliquerait la profonde capacité de mon être de dépasser ses conditionnements, de les dominer et de les contrôler. Un seul acte de liberté démontre que je suis libre, libre dans la profondeur de mon être. Il est vrai que je puis être empêché d'accomplir librement ce seul acte. Je peux perdre l'exercice de la liberté, mais cela ne signifie pas encore que je ne suis pas fait de liberté et pour la liberté – ce dont Marx, d'ailleurs, était profondément convaincu.

Il ne faut donc pas confondre la liberté comme fait avec la liberté comme valeur et comme être. C'est précisément cette confusion qui est imputable au scientisme.

La *liberté comme révolte* de l'existentialisme et le *déterminisme* plus ou moins absolu du scientisme sont les deux extrêmes entre lesquels se débat la problématique contemporaine de la liberté. Tous deux sont insoutenables, autodestructeurs et déchirants. Je ne crois même pas qu'il soit possible de les vivre jusqu'au fond avec cohérence. Et en fait, l'une et l'autre position ont donné lieu à une série de variations sur le thème, d'atténuations (sur lesquelles je ne m'attarderai pas) qui les rendent plus acceptables à l'homme contemporain. Mais l'atténuation d'une erreur n'est pas la vérité, c'est même une erreur encore plus dangereuse parce qu'elle endort les consciences et les rend prêtes au compromis.

Après avoir jeté un regard sur le triste sort de la «liberté» contemporaine, demandons-nous si tout ceci est une conséquence logique de la façon dont a été posé depuis les origines de la pensée moderne, et développé ensuite dans toutes ses articulations, le problème lui-même de la liberté humaine, ou bien si cette dissolution de la liberté moderne est imputable à une trahison de ses premiers principes. La réponse à ce problème exigerait évidemment une longue enquête sur la pensée des principaux philosophes modernes. Dans cette étude, je me limiterai à exposer ce que j'estime être les principales conclusions de cette recherche.

Si d'une part il faut reconnaître que l'impasse où se trouve aujourd'hui le problème de la liberté humaine est le point d'arrivée logique d'une certaine manière de développer les principes sur lesquels elle a été fondée, d'autre part on ne peut méconnaître que certains de ces principes et de ces instances auraient permis un approfondissement notable de notre problème, s'ils s'étaient inscrits dans un contexte métaphysique et anthropologique plus valable.

Quelles sont les instances modernes qui me semblent favoriser l'approfondissement de l'idée de liberté?

Avant tout la notion de *conscience* et de *subjectivité*, qui est le siège et le fondement de la liberté humaine. Et puis la conviction que la *liberté de Dieu* est le modèle absolu de toute vraie liberté, au point que l'homme ne pourra se dire essentiellement libre en un sens différent. Si la liberté humaine

n'a pas en soi quelque chose de ce qui est essentiel à la liberté même de Dieu, alors elle ne sera rien d'autre qu'une contrefaçon illusoire.

On pourra dire que la notion de conscience de soi et celle de la ressemblance de la liberté humaine à celle de Dieu, se trouvent déjà dans la pensée médiévale, et particulièrement chez saint Thomas¹. Cependant la notion de conscience n'avait pas encore été développée dans toute sa richesse implicite et surtout elle n'était pas encore devenue indicative de la vie spirituelle entière de l'homme dans toutes ses manifestations, des sensations au raisonnement et au vouloir (d'où la modernité de saint Augustin), et par conséquent on n'avait pas étudié le rapport entre une subjectivité ainsi constituée et tout ce qui lui est extérieur.

En ce qui concerne le rapport entre la liberté divine et la liberté humaine, la pensée moderne met vigoureusement l'accent sur l'exigence d'une unité dans le concept de liberté, exigence appréciable sur le plan où l'on considère que nous sommes capables de faire obstacle aux projets mêmes de Dieu sur nous.

Toutefois, ces deux merveilleuses intuitions de la pensée moderne sont devenues deux instruments de destruction du concept même de liberté, à cause de deux erreurs à la lumière desquelles elles se sont développées : une erreur qui concerne l'être de l'homme, une autre qui concerne l'être de Dieu.

Comme exemple paradigmatique, considérons la pensée de Descartes, c'est-à-dire de celui qui a posé les fondements de la pensée moderne, et cherchons à mettre en évidence les deux erreurs dont j'ai parlé.

Commençons par la conception cartésienne de Dieu et de la liberté divine, parce que c'est celle que Descartes examine en premier lorsqu'il aborde le problème de la liberté². Pour Descartes, la liberté divine est le pouvoir absolu (*absoluta potestas*) de la volonté de Dieu. Que cette volonté soit toute-puissante signifie qu'elle pose d'elle-même ses propres règles et donc qu'elle n'a pas un objet auquel se conformer. Tout, au sens absolu, dépend d'elle. La volonté fonde aussi bien les vérités nécessaires des premiers principes que la vérité des réalités contingentes. Si deux et deux font quatre, et non cinq, c'est parce que la volonté divine en a décidé ainsi, comme elle a décidé de créer ce monde où nous vivons. *La liberté divine est donc le fondement de la vérité*³. (Comme nous l'avons vu, ce concept se trouve dans le passage déjà cité de Camus et il sera largement développé par Heidegger.) Pour Descartes, il n'y a même pas de volonté qui ne soit essentiellement ce pouvoir illimité et infini (cf. la théorie de l'erreur). La volonté humaine également a donc ces caractéristiques et à ce point de

¹ *Contra Gentiles*, III, cap. 46: «notre âme se connaît par elle-même dans la mesure où elle saisit *qu'elle est*; de la perception de son agir, elle passe à celle de son existence». (Traduction M.-J. Gerlaud, éd. Lethielleux.)

² R. DESCARTES, *IV Méditation; Réponse aux VI Ob.*, n° 6; *Principia Philosophiae*, Pars I, par. 37-41.

³ M. HEIDEGGER, *De l'essence de la vérité*, trad. de Waelens et W. Biemel, Paris-Louvain, 1948, p. 79.

vue elle est en tout semblable à la volonté divine. Sous une apparence inoffensive – je dirai même religieuse parce qu'on veut exalter la puissance divine – on introduit ici un retournement des positions de saint Thomas.

Le bien n'est plus l'objet propre de la volonté¹ et donc de la liberté. Au contraire pour Descartes le bien est le résultat de l'action de ce pouvoir absolu qui, en établissant ce qui est vrai, établit conséquemment ce qui est bien². Pour Thomas d'Aquin, au contraire, le fondement de la vérité réside dans l'intellect divin, tandis que la volonté divine décide librement de conférer ou non l'existence conformément aux idées divines³. La volonté de Dieu est donc une puissance absolue de faire le bien, c'est-à-dire de réaliser le vrai⁴.

En détachant la volonté du bien et du vrai, en rendant même le bien et le vrai dépendants de la volonté, on ne peut plus parler de nature divine. Dieu nous apparaît comme un pur pouvoir indépendant de l'être. La réalité de Dieu est plus dans le pouvoir que dans l'être. Vous comprenez qu'ainsi on affranchit toute la problématique de la liberté du fondement dans l'être, qui seul peut nous faire saisir les vrais termes du rapport entre liberté divine et liberté humaine, entre Dieu et les créatures.

La gravité de cette méconnaissance de la liberté divine deviendra encore plus évidente si nous observons maintenant ce qu'il en est de l'être humain. Nous avons vu que pour Descartes la volonté humaine est potentiellement infinie. Cependant cette volonté ne peut créer la vérité, puisque celle-ci est posée par Dieu et consiste dans l'ordre des lois de l'univers comme elles ont été voulues par Dieu. La volonté humaine doit se soumettre à une vérité évidente. Là est son objet, ou mieux sa limite, puisque par elle-même la volonté a le pouvoir de se révolter même face à l'évidence.

La volonté humaine a donc, à la différence de la volonté divine, des limites, des lois à respecter qui ne ressortissent pas essentiellement à sa nature, illimitée en puissance. Ces limites rendent la liberté humaine non seulement limitée, mais aussi imparfaite et problématique. La vérité devient ainsi la limite de la liberté humaine. A ce point, soit la volonté renonce à son propre pouvoir infini et se soumet à l'ordre nécessaire de l'univers et du moi, soit elle se révolte en refusant l'évidence même des jugements⁵.

Nous retrouvons ici de façon inattendue les deux positions fondamentales entre lesquelles se débat aujourd'hui le problème de la liberté: ou l'homme sans liberté du scientisme et du déterminisme, ou l'homme révolté de l'existentialisme⁶. C'est proprement dans la conception de Descartes que se trouvent les germes de la dissolution de la liberté humaine. La théorie

¹ *Sum. Theol.*, I, q. 59, art. 4 Resp.; I, q. 80 art. 2; I/II, q. 1, art. 1 Resp.

² En un sens profondément différent, cf. *Sum. Theol.*, I, q. 16, art. 4.

³ *Sum. Theol.*, I, q. 15.

⁴ *Sum. Theol.*, I, q. 19.

⁵ R. DESCARTES, *Lettre à Mesland*, 9 février 1645.

⁶ A. DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, vol. I: *Cartesio*, Bologna, 1965, p. 92.

cartésienne rend impossible la liberté humaine alors qu'elle exalte le moi et la conscience, et elle la rend impossible parce qu'elle a une idée erronée de la liberté divine, c'est-à-dire de la liberté absolue.

A la racine de cette catastrophe se trouve le fait d'avoir séparé la volonté du bien, l'intelligence du vrai, et d'avoir rendu le bien et le vrai indépendants de l'être. On a bouleversé le système des connexions métaphysiques fondamentales. Et on n'a pas seulement renversé un système de concepts abstraits, on a attenté aussi à la réalité même de Dieu et à celle de l'homme. Quel homme sortira-t-il de cette vision cartésienne? Littéralement un monstre de tensions et de déséquilibres intérieurs: doué d'une part d'une volonté potentiellement infinie, d'une volonté désireuse de créer la vérité, lié d'autre part à un monde de lois imposées par une volonté plus puissante. Il s'exalte dans l'orgueil, mais il se sent esclave d'une nature limitée, et impuissant. Voilà l'homme de la Renaissance et de l'idéalisme, mais aussi l'homme de l'empirisme et de l'Illuminisme, l'homme moderne en somme, et l'homme d'aujourd'hui.

Il faut maintenant se demander si tout ceci était nécessaire. Était-il vraiment impossible – comme le croyait Descartes et comme l'ont cru tous ses successeurs – de développer les instances légitimes de la pensée moderne, tout en respectant les jalons posés par la pensée de saint Thomas? Je suis convaincu que la pensée de Thomas d'Aquin doit constituer un point de départ obligé et indispensable pour tous ceux qui ont à cœur la liberté humaine, soit en tant que «vraie liberté», soit en tant que «proprement humaine».

Il faudra alors montrer en quel sens la philosophie de la liberté de saint Thomas peut constituer une redécouverte de la liberté humaine, et de plus, peut donner une réponse qui satisfasse aux aspects nouveaux, profonds et vastes sous lesquels l'homme contemporain se pose ce problème vital.

Pour le moment, nous pouvons tirer cette conclusion: la liberté humaine n'a pas d'espace vital propre si on a une fausse conception de la liberté absolue et des conditionnements de l'action humaine. Entre un Dieu despote et un monde de lois mécaniques, la fragile existence de l'homme libre est destinée à périr.

2. La liberté humaine pour saint Thomas

Saint Thomas ne nous a laissé aucune œuvre proprement consacrée au problème de la liberté, mais dans presque tous ses écrits¹ il y a des passages qui traitent de la liberté de l'homme ou de celle de Dieu. Il semblerait que saint Thomas ne se soit pas rendu compte des différents points de vue selon lesquels notre problème peut être observé, ce dont la pensée moderne

¹ Voici, en tous cas, les textes tout à fait essentiels: *Sum. Theol.*, I, q. 19, a. 10; I, q. 82 et 83; *De Ver.* qq. 22/23/24; *De Malo*, q. VI, art. un.; *Contr. Gent.* I, cap. 73–88; II, cap. 47/48; III, cap. 73 et cap. 112.

et contemporaine a été pleinement consciente. Toutefois si, en exposant la pensée de saint Thomas, nous pouvons suivre un plan qui rassemble les principaux sens que la liberté humaine a pris au cours de son histoire longue et mouvementée, cela sera la meilleure démonstration de l'actualité de cette pensée, de sa capacité à répondre intégralement aux instances légitimes de l'homme d'aujourd'hui.

A mon avis, l'histoire de l'idée de liberté a mis en lumière trois significations principales :

- a) la liberté comme être
- b) la liberté comme pouvoir
- c) la liberté comme fin.

Voyons comment saint Thomas, sans négliger aucun de ces points de vue, récupère une notion unitaire et réaliste de la liberté humaine.

a) *La liberté comme être ou la personne humaine*

Pour le monde grec, la liberté est un état de fait. On naît libres comme on peut naître esclaves. Le concept de liberté ne fait que décrire les conditions dans lesquelles se trouvent, de fait, certains êtres humains déterminés, par rapport à d'autres, qui ne sont pas véritablement « humains ». Cette liberté réside exclusivement dans la possibilité d'adhérer à l'ordre cosmique. Celui qui y adhère se réalise, celui qui n'y adhère pas reste écrasé par le destin. Mais parce qu'on ne peut accepter une chose sans la connaître d'abord, l'homme libre se distingue de l'esclave par sa capacité de connaître. La liberté dépendra donc de la capacité effective de connaître que possèdent certains êtres humains, et pas les autres. La liberté fait donc partie de l'être de l'homme, mais l'être de l'homme n'a pas le pouvoir de forger à son gré sa propre vie. D'où la conviction des modernes que fonder la liberté sur l'être signifie détruire la liberté comme pouvoir de choix. Cette conviction est parfaitement justifiée si on conçoit l'être du monde et de l'homme comme un ensemble de pures essences. Dans un monde de pures essences, tout serait nécessaire. La liberté n'y trouverait pas place, parce que l'action humaine elle-même, qui implique la communication, le dynamisme et la finalité, s'évanouirait. Cependant pour saint Thomas le monde n'est pas fait de pures idées, mais d'existants. Cela signifie que chaque réalité est au plus profond d'elle-même un acte d'affirmation, une victoire continue sur le néant ¹. Cette explosion de vie et d'être ne peut dépendre de l'essence des choses. Au contraire, c'est cette dernière qui reçoit lumière et dynamisme par l'irruption de l'acte d'exister. Dans cette lumière ² nous pouvons discerner les choses, aller à leur rencontre, communiquer avec elles, puisque dans cette lumière le monde et nous-mêmes sommes réels. L'acte d'être est véritablement ce qu'il y a dans le monde de potentiellement infini,

¹ *Sum. Theol.*, I, q. 8 art. 1, Resp.

