NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

LIMINAIRE. – *In Memoriam Mgr François Charrière* ..... p. 241

Georges COTTIER, O. P. – *Accueillir le don de Dieu* ..... p. 242

S. PINCKAERS, O. P. – *Le désir naturel de voir Dieu* ..... p. 255

Louis GARDET. – *Personnalité de l'Eglise et communauté musulmane* ..... p. 274

Denise MASSON. – *La notion de transcendance chez les monothéistes* p. 286

Jean de MENASCE. – *A propos de psychanalyse* ..... p. 300

Cardinal HÖFFNER. – *Sept thèses sur la protection de la vie à naître* p. 304

BIBLIOGRAPHIES. – André Chouraqui, *Une traduction originale des Evangiles.* – Maurice Zundel, *Quel homme et quel Dieu.* – Dom Oury, *Dom Camille Leduc.* – Escriva de Balaguer, *Quand le Christ passe.* – Juan Miguel Garrigues, *Maxime le Confesseur, la Charité Avenir divin de l'homme.* – Alain Riou, *Le Monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur.* – Christoph von Schoenborn O. P., *L'icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le 1er et le 2e Concile de Nicée (325-787).* – W. A. Visser't hof, *Le temps du rassemblement*

LIe ANNÉE – No 4 – OCTOBRE – DÉCEMBRE 1976

In Memoriam

† Mgr François Charrière (1893-1976)

Le 11 juillet, après des semaines de douloureuse maladie, supportée dans la foi et la prière, Mgr François Charrière a rejoint la maison du Père. La personnalité et l'action de Mgr Charrière, qui fut évêque du diocèse de Lausanne, Genève et Fribourg de 1945 à 1970, eurent un rayonnement au-delà, dans le champ de l'Eglise universelle: par l'aide aux jeunes Eglises il fut un pionnier dans le domaine missionnaire, il participa à la création de plusieurs organismes catholiques internationaux, il fut associé à la naissance du Secrétariat romain pour l'Unité des chrétiens.

Nova et Vetera ne peut oublier qu'il fut, avec celui qui serait un jour le cardinal Journet, son cofondateur. En effet, une profonde amitié liait les deux hommes, qui s'étaient connus dès leurs années de collège, qui avaient reçu ensemble, le 15 juillet 1917, l'ordination sacerdotale, et qui ont tous deux durant de longues années enseigné au Grand Séminaire de Fribourg. Avant que d'autres tâches ne l'en empêchent, Mgr Charrière a, dans les débuts de la revue, apporté une collaboration régulière par des contributions appréciées touchant les matières de morale, de droit et de doctrine sociale.

Nova et Vetera tient à exprimer ici toute la dette de reconnaissance qu'elle a contractée à l'égard de ce grand évêque.

NOVA ET VETERA

Accueillir le don de Dieu

Introduction

1. Si le mystère chrétien est don de la vie divine gracieusement communiquée à sa créature par l'amour du Père, si ce don de Dieu nous atteint par la médiation sacramentelle de l'humanité du Verbe incarné, et par celle de l'Eglise qui est son Corps mystique, on comprend qu'il est essentiel à l'existence chrétienne d'être en disposition d'accueil à ce don [1]. Et c'est du même mouvement qui le pousse à s'ouvrir à la lumière et à la vie divines, que le croyant se rend disponible à la médiation sacramentelle par laquelle celles-ci lui parviennent. De là ces vertus spécifiquement chrétiennes que sont la *foi*, la *docilité*, *l'obéissance*.

L'onction messianique reçue par l'humanité du Verbe incarné le consacre *Roi et Prophète* et *Souverain Prêtre et Sanctificateur*. Le Christ fait participer de multiples manières l'Eglise, qui est son Corps, à ces prérogatives. En elles s'enracine son caractère apostolique et hiérarchique. En effet, dans le peuple de Dieu, certains par mandat et grâce du Christ, sont députés au service de l'annonce de la vérité, de la conduite de leurs frères, et de leur participation à son sacerdoce par la vie sacramentelle et liturgique. Le Pape et les évêques, successeurs des Apôtres, ont ainsi dans l'Eglise pouvoir *ministériel* d'*enseigner* et de *gouverner*. Ils ont, par la voie des sacrements qui convergent vers le sacrement de l'Eucharistie, le pouvoir *cultuel* de sanctifier. Nous ne nous arrêterons ici qu'au premier de ces aspects.

I

La foi et la docilité

2. La mission de docteur, confiée par le Christ au collège apostolique en communion hiérarchique avec le successeur de Pierre, a pour premier objet de nous transmettre, dans toute sa pureté et dans la plénitude de ses richesses, le mystère de sa vie et de son œuvre de salut que Dieu lui-même nous a *révélé*. Ici l'Eglise, par son magistère, nous présente, met à notre portée la *parole même de Dieu*. Et c'est pourquoi l'adhésion de notre foi est à strictement

[1] On se reportera à la très belle étude de Charles Journet, *Le mystère de la sacramentalité, Le Christ, l'Eglise, les sept sacrements*, in *Nova et Vetera*, 1974, n. 3, p. 161–214.

parler adhésion à la parole de Dieu, et non à la parole de l'Eglise. Mais c'est également pourquoi celle-ci, dans une mission si haute, qui dépasse toute capacité humaine, sait qu'elle peut s'appuyer sur l'assistance de l'Esprit saint et le charisme de *l'infaillibilité*. Ce charisme l'assure d'une indéfectible fidélité, qui est à la mesure du trésor de la divine vérité dont elle a reçu le dépôt.