² *Cont. Gent.*, II, cap. 54.

bien qu'il se trouve limité dans chaque créature¹. Il se trouve selon les différents degrés de l'être, à différents degrés d'explicitation et d'exercice. Déjà dans le plus petit des existants, dans le modeste brin d'herbe se manifeste la profondeur et l'irruption de l'être, parce que cet être, si humble et fragile soit-il, existe cependant, c'est-à-dire qu'il a quelque chose de commun avec Dieu qui est la plénitude de l'être, l'actualité de toute la richesse illimitée de l'être².

Cette richesse inépuisable de l'être, qui tend à surabonder dans l'action, commence déjà au plan de la création à se manifester en un mode supérieur dans la *personne*, qui seule possède, au plein sens du terme, l'intériorité et la subjectivité, qui seule est capable d'exprimer dans sa structure l'infinie virtualité et le mystère intime de l'acte d'être dans la connaissance et dans l'amour³. Dans la personne humaine⁴ nous touchons du doigt la profondeur et la surabondance de l'être, la capacité qui donne à l'homme de se surpasser et de se maîtriser continuellement. Et pourtant ce n'est pas tout. Si la perfection de l'homme ne consiste pas tellement à copier un idéal mais à aimer celui qui est l'exister en soi, la richesse de la personne humaine n'est qu'un pâle reflet de la plénitude de l'acte d'être de Dieu.

Cette idée extrêmement vitale et concrète que saint Thomas avait de l'être se prête évidemment à fonder la liberté humaine sur l'être même de l'homme, c'est-à-dire sur la personne humaine. C'est en nous servant du concept thomiste de personne⁵ que nous pouvons aujourd'hui récupérer les instances légitimes de la pensée moderne relatives à la subjectivité et à l'intériorité. La spiritualité de l'homme est le fondement ontologique de sa liberté. La nature de l'esprit est justement de n'avoir pas de limites, d'avoir une capacité infinie de don, une disponibilité illimitée⁶. La spiritualité est l'être même de la liberté. Le mystère de la personne⁷ consiste précisément en ce qu'elle est d'une part un sujet ayant une substantialité propre, qui s'oppose à tout le reste et s'en distingue, et d'autre part en ce qu'elle ne peut vivre sans se nourrir des choses dans la connaissance et se donner à elles dans l'amour, en un échange vital et inépuisable et sous le signe de la liberté. Etre une personne signifie expérimenter cette infinité à l'intérieur même d'une nature. Cela tient au fait que cette nature est rationnelle⁸, c'est-à-dire capable de saisir les messages des choses et surtout ouverte à l'être plus profond de ces choses.

Cela signifie que la personne se nourrit de l'être et se donne à l'être, et

¹ *Sum. Theol.*, I, q. 7 art. 1, Resp.

² *De Ver.*, q. 2 art. 3, ad 18m. In *I Sent.* I, d. 8, q. 1, 2, 2m.

³ J. DE FINANCE, «La Filosofia della Libertà in Maritain» in *Jacques Maritain*, Roma, 1958, p. 153.

⁴ *Sum. Theol.*, I, q. 29, art. 3 Resp.: «persona significat id quod est perfectissimum in tota natura».

⁵ Cf. *Sum. Theol.*, I, q. 39, art. 3 ad 4m.

⁶ J. DE FINANCE, *Existence et liberté*, Paris-Lyon, 1955, p. 68.

⁷ *Sum. Theol.*, III, q. 17, art. 2 Resp.

⁸ *Sum. Theol.*, I, q. 29, art. 3 ad 2m.; *Contra Gent.*, IV, cap. 35 ad 1m.

tout ceci dans une tension infinie¹. Saint Thomas parle du «désir naturel de Dieu» pour dire non pas tellement que mon moi aspire à l'être divin, mais plutôt que l'être qui est en moi aspire au Bien suprême de toute sa force.

Je voudrais souligner les avantages que cette conception de Thomas d'Aquin offre par rapport à celle de Descartes. Celle-ci exalte la subjectivité humaine et retrouve à l'intérieur même de la nature humaine ce dynamisme inépuisable que Descartes lui-même juge essentiel à toute vraie liberté. D'autre part il n'y a rien dans la création de plus semblable à Dieu que la personne humaine. Dieu lui-même en respecte la liberté au point de supporter qu'elle l'offense. Si nous ressentons la solitude, c'est parce que nous sommes des personnes. Si nous communiquons entre nous dans l'amitié et dans l'amour, c'est toujours parce que nous sommes des personnes. Dans l'amour la personne atteint son plus haut degré d'existence. Dans l'amour elle se sent pleinement libre.

Alors nous pouvons bien dire, non pas tellement que «nous avons la liberté», mais que «nous sommes libres». Nous sommes libres en tant que personnes, et nous sommes des personnes parce que nous sommes libres. La liberté est le noyau le plus intime de la personnalité. Elle manifeste l'aspect fondamentalement «moral» de la personne, dont la caractéristique n'est au fond rien d'autre que projection dans l'univers des biens à la recherche du Bien.

b) *La liberté comme pouvoir ou la liberté de choix*

La pensée chrétienne a apporté une contribution importante et décisive à l'histoire de l'idée de liberté avec le concept de liberté comme pouvoir. La responsabilité personnelle, le pouvoir de choix, l'autodétermination pour ses propres actes sont tous des éléments inclus dans le concept chrétien de liberté, éléments que – comme nous l'avons vu – la pensée moderne a largement développés. Mais nous avons également vu combien est ruineuse pour la liberté divine elle-même, la conception d'un pouvoir détaché de l'être. On peut même dire que si la philosophie chrétienne a pu affirmer la notion de liberté comme pouvoir, c'est avant tout parce qu'elle était une philosophie de l'être.

Pour saint Thomas ce pouvoir de choix est le propre de la volonté, bien plus la volonté n'est rien d'autre que ce pouvoir de la personne de poser ses actes propres, de se développer, de se déterminer pour telle ou telle chose.

A quelles conditions une volonté pourra-t-elle se dire libre de choisir? Puisque le choix est une projection de la personne vers un bien donné, préféré à tant d'autres, quand puis-je dire que j'ai été vraiment libre de choisir justement ce bien-là?

Avant tout, je ne dois pas être contraint. La liberté du vouloir implique

¹ *Sum. Theol.*, I, q. 42, art. 1 ad 1m.; I/II, q. 111, art. 2 Resp.

évidemment l'absence de coercition (*libertas a coactione*)¹. Il y a en effet une exclusion mutuelle entre le volontaire et la contrainte. La contrainte peut être positive ou négative. Je ne suis pas libre de choisir soit quand je suis contraint de faire ce que je ne veux pas, soit quand je ne peux obtenir ce que pourtant je veux (empêchement).

Toutefois ces conditions ressortissent encore à l'exercice externe du pouvoir de choix, à sa manifestation dans l'action, mais elles ne me disent pas encore que la volonté est libre dans son essence. La volonté, tout en n'étant pas empêchée extérieurement, pourrait encore être nécessitée intérieurement à accomplir un acte déterminé de choix.

La notion d'une liberté exempte d'empêchement extérieur a été développée par l'empirisme moderne et contemporain et permet parfaitement de comprendre en quel sens on peut parler de liberté juridique, de liberté sociale et de liberté politique. Mais elle n'est pas suffisante pour rendre compte de la liberté morale. Suis-je libre de vouloir ce que pourtant je veux? Pour avoir la liberté morale de choix il faut ne pas être intérieurement déterminé à une action donnée (*libertas a necessitate*). Entrer dans le monde de la liberté signifie pénétrer dans l'absolue imprévisibilité des projets. Nous pouvons avancer mille raisons qui motivent une action, mais si cette action a été vraiment libre, la raison la plus profonde nous en échappera toujours. Une volonté qui s'ouvre au bien, qui l'accueille en soi, projetant la personne dans le dynamisme de l'action, est un fait mystérieux et inexplicable pour celui qui a la sottise de vouloir chercher toutes les raisons. Pourquoi Dieu a-t-il créé le monde alors qu'il pouvait ne pas le faire? Pourquoi aime-t-on celui-ci plutôt que celui-là? Le monde de la liberté est vraiment le monde de l'absence de nécessité, c'est le monde de la nouveauté et de la créativité, du développement et de la mort, de l'adhésion et du refus. En définitive, c'est le monde du bien et du mal.

Et alors il faudra se demander en quel sens l'homme possède cette liberté intérieure de choix. La réponse à cette question donnera le sens exact de l'ampleur et des limites de la liberté humaine.

On est libre intérieurement soit quand on peut choisir d'agir ou de ne pas agir, soit quand on peut choisir d'agir d'une façon ou d'une autre. C'est donc à deux niveaux que se déploie notre liberté intérieure de choix: l'ordre de l'exercice de l'acte, et l'ordre de sa spécification. En formulant cette distinction, saint Thomas peut mettre en lumière la structure complexe de l'acte humain et observer ainsi les dimensions de la liberté humaine.

Prenons un exemple pour mieux comprendre. Fatigué par mon travail, j'ai décidé de m'accorder une période de repos et de la consacrer à un voyage. Ma décision est libre si j'avais la possibilité de décider de ne pas agir, dans le cas précis de ne pas me reposer et de ne pas partir (ordre de l'exercice du vouloir ou liberté de l'acte). Mais ensuite je me demande: où aller? – J'aimerais revoir la Galerie des Offices, mais je crains que cela

¹ *Sum. Theol.*, I, q. 82, art. 1; *In II Sent.*, d. 25, 4 Resp.

me fatigue davantage, et puis il fait bien chaud à Florence à cette saison. – Peut-être est-il préférable de m'accorder une période de détente absolue aux Bermudes ou sur la Côte d'Azur – mais je crains de trop me disperser, ce qui me rendra plus difficile la reprise du travail. Je suis libre quand aucune raison ne m'oblige absolument à accomplir un acte déterminé, c'est-à-dire à aller en tel lieu ou en tel autre (ordre de la spécification du vouloir ou *liberté de l'objet*¹).

Il ressort avec évidence de cet exemple que la liberté de choix implique un dialogue entre la volonté et la raison. C'est la volonté qui décide, qui met en mouvement le processus du choix et le conclut, qui réalise le choix lui-même au sens existentiel (primauté de l'exercice dans l'ordre de l'agir correspondant à la primauté de l'existence sur l'essence), mais c'est la raison qui propose les motifs, qui offre à la volonté les objets en tant que bons, c'est-à-dire désirables, qui éclaire les motifs de leur bonté.

La volonté humaine est le pouvoir d'aimer et de faire le bien. Son objet propre est le bien. On ne peut vouloir quelque chose que si l'on croit, à tort ou à raison, qu'il est notre propre bien. Mais alors – dira-t-on – l'homme n'est pas libre puisqu'il veut nécessairement le bien. Ceci est en partie vrai, et en partie faux, puisque la liberté humaine est la liberté d'aimer et de déterminer son bien.

La volonté travaille à la lumière de l'intellect. L'intellect juge les différentes possibilités d'actions et offre à la volonté les biens particuliers. Mais tout bien fini n'est jamais bon sous tous ses aspects. Il y a des motifs pour le désirer et d'autres pour le repousser. Souvent les différentes choses et les différentes actions ne sont pas bonnes pour tous, et, pour les mêmes personnes, elles ne le sont que selon les circonstances particulières. La raison offre à la volonté diverses possibilités de réaliser le bien. C'est pourquoi saint Thomas dit que la raison est la cause formelle de cette liberté², tandis que la volonté en est le sujet propre³.

Face à diverses possibilités la liberté de choix est précisément ce contrôle que la volonté exerce sur le jugement pratique qui pourtant la détermine⁴. La volonté libre pousse l'intelligence à sortir de l'indétermination pour formuler un jugement pratique qui détermine efficacement le vouloir lui-même. Être libre signifie être maître de son propre jugement (*libre arbitre*), non au sens de pouvoir formuler des jugements dégagés de la réalité des choses, mais au sens de reconnaître et d'édifier dans l'univers des biens son bien «propre»⁵.

Ainsi se fait jour, dans la conception de Thomas d'Aquin, une vision bien précise de l'autodétermination du vouloir, qui est valable pour tous

¹ *Sum. Theol.*, I/II, q. 9, art. 1 Resp.

² «Totius libertatis radix est in ratione constituta»: *De Ver.*, q. 24, art. 2 Resp.; *Sum. Theol.*, I/II, q. 6 art. 2, ad 2m., q. 17, art. 1, ad 2m.

³ *Sum. Theol.*, I/II, q. 17, art. 1.

⁴ J. MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Paris, 1947, p. 199.

⁵ *Sum. Theol.*, I, q. 83, art. 3; I/II, q. 1, art. 1 Resp.; II/II, q. 24, art. 1.

ceux qui conçoivent la volonté comme sensible aux requêtes de la raison. Autodétermination du vouloir ne signifie pas absence de motivations raisonnables, pure indétermination et pur arbitraire, mais signifie que l'homme habite un monde de biens finis, dont aucun ne s'impose à lui comme absolu. Il y a ainsi des raisons pour et contre chacun d'eux. Et cependant la volonté, en choisissant ce qui lui semble convenir le mieux dans une situation donnée, est à sa façon créatrice du bonheur ou du malheur de l'homme. Autodétermination du vouloir signifie donc que la volonté humaine a le pouvoir de contrôler l'usage de la raison, de se soustraire à elle, de la diriger dans le monde complexe et articulé des moyens et des fins et, à la limite aussi, de la faire dévier du réel en l'asservissant à ses propres désirs.

Mais si un objet déterminé paraît bon à la volonté sous tous ses aspects, convenant à toutes les situations particulières, alors elle est nécessairement déterminée par un tel bien. Elle n'est pas libre d'en choisir un autre. Cependant cela n'arrive que dans un seul cas: seule la félicité (*beatitudo*), qui est la somme et la plénitude de tous les biens («status omnium bonorum congregatione perfectus») ¹, est désirée nécessairement par l'homme. Mais cette nécessité concerne la détermination de l'objet (l'ordre de spécification), parce que quant à l'exercice de l'acte, l'homme reste pleinement libre. Si on pense à la félicité, on ne peut pas ne pas la vouloir, mais on peut ne pas vouloir penser à elle. La volonté est déterminée par ce que l'intelligence lui offre, mais elle peut empêcher la raison de lui parler, de l'incliner à la vérité. Mais si l'intelligence réussit à faire entendre sa voix et lui parle de la félicité et de la plénitude du bien, alors la volonté ne peut pas ne pas le désirer de toutes ses forces. Et cependant elle reste libre, souveraine, capable de se révolter et de faire taire la voix de la raison. Comment cela est possible reste pour nous un mystère. A ce point le mystère de la liberté rejoint le mystère du mal et du péché, parce que c'est la vicissitude d'une liberté qui profite d'elle-même pour se nier et se détruire. Toute vraie liberté a par définition ce pouvoir. Quand Sartre a dit que l'homme est condamné à être libre, que chacun de ses actes est la perte de sa liberté, il a perçu que, au niveau des choix suprêmes, refuser l'objet que m'offre la raison, c'est à la fois l'affirmation suprême de ma liberté, mais aussi la mort de la personne qui est l'être et le fondement de la liberté.