C'est dans les cas où la divine vérité est directement en cause que se vérifie la pleine mise en acte du charisme d'infaillibilité. Mais l'Eglise, *Mater et Magistra*, ne s'acquitterait pas de sa mission d'annoncer la parole de Dieu, si elle ne se préoccupait pas de préparer les esprits à son accueil, si elle n'en montrait pas les implications et les conséquences, si elle ne mettait pas en garde contre les erreurs qui peuvent en détruire la lumière dans les intelligences et dans les cœurs. De soi ce souci de l'Eglise englobe la totalité de l'existence, mais il est clair qu'il y a des degrés de plus ou moins grande proximité entre telle ou telle prise de position et le contenu même de la révélation. L'Eglise en est la première consciente et en général prend soin de l'indiquer. C'est la raison pour laquelle le charisme d'assistance s'étend aussi loin que s'étend sa mission de vérité, de sorte que l'Esprit saint continue de guider le magistère, selon des degrés plus ou moins marqués, également dans les cas, sans doute les plus nombreux, où n'intervient pas l'*infaillibilité* proprement dite. Ici l'Eglise, Epouse du Christ, parle en son propre nom, mais non en dehors de l'Esprit dont son Epoux lui a promis l'indéfectible appui. Il reste qu'ici la parole prononcée n'est pas directement la parole de Dieu, mais la *parole de l'Eglise*. Quelle attitude d'accueil est alors requise du croyant? L'attitude d'accueil qui répond à la parole de l'Eglise est ce que les anciens appelaient *docilitas*. Celle-ci se distingue de la foi théologale qui est adhésion directe et immédiate à Dieu, mais il n'y a pas de vie de foi profonde et intégrale sans cette disposition du disciple (car telle est la docilité) prompt à recevoir l'enseignement du maître authentique. N'est-ce pas une vérité de foi que l'Eglise, sacrement du salut, tient du Seigneur la mission de nous enseigner tout ce qui est nécessaire dans notre cheminement vers la plénitude de la vie divine? Aussi bien la docilité à la parole de l'Eglise est comme une conséquence et un prolongement de l'adhésion de foi. La profondeur de la docilité à l'Eglise exigée du croyant est proportionnelle au degré d'autorité doctrinale engagée dans les paroles et directives des pasteurs du peuple de Dieu. Il est important de noter qu'avec la docilité nous sommes encore au plan de la *doctrine*. On comprend dès lors le sens de ce passage tiré de *Lumen Gentium*, qui concerne précisément le respect dû à l'enseignement, non plus absolu, mais prudentiel, du souverain Pontife (n. 25):

> «Une soumission (*obsequium*) religieuse de la volonté et de l'intelligence est due à un titre spécial au magistère du pontife romain même lorsqu'il ne parle pas *ex cathedra*. Son magistère suprême demande à être accueilli avec révérence, les décisions qu'il prend réclament une adhésion sincère, conforme à sa pensée et à sa volonté, telles qu'elles se manifestent, soit par le caractère des documents, soit par l'insistance à revenir sur une même doctrine, soit par sa manière de parler.»

3. Une manière matérielle et pour ainsi dire mécanique de concevoir les choses, et qui est en fait une méconnaissance de la présence de l'Esprit saint dans l'Eglise et de sa constante et multiple assistance au magistère ne veut voir pour le croyant d'obligation d'adhésion que là où intervient le charisme d'infaillibilité. C'est ainsi qu'au moment de la parution de l'encyclique *Humanae vitae* certains ont affirmé que, puisque l'infaillibilité n'était pas engagée dans le document (ce qui est d'ailleurs discutable pour autant qu'il s'agit d'un acte du magistère ordinaire et que celui-ci a autorité en matière de foi et de morale), les catholiques étaient *libres* à l'égard de son enseignement. Le raisonnement sous-jacent à cette position était à peu près le suivant: dès que cesse l'intervention du charisme d'infaillibilité, le pape est faillible; s'il est faillible, on peut donc tenir en toute quiétude qu'il s'est trompé. Un raisonnement de ce type est tenu aujourd'hui par les partisans de Mgr Lefebvre: puisque Vatican II n'a pas défini de nouveaux dogmes, mais s'est voulu un Concile pastoral, le catholique a toute latitude de penser qu'il s'est fourvoyé. Cette manière d'envisager les choses repose sur une double erreur. Pour ce qui est d'abord de Vatican II, elle ignore les liens entre le pastoral et le doctrinal et que le rappel en Concile de l'enseignement du magistère ordinaire compte sur la garantie de l'assistance infaillible. En second lieu, et d'une manière plus générale, l'absence du charisme d'infaillibilité au sens strict ne signifie pas l'absence de l'assistance «prudentielle» de l'Esprit saint, assistance qui est sûrement donnée quand l'autorité du magistère est engagée d'une manière constante et renouvelée sur un point de doctrine ou quand elle s'exerce avec la solennité d'un Concile œcuménique. Il y a une grave déviation déjà dans le fait même de prendre à la légère l'autorité d'un tel Concile [1].