Pour saint Thomas, il y a donc pleine liberté de choix dans l'homme, même par rapport au Bien suprême, parce que dans l'ordre de l'exercice sa volonté est pleinement libre, même s'il ne peut refuser tel bien qu'en faisant taire définitivement la raison. Dans un tel cas sa liberté devient pur arbitraire.

De ces indications, très incomplètes, sur la liberté de choix chez saint Thomas, il résulte que la liberté humaine est une liberté limitée et finie, mais cela ne signifie pas que ce ne soit pas une vraie liberté. Dans ses limites mêmes, elle est manifestation de la tension infinie de la personne et, dans

¹ *De Malo*, q. 6, art. un. Resp.

le domaine du relatif et du contingent, elle œuvre à la ressemblance de la créativité divine. Ainsi paraissent sauvées les instances légitimes de la pensée moderne, non pas ses aberrations.

c) *La liberté comme fin ou la libération*

Nous avons vu que la liberté comme pouvoir émane de la liberté comme être, maintenant nous allons voir que le pouvoir tend à se transformer en être au point que la personne s'en trouve enrichie et ennoblie.

Nous avons vu aussi les limites de notre liberté et de son usage. Nous savons que l'exercice de la liberté peut de fait être entravé de mille manières, et que l'homme né libre, tout en restant libre dans les profondeurs cachées de son être, est partout enchaîné. On ne peut jamais tuer totalement la liberté humaine, mais on peut la fouler aux pieds. On peut empêcher la personne humaine d'agir et de se développer à la lumière de la liberté. Et cela n'est pas rien. Que faire d'une liberté que je ne peux exercer? – D'où la problématique actuelle de la libération. Comment rendre l'homme libre?

Pour celui qui ne croit pas que l'homme est libre dans sa nature la plus profonde, le libérer est une entreprise désespérée. Cela signifie lui donner quelque chose qui est étranger à sa nature et dont il ne saura que faire. Le plus souvent, le problème de la libération se réduit à une élimination des entraves extérieures: libération de l'oppression politique, libération de la faim, libération de la frustration, etc. Œuvre nécessaire et urgente, mais non décisive pour une vraie libération de l'homme. Il y a des attentats bien plus profonds à notre liberté, attentats perpétrés contre la source même dont elle jaillit.

Etre libres s'oppose à être obligés et nous savons que notre liberté vit dans une forêt de lois. Je ne parle pas ici des lois juridiques ou des lois coutumières, mais particulièrement des lois morales. Il y a des lois morales justement parce que la liberté humaine a des limites et des conditionnements. Et je ne parle pas seulement des conditionnements extérieurs, mais surtout de ceux qui viennent de notre tempérament, de notre amour propre, de nos passions. Un concept faux de liberté prétend que la vraie liberté consiste à s'abandonner à la vie instinctive. Mais en fait il n'y a rien de plus nécessaire et déterminé que l'instinct. Qui de nous ne s'est pas senti esclave de ses instincts et de ses passions, et n'a pas désiré en être libéré? Pour nous aider précisément à surmonter ces conditionnements, la voix de la raison se fait entendre sous forme de loi morale et de loi divine, afin de faire ressortir la différence entre un comportement conforme à la nature humaine et à sa fin et un comportement qui est affirmation de l'égoïsme propre. Mais la loi morale, bien que parlant à l'esprit et au cœur de l'homme, est elle aussi un conditionnement qui s'ajoute et s'oppose aux autres, un conditionnement – il est vrai – qui favorise le bien de l'homme, mais conditionnement tout de même et comme tel danger pour la liberté humaine¹.

¹ *Sum. Theol.*, I, q. 83, art. 2 ad 3m.

Tant que j'agis par respect de la loi et non par amour du bien, je n'ai pas encore réalisé toute ma liberté. La liberté de l'homme est en danger non seulement quand il agit contre le bien, mais aussi quand il agit conformément au bien mais par simple respect de la loi.

Toutefois, c'est vraiment la présence dans l'homme du mal et du péché qui le conduit, dans sa tentative désespérée de faire le bien, à agir par pur respect de la loi morale, parce que son esprit n'est pas encore entièrement libéré et imprégné de l'amour du bien. L'esclavage du péché est ainsi l'attentat le plus grave contre la liberté humaine ¹.

Au début de sa vie publique, Jésus se sert d'un passage du prophète Isaïe pour se présenter lui-même et sa mission propre :

«L'Esprit du Seigneur est sur moi,
parce qu'il m'a consacré par l'onction.
Il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux pauvres,
annoncer aux captifs la délivrance
et aux aveugles le retour à la vue,
rendre la liberté aux opprimés,
proclamer une année de grâce du Seigneur» (Luc, 4,18-19).

Saint Paul fait écho aux paroles du Seigneur, quand il affirme: «Vous, en effet, mes frères, vous avez été appelés à la liberté» (Gal. 5,13), ou: «Si l'esprit vous anime, vous n'êtes pas sous la loi» (Gal. 5,18), ou encore: «Où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté» (2 Cor 3,17).

Saint Thomas commente ainsi cette dernière affirmation de la deuxième épître aux Corinthiens: «Où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté» doit s'entendre ainsi: est libre celui qui est maître de soi (*causa sui*); est esclave celui qui ayant un maître au-dessus de lui, n'a pas de volonté propre (*causa domini*). Celui qui agit selon sa volonté propre agit librement. Celui qui agit parce qu'il est mu et conditionné par un autre n'agit pas librement. Celui qui évite le mal non parce qu'il est mal, mais uniquement parce que Dieu lui commande de l'éviter, n'est pas libre. Est libre au contraire celui qui évite le mal parce qu'il est conscient que c'est mal. C'est ce qu'accomplit en nous l'Esprit-Saint, qui opère dans l'intime de notre être, faisant de la volonté de Dieu notre volonté propre. C'est pourquoi l'homme est dit libre, non parce qu'il se soumet à la loi divine, mais parce qu'il est incliné à accomplir spontanément ce que la loi divine commande ².

Etre libre signifie donc agir non par la force d'une loi extérieure, mais par amour. «*Caritas ergo quantum ad causam moventem libertatem habet, quia a se operatur*. II Cor-V,14: *Caritas Christi urget nos, spontanee, scilicet ad operandum*» ³.

¹ Ibid.

² II ad Corinthios, lect. III, n° 112.

³ Ad Galatas, lect. III, n° 302. Cf. aussi S. LYONNET, *La carità pienezza della legge secondo san Paolo*, Roma, 1969, pp. 79-96.

Marcher à la lumière de l'Esprit signifie donc accorder son esprit et son cœur à la volonté de Dieu, être incliné par l'Esprit de Dieu à vouloir le bien pour lui-même, et non marcher dans la vanité et sous le joug de la loi. «*Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam*» (Psaume 143,10)¹.

C'est là la liberté que Maritain appelle «d'exultation ou d'autonomie», la liberté qu'on a quand notre être ne sent plus aucune scission entre le monde du bien et son propre monde, cette liberté qu'on ne peut avoir que quand l'esprit du Christ habite en nous.

«Le saint est transformé par l'amour et fait un même Esprit avec Dieu, possède déjà dans sa volonté la liberté d'autonomie, il ne sent plus la loi comme une limite et une contrainte, mais la liberté d'exultation attend sa plénitude pour le jour éternel où l'intelligence verra comblé son désir le plus profond et le plus cher. Alors, en face du Bien total contemplé à découvert, la liberté de choix s'abolira, comme si son office avait pris fin. C'est qu'elle n'était donnée que pour préparer la liberté terminale. Celle-ci est sans doute moins libre que la première, puisqu'elle comporte la nécessité bienheureuse d'aimer le bien, mais elle est plus parfaite, puisque c'est elle qui donne à l'autre sa valeur et son sens»².

La liberté d'autonomie et de spontanéité est la plénitude de la liberté, elle signifie être libre comme Dieu est libre dans toute la profondeur et l'extension de son être. Mais avec cela on a atteint la perfection de l'humain. Saint Thomas nous enseigne que cette «perfection consiste dans l'amour de charité, et que chacun est tenu de tendre vers la perfection de l'amour, selon sa condition et pour autant qu'il est en lui»³.

S'il est vrai que l'homme ne peut pas ne pas tendre à la pleine réalisation de son être, s'il est vrai que cette perfection consiste dans l'amour du bien suprême, alors c'est vraiment vers cette liberté d'autonomie que l'homme d'aujourd'hui est porté, inconsciemment mais irrésistiblement.

FRANCESCO VIOLA

(traduit de l'italien par Christiane Brazzola)

¹ *Ad Galatas*, lect. IV, n° 308.

² J. DE FINANCE, «La filosofia della libertà in Maritain», op. cit., p. 163. Paru en français dans le Cahier n° 19 de *Recherches et Débats*, consacré à J. Maritain, juillet 1957, p. 108.

³ J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, 1947, p. 82.

Evocation du poète Montale

*Eugenio MONTALE, le poète italien né à Gênes en 1896, à qui a été attribué l'automne dernier le prix Nobel de littérature, a fait paraître une œuvre poétique importante qui débute en 1925 par *Ossi di seppia* et s'échelonne tout au long de sa vie. Elle est cependant encore peu connue du public de langue française, malgré l'édition bilingue parue à la NRF¹ de trois volumes de poèmes qui s'arrêtent aux «*Conclusioni provvisorie*» (1956). Un de ses amis évoque ici tout à la fois l'homme et le poète. Les poèmes cités le sont dans des traductions dont il est l'auteur.*

*

La poésie de Montale est d'un accès difficile, surtout pour les lecteurs de culture française. Pour eux le mot a souvent pris, après Mallarmé, une valeur propre faisant jaillir par contact avec d'autres mots, hors de toute relation logique évidente, un sens secret renfermant le message des meilleurs poètes, tandis qu'en Italie, la phrase garde sa signification logique et reste soumise à une rigoureuse construction grammaticale. Les exceptions existent mais sont plutôt passagères. C'est une tradition qui ne fut pour ainsi dire jamais interrompue et dont on trouve la source chez les grands écrivains du Trecento. Leur présence, celle de Dante en particulier, domine toute l'histoire de la poésie. Il y a une telle densité dans chacun des vers de la *Divine Comédie* qu'elle paraît parfaite puisque la réussite baigne chaque fragment. Il est bien rare que dans les œuvres des tout grands auteurs il n'y ait pas une défaillance de temps à autre, un défaut inhérent à l'époque de l'artiste et qui laisse ainsi une voie ouverte aux successeurs. Mais Dante étonne par la continuité, par l'homogénéité de son génie.

Il est difficile d'être encore poète en Italie après lui, avouait Montale lors d'une interview à la télévision. Chez ce dernier il y a un sens immédiat à la lecture et il nous disait, il y a bien longtemps, que Baudelaire était le poète auquel il était le plus sensible. On se trouve néanmoins en présence d'un message secret. Les mots courants sont ici porteurs d'un sens mystérieux soudain libéré par un contexte où l'allusion éclairera le sens.

¹ Eugenio MONTALE, *Poésies I, Ossi di seppia, Os de seiche*, Gallimard, Paris 1966, Poésie du monde entier. – *Poésies II, Le occasioni, Les occasions*, ibid. – *Poésies III, La bufera e altro, La tourmente et autres poèmes*, ibid.

Une première orientation de sa recherche nous sera fournie par les titres de ses recueils poétiques, peu nombreux et concis : *Os de seiche*, *Les occasions* (ensemble de circonstances aléatoires, causes, prétextes), *Finisterre*, *L'orage*, *Satura* (nom italien comportant plusieurs sens : représentation théâtrale constituée par un ensemble de danses, de musique et de chant, mais aussi plat plein de fruit divers que l'on offrait aux dieux chaque année et qui finit par indiquer une forme dramatique composée d'éléments hétérogènes). Initiale affirmation de dépouillement, puis d'une fin où tout sera peut-être perdu mais retrouvé dans l'authenticité, d'une tourmente qui aveuglera, mais aussi retranchera l'inutile en le détruisant. Seuls quelques fragments de *Satura* nous laissent espérer plus de détente ; en fait la tendresse pour le souvenir de sa femme morte nous fera connaître ce côté tellement humain du poète. Le portrait qu'il nous trace de la disparue est souvent plein d'un humour mélancolique. Il pense alors que ce sont les derniers vers qu'il publiera. Toutefois en dépit de ce qu'il avait cru, le besoin d'écrire le reprend et *Satura* nous fournira aussi de nombreuses moqueries adressées aux tendances philosophiques à la mode en Italie. Pourtant la rencontre avec le quotidien ne manquera pas de rendre à nouveau présente cette solitude. On retrouvera ce sentiment d'abandon bien souvent dans *Diario del 1971* et *Diario del 1972*.

Toute l'œuvre nous montre un homme à la recherche de l'essentiel et tentant par sa poésie de nous faire partager cette expérience, sollicitant ce qui est le plus irrévocable en nous. Elle s'efforce de nous rendre conscients de ce qui nous échappe,

(« Donner un sens plus pur aux mots de la tribu ») ¹

de ce que nous refusons de voir,

(« L'Irréparable ronge avec sa dent maudite
Notre âme, piteux monument ») ².

Les mots chargés d'harmoniques vont tresser un tissu incantatoire.

Chez Montale tout est concerté pour découvrir la réalité, notre réalité. Bouleversante expérience tellement exceptionnelle qu'un philosophe a pu dire qu'on ne la fait que rarement dans une vie : « La stupeur lorsqu'elle s'incarne est un éclair qui éblouit et s'éteint » ³... « Puis comme sur un écran » tout redeviendra normal... « et je m'en irai silencieux, perdu chez les hommes qui ne se retournent pas » ⁴.

Puisque c'est l'existant dans le sens le plus immédiat qui l'intéresse, il va questionner ce monde originel qui nous est le plus proche, dont il soupçonne la grandeur et dont il va sonder le mystère qui lui échappera souvent en dépit de ses efforts :

¹ MALLARME, « Le tombeau d'Edgar Poe ».

² BAUDELAIRE, *Les Fleurs du mal*, « L'Irréparable ».

³ MONTALE, *Diario del 1972*.

⁴ MONTALE, *Ossi di seppia*, « Forse un mattino ».

«Comme Zachée

Il s'agit de grimper sur le sycomore
pour voir le Seigneur s'il venait à passer.
Hélas, je ne sais pas grimper et même
en me levant sur la pointe des pieds je ne l'ai jamais vu.»

«Come Zaccheo

Si tratta di arrampicarsi sul sicomoro
per vedere il Signore se mai passi.
Ahimè, non sono un rampicante ed anche
stando in punta di piedi non l'ho mai visto.»¹

Or ce constat n'est pas un refus, mais bien un appel, ou plutôt une expérience métaphysique entreprise pour découvrir ce qui peut susciter l'espérance, donner un sens à notre vie: «En dépit du vacarme coutumier des villes où l'azur ne se montre qu'en morceaux... par une porte entrouverte... on voit paraître les jaunes citrons, fanfares d'or qui apaisent notre cœur»².