4. Que la docilité ne soit pas toujours chose facile, qui le niera? Il faut ici lever une équivoque. Le mot français moderne de docilité trahit la *docilitas*, en ce sens qu'il évoque avant tout une attitude de passivité presque infantile. En vérité être docile ne signifie pas ne point réfléchir. C'est faire intervenir, comme une lumière qui nous éclaire, à titre d'argument majeur, et dans certains cas décisif, le jugement porté par l'autorité doctrinale en vertu de la nature de cette autorité dans l'ordre de la vérité. Le premier pas est donc la présomption favorable en faveur de celle-ci. Il s'agit ensuite de s'efforcer, avec humilité et loyauté, d'entrer dans les vues proposées et dans les arguments et considérants qui l'accompagnent. Rejeter un enseignement avec précipitation ou avec passion, sans la volonté ferme de faire ce qui est en son pouvoir pour l'assimiler est une faute contre la docilité. Attitude du disciple à l'égard du maître, la docilité ne saurait être aveugle. Elle pourra demander un grand courage pour reviser ses propres positions, beaucoup de patience également. Mais comme on est

[1] Je me permets de renvoyer sur ce point à mon article *L'Enjeu d'Ecône*, paru dans *L'Osservatore Romano* du 31 juillet 1976, et reproduit dans la *Documentation catholique*, n. 1704, 5–19 septembre 1976, p. 782–785.

ici dans l'ordre de l'intelligence, la docilité a pour fin de disposer l'esprit du disciple à saisir par lui-même ce qui est présenté par le maître. Dans l'ordre surnaturel, il s'agit de doctrines en connexion avec les énoncés de la foi et pour lesquelles l'autorité qui les propose bénéficie d'une assistance de l'Esprit saint, proportionnée au degré de cette connexion. En général, cette autorité avance les raisons et motivations de ses enseignements. La docilité sera promptitude généreuse pour aller au-devant de ce qui est proposé ainsi, dans un effort honnête de compréhension.

Et que se passe-t-il si l'esprit n'est pas convaincu? Tant qu'il n'a pas l'évidence du contraire, il doit suspendre son jugement et continuer sa recherche, en faisant crédit à l'autorité d'un magistère dont la foi l'assure qu'il est assisté d'en-Haut. Et si à la limite il arrivait à la conclusion fondée que le magistère s'est trompé? Il devrait alors faire connaître à ce dernier ses objections et lui demander de les examiner et de les soupeser attentivement. Tout cela devrait se faire avec discrétion, avec le souci d'éviter de scandaliser et avec le sérieux scientifique requis d'un théologien digne de ce nom. Mais on sait que malheureusement la profession n'est pas «protégée» et que nombreux sont les flibustiers usurpateurs de ce noble titre. C'est pourquoi il y a quelque chose de choquant et de contraire à la plus simple dignité dans l'attitude de ces «théologiens» et autres experts qui, dès que paraît un document du magistère, et sans qu'ils aient pris la peine de l'étudier vraiment, se répandent à travers le canal des *mass media* en critiques massives, hyperboliques et pas toujours spécialement intelligentes.

5. Il est important de relever que la docilité concerne l'intelligence et l'accueil de la vérité offerte par celui qui a autorité pour la lui transmettre. Or dans le langage courant, et à la suite d'un fâcheux gauchissement dont il faudrait un jour dégager les causes, on ne parle plus guère de docilité mais, d'une manière générale, d'obéissance. L'obéissance prend ainsi une très grande extension, empiétant sur un domaine qui n'est pas le sien et favorisant dans de larges couches du monde catholique cette attitude faite de fidéisme et de discipline qui a si facilement volé en éclats au premier choc de la crise actuelle. Ne tient-on pas qu'en dehors des cas où, en vertu de l'infaillibilité engagée, l'adhésion de foi est requise, la vie du chrétien, y compris au plan de l'intelligence, est réglée par l'obéissance? Mais que signifie une obéissance dans l'ordre doctrinal? Il convient de préciser l'objet et le champ propre de cette vertu. Ceci ne signifie nullement en diminuer l'importance et la grandeur. D'autre part, les exigences de la *docilitas* peuvent être aussi impératives que les siennes. Mais elles sont autres.

Si une certaine analogie des situations explique qu'on confonde facilement l'une et l'autre, la confusion en elle-même est désastreuse pour l'éducation de la personnalité chrétienne.

II

L'obéissance chrétienne

6. Le fait que l'ensemble des vertus puisse être objet de précepte dans la loi divine permet de parler d'obéissance dans un sens très large. Ainsi on pourra aimer son prochain pour obéir au précepte qui nous enjoint de le faire. Dans un second sens, que nous examinerons plus loin, l'obéissance a une signification plus précise et restreinte. L'extension possible de son usage explique pour une part la fréquence et la richesse de l'emploi du terme dans l'Ecriture, car par ce chemin on rejoint une dimension essentielle de l'existence chrétienne. Ainsi l'épître *aux Romains* parle à plusieurs reprises de «l'obéissance de la foi». L'obéissance qualifie encore l'abaissement du Christ par sa mort ignominieuse sur la croix, dans l'hymne de l'épître *aux Philippiens* (2,8). A Gethsémani, l'acceptation par Jésus de la volonté de son Père est un acte héroïque d'obéissance. Elle est la réponse apportée par le Fils de Dieu fait homme pour nous sauver de la «désobéissance» que constitue le péché de notre premier père (cf. *Rom* 5,19). On est là au niveau théologal le plus profond. L'obéissance est une vertu éminemment évangélique. La grande tradition spirituelle l'a très tôt reconnu, qui voit en elle un moyen privilégié d'imitation du Christ et d'union à Lui. Et c'est dans une perspective de foi et d'exigence spirituelle qu'il faut se situer pour en saisir la vraie signification.