Le monde poétique devient alors la représentation fragile de ce qui nous entoure et dont il faut déchiffrer le secret, et c'est le concret qui nous le rendra sensible: «Ce n'est pas un jardin mais un reliquaire», «Les minutes sont égales et fixes comme les tours de roue de la pompe».

Ce goût du concret est souvent déroutant; les objets les plus communs, que nous côtoyons, vont nous révéler ce qui ne fut jamais vu. Le langage doit vraiment être déchiffré. On trouve, au début de *Finisterre* l'évocation de la guerre et des désastres présents:

«La tourmente qui déferle sur les feuilles
dures du magnolia, les long tonnerres
de mars et la grêle...

l'éclair qui blanchit
les arbres et les murs et les surprend en cette
éternité d'instant – marbre manne
et destruction...³»

Remarquez ici la présence suggérée du Mars mythologique, l'éclair, l'éternité d'instant, manne et destruction, mots lourds de ce sens auquel nous avons fait allusion. Ce goût du concret peut être illustré aussi par ce que rapporte un de ses amis: conduit devant un paysage magnifique, il s'empresse de lui tourner le dos.

Examinons maintenant de plus près ces poèmes dont nous avons déjà tenté d'éclaircir quelques fragments. On nous invite à jouir «du vent qui entre dans la pommeraie», pommeraie symbole de vie, mais ce n'est qu'un monde de mémoires défuntes: «ici un amas confus de souvenirs s'y abîme, ce n'est pas un jardin mais un reliquaire»; si l'on veut pénétrer ce monde incertain, «tu rencontreras peut-être le fantôme qui sauve»... «cherche une

¹ MONTALE, *Diario del 1971*, «Come Zaccheo».

² MONTALE, *Ossi di seppia*, «I limoni».

³ MONTALE, «La bufera».

maille cassée dans le filet qui nous étreint... J'ai prié pour toi, ma soif sera plus légère et moins âcre ma rancœur»¹. On trouve immédiatement cet espoir de rencontrer l'inespéré dans une étrangeté toute proche de l'irrationnel: ce fantôme, cette maille cassée. Mais cette réussite sera pour l'autre, humble et victorieux héros. Nous verrons que l'autre est parfois l'invocation au messager du Salut.

Nombreux sont les textes appelant cette mystérieuse et intime réussite. Or, cette découverte pourra être effrayante:

«Peut-être un matin en allant dans un air vitreux
aride, en me retournant je verrai s'accomplir le miracle:
le néant à mon dos, le vide derrière moi,
avec une terreur d'ivrogne.

Puis comme sur un écran [tout redeviendra normal]
... et je m'en irai silencieux,
parmi les hommes qui ne se retournent pas, avec mon secret»².

L'apparition est bien souvent loin d'être rassurante, présence incertaine affirmation fuyante.

Montale si profondément ému par l'étrangeté de l'existence se borne à l'écrire. Toute la gravité de son attitude est intérieure. Il n'aime pas en parler et je me souviens, il y a bien longtemps, nous étions en tête à tête et je faisais de laborieux efforts pour m'entretenir avec lui convenablement jusqu'au moment où il me dit très humblement: «Je ne sais pas communiquer». Ce mot permet de comprendre sa démarche à la fois si proche et si lointaine de nous parce qu'elle est dans le sens le plus plein singulière.

Pourtant il aime toujours sourire. Au sortir d'une conférence à Genève, nous étions assis avec quelques amis dans un café de la vieille ville. Là encore la conversation était très sérieuse et Montale nous écoutait silencieux. Lorsque je le raccompagnai chez lui, il me glissa: «Comme vous êtes savants.» Sa bonne humeur va parfois taquiner la cocasserie, mais sa tristesse, sa déception se marque fréquemment devant le développement inhumain de notre société. Il se réfère à d'anciens souvenirs où le temps s'écoulait selon un rythme qui nous est plus proche.

Il serait donc faux de ne retenir de lui que cet isolement. Plus haut déjà il a été question, au contraire, de la quête d'un signal qui donnera la clef de l'énigme.

«C'est ici que le voyage finit:
dans les maigres travaux qui divisent
l'âme qui ne sait même plus donner un cri.
Maintenant les minutes sont égales et fixes
comme les tours de roue de la pompe.
Un tour: une montée d'eau qui résonne.
Un autre, nouvelle eau, parfois un grincement»³.

¹ MONTALE, *Ossi di seppia*, «In limine».

² MONTALE, *Ossi di seppia*, «Forse un matino».

³ MONTALE, *Ossi di seppia*, «Casa sul mare».

On sent ici cette présence inhospitalière de la réalité où aboutit le voyage, réalité figée, désespérément monotone dont le grincement (douloureux) constitue presque une distraction. Mais plus loin :

« Rien ne révèle sinon de paresseuses fumées la mer...
... et il est rare que paraisse
dans l'atmosphère calme et muette
entre les îles aériennes incertaines
l'échine de la Corse ou la Capraia »¹.

Allusion à une rencontre donnant un sens à cette vie :

« peut-être seul celui qui le veut trouve l'infini...
Je pense qu'il n'y a pas de salut pour la plupart des hommes
mais celui qui bouleverse tout dessein
et franchit la limite, se retrouvera comme il se veut »².

Espérance plus vive encore ici. Ce regret devant le quotidien et cette tension vers ce qui doit permettre notre accomplissement se dessinent simultanément. Qu'il suffise de lire l'admirable *Songe du prisonnier* :

« et les coups se répètent et les pas
et encore j'ignore si je serai au festin
auteur de la farce ou farci. L'attente est longue,
je n'ai pas fini de rêver de toi. »³

En italien, une concision que l'on ne peut traduire : *farcitore o farcito* opposent par des consonances semblables le bourreau et la victime, incertitude de ce que je suis.

Constatons cet ardent appel laissant entrevoir le salut : « je n'ai pas fini de rêver de toi » est une invocation à une « femme, nuée, ange ou oiseau des tempêtes »⁴.

Montale se refuse à toute prise d'attitude, il s'en moque et nous rapportait en riant qu'à l'issue d'une de ses conférences une dame s'était approchée pour lui demander s'il était le poète du pessimisme, à quoi il avait répondu qu'il en doutait et qu'il se sentait parfaitement heureux.

Nous percevons mieux le sens de son effort en relevant cette phrase, dans un des essais en prose d'*Auto da fé* : « A l'Opéra on ne peut exiger de comprendre tout le texte chanté, c'est peut-être même sa qualité d'être en partie voilé. »⁵ Le message que le poète reçoit est semblable à ce texte, il n'est pas toujours clair puisqu'il surgit de ce contact avec la réalité, intransmissible si ce n'est sous cette forme tissée de mystère comme le message que reçut Abraham qui, selon Kirkegaard, n'était révélé qu'à lui seul.

¹ La Capraia : petite île dans le golfe de Gênes.

² MONTALE, *Ossi di seppia*, « Casa sul mare ».

³ MONTALE, *La bufera*, « Il sogno del prigioniero ».

⁴ MONTALE, *Interview imaginaire*.

⁵ MONTALE, *Auto da fé*, « Le parole e la musica ».

Un auteur italien de ses amis en venait à dire que Montale est un peintre qui écrit aussi des poèmes à ses heures. Car en effet, il peint et dessine de charmantes compositions. Quelques-unes sont encadrées et exposées dans son appartement et leur acidité s'allie fort bien aux peintures de célèbres artistes italiens du XX^e siècle qui les entourent.

Cette recherche qui remet tout en question, jusqu'à l'existence de ce qui nous entoure va le conduire, ainsi que nous l'avons vu, dans une solitude absolue en présence de ce qui n'a plus de nom, plus de forme. Seules quelques allusions pourront rendre sensible ce contact sans rémission; car alors il cherche à être près de son semblable et aucun mot étrange ne sera utilisé:

«Ecoute-moi, les poètes couronnés
se meuvent seulement dans les plantes
aux noms rares: buis, troènes ou acanthes.
Mais moi j'aime les routes qui aboutissent aux herbeux
fossés où dans la boue
à demi séchée les enfants attrapent
quelque chétive anguille»¹.

Nouveau symbole d'une fuyante découverte.

Mais sa langue qui ne veut pas être solennelle n'en est pas moins extraordinairement riche, précise, elle ne manque pas de faire appel à des mots étrangers. Il faut ici insister aussi sur l'exceptionnelle réussite du chant qui demeure secret mais admirable:

«La raison la plus vraie est de celui qui se tait.
Le chant qui sanglote est un chant de paix.»

«La più vera ragione è di chi tace.
Il canto che singhiozza è un canto di pace»².

«et la felouque déjà replie son vol
avec les voiles pendantes comme une dépouille.»

«e la feluca già ripiega il volo
con le vele dimesse come spoglie.»³

Le occasioni nous mettront encore en face de l'expérience quotidienne:

«balançoire fuyante entre la vie
qui passe et la vie qui demeure,
il n'y a pas de salut ici: on meurt
en sachant ou l'on choisit la vie
qui change et qui ignore: autre mort»⁴.

Le constat entouré de sollicitations métaphysiques est tellement immédiat qu'il ne peut être décrit, mais seulement suggéré, découverte lourde d'un sens ineffable:

¹ MONTALE, *Ossi di seppia*, «I limoni».

² MONTALE, *Ossi di seppia*, «So l'ora».

³ MONTALE, *Le occasioni*, «Altro effetto di luna».

⁴ MONTALE, *Le occasioni*, «Derelitte sul poggio».

«Carrières d'automne

sur lesquelles descend le printemps lunaire
il auréole de candeur chaque échancrure,
perçante lumière des pommes de pins, éblouissement
de rets étendus et éclats,

elle reviendra, elle reviendra sur le gel
la bonté d'une main,
elle franchira le ciel lointain
la chiourme lumineuse qui nous saccage»¹.

On prend ici sur le fait cette ambiguïté où sont à la fois présentes l'espérance de l'inattendu et la terreur de ce qu'il doit nous révéler. Mais ici encore «elle reviendra, elle reviendra» ne traduit pas du tout la répétition du verbe italien sans pronom, dont l'insistance appelle le renouveau. C'est une technique fréquente chez Montale de charger un seul mot du sens qu'aura tout le poème qui rayonne autour de lui, et qui prend sa signification par lui: c'est souvent parce qu'on a lu distraitemment ce mot que cette poésie demeure difficile.

Dans les textes plus récents, comme *Satura*, se fait jour la dérision des pensées proférées solennellement: dialectique hégélienne ou marxiste; le rire s'exprimera par de savantes constructions de jeux de mots à l'image des raisonnements caricaturés. Le système ternaire (thèse, antithèse, synthèse) s'opposera au système binaire (bien, mal):

«Dialogue

Si l'homme est dans l'histoire il n'est rien:
L'histoire est un marché aux puces, et non pas un système.
Providence et système, c'est un tout un
et le Maître c'est l'homme.
Donc la peste elle aussi
est providentielle.
La peste est le négatif du positif,
c'est l'homme qui exsude son contraire.
Pourtant toujours enveloppé dans son suaire.
Le système ternaire
sécète le mal et l'expulse,
tandis que le binaire le traîne derrière lui.
Mais le ternaire le met sous verre
et s'il est victorieux il l'adore.
Vade retro,
Satana!»²

Mais la déception accusera surtout nos échecs.

«Le filet
qui traîne sur le fond
ne prend que de petits poissons.
Avec d'autres filets j'ai attrapé
des poissons volants

¹ MONTALE, *Le occasioni*, «Cave d'autunno».

² MONTALE, *Satura*, «Dialogo».

et aussi une tortue
 mais elle était morte.
 Alors que j'essaie maintenant
 avec l'hameçon et le fil
 l'appât reste intact
 dans l'eau trouble.
 Tout est trop épais autour,
 au-dessus, au-dessous dans l'air.
 On n'avance pas : se mouvoir
 est un déchirement » ¹.

Cette impuissance n'est-elle pas attachée à notre nature ?

« Je tentai d'être un homme et c'était déjà
 trop pour moi » ².

De tant de manières Montale refuse le laurier, il tourne en dérision sa recherche :

« Ma Muse est au loin : on dirait
 (et c'est ce que l'on croit communément) qu'elle n'a jamais existé.
 Si même elle fut une Muse, elle revêt les hardes de l'épouvantail
 dressé à grand peine sur un échiquier de vignes.
 Elle flotte au vent comme elle peut.

.....
 Si le vent s'apaise elle sait encore s'agiter
 presque pour me dire marche sans crainte,
 tant que je pourrai te voir je te donnerai vie.
 Ma Muse a quitté depuis longtemps un recoin
 de costumier de théâtre ; et ceux qui la revêtaient
 étaient de haute venue. Un jour elle fut remplie
 de moi et s'en fut toute fière. Maintenant elle a encore une manche
 et elle en dirige un quatuor
 de roseaux. C'est la seule musique que je supporte » ³.

Pour Bergson les grands philosophes n'ont eu qu'une profonde intuition qu'ils s'efforcent d'expliquer. Montale est, lui, toujours à l'affût de ce qui peut surgir de cette quête en constatant son incapacité douloureuse ou dérisoire. Et pourtant dans *Diario del 1971* :

« Pour prendre congé
 Que mon discours d'adieu descende sur vous
 Millénaristes amis ! J'aime la terre, j'aime
 Celui qui me l'a donnée
 Celui qui la reprend » ⁴.

L'œuvre en prose (*Auto da fé*, *La farfalla di Dinard*) est moins sévère et rassemble des articles publiés dans des journaux, notamment au *Corriere della Sera* où il fut rédacteur dès 1948.

¹ MONTALE, *Diario del 1971*, «Verso il fondo».

² MONTALE, *Diario del 1972*.

³ MONTALE, *Diario del 1971*, «La mia Musa».

⁴ MONTALE, *Diario del 1971*.

Des souvenirs ont été rapportés sur un ton souvent ironique. Lorsqu'il était enfant il trouva un tuyau de métal et se procura de la poudre dans le but de se faire un fusil pour abattre un oiseau. Le tuyau ne résista pas à la charge et lui sauta dans les mains. Des hommes du voisinage s'occupèrent de lui, qui avait été effrayé; cet échec fut pour lui l'origine d'un dégoût définitif pour les armes. En sorte qu'un biographe rapporte que lorsqu'il fut mobilisé, il se montra un piètre officier. Un jour à l'entraînement de culture physique, il prit consciencieusement son élan pour sauter, mais il passa sous la corde au grand scandale de l'officier qui commandait l'exercice.

La musique lui fut toujours familière. Dans sa jeunesse il pensa se vouer à la scène et se prépara avec un «maestro» de Gênes à chanter des rôles importants de Verdi. Il fréquente encore les théâtres et les festivals et rédige des critiques pour le *Corriere della Sera*. Venise le reçoit lors des grandes rencontres annuelles. Humaniste raffiné, il s'intéresse aux musiques étrangères et a une connaissance approfondie des grandes cultures européennes.

Nous le découvrons comme proche, notre prochain, en lisant ce qu'il a écrit en mémoire de sa femme, dans *Xénia I* (1964-66) qu'il envoya d'abord à quelques amis et publia ensuite dans *Satura* avec *Xénia II* en 1971.

Elle était d'une inaltérable gentillesse et savait trouver tout ce qui pouvait réjouir ses proches et ses amis. Peu après nos premières rencontres, elle voulut nous recevoir à Florence. C'était quelques années après la dernière guerre, nous craignons d'entrer de manière indiscrete dans la vie de famille d'un grand homme. Car si le prix Nobel ne lui a été attribué qu'à la fin de l'année dernière, il était tenu en Italie depuis longtemps pour le poète éminent. Mais l'insistance de l'épouse eut raison de nos scrupules et elle n'en finit plus alors de nous combler de ses attentions.

Très myope, elle portait de fortes lunettes qui déformaient ses yeux. Sa voix douce et timide, élevée et mélodieuse rendait sensible cette confiance qu'elle avait pour ses amis. Elle était toujours d'une élégance raffinée et discrète. On l'appelait Mosca, ce qui signifie mouche, mais le mot italien est plus dur que le mot français, on y sent moins la légèreté que la dureté chitineuse de l'insecte. Elle avait adopté ce surnom et en signait ses lettres; quant à Eusebio, c'était celui de Montale, qu'un ami lui avait autrefois donné pour le mettre en correspondance avec ce mystérieux personnage que Schumann évoque dans des pièces pour piano des *Davidsbündlertänze* et du *Carnaval*. Le portrait n'est que très imprécis mais il rappelle de quelle famille est Montale.

La sensibilité de celui-ci est toute présente lorsqu'il se souvient de sa femme dans *Xénia I*:

«Cher petit insecte
que nous appelions Mosca je ne sais pourquoi,
ce soir presque dans l'obscurité
tandis que je lisais le Deuteroisaïe
tu es réapparue à côté de moi

mais tu n'avais pas de lunettes,
tu ne pouvais pas me voir
et je ne pouvais moi sans cette scintillante lueur
te reconnaître dans la brume» ¹.

Chimérique espoir :

« Nous avons étudié pour l'au-delà
un coup de sifflet, un signal de reconnaissance.
J'essaie de le moduler espérant
que nous sommes déjà tous morts sans le savoir » ².

Affection pleine de ce triste humour :

« 'Priait-elle ?' 'Oui elle priait saint Antoine
parce qu'il fait retrouver
les parapluies perdus et d'autres objets
de la garde-robe de Saint Hermès.'
'Pour cela seulement ?' 'Pour ses morts aussi
et pour moi.' 'C'est suffisant' dit le prêtre » ³.

Dans *Xénia II*, les souvenirs se confondent avec l'irréalité :

« J'ai descendu, en te donnant le bras, au moins un million d'escaliers
et maintenant que tu n'y es plus c'est le vide à chaque marche.
Même ainsi notre long voyage a été bref.
Le mien dure encore.

.....

J'ai descendu des millions d'escaliers en te donnant le bras
non pas vraiment parce qu'avec quatre yeux on voit peut-être davantage.
Avec toi je les ai descendus parce que je savais que pour toi ou moi
les seules vraies pupilles, bien qu'offusquées,
c'étaient les tiennes » ⁴.

Ces notations, ces souvenirs, ces poèmes nous le montrent proche et toujours fidèle à lui-même, ce qui émerveillait une jeune femme à Genève car elle avait enfin découvert un poète qui ne se trahit jamais et dont la vie se confond avec le message.

Un écrivain du siècle dernier reprochait aux philosophes de construire un château et de vivre dans la maison du concierge; Montale a lui aussi construit un immense château dont il met en doute l'existence, mais dans lequel il vit pourtant en descendant au bras de sa femme d'interminables escaliers.

ARMAND MASTRANGELO

¹ MONTALE, *Satura, Xénia I*, «Caro piccolo insetto».

² MONTALE, *Satura, Xénia I*, n° 4, «Avevamo studiato».

³ MONTALE, *Satura, Xénia I*, n° 10, «Pregava?».

⁴ MONTALE, *Satura, Xénia II*, n° 5, «Ho sceso, dandoti il braccio».

Patrice de La Tour du Pin

Patrice de La Tour du Pin (*1911) est l'un des rares poètes contemporains que n'ait pas influencé le surréalisme. Il fut, en revanche, marqué par ses lectures religieuses, saint Thomas notamment, et cela est sensible dès les premiers vers.

Il fit ses débuts avec *la Quête de joie* (1933), dont un fragment – *les Enfants de Septembre* – fut accueilli par la NRF sur la recommandation de Supervielle. Les plaquettes suivantes: *D'un aventurier*, *l'Enfer*, *le Lucernaire*, *le Don de la Passion* devaient s'y réunir pour former *Une somme de poésie* (1946), puis se développer en deux autres volumes: *le Second Jeu* (1959) et *Petit Théâtre crépusculaire* (1964).

Retiré en Sologne, La Tour du Pin consacrait ses dernières années à la tâche que lui avait confiée l'Eglise: la traduction poétique de textes sacrés. L'effort de maîtrise du langage visait à explorer la distinction de la poésie et de la théologie, mais en même temps leur rencontre, puisque le secret du poète et le pressentiment du mystère de Dieu coïncident:

« Je porte ma nuit, mais ma transparence,
Mes parois pourries, mais mon feu secret,
J'entraîne mon mal partout où j'avance,
Et ne sais rien encor de ma terre
Qu'un mystère creux que je remplirai
Très patiemment, de mon beau mystère. »

(*1^{er} Livre, la Genèse, Thème*, p. 14) ¹.

I. *Une somme de poésie*

Le trajet de *la Quête de joie* à *Une somme de poésie* nous fait passer d'une expérience individuelle à une dramaturgie cosmique. Cette dernière s'apparente à l'univers celtique par son symbolisme – la double obsession du « jeu » et de la « légende », mais c'est dans les « mystères » de la chrétienté médiévale qu'elle trouve son point d'application hautement poétique.

On ne saurait parler d'une suite de recueils. Il s'agit en réalité d'un livre unique, toujours repris, recommencé, épuré.

– « Somme » en raison de son organisation interne. Elle compose la direction de la vie avec celle de l'esprit; elle dresse l'intelligence au service de la

¹ Toutes les références sont empruntées à *Une somme de poésie*, Gallimard, 1946.

création. Chaque poème est un corps d'expression «viable». L'harmonie elle-même des chants forme un tout organique animé et rayonnant, ainsi qu'une présence humaine: «Les hommes ne vivent pas sur leur être, ils s'édifient en frontière d'eux-mêmes (...) et l'amour accroché là peut vivre du plus intense amour des autres» (p. 223).

– «Une» en ce qu'elle est l'œuvre du singulier, s'attache au mouvant et ne construit rien de volontairement fixe. Elle s'adresse à tout être dont la fonction première est de chanter. On est convenu de ne rien retrancher dès l'abord: «il y a des cheminements vers le divin qui dévient bien plus d'âmes qu'ils n'en redressent, et d'autres, contraires, qui frappent au vif par leur négation» (p. 230).

– «De poésie»: la quête poétique embrasse la totalité de la condition humaine – ici et «là-bas». Elle se nourrit de l'exil et de la captivité, du voyage et de son terme. Elle suit le mouvement des êtres d'amour et la grâce qui marche dans le temps. Acteur ou enjeu, l'homme est toujours sous le regard de Dieu.

«Tout homme est une histoire sacrée.» (p. 195). C'est l'oracle que Lorenquin reçut en songe à l'autel du dieu inconnu. Par la suite, cette révélation deviendra la pierre d'angle de son Ecole, fondée précisément pour permettre aux hommes de forger et d'écrire leur vie spirituelle:

«Chacun doit savoir que la voie
Dépasse la route
Et mène au cœur qui l'a conçu...
Parce qu'ils reviendront au corps
Selon ce qu'ils ont espéré.»

(*Scd. Interlude, Tabl. II, la voix de l'homme*, p. 99.)

Prononcer «sacrée» l'histoire de tout homme, ce n'était pas seulement souligner ce qu'elle a d'irremplaçable. Si tout homme porte en soi la forme entière de la condition humaine, l'affermir dans sa singularité, c'était aussi, corrélativement, montrer l'intérêt de tous à l'histoire unique de chacun.

II. *La Quête de joie*

Genèse de la *Somme*, ce premier mouvement devait animer l'œuvre entière. Les différentes phases de la quête correspondent aux diverses modalités de la vie intérieure symbolisées par les «races d'enfants». Les Paradisiens, sur les cimes de l'âme, assument la tendance à l'absolu. Les Sauvages, dans les bas-fonds, incarnent le goût de la terre. Les Chanteurs, sur l'axe horizontal, satisfont la passion de chanter et assurent la mise au monde d'autres races en poésie.

La première expression de la *Quête de joie* est l'*Histoire d'Ullin*. Le personnage représente l'intelligence sous toutes ses formes: Ullin Prophète de la vie, qui porte la grande espérance du poète – convertir l'intelligence à Dieu; son travesti Prince de la mort, qui marche malgré lui dans les sentiers de la grâce – pour la volupté de soi-même.

D'emblée la définition de la poésie recouvre celle de la connaissance. L'expérience solitaire d'Ullin sert d'assise à l'histoire de l'antipoésie (théorie de l'art pour l'art). La «tentation sauvage» est une forme subtile du péché d'esprit.

A partir de cette pièce centrale, le poète s'engage dans deux directions opposées: le retour sur soi qui précède et explique *la Quête*; puis l'orientation vers le monde et vers autrui, jusqu'à la consommation finale de la «comédie intérieure».

Le premier Livre pose l'universalité réelle de la médiation d'un univers poétique en insérant le cas individuel du poète dans une fresque biblique de la condition humaine, avec le mythe du *Jour de Nuit*.

Le second volet du dyptique présente un couple au stade de l'histoire contemporaine. Le cours de l'histoire ni l'héritage ne sauraient être abolis. Il ne s'agit pas de poursuivre un état mythique d'innocence que le christianisme même ne promet pas de restituer. L'espérance est seule à justifier la quête. Le poète s'attache à déjouer le culte polaire et les tentations du dieu froid. Il veille avec amour sur tout ce qui, dans notre nuit, peut naître et croître vers la lumière. Lui-même «cherche clarté plus loin, vers l'admirable» (p. 35).

Le Jeu divin s'est autrefois joué sur les eaux. C'est pourquoi dans *la Genèse* le principe actif est figuré par le batelier explorateur de soi, tandis que la nuit intérieure, fluide et passive, recèle l'inexploré que le poète doit amener à la *Clarté du Jour*:

«Batelier de soi-même en soi-même,
Je suis allé plus loin par maints états de grâce,
Vers le mystérieux Aimant, au for extrême.» (p. 35.)

Il se peut que l'eau devienne miroir, qu'elle renvoie une image déformée de l'adoré:

«Je poserai le premier pas dans mon reflet
Pour le détruire...» (p. 29).

Le tout prend l'allure d'une véritable conquête amoureuse, depuis «l'heure immobile avant le prélude» – passant par l'aventure d'Andicelée fils de pêcheur – jusqu'à l'éclosion rythmique du premier hymne de joie.

Le batelier atteint son royaume au «cœur réel de soi» (p. 35);

«Le Royaume de l'homme est une chose immense
Qui tremble doucement entre le monde et Dieu.»
(*Id.*, VII, cinquième chœur, p. 43.)

Suspendu entre deux réalités incommensurables, il est pareil à ce «*Bois de mères*» dont chaque tronc, chaque tige, chaque pousse est attente d'amour ou germe de poésie. Encore faut-il savoir surprendre les murmures que sur un mode mineur l'éternité confie au temps, la nuit, alors que dorment ceux que ne tourmente pas ce désir:

«...comme s'ils étaient de nuit,
Est-ce bien toi l'étranger?»
(*Scd. Interlude, Tabl. III, l'Enfant chanteur*, p. 100.)

Si le monde ne comptait que des Paradisiens, la «quête» n'aurait pas eu lieu. Il n'y aurait point d'appels tentateurs ni de luttes avec l'Ange, ni même la trace d'une aventure humaine. Ellor ne chercherait pas au-delà de la trop présente Enselieure (le plateau de *Hulmaune*, le lac d'*Undeneur*), et l'on ne connaîtrait pas à Bélivanie la précarité d'être roi.

III. *Le Jeu du Seul et le Jeu de l'homme*

Le «jeu» se dit communément de Dieu et de l'homme pour désigner la coopération du créateur et de ses créatures. De part et d'autre il implique ordre et liberté. Le Jeu suprême appartient au Divin Seul; il est achevé. Le second se joue dans le temps suivant les règles du premier: la poésie doit parfaire la genèse dans la ligne propre de l'Artisan. Le poète ne méprise rien de la terre où Dieu descendit, mais son œuvre n'admet aucun élément matériel qui ne soit strictement requis comme support ou véhicule de la lumière divine:

«...j'ai suivi l'enseillé; je sens
Qu'il porte mieux mon espoir que moi-même...
L'effroi
Des grandes marées obscures, des nuits extrêmes
Où tout le ciel s'altère, il les dépassera.
Il va, je ne sais où: c'est lui qui mène.
J'ai ma lumière en lui, et il est un enfant.»
(II^e Livre, *le Jeu du Seul*, *l'Enseillé*, III, p. 59.)

Ce qui à l'origine était un foyer, les générations successives l'ont dispersé, se perdant au «jeu du leur». Elles ne connaîtront désormais qu'en fragmentant:

«J'ai d'autres habitants, et de quelle exigence!
Enfants du grand péché de l'amour de soi-même,
Murés dans leur refus, dans leur fuite, et la peur...
Ils sentent leur distance avec tout, et l'allongent.»
(III^e Livre, *le Lucernaire*, 2^e partie, VI, p. 169.)

Les peuplades qui n'ont pas de légende (histoire sacrée) sont condamnées à mourir de froid. Celles qui bordent la mer savent qu'il faut dépasser le temps pour retrouver l'unité:

«Ah! déraison...
D'avancer tout seul dans le temps...
De voler à la vie pour en faire ton œuvre...
Prétendant de tous les instants...
Aux noces de la mort qui sont les plus humaines...»
(I^{er} Livre, *la Genèse*, VII, cinquième chœur, pp. 42-43.)

Le plus haut degré de connaissance auquel elles soient parvenues est celui où l'on se reconnaît «entre l'Amour et l'Amour» (p. 161), comme étant convié à redresser ici-bas le jeu de l'homme vers Dieu.

Une somme de poésie est en quelque sorte une trilogie. Elle est faite de trois jeux complémentaires: celui de l'homme devant lui-même (l'unité) celui de l'homme devant le monde (l'ouverture) et celui de l'homme devant Dieu (la transparence). La solidarité des figurants atteste la véracité du jeu, que chacun, suivant sa dilection, doit mener à port soi.