En effet, l'objet propre de l'obéissance est l'ordre ou le précepte du supérieur. On distinguera donc le cas où le «supérieur» est Dieu et celui où il est une créature humaine participant dans une mesure déterminée de son autorité. Il est clair que c'est d'une manière universelle que nous devons obéir à la volonté de Dieu: opérer un choix dans les préceptes divins, ce ne serait plus obéir à Dieu, mais à nous-mêmes. Et c'est ici que nous saisissons l'excellence spirituelle de l'obéissance et son affinité avec la charité[1]. Celle-ci, étant une amitié, établit entre l'homme et Dieu l'unité de vouloir (*idem velle et idem nolle*). L'obéissance opère elle aussi l'unité de volonté avec Dieu, mais l'homme agit ici comme sujet. «L'homme se reconnaissant soumis à un tel ami mesure qu'il est juste qu'il lui obéisse comme un sujet en voulant et en refusant tout ce qu'il lui prescrit.» En ce sens, l'obéissance est cause des actes de toutes les vertus en tant qu'elle pousse à accomplir les préceptes divins. Mais à son tour l'accomplissement des préceptes est ordonné à l'accomplissement de la divine volonté par mode d'amitié, ce qui est le propre de la charité. L'obéissance et sa perfection sont donc à la fois la disposition privilégiée et l'expression de la perfection de la charité. Et c'est à cause de cette intime connexion qui la lie à la charité, que l'obéissance constitue une valeur irremplaçable de la sainteté chrétienne.

[1] «*Filia ponitur caritatis individua*», écrit Cajetan, dont il faut lire le commentaire à l'art. 3 de la *Somme théologique*, II^{a} II^{ae}, q. 104.

7. Ce qui précède concerne l'*obéissance à Dieu*. Qu'une telle obéissance soit la norme de toute obéissance, la conscience chrétienne n'en a jamais douté: «Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes» (*Act*, 5,29). Mais y a-t-il d'autres autorités que celle de Dieu? Il est significatif que saint Thomas se demande si les chrétiens sont tenus d'obéir aux autorités séculières (*loc. cit.*, a. 6). La liberté du chrétien, don de l'Esprit saint, ne l'affranchit-elle pas de toute autorité créée? Et qu'en est-il de l'autorité de l'Eglise? Essayons de répondre brièvement à ces questions.

Une première obéissance est donc celle qui est due à la volonté divine. Celle-ci nous est notifiée par les préceptes de la loi morale, loi naturelle ou loi révélée. Il y a obéissance au sens précis si l'intention qui commande l'acte est d'*obéir au précepte*, et obéissance au sens large s'il y a exécution d'un acte qui peut tomber sous le précepte, quelle que soit l'intention [1].

L'obéissance donnée à des créatures est éclairée à l'aide d'une analogie avec le monde de la nature où les êtres inférieurs sont soumis à la motion des êtres supérieurs. D'une manière semblable, dans les choses humaines, ceux qui sont supérieurs meuvent ceux qui sont inférieurs par leur volonté, en vertu d'une autorité conforme à l'ordre divin (*vi auctoritatis divinitus ordinatae*).» «Car mouvoir par la raison et la volonté c'est donner un précepte (*praecipere*).» De là l'obligation qu'ont les inférieurs, conformément au droit naturel et au droit divin, d'obéir aux supérieurs [2].

En d'autres termes, la raison d'être de l'obéissance réside dans la participation des hommes à la causalité et au gouvernement divins. Dieu associe ses créatures spirituelles à la poursuite d'un bien qui déborde le bien particulier de chacune, puisque les personnes humaines sont membres de cette totalité d'ordre qui s'appelle société, laquelle a son bien propre (le bien commun) et nécessite une raison et une volonté qui fassent converger l'ensemble des volontés dans sa poursuite et son exécution. Les exigences de la fin poursuivie délimitent le champ de l'obéissance; la participation à l'autorité divine légitime radicalement l'autorité humaine. C'est pourquoi saint Thomas parle de la *dignité* qui constitue le supérieur comme tel: il faut entendre par là une valeur d'ordre *éthique*, qui traduit le degré de participation à la causalité divine en vue de la poursuite et de la réalisation du bien commun de la société. En conséquence de ce caractère participé, toute autorité humaine est partielle et dépendante de l'autorité divine. C'est parce que d'abord «par une certaine nécessité de justice toutes les volontés sont tenues d'obéir au commandement (*imperium*) divin» (a. 4), que les sujets sont tenus en justice également d'obéir aux supérieurs humains. Cette obéissance est contenue par une double limitation [3]. D'abord je ne suis pas tenu d'obéir à l'ordre d'un supérieur si j'ai reçu un ordre différent ou contraire d'un supérieur plus élevé. Il y a donc des degrés d'autorité subordonnés les uns aux autres, l'autorité supérieure, elle-même