IV. *L'Ecole de Tess ou l'univers d'expression*

En regard de l'œuvre, Tess n'est pas tellement un cadre qu'un axe. C'est le point de convergence de trois mouvements: à la fois cloître pour les Paradisiens, retraite pour les Sauvages et direction pour les Chanteurs.

La communauté de Tess est groupée sous le signe d'une fonction de l'esprit: oraison, étude ou connaissance des choses supérieures. Elle se donne une règle dans le temps pour atteindre une fin qui est au-delà de lui: la contemplation de la vérité. Elle ne se soucie pas de l'excellence de l'art: la technique n'est pas de son ressort, encore moins l'état de grâce. Elle regarde le chant dans l'ordre de la création; son plaisir dans la direction de la joie. Et le cantique à la gloire du Seul s'élèvera de tous les mouvements prélevés en vue de la *Somme*.

Quant à son architecture, Tess est du même élan vers la clarté que la vie. Elle n'a pourtant pas été bâtie d'un seul jet. On a dû l'asseoir et couler ses racines, non pour l'épanouissement de la sève, mais «pour la prise de lumière dans l'Esprit» (p. 204).

L'édifice est gardé par un triple seuil au-delà duquel tout est transfiguré. Mais nous autres ne l'abordons pas de front. Nous prenons le chemin de ronde qui inverse le sens de la marche; il nous introduit successivement dans l'atelier, l'étude et la chapelle.

Les habitants s'y lèvent avec une pensée de conquête. Ils impriment leur foulée d'homme sur les terres avoisinantes. Ils ne sont pas les esclaves d'un seul geste; néanmoins ils sont tenus à la même loyauté, laquelle comporte des renoncements et des alliances.

Au collège de Tess, on étudie «les mouvements de l'amour dans le parcours de soi» (p. 205). On apprend comment devenir l'habitant d'un monde qui n'est pas le sien. La bibliothèque est un filon de minerai, indéfini et diaphane, qui confère à l'âme son orientation. On l'a divisé en colonnes pour le maintenir dans les mesures humaines: c'est «le couloir du temps - à la seule fin de Sagesse» (p. 206).

Dans les cellules rondes et nues s'inscrit en passant «le continuel trop-plein de l'âme qui cherche ses objets d'amour» (ibid.). Elles sont ainsi faites pour reculer les frontières du sensible et que l'homme soit touché de plus loin.

Dans la chapelle, on médite sur la virginité-mère et la vie d'enfance en Dieu «par où l'Eternel prit le temps... de la lumière à la lumière» (p. 207). Aucun amour n'y pénètre qui ne soit porté dans l'amour divin: «tous les membres déçus ou enthousiastes peuvent y reprendre le clair de l'âme, pourvu qu'ils se sentent du corps d'une telle clarté» (ibid.). Les fidèles

prolongent dans le temps la descente de l'Amour afin de rayonner partout où le mystère demande à survivre et que «le vierge engendre le vierge, dans les enfants d'une telle mère, qui se perpétueront jusqu'à la fin des jours » (ibid.).

Ce que la chapelle de la Vierge est à l'*Ecole de Tess*, l'*Office secret de Lorenquin* l'est pour la *Somme* en son entier. Le directeur de conscience y exprime son désir de nous voir laisser l'adorateur prendre en nous le pas sur toute autre tendance de notre être :

«Si j'avais accueilli votre Fils en esprit,
Comme il s'est autrefois incarné sur la terre,
Pour tout prendre en Passion et traduire en lumière,
Père adorable,
Je chanterais votre ineffable Trinité,
non pas moi, mais votre ineffable adorateur.» (IV^e Livre, p. 201.)

V. *La vie recluse en poésie*

La «vie recluse» symbolise la phase de concentration de la pensée créatrice. La règle de Lorenquin, maître d'âme des quêteurs de joie, ne comporte aucun règlement. Tout s'ordonne à l'intuition initiale selon laquelle «tout homme est une histoire sacrée». Les habitants se sont groupés autour de Lorenquin par affinité poétique.

A Tess, chaque être est doué de parole, mais beaucoup ont dégradé leur chant. La plupart ont dispersé leurs mouvements, ayant perdu le bon office de leurs membres. Ils ne veillent plus à ce que l'expression soit irriguée par l'esprit. Aussi les chanteurs apprennent-ils l'usage concerté de la poésie et de la vie.

«Reclus» ne signifie pas privé (l'anglais traduit : «*dedicated life in poetry*»). A l'intérieur de la clôture, les chanteurs ont un terrain d'entente et une exigence commune. D'autres sont là, des amis, des visiteurs, des étrangers. Il faut travailler dans leur langue à parfaire son propre chant, de manière à les rejoindre par la complicité de poésie.

Le point de départ est le seul plaisir du chant. Mais les chanteurs de Tess auront assez de réserve et de simplicité pour ne pas s'exalter outre mesure et jouir à faux de ce qu'ils offrent. C'est tout naturellement que le plaisir du chant s'accroît, car l'attention se porte sur tous les domaines de la vie; le plus librement aussi qu'il cherche son ordonnance: il tend à l'immuable avec les mouvements les plus éphémères, maintenant assez de sensible pour supporter sa diffusion.

C'est le plus beau plaisir par son absence également. Nul ne trouvera dans l'acte de chanter son assouvissement. Il ne constitue pas même la gloire de Tess, qui n'a pas été seule dans cette direction. Si parfois elle harmonise des lueurs fixes, elle ne prétend pas tenir le mystère entier entre les bornes du poème.

Le seul jeu authentique est de n'être qu'humain. Et la devise de Tess est que rien n'est humain sans Dieu caché, pour qu'au centre des passions il y ait toujours «la chambre du grand recueillement» (p. 375).

La retraite en poésie, cependant, n'est pas un vide qu'on ferait en soi. Elle ne se confond pas avec le froid de l'âme. Elle ne réside pas non plus dans cet excès de pureté qui est l'innocence volontaire: «Ne jouez pas aux enfants sur les parts de vous-mêmes qui n'ont plus d'enfance» (p. 224).

De semblables méprises nous conduiraient à mendier au désert et à ses mirages des amours illusoires, à courir le spirituel en jouant les désincarnés. Tess n'enseigne ni l'oubli, ni l'évasion. Elle apprend à s'élever de terre, mais avec la sève qui convient; à célébrer sa floraison, mais à travers le mystère de l'homme; comment passer en elle – par un prolongement d'amour.

La communauté a été fondée pour la Joie: joie de l'intelligence en quête de vérité, et non celle qui va de séduction en séduction, pour déjouer la mort. A cette fin les chanteurs mettront en œuvre la diversité des langages et toute richesse d'expression au service de l'unité intérieure. Ils allieront «la voie de la vérité et les prises de chair» (p. 226).

Enfin, la vie recluse n'est pas un refuge. Elle est un lieu de mystérieux échange entre les âmes. Le monde y pénètre; il en sort le don du chant. On y chante pour ceux qui ne chantent pas, sans confondre pour autant l'élévation de la voix avec le progrès de son âme. On entre dans ceux qui n'ont pas soif pour la leur donner, dans ceux qui l'ont déjà pour la creuser en eux, dans ceux qui se croient désaltérés pour la leur rendre. «Aussi l'ultime concentration est-elle d'un acte d'amour, puisque l'Amour a frayé sa voie, allant de Lui à Lui par notre temps, et que l'amour appelle l'amour» (p. 234).

VI. *La mise au monde d'amour*

Jusqu'à la fin de cette *Somme* il sera question de Tess, de ses habitants, de leur vie tant recluse (à Tess même) qu'aventureuse (dans la *Quête*). La tertia pars est comme un fruit du versant de l'âge symbolisé par la gravitation de l'âme autour de Dieu. Mais personne n'est tenu de demeurer à Tess. L'ouverture à la vie caractérise bien ce que l'on y entend par «solitude», par «virginité». Lorenquin nous invite à retourner vers le monde dès que nous aurons appris à maintenir intacte en nous la vie recluse en poésie. Les habitants se séparent pour aller éprouver dans le monde leur fidélité et leur liberté d'option.

Chacun des *Psaumes* est la concentration poétique d'un moment privilégié de la vie intérieure. Ils sont attribués au Cortinaire et à Gorphoncelet dont les voix se répondent antiphoniquement dans l'expression de leur commun cheminement vers Dieu. La seule généralisation que nous puissions faire, c'est l'émergence progressive de l'un et l'autre psalmistes hors de leur solitude vers la même adoration et le libre abandon à la grâce:

«Bien que je sache profondément où vous êtes,
– j'ai cherché en toute connaissance à côté
Etant un de ceux qui se doutent de l'abîme de votre amour...
...j'entends déjà la voix qui pourrait tout me faire abandonner
– à part la lente élaboration de ce chemin...

...je commence à n'être jamais satisfait
 – pour qu'au jour où je ne pourrais pas me dépasser en poésie,
 Vous me preniez dans Votre joie.»

(VI^e Livre, *Psaume V*, p. 387.)

«Est-il mort en vénérateur de lui-même comme il l'a cru,
 – ou bien a-t-il connu cette excellence de s'abandonner à Vous?»
 (*Idem*, *Psaume I*, p. 384.)

Le trajet de Patrice de La Tour du Pin aura été celui du plus petit des *Enfants de Septembre*. «J'y reconnais, dit-il, mon refus de la terre et mon ivresse d'elle (p. 39). » Du plus petit : il n'a pas la même soif que les adultes ; il ne parvient pas à vivre sur les champs de l'homme, mais seulement sous le régime divin. Du plus sauvage : il ne s'habitue pas à l'espace, n'apparaît que pour repartir, étranger partout, parce qu'il vient d'ailleurs. Il poursuit un être qui n'est pas davantage ici qu'au bout du regard.

Tel fut le poète dans «l'obscur et bas pays troué de chapelets d'étangs» (Gâtinais). La sauvagine est la moins domestiquée de ses créatures. Elle est l'oiseau de la migration intérieure, «paradisier» par l'esprit, «chanteur» par la passion :

«Sans dire adieu, j'ai pris la porte avec la vie.
 Dehors, je suis entré dans la pluie qui battait
 Pour effacer ma voie...
 Je suis allé si loin que j'ai bouclé ma terre
 Pour un pays qui n'est à personne et que j'aime.»

(II^e Livre, *le Jeu du Seul, Un retour*, p. 94.)

«Je veux savoir si là-bas les espérances meurent
 Comme ici, si le cœur dépasse ses bordures...
 Un jour, tout sera prêt, les vergers, les rivages
 De mer, les eaux douces ; un jour, tout sera fête
 Si tout ce que j'ai fait peut élever la voix
 Vers vous... Il fallait bien préparer nos retraites
 Dans le seul lieu du monde où l'on n'ait pas trop froid...»

(*Idem*, *Adieu*, p. 75.)

A partir de là, tout est échange, don, enfantement. Le reste n'est que géographie abstraite. Donner et recevoir sont les deux mouvements distincts d'une même connaissance d'amour. Ils s'interpénètrent et communiquent sous le regard de Dieu et par sa grâce. Là réside le seul lien entre tant d'expériences et d'actes particuliers, à condition que le circuit d'amour ne se ferme pas en nous, ni entre nous et Dieu. Car il y aura toujours pour le «fils de soi-même» un repli, une demeure d'ombre, quelque espace où n'être environné que de soi. L'indifférent même aura sa tanière où loger son arrière-vie, son sommeil, les démons d'ennui – et tous les êtres qui ne s'engendrent pas d'amour.

«De tout ce qui n'est pas indifférent faites votre paysage...
 Mais ne touchez pas au nom de Celui qui est ineffable,
 parce que Celui-là, je ne l'ai pas recréé.
 Et on doit l'entendre tout au long de mes allées comme des vôtres,
 – au bout de toutes les allées comme de la vie.»

(VI^e Livre, *Psaume XLVIII*, p. 410.)

VII. *Le chant de vie spirituelle*

Le vrai *Cantique* est comme un jeu à fleur de terre sur les fibres paradisières de l'âme. Certains *Psaumes* saisissent sur le vif un moment de combat; d'autres sont interrogatifs:

«Pourquoi m'avoir donné tant de grâces, Seigneur?
 – il faudra bien que j'en réponde.
 Vous m'avez débordé d'indulgence, – je n'ai pas ma part de tristesse.
 Je suis bien trop faible pour vous la réclamer...
 J'ai l'angoisse d'être trop heureux au milieu des misérables...
 Mais je ne peux pas faire que ma joie soit obscure!
 – je ne peux pas faire que ma joie ne soit pas Vous!»
 (VI^e Livre, *Psaume XLI*, p. 407.)

L'âme, peu à peu, devient creuset, réceptacle pour que Dieu puisse y être communié dans son Royaume à Lui. Quand elle aura trouvé son apaisement, elle saura que la vérité est la même chose que l'amour. Les mots eux-mêmes ne seront plus inquiets. Ainsi de tout mouvement qui n'aura pas été faussé: il se prolonge nécessairement vers la joie. La grâce montre son chemin à toute âme, jusqu'aux blessures que d'autres auront portées pour elle dans leur limpidité d'âme. Ce qu'à son tour elle choisit pour d'autres âmes, elle ne le soustrait pas à l'amour, et cela ne vient pas d'elle: tout est donné par surcroît:

«Enfin, il découvrira qu'une âme – perpétuellement a prié pour lui.
 Il verra qu'elle a maintenu l'amitié divine dans son cœur
 – au prix de quelles souffrances qu'il n'a jamais connues.
 Il se retournera simplement sur lui-même,
 – disant: je suis un enfant dans l'amitié de Dieu.
 Il n'aura plus aucun scrupule de cette place d'amour,
 – parce qu'il saura qu'on a beaucoup donné pour lui.
 Il remerciera, et comme il se sentira proche,
 – il intercédera pour que d'autres âmes entrent dans l'amitié de Dieu.
 Pour qu'elles puissent se recueillir ensemble et remercier ensemble,
 – parce que c'est un secret pour chacun,
 mais la joie commune de tous les enfants de Dieu.»
 (Idem, *Psaume XLVII*, p. 410.)

La cohésion spirituelle de Tess culmine dans les *Offices*, qui ne sont plus attribués à aucun de ses habitants, mais qui dorénavant appartiennent à sa vie liturgique. A ce point où poésie et vie s'unissent dans une même oblation de soi l'Ecole sera devenue inutile, parce que l'amitié de la communauté se sera élargie à l'appel du monde:

«Si vous aimiez quelque chose vraiment...
 Fût-ce un tournant de route écrasé de silence...
 Une parcelle de beauté, la plus infime,
 Et Dieu sait qu'il s'en trouve partout!
 Fût-ce d'un pauvre amour que la chair anime,
 Mais qui s'arrache un cri, un seul cri, votre cri,
 De ceux qui portent loin, que les anges écoutent

Si les hommes sont assourdis...
-- Alors, vous pourriez être au monde!»
(VIII^e Livre, *le Monde d'amour*, p. 548.)

Dans les *Concerts sur terre*, le monde entier semble se déplacer vers Borlonge, c'est-à-dire vers le poète exilé. *Le Don de la Passion* nous rappelle que la souffrance est le dénominateur singulier de tous les êtres d'amour. Et si *l'Enfer* donne le dernier mot à l'œuvre d'Ullin, c'est pour qu'il puisse reconnaître ce qui manquait à ses personnages pour pouvoir s'incarner dans *le Monde d'amour*. Ce geste expiatoire est finalement contresigné par *le Testament* du poète, La Tour du Pin n'ayant pu rendre raison à ses fables de «l'étonnante outre-vie des enfants» (p. 598). Aucun livre ne peut résumer le cœur divin. Tout au plus peut-il traduire «par ironie», en essayant de l'adopter, l'instant d'un poème, le point de vue du Créateur. Ce sera l'instant où «tout rentre dans le jeu». Mais le Jeu suprême est au-dessus de tous ceux que nous jouons – et combien maladroitement.

Novembre 1975.

JEANNE-MARIE DU BOIS

«La Porte sur le jardin»

Au lendemain de la mort du Père Jean de Menasce, M. Robert Rochefort avait composé, pour cette revue (N° 2-1974) une gerbe de fervents souvenirs. Ce même numéro publiait aussi un petit nombre de lettres du Père, qui permettait d'entrevoir la qualité spirituelle de sa correspondance. Voici que M. Rochefort publie maintenant un livre entier de souvenirs et de lettres sous le titre: *La Porte sur le Jardin*¹. Les amis et les dirigés du Père lui en sont très reconnaissants. Grâce à ces pages ils pourront conserver plus vivants les traits de cette admirable figure de prêtre et de religieux. Cette ferveur dans le souvenir est communicative. Dans la préface le Cardinal Journet appelle l'auteur: «le témoin fidèle». Ce livre est certainement l'œuvre d'un disciple attentif et pénétrant.

Mais comment en donner un compte rendu sans le trahir? On pourrait imaginer de faire une glane avec les pensées du Père. Ses correspondants savent qu'il possédait l'art de couler conseils et remarques en de très brèves formules. Qu'on en juge par celles-ci: «Le silence fait de la place à Dieu» – «Plus Dieu donne, plus il faut prier» – «Dieu entre en nous par nos blessures». La dernière partie du livre contient plusieurs de ces sentences dignes des Pères du désert. L'auteur les appelle justement: «des paroles qui sauvent». Des lettres citées on pourrait aussi en extraire beaucoup de semblables.

Mais cette façon de rendre compte de l'ouvrage laisserait dans l'ombre une chose qui apparaîtra assez vite au lecteur, à savoir la merveilleuse unité de la vie et de la pensée du Père. En 1941, c'est-à-dire six ans à peine après son ordination sacerdotale, dans un entretien aux moniales d'Estavayer-le-Lac, il disait: «Lorsque Dieu veut accomplir quelque chose par l'intermédiaire d'une âme, son premier acte est de l'anéantir, de la réduire à rien.» Ce sont ces deux derniers mots que M. Rochefort a recueillis pieusement sur les lèvres du mourant: «Réduit à rien».

Dans ce sermon aux moniales le Père continuait: «c'est seulement lorsqu'elle est réduite à l'anéantissement absolu que le divin Maître tire cette âme des portes de la mort où il l'avait conduite, pour la vivifier et agir

¹ Le Cerf, Paris, 1975, 287 p.

par elle en se l'unissant de l'union la plus intime qui se puisse imaginer». N'est-ce pas frappant de relever l'accord de ce texte avec ces vers d'un poème persan traduit par lui et qui a peut-être donné le titre à ce livre:

«Lorsqu'au tombeau tu m'emportes, ne dis pas c'est la fin!

Pour l'amant, la tombe est porte ouverte sur le jardin.»

*

Le livre de M. Rochefort n'est pourtant pas seulement un acte de pieuse mémoire. C'est un grand livre de spiritualité où beaucoup d'âmes pourront se nourrir d'une forte doctrine et découvrir les secrets de l'union divine. La grâce d'un directeur est sûrement de savoir répondre aux besoins les plus personnels des âmes qu'il dirige. Et c'était bien cet art que possédait le Père de Menasce. Mais sa grâce dominicaine était de pratiquer cet art en livrant ses intuitions théologiques qui opéraient sur l'âme comme l'éclair. Et c'est bien ce recours fréquent à la doctrine de saint Thomas et des grands mystiques de l'Eglise qui procure à ces lettres une valeur objective et partant universelle de direction spirituelle.

Mais surtout les conseils que contient cette correspondance portent en eux le sceau du vécu et contribuent par là à en prolonger l'efficacité. C'est un autre mérite considérable de ce livre. La partie qui décrit l'itinéraire spirituel concorde en effet avec la deuxième partie, qui contient les lettres. Vie et enseignement se répondent ainsi jusqu'à se fondre dans une étonnante unité.

*

Enfin ce qui donne à ces pages une actualité et un grand prix c'est qu'elles peuvent fournir une réponse existentielle au problème de la souffrance. On trouvera la réponse de Jésus, vécue et proposée par un disciple héroïquement fidèle. La correspondance montre que ces lumières lui sont venues à travers le mystère de la Messe. Le Père les trouvait dans l'Eucharistie. La Messe a été vraiment le cœur de sa vie. Après sa première attaque – en mars 1960 – quand il put recommencer à dire sa messe, il écrivait: «Vous savez que depuis trois jours je dis la messe assis et de la main gauche. Toute ma vraie finalité m'est revenue. Je suis dans une joie immense.» C'est de la messe qu'il tira peu à peu la lumière qui transfigura son épreuve. De la messe il disait: «C'est le Calvaire sans blessures visibles.» Oui, c'est en vivant quotidiennement ce mystère qu'il a appris ce que Dieu sait faire avec notre souffrance quand on la lui donne. Il exultait devant «l'alchimie merveilleuse de Dieu» qui utilise nos épreuves pour le bien de son Eglise.

Ce qu'il y a de plus bouleversant c'est que le Père de Menasce cherchait même à découvrir très concrètement ce que Dieu voulait de lui par les genres d'infirmités qui l'ont visité. Car il pensait qu'il y a une symbolique de l'épreuve. A une religieuse qui souffrait de la gorge il écrivait: «que la pharyngite soit un symbole de silence et la fièvre un symbole d'ardeur». A son grand ami Stanislas Fumet, au cours d'une visite, il remet ce billet: «Moi, Dieu sachant que je suis tenté de parler m'a rendu muet et je sais que c'est sa grâce.» Abondent dans ce livre des réflexions de ce type. où

perspicacité et humour composent quelque chose d'inimitable. Il lui arrivait même d'admirer les conduites déroutantes de la Providence: «Dieu seul sait employer les moyens adéquats pour me rendre vraiment «dépendant» par exemple, en me privant de la parole». Il résumait en quelques mots toute la lumière accumulée au cours de sa longue épreuve: «Dans toute souffrance, il y a un appel à aimer plus et plus purement.»

Il y a dans cette vie une volonté de réalisme. Il y a un refus du rêve. Il a voulu être jusqu'au bout l'ouvrier consciencieux, totalement voué au service des âmes. «La souffrance est notre gagne-pain» – «La souffrance est sûrement le signe que nous sommes les «pierres vivantes» de l'Eglise».

*

A-t-on réussi à faire saisir l'importance du livre de M. Rochefort? Il y a tant de suggestions sur des questions actuelles: l'éducation – la crise de la foi – le sacré – la sexualité, dont nous n'avons rien dit. Il faudrait tout citer! De la sexualité il écrivait: «La vie sexuelle touche à quelque chose de profond dans la personne et cela ne doit pas se gaspiller, se distribuer, en somme se prostituer; ce n'est pas une simple fonction biologique, mais une relation interpersonnelle, donc sérieuse, haute, grave, et, à la limite sacrée. La sexualité abstraite, retranchée des personnes (de leur vie totale) a un aspect non seulement sous-humain, mais en partie infra-animal. Car il y a des animaux monogames.» Parfois dans de courts billets, il livre des réflexions très éclairantes sur Sartre, Camus, Montherlant, Marx, Freud, etc. Bien que tout livré à l'Amour ce religieux au grand cœur, «ce prince de l'esprit» considérerait avec une attention lucide et bienveillante l'aventure humaine. On pense alors aux vers de Verlaine:

«Délicat et non exclusif
Il sera du jour où nous sommes.
Son cœur plutôt contemplatif
Saura pourtant l'œuvre des hommes.»

*

Durant sa jeunesse le Père de Menasce a souffert l'absurde jusque dans les régions les plus profondes de l'âme. Il fut tenté par le suicide. Longtemps incroyant, il alla même jusqu'à porter sur lui une déclaration d'athéisme: «S'il m'arrive un jour de croire en Dieu, c'est que j'aurai perdu la raison.» C'est d'un abîme de doute et de désespoir que le Père de Menasce est parti pour gravir, à travers de grandes épreuves, le chemin de lumière jusqu'à la porte qui ouvre sur le jardin.

PIERRE-MARIE EMONET, O.P.

Un ouvrage d'Yves Simon sur la loi naturelle *

Cet ouvrage a son origine dans des cours donnés par Yves Simon à l'université de Chicago en 1958 et un de ses élèves, le Pr. Vukan Kuic, s'est chargé d'éditer les manuscrits que l'auteur avait eu le temps de revoir avant sa mort, en 1961. L'œuvre considérable de celui que Jacques Maritain appela son «compagnon d'armes» a été écrite en partie en français comme *l'Introduction à l'ontologie du connaître* (1934), *Critique de la connaissance morale* (1934), *Trois leçons sur le travail* (1938), *Prévoir et savoir: Etudes sur l'idée de la nécessité dans la pensée scientifique et en philosophie* (Montréal 1944), *Traité du libre arbitre* (1951), et en partie en américain comme *Philosophy of Democratic Government* (1951) à quoi s'ajoutent les œuvres posthumes: *A General Theory of Authority* (1962), *The Tradition of Natural Law: A Philosopher's Reflections* (1965), *Freedom and Community* (1968), *The Great Dialogue of Nature and Space* (1970), enfin *Work, Society and Culture* (1971), ceci pour ne retenir que les ouvrages les plus importants de ce philosophe né en 1903 à Cherbourg qui enseigna de 1930 à 1938 à l'Institut catholique de Lille, puis s'établit aux Etats-Unis où il enseigna successivement aux universités de Notre-Dame (1938-1948) et de Chicago (1948-1959).

L'ouvrage que nous analysons ici montre bien comment l'inspiration thomiste la plus fidèle peut nourrir des renouvellements particulièrement riches sur un thème pourtant très connu. En fait, il s'agit d'une question passablement ardue mais que chacun, pour un peu qu'il réfléchisse sur son propre comportement et sur celui de ses semblables, est bien obligé de résoudre sans toujours avoir les moyens d'y voir très clair. Yves Simon apporte sa contribution qui est, on le verra, appréciable.

La première partie comprend trois chapitres, soit la moitié du total, qui traitent des présupposés épistémologiques et métaphysiques de l'étude de la loi naturelle. Dans le premier, Yves Simon fait remarquer que l'on perdrait son temps sans une réponse précise à la question des universaux: un universel, l'idée d'homme par exemple, pourra être considéré de deux manières, soit comme un tout ayant une réalité intelligible spécifique

* Yves SIMON *The Tradition of Natural Law: A Philosopher's Reflections* (1965), deuxième édition 1967 – Fordham University Press, New York, 194 p.

pouvant qualifier chaque membre d'une société humaine, soit au contraire on ne verra dans *homme* que la *somme* des individus et l'universel homme ne pourra qualifier tel ou tel animal raisonnable, mais seulement l'ensemble des individus regroupés et désignés par le mot homme. Dans cette optique, seuls les individus seraient réels et l'idée d'homme purement nominale si bien qu'il serait vain de parler de nature humaine en tant que réalité objective et par conséquent aussi de loi naturelle sinon métaphoriquement. Dans l'autre cas, en revanche, puisque l'universel *homme* est considéré comme un tout intelligible ayant une existence propre dans l'esprit et pouvant qualifier *chaque* individu en qui la notion d'homme est réalisée concrètement, on pourra parler de nature humaine et ne pas réduire la loi naturelle à une simple métaphore. On voit toute l'importance de cette question épistémologique d'où dépend, au fond, l'objet lui-même de l'étude de la loi naturelle.

Au cours du second chapitre, qui traite de l'histoire de la loi naturelle, l'auteur établit un parallèle très suggestif entre idéologie et philosophie. Dans cette perspective, l'idéologie serait moins une connaissance objective que l'expression des *aspirations* d'une *société* à une certaine époque de son évolution. La notion de vérité qu'impliquerait l'idéologie aurait trois caractères: utilitariste, sociologique et évolutionniste, traduisant les aspirations d'une catégorie définie d'hommes. Toutefois, en dépit de ses limitations, l'idéologie tendrait à se draper d'universalité et d'objectivité ne serait-ce que pour donner plus de poids aux désirs sous-jacents qui la commandent. En d'autres termes, l'idéologie se ferait passer pour une philosophie authentique avec ce que cela comporte de savoir vrai impliquant le primat de l'intelligence sur la volonté: «Par contraste avec l'idéologie, la loi de la philosophie est exclusivement celle de l'objectivité. L'objet d'une aspiration n'est pas un pur objet, il est objet et aussi quelque chose d'autre appartenant à l'ordre de la finalité à la manière dont l'objet de l'action transitive (par opposition à immanente) est un *effet*. L'objet de la connaissance est seul à pouvoir être considéré comme un *pur* objet... L'objet de l'idéologie est, malgré les apparences qu'exige précisément l'idéologie pour être efficace, un objet de désir» (p. 21).

L'étude de la loi naturelle qui, de soi, ne devrait relever que de la philosophie, est en fait plus ou moins tributaire d'idéologies. Tantôt il s'agit d'une option délibérée, comme dans le cas de l'école individualiste du XVIII^e opposant les théories du droit naturel aux doctrines absolutistes, tantôt c'est une réaction inconsciente contre des négations radicales de la loi naturelle, celles de l'existentialisme par exemple qui conduira certains à voir partout des lois naturelles et à traiter en termes de loi naturelle des questions qui relèvent en réalité de la prudence. L'auteur esquisse pour finir un tableau des principales phases de l'histoire de la loi naturelle dans les écoles les plus typiques et conclut par cet avertissement: «Une des fonctions sociales des philosophes qui parlent de la loi naturelle est de rappeler aux hommes que leur propre nature, la nature morale, l'univers de la moralité ne sont pas moins mystérieux que l'univers physique» (p. 40).