[1] Cf. St Thomas, *loc. cit.* a. 2 ad 1.
[2] Cf. *ibid.*, l. a. 1.
[3] *Ibid.*, a. 5.

soumise à l'autorité divine, l'emportant sur l'autorité subalterne. L'affirmation de Pierre: «il vaut mieux obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes» est ici la règle suprême. En second lieu, je n'ai pas à obéir à un supérieur si son ordre n'est pas du domaine de sa compétence: autre est l'autorité civile, autre l'autorité militaire par exemple. Mais d'une manière plus radicale, il y a une différence essentielle entre le domaine de compétence de l'autorité divine et celui de toute autorité humaine. Saint Thomas cite un passage de Sénèque qui concerne l'obéissance de l'esclave. En droit romain, l'esclave est la chose de son maître. Mais c'est l'honneur de la pensée stoïcienne, pressentant en quelque sorte ce que serait le sens chrétien de la personne, que d'avoir reconnu chez l'esclave une dignité humaine inaliénable échappant au rapport de servitude. Il fait erreur, écrit Sénèque, celui qui estime que la servitude s'étend à l'homme tout entier. Car la partie la meilleure lui échappe. Les corps sont soumis aux maîtres, mais l'esprit est son propre maître (*sui iuris*). «Et c'est pourquoi, ajoute saint Thomas, pour ce qui concerne le mouvement intérieur de la volonté, l'homme n'est pas tenu d'obéir à l'homme, mais seulement à Dieu.»

L'obéissance à des hommes ne s'étend donc qu'à l'ordre des actions exécutées extérieurement par le corps. Et même là il faut apporter une restriction essentielle. En effet, pour tout ce qui intéresse la *nature du corps*, l'homme n'est pas tenu d'obéir à un homme mais à Dieu seul. La raison en est que pour ce qui est de la *nature tous les hommes sont égaux*. Ceci vaut par exemple pour la nutrition et la génération. Ainsi un homme n'a pas à obéir à ses maîtres ou à ses parents pour contracter mariage. Autrement dit, quant aux droits naturels, tous les hommes sont égaux et l'autorité humaine est limitée par les exigences de ces droits. C'est donc dans la disposition des actes humains et des choses à faire (*ad dispositionem actuum et rerum humanarum*) que le sujet est tenu d'obéir à son supérieur, et ceci, comme nous l'avons vu, dans les bornes de son autorité spécifique.

En bref, l'homme est soumis à Dieu absolument et en tout, pour l'intérieur comme pour l'extérieur; il est donc tenu de lui obéir en tout. Quant aux supérieurs humains, loin de leur être soumis en tout, il ne l'est que dans un domaine déterminé. C'est par rapport à ce domaine que les supérieurs sont des intermédiaires (*medii*) entre Dieu et les sujets. Mais dans les autres domaines, ceux-ci sont soumis immédiatement à Dieu, qui les instruit par la loi naturelle ou par la loi divine [1]. Si un supérieur dépasse les frontières de sa compétence, il commet un abus d'autorité. Aussi bien dans le gouvernement de soi-même, en quoi consiste l'agir moral de l'homme, l'ordre donné par le supérieur et le devoir d'obéir qui lui correspond ne sont qu'un élément constitutif de cet agir, en lui-même complexe.

8. Arrêtons-nous ici à un point essentiel. Le motif propre de l'obéissance réside dans l'*autorité légitime* du supérieur. Je n'obéis pas à ce dernier parce que son ordre me paraît intelligent, mais parce qu'il a autorité pour me commander. D'autre part, pour être vertueuse, et non pas désordonnée,

[1] Cf. *ibid.*, a. 5, ad 2.

l'obéissance doit être réfléchie, éclairée, et non pas aveugle. Exécuter mécaniquement n'est pas obéir, au seul sens acceptable où c'est la personne libre qui fait sienne volontairement la directive du supérieur. Que se passe-t-il s'il y a désaccord?

A supposer que de part et d'autre on ait examiné avec loyauté les données du problème, on ne peut pas me contraindre à *voir* une situation ou un projet autrement que je ne les vois, alors que mon supérieur de son côté voit les choses différemment. L'obéissance me demande-t-elle de sacrifier ma conscience? Elle ne le peut pas. Mais il convient de distinguer deux niveaux de jugement. A un premier niveau, celui du *jugement spéculatif*, mon intelligence est mesurée par la réalité à connaître. Le jugement est vrai quand il est conforme à ce que cette réalité est en elle-même. Si j'ai abouti à un tel jugement au terme d'une enquête honnête, rien ne peut me forcer d'en changer, si ce n'est l'évidence du contraire. A ce plan, l'obéissance ne peut pas obliger l'intelligence à se renier. Un tel jugement spéculatif peut porter sur une matière morale: est-il moralement légitime, demandera-t-on par exemple, de faire telle opération financière? On reste avec une telle question dans une généralité encore éloignée de l'action que je dois poser. Le second niveau est celui du *jugement pratique*. Entre le jugement spéculatif et le jugement pratique il y a plusieurs degrés. Mais ce qui nous intéresse ici c'est le jugement pratique à son degré extrême de practicité. Il s'agit alors de l'idée directrice de mon action prise en son unicité concrète. Une telle idée est toute orientée à la réalisation, elle anime l'action et c'est elle qui fait la vérité de cette action, qui sera vraie précisément pour autant qu'elle lui sera conforme. Or quand j'obéis, j'assume à titre d'idée directrice de mon action l'ordination impérative du supérieur. En ce sens il n'y a pas d'obéissance sans que le jugement ne soit impliqué, mais il s'agit du jugement pratique. La formule «obéissance aveugle» n'est justifiée que si elle exprime la promptitude généreuse à faire sien, pour un motif de perfection spirituelle, le *jugement pratique* du supérieur.

Or le jugement pratique qui guide et informe l'action à poser, portant sur une matière contingente, ne peut pas prétendre à la nécessité et à l'universalité qui peuvent se vérifier au plan spéculatif. Plus il est concret, circonstancié, et personnel, plus ce jugement est *particulier*. Ce qui signifie qu'un autre jugement pratique serait tout autant possible. Et de fait au moment du choix, nous nous trouvons devant une pluralité de jugements pratiques possibles (au moins deux!) entre lesquels, puisque aucun n'a par lui-même la force d'une évidence contraignante, c'est la volonté libre elle-même qui tranche, assumant l'un de ces jugements possibles pour en faire la lumière de son acte.

Et c'est le caractère intellectuellement non contraignant de son jugement pratique qui rend possible l'acte par lequel l'obéissant fait sien le jugement pratique du supérieur, en s'efforçant loyalement d'entrer dans son optique. Mais cette obéissance ne saurait porter sur le jugement spéculatif. Je peux donc et dois honnêtement faire mien l'ordre du supérieur comme jugement pratique moteur de mon acte libre, sans pour autant être obligé de partager

ses vues au plan du jugement spéculatif. Encore une fois, le motif de l'obéissance réside dans l'exercice légitime de l'autorité, et non pas dans l'accord des vues du supérieur avec nos propres vues. Comme nous l'avons par ailleurs dit plus haut, cette légitimité est toujours limitée dans un domaine déterminé. Et si le supérieur donnait un ordre contraire à la moralité, l'obéissance à l'autorité supérieure de la loi morale rendrait cet ordre nul et non avenu: c'est alors un devoir de ne pas obéir à ce qui n'est que la contrefaçon d'un ordre véritable.

Critiques à l'obéissance

9. Si l'obéissance vertueuse est le propre de quelqu'un qui réfléchit et choisit librement d'obéir parce que sa conscience lui en fait un devoir, il n'est pas contraire à la qualité de l'obéissance que le supérieur expose ses motifs ni que celui qui doit obéir fasse part de son point de vue et de ses éventuelles objections. C'est une sottise que de donner en exemple de parfaite obéissance, l'obéissance militaire qui trop souvent se rapproche davantage d'une exécution mécanique que de la libre adhésion de la personne à un ordre plus général. A ce propos, on rencontre dans divers courants de la pensée moderne, un certain nombre d'idées qui conspirent à rendre l'obéissance inintelligible. J'en retiendrai trois.

La première découle d'une vision dualiste de l'homme et constitue comme une reprise déformée de la pensée de Sénèque que nous avons citée. C'est dans l'autonomie de son intériorité que l'homme est libre; les activités qu'il déploie dans le domaine de l'extériorité sont commandées par les nécessités de la vie sociale; l'obéissance est donc quelque chose de mécanique: de par sa nature même elle s'oppose à la liberté, elle est le propre de l'esclave ou de l'automate que devient tout homme dans son rôle social.

A cela il faut répondre qu'au contraire l'obéissance authentique qui est une obéissance volontaire, constitue une des voies spécifiquement *humaines* qu'a l'homme de s'intégrer dans un ordre lui-même humain, distinct de l'ordre naturel du monde matériel.

La seconde idée est l'absorption du jugement spéculatif par le jugement pratique. La racine de cette identification est la conception idéaliste de la connaissance, laquelle n'est plus conçue comme accueil de l'être, car accueillir, pense-t-on, c'est subir, être passif, mais comme affirmation de soi par la production du concept. La connaissance est assimilée à un *faire*. Dès lors la distinction entre l'instance spéculative et l'instance pratique du jugement, essentielle à la doctrine de l'obéissance responsable, est abolie. On rejoint la première position. Obéir c'est subir, l'obéissance s'oppose à la spontanéité et à l'autonomie de la liberté. Elle représente l'hétéronomie et par là une aliénation.

La troisième idée procède d'une certaine conception de la conscience comme critère ultime et absolu de ce qu'on doit faire ou ne pas faire. La conscience de l'individu, «juge infaillible du bien et du mal», devient la source de la moralité des actions. Autrement dit, la conscience dans sa

spontanéité s'identifie avec la loi divine elle-même et avec la notification de la volonté de Dieu. Il n'y a plus de place, non seulement pour une loi révélée, mais pour toute culture de la personnalité morale appelée à *former* sa conscience en apprenant d'autrui ou en tirant les leçons de l'expérience. La distinction entre le spéculatif et le pratique tend elle aussi à s'abolir et la conscience est érigée en juge, non de la seule action à faire, mais encore du contenu de la religion, par exemple. Une telle conscience, qui trouve les lumières nécessaires dans sa propre immanence, est l'affirmation de l'autonomie de l'individu. Obéir, c'est pour elle être aliénée, c'est déchoir de son autosuffisance. Critiquant l'idée biblique de révélation, le *Vicaire Savoyard* se plaint: «que d'hommes entre Dieu et moi!» Ce qui lui est intolérable c'est l'idée d'une *médiation* entre Dieu et lui-même. Cette objection nous est l'occasion d'une dernière précision.

Disons d'abord qu'il n'y a pas de vie sociale sans médiations des hommes et des choses. De Rousseau à Marx, ce qui s'affirme c'est le rêve d'une humanité sociale qui serait *immédiatement* transparente à elle-même. Chez Marx ce rêve soutient la critique de la marchandise comme «réification» des rapports humains et, plus fondamentalement, une refonte de la définition de l'homme dans un sens collectiviste. Le vrai et seul sujet est, en théorie, la collectivité. Elle peut donc contraindre les individus par la violence, tout en prétendant qu'elle agit en parfaite légitimité, car l'individu n'a d'autre personnalité que celle du collectif et s'il s'en sépare, il n'est, à proprement parler, plus rien. Dans son arbitraire la collectivité a toujours raison, car elle est autonome, et selon la formule de Rousseau, elle n'obéit qu'à elle-même. Une société qui, prétendant à une totale autonomie de l'homme, ne reconnaît pas la valeur éthique de l'obéissance comme acte libre des personnes, aboutit ainsi au terrorisme policier. On dira qu'une telle société n'a pas supprimé les médiations, puisque ce n'est pas la collectivité comme telle qui agit mais la minorité au pouvoir qui prétend s'exprimer en son nom. C'est exact. Mais il est significatif que cette minorité se présente comme l'expression et la conscience infaillible du peuple. Elle ne justifie donc son pouvoir qu'en prétendant se confondre avec la collectivité, dont elle refléterait et exécuterait *immédiatement* la volonté.

L'obéissance dans l'Eglise

10. Nous avons parlé dans ce qui précède de l'autorité universelle de Dieu et de l'autorité humaine, toujours partielle, limitée, et mesurée par la première. Qu'en est-il de l'*autorité de l'Eglise?* Il est clair qu'elle dépasse de beaucoup toute autorité humaine, et ceci dans la mesure où l'Eglise est «dans le Christ, comme le sacrement, c'est-à-dire le signe et l'instrument de l'union intime à Dieu, et de l'unité de tout le genre humain» [1]. Unie comme le Corps à la Tête, ou comme l'Epouse à l'Epoux, au Christ dans son œuvre divinisatrice, l'Eglise participe ainsi d'une manière éminente

[1] Const. dogmatique *Lumen Gentium* n. 1. Cf. Charles JOURNET, art. cit.

et unique à la causalité divine. Il y a ainsi un mystère de l'obéissance proprement ecclésial [1].

La participation aux prérogatives royales du Christ accordée au collège apostolique en vue de conduire le Peuple de Dieu à la fin surnaturelle à laquelle il est appelé, constitue la spécificité de son autorité spirituelle. Le Pape et les évêques n'ont pas reçu seulement le mandat d'*enseigner;* ils ont encore reçu celui de *gouverner* le troupeau en vue de son édification en vérité et en sainteté (cf. L. G. n. 27). S'il est vrai que commander est servir, il reste qu'ils ont un vrai pouvoir de gouvernement. Dans cette tâche, ils sont assistés de l'Esprit saint et si cette assistance ne garantit pas, comme dans l'ordre de la prédication de la vérité, l'infaillibilité proprement dite, elle est cependant proportionnée à la gravité des décisions à prendre. Dans l'ordre du gouvernement également, bien que des défaillances, des erreurs, des omissions ou des maladresses soient possibles et se produisent, l'Esprit saint ne permettra jamais que les chefs du troupeau pris dans leur ensemble égarent ce troupeau d'une manière irréparable. Aussi bien le devoir des chrétiens est-il d'obéir aux pasteurs, prompts, s'il le faut, à accepter les sacrifices, car on n'oubliera jamais qu'une des missions essentielles du Pape et des évêques est d'être les gardiens de l'unité. Cette unité est une des raisons d'être de la discipline ecclésiale. On ne saurait donc, comme on l'a fait dans les polémiques récentes, réduire le devoir de soumission à l'accueil des vérités de foi. Il existe aussi des devoirs d'obéissance proprement dite aux directives pratiques données par l'autorité légitime, surtout quand il s'agit de sa forme la plus haute, celle d'un Concile œcuménique ou celle du Souverain Pontife. Cette autorité d'ailleurs n'agit pas arbitrairement et il est dans la tradition la plus authentique de l'Eglise de se doter d'un corps de législation sans cesse adapté selon les exigences pastorales qui se modifient au cours de l'histoire.

Quant à l'autorité elle-même elle est de nature spirituelle; son champ est mesuré par les exigences d'une tâche *pastorale.* Dans un cas extrême comme celui du sacrement de pénitence, le ministre de l'Eglise va jusqu'à porter un jugement au nom même de Dieu, car il agit alors comme instrument de Dieu. Dans la plupart des autre cas, l'Eglise agit à titre de cause propre et, en dépit de la défaillance de certains, comme Epouse pleinement soumise à l'Epoux (cf. *Eph.* 5,21 sv.), et pouvant compter dans sa fidélité sur l'assistance de l'Esprit. Il est clair que, puisque la grâce ne détruit pas la nature, les limites et les mesures que la loi naturelle et divine fixe à l'autorité humaine se retrouvent comme des exigences imprescriptibles dans l'Eglise, en ce sens que leurs impératifs ne sauraient être enfreints. Mais l'ordre de la grâce dépasse l'ordre de la nature. Le pouvoir spirituel a compétence dans l'ordre spirituel et la loi évangélique pose des exigences spécifiques. A ce sujet, notons que c'est sans doute une des grandes

[1] Cf. Mon article *Le mystère de l'obéissance, souffrir* par *l'Eglise, c'est pour le chrétien souffrir* pour *l'Eglise, Figure et doctrine de Charles Journet,* in *Communio,* n. 5, mai 1976, p. 78–84.

intuitions du dernier Concile que d'avoir mieux souligné l'importance du *mode* proprement évangélique de l'exercice d'une autorité qui est essentiellement service. Ajoutons que la qualité de l'obéissance est largement conditionnée par la manière dont se comportent les détenteurs de l'autorité. Nous venons de mentionner l'importance du mode d'exercice de cette autorité. Une façon trop humaine, trop calquée sur le comportement de la puissance temporelle, a beaucoup nui par le passé. Il peut y avoir des *abus* d'autorité, mais aussi des *carences*. Ces dernières ne sont sans doute pas étrangères à la crise actuelle.

11. L'autorité humaine est un *intermédiaire* entre l'autorité divine et celui qui obéit. Qui dit intermédiaire ne dit-il pas du même coup obstacle et opacité? Nous touchons là à un autre aspect de l'obéissance spécifiquement chrétienne, dans l'Eglise. C'est un fait constant de l'histoire de l'Eglise et de la recherche de la sainteté évangélique que, par le vœu d'obéissance, des hommes et des femmes s'astreignent volontairement à obéir à un supérieur, selon un certain nombre de règles fixées par les constitutions de leur ordre. Ce faisant, ils entendent obéir à Dieu lui-même. Qu'est-ce à dire? Les directives du supérieur peuvent être marquées par les imperfections qui sont le propre des choses humaines. La directive en elle-même, si elle est déficiente, n'est donc pas l'expression directe et formelle de la volonté de Dieu . Et cependant le religieux ne se trompe pas en y lisant la présence de cette volonté. C'est que Dieu, dans son gouvernement, est assez puissant pour se servir d'instruments déficients et pour permettre qu'on le rejoigne grâce à eux. Il faut un *regard de foi* pour reconnaître cette vérité spirituelle, qui manifeste à sa manière la *sacramentalité de l'Eglise*. En se servant instrumentalement d'intermédiaires humains qui, en tant que tels, sont grevés d'opacité et d'imperfection, la providence de Dieu leur confère par rapport à la qualité de l'acte d'obéissance une transparence que par eux-mêmes ils ne possèdent point. Il est en effet bien remarquable que la valeur de l'obéissance soit perçue d'abord en fonction des exigences de la sainteté. Or, ce qui constitue la sainteté c'est la charité théologale, qui élève gratuitement la créature à la communion d'amour avec les Personnes divines. La charité théologale débouche *immédiatement* et *directement* sur la vie même de Dieu. Or le moyen privilégié que cette union immédiate avec Dieu choisit, c'est précisément l'obéissance par laquelle on obéit à la volonté de Dieu *telle qu'elle est représentée par un supérieur humain*. Ce qui ne se comprend bien que si l'on saisit que la charité est assez puissante pour faire des médiations de l'obéissance comme un *sacrement* de l'union d'amour immédiate avec Dieu, en quoi elle consiste essentiellement. L'exemple privilégié de l'obéissance religieuse illustre par là un aspect essentiel de l'obéissance chrétienne comme telle.

Conclusion

12. Concluons ces quelques réflexions dont l'ambition est d'aider la méditation de chrétiens troublés par les pénibles déchirements que connaît l'Eglise actuellement. La condition première d'un jugement objectif est de porter sur le magistère de l'Eglise dans sa double fonction d'enseignement et de gouvernement un regard de foi. C'est parce que l'Eglise est, dans le Christ, le sacrement du salut que l'amour de Dieu nous a donné, que son autorité est une participation unique et éminente à l'autorité du Verbe incarné lui-même. Et c'est pour la même raison qu'il n'y a pas de vie chrétienne authentique sans une docilité et une obéissance surnaturelles proportionnées à cette autorité.

Plus radicalement, puisque le salut est grâce et don de Dieu, l'attitude première du croyant est l'attitude d'humble et magnanime accueil de ce don, à l'image de la Vierge de Nazareth (Luc, 1,26–38). Cet accueil qui est l'accueil de la foi, va, dans sa générosité, au-devant de toutes les requêtes de la *docilitas* et de l'obéissance