Sans pouvoir analyser ici les considérations d'ordre métaphysique du chapitre suivant qui aborde notamment les problèmes posés par la notion de nature, les questions de nécessité, de contingence, de liberté et enfin les rapports si étroits de la loi naturelle avec la théologie, indiquons seulement qu'aux yeux de l'auteur c'est l'étude de la nature morale et de la loi naturelle qui conduit à la connaissance de Dieu, plutôt qu'une telle connaissance soit requise pour fonder la loi naturelle. Cette conséquence a pour effet qu'un *a priori* athée entraîne la ruine de la loi naturelle puisque l'explication philosophique de cette dernière débouche sur une connaissance de Dieu et l'auteur d'ajouter que, dans certains domaines, la rigueur de la démonstration exige des esprits préparés non seulement intellectuellement, mais aussi spirituellement, ceci par contraste avec des disciplines purement techniques.

Avec la seconde partie, nous abordons l'étude proprement dite de la loi naturelle. La loi fait l'objet d'une définition empruntée à saint Thomas : «elle est une ordination de la raison en vue du bien commun, établie par celui qui a la charge de la communauté, et promulguée» (I, II, 90, 4), mais avant d'en arriver là, l'auteur examine en détail les difficultés et les équivoques possibles qu'une définition aussi synthétique comporte. Pour commencer, il met en évidence le caractère rationnel de la loi en l'opposant au volontarisme dont le *Contrat social* de Rousseau a rassemblé avec une subtilité génialement confuse les traits décisifs, offrant un exemple classique d'idéologie se revêtant d'universalisme et d'objectivité, sans profit pour la loi naturelle au sens philosophique du terme, ni pour les libertés individuelles.

Il faut aussi répondre aux objections modernes relatives aux axiomes ou propositions évidentes indémonstrables sur lesquelles s'appuie le raisonnement philosophique. La critique moderne se réfère aux mathématiques pour nier que des axiomes puissent avoir une valeur absolue. Pourtant, si des mathématiques euclidiennes et non euclidiennes sont pensables, une double vérité n'est pas possible au niveau des principes philosophiques. On remarquera que certains axiomes d'ordre philosophique ne deviennent évidents qu'au terme d'un long travail rationnel qui peut s'étendre sur des siècles pour obtenir, non pas logiquement et de droit, mais *psychologiquement* et de fait l'assentiment des philosophes, c'est ainsi que la proposition : «ce qui règle et mesure l'action humaine est en premier lieu une opération de raison» implique toute une explication laborieuse des différentes notions utilisées dans la proposition qui ne pourra devenir évidente, psychologiquement, qu'à la suite d'une longue préparation philosophique. Ceci peut être difficile à comprendre si on oublie que contrairement aux mathématiques, il ne s'agit pas de simples postulats, mais de prémisses fondées en vérité.

Avec regret, on doit renoncer à présenter ici nombre de remarques profondes à propos de la loi humaine et aborder le chapitre central de l'ouvrage sur la loi naturelle.

L'auteur fait d'abord remarquer que dans l'expression «loi naturelle», le terme loi est analogue à celui de loi en physique, mais qu'il s'agit d'une

analogie de *proportionnalité* (considération intrinsèque) et non pas d'attribution (considération extrinsèque: en dépendance d'un premier analogué extérieur), disons qu'il ne s'agit pas d'un rapport de ressemblance, mais d'une ressemblance de rapports. Affirmer, par exemple, qu'une région ou qu'un climat est *sain* correspond à une analogie d'attribution où le premier analogué est la santé humaine (extérieure au climat); parler, en revanche, des rapports entre l'essence et l'existence chez l'homme, chez les anges, en Dieu, c'est faire une analogie de proportionnalité, car si le terme d'*être* appliqué à chacun ne désigne pas une réalité identique, tous ont cependant une essence et une existence. Enfin, dans le cas de la loi naturelle, l'analogie de proportionnalité avec la loi physique n'est pas métaphorique (exprimant un symbole), mais propre, car elle correspond à une réalité objective pour l'homme. La perspective, on le voit, est fondamentalement réaliste.

Partant de l'expression la plus concrète et la plus observable de la loi naturelle savoir la loi positive, l'auteur fait remarquer que cette dernière ne sera pas qualifiée de juste ou d'injuste de la même manière selon qu'il s'agit du code de la route ou du code pénal. Dans le premier cas, ce qui est pénalisé ce n'est pas la circulation à gauche (ou à droite), mais d'avoir risqué des accidents en ne respectant pas un règlement, dans le second cas, c'est l'acte lui-même, le meurtre, le vol, qui est considéré comme injuste, indépendamment des dispositions de la loi. Ces deux sens du juste et de l'injuste réapparaissent quand il s'agira de changer la loi: dans le premier cas, il suffira de faire connaître le nouveau règlement (circulation à droite et non plus à gauche) pour rendre légitime un comportement opposé au précédent, tandis que dans le second cas, le légal ne conférerait aucune justice à ce qui est foncièrement immoral. L'obéissance aux lois revêt d'ailleurs souvent des caractères d'universalité et de spontanéité qui excluent des interprétations par la seule contrainte extérieure et postulent une autre explication. En résumé, une simple observation de la loi positive impose la reconnaissance d'une réalité objective exprimée par la notion de loi juste indépendamment et antérieurement à toute décision humaine.

On pourrait dire aussi que rien ne serait juste selon la loi positive s'il n'y avait pas certaines choses qui étaient justes par nature. La loi naturelle de l'homme a ceci de particulier qu'elle s'accomplit par la libre décision d'une volonté dont le principe directeur le plus universel est de faire le bien et d'éviter le mal. Ce principe supérieur se particularise ensuite grâce à d'autres principes qui correspondent à toute une hiérarchie de tendances de l'homme 1, en tant qu'être vivant qui cherche à persévérer dans son être, 2, en tant qu'animal qui tend à se perpétuer par la génération et le soin de sa progéniture, 3, enfin, en tant qu'être rationnel qui a besoin d'une vie sociale développée et de connaissances intellectuelles pour nourrir son esprit. Cette division des principales parties de la loi naturelle chez l'homme est celle de saint Thomas synthétisant les résultats d'un savoir philosophique qui n'est pas donné immédiatement, mais exige au contraire un laborieux processus où le jugement emprunte deux voies distinctes,

celle de la connaissance discursive et celle de la connaissance par inclination qui loin de s'exclure, le plus souvent, se confortent : on répugnera à telle ou telle action, comme instinctivement, parfois sans être très au clair sur les raisons de ce choix, puis on expliquera ses motifs, en analysant une inclination qui s'est déjà manifestée, car la loi naturelle, Aristote le disait déjà, est connue par voie d'inclination avant de l'être de manière discursive. Cette rationalisation n'est pas celle qu'entend la psychanalyse avec son traitement des symboles, il s'agit, dans le cas de la loi naturelle, de saisir rationnellement ce qui a été ressenti sans avoir été encore analysé. Non pas un subconscient, mais plutôt un état de conscience non formulé. Connu, mais non explicité et ceci le plus naturellement du monde, car il ne s'agit pas d'une situation pathologique, mais d'un mode de connaissance proprement humaine. Ajoutons que ce mode de connaissance peut être très développé chez les uns et considérablement affaibli chez d'autres, ceci en lien étroit avec la sensibilité morale qu'entretient et développe la docilité au précepte : faire le bien, éviter le mal.

L'obligation morale qui résulte de ce premier principe n'est pas l'œuvre de l'esprit : elle est enracinée dans les choses. En d'autres termes, le rationnel est contrôlé par l'ontologique renvoyant lui-même à une Cause première qui n'est pas seulement une raison ordonnatrice, mais un Être en qui l'existence, la pensée et l'agir sont un.

L'auteur examine ensuite la question de la variation de la loi naturelle en suivant très étroitement l'argumentation de saint Thomas, puis, dans un chapitre final intitulé : *The future of Natural Law*, Yves Simon écrit à propos de la justice sociale : « Nous ne pouvons pas imaginer de *Welfare State* au sixième siècle, à l'époque des grandes invasions. Il n'en reste pas moins que la nature humaine, du fait de sa contingence et des dangers auxquels elle est exposée, requiert incontestablement une protection organisée par les pouvoirs publics. Ajoutons qu'une telle politique ne s'identifie pas purement et simplement à l'étatisme... Nous sommes ici en présence d'une très intéressante perspective de développement de la loi naturelle, non pas tellement en ce sens qu'on la comprendrait mieux, mais plutôt parce que l'on se trouverait dans des conditions rendant possible la réalisation... de choses qui sont foncièrement justes de par leur nature, mais qui avaient été abandonnées dans le passé aux initiatives fortuites des individus et aux humeurs changeantes des particuliers... Finalement, je pense que ce qu'il est convenu d'appeler la « justice sociale » demande une formulation en termes de loi naturelle. C'est notre tâche et elle doit être accomplie en utilisant des moyens très souples et subtils. »

On verrait alors se vérifier la grande idée de saint Thomas selon qui un progrès de la loi naturelle dans les sociétés ne consiste pas à changer les premiers principes par « mode de soustraction », mais plutôt à étendre leurs applications par des « additions utiles à la vie humaine ».

Fondation du cardinal Journet

L'an mil neuf cent septante-cinq, le dix-huit décembre, devant moi, Maître Jean-François Bourgknecht, notaire, Pérolles 12, à Fribourg, a comparu Monseigneur *Pierre Mamie*, fils de Louis, originaire de Bonfol, né le 4 mars 1920, Evêque de Lausanne, Genève et Fribourg, lequel érige par le présent acte la «FONDATION DU CARDINAL JOURNET» arrêtant ici-même le texte de ses statuts et en désignant les organes.

I. STATUTS DE LA FONDATION

Nom et siège de la Fondation

Art. 1 Sous le nom de «Fondation du Cardinal Journet», il est constitué une fondation ecclésiastique au sens de l'art. 59 al. 1 CCS.

La Fondation a son siège à Fribourg, auprès de l'Evêché.

But

Art. 2 La Fondation a pour but de réunir l'ensemble des biens laissés par le Cardinal Journet et légués au fondateur, ses œuvres, la collection «Nova et Vetera» 1926-75, les ouvrages scientifiques dont il était propriétaire, ainsi que les lettres et manuscrits, de manière qu'ils puissent être mis à la disposition du Grand Séminaire (professeurs et élèves), de l'Université et de la Bibliothèque cantonale de Fribourg.

Elle pourra acquérir des ouvrages en relation avec le cardinal Journet et son œuvre.

Fortune de la Fondation

Art. 3 Le capital initial de la Fondation est constitué par les Œuvres du Cardinal Journet, sa bibliothèque, les manuscrits et la correspondance, d'une manière générale, tous les ouvrages légués au fondateur.

Ce dernier affecte, en outre, à la Fondation, une somme de 5000 fr.

Conseil de Fondation

Art. 4 Le Conseil de Fondation est l'unique organe de la Fondation. Il se compose de deux à cinq membres, à savoir:

- a) l'Evêque titulaire de Lausanne, Genève et Fribourg;
- b) le Supérieur du Grand Séminaire;
- c) un à trois membres désignés par l'Evêque.

L'Evêque titulaire de Lausanne, Genève et Fribourg a la faculté de désigner en ses lieu et place son éventuel auxiliaire.

Il préside le Conseil de Fondation; en cas d'égalité, sa voix est prépondérante.

L'Evêque a la faculté, mais pas l'obligation, de désigner des membres du Conseil de Fondation autres que ceux qui y siègent de droit; leur désignation est faite pour une durée indéterminée; elle peut être révoquée en tout temps.

Engagement de la Fondation

Art. 5 La Fondation est valablement engagée par la signature individuelle de l'Evêque et par la signature collective du Supérieur du Grand Séminaire avec un autre membre; à défaut d'autres membres, le Supérieur du Grand Séminaire pourra signer individuellement.

Comptes

Art. 6 La tenue de la comptabilité est assurée par l'Evêché.

Règlement

Art. 7 Le Conseil de Fondation édictera un règlement pour fixer les conditions d'utilisation des œuvres du Cardinal Journet affectées à la Fondation.

Art. 8 En cas de dissolution de la Fondation, le Conseil de Fondation décide de l'affectation de la fortune. Cette affectation doit être conforme au but de la Fondation.

II. DÉSIGNATION DES ORGANES DE LA FONDATION

Le fondateur désigne comme membre du Conseil de Fondation le Révérend Père Georges Cottier, dominicain, domicilié à Genève.

Le Conseil de Fondation est ainsi composé à ce jour de Son Excellence Monseigneur Pierre Mamie, Evêque de Lausanne, Genève et Fribourg, de Monsieur l'abbé Jean-Marie Pasquier, Supérieur du Grand Séminaire et du Révérend Père Georges Cottier.

Dont acte

Fait et passé, sans interruption, à l'Evêché, rue de Lausanne 86, à Fribourg, où le comparant, habile à contracter, a signé la présente minute, avec moi, notaire, après lecture faite du tout par le notaire, en présence du comparant qui déclare que l'acte ci-dessus comprend bien l'expression de sa volonté, le 18 décembre 1975, à seize heures et quinze minutes.

Signé: Pierre Mamie, Evêque Laus. Gen. et Frib.
J.-F. Bourgnecht, not.

Informations et projets

1. Toute la correspondance concernant la fondation est à adresser à l'Evêché (C.P. 271, 1701 Fribourg).
2. Nous préparons une collection des lettres du Cardinal Journet. Nous serions heureux d'en recevoir les originaux, afin de pouvoir en faire des copies (ces originaux seront rendus, à leur demande, aux propriétaires). L'évêque du diocèse assume la responsabilité de la lecture de ces lettres, avec toute la discrétion nécessaire.
3. Nous demandons que soient respectés les droits d'auteurs, et donc que nous soyons informés de tout projet d'édition, de rédaction ou de traduction d'ouvrages ou d'articles du Cardinal.
4. Une bibliographie complète est en préparation. Toute information à ce sujet nous serait utile.
5. En ce qui concerne la revue «Nova et Vetera», la correspondance doit être adressée au R. P. Georges Cottier, O. P., directeur-rédacteur, 4, avenue St-Paul, 1208 Grange-Canal, Genève.

Fribourg, le 22 avril 1976

† PIERRE MAMIE, évêque

NOVA ET VETERA

Fondateur: **Charles, Cardinal Journet (†)**

Direction et Rédaction: Georges Cottier, O. P.
4, av. Saint-Paul,
1208 Grange-Canal (Genève)

Edition et administration: Librairie Méroz,
12, boulevard Georges-Favon,
case postale 301
1211 Genève 11

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

* * *

Conditions d'abonnement pour 1976

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

Suisse: Abonnement annuel ordinaire:	Fr. 28.—
Abonnement de soutien	Fr. 35.—
Prix du numéro à part	Fr. 7.50

Autres pays (y compris la France):

Abonnement annuel	Fr. suisses	35.—
Le numéro	Fr. suisses	9.—

Nos abonnés européens peuvent payer leur abonnement par
simple mandat ou virement postal international sur notre
CCP

en mentionnant bien le n° de CCP: 12-10232 libellé, en francs
suisses.

Nous demandons à nos abonnés, aux éditeurs de livres et
de revues, de prendre note du changement intervenu dans
notre adresse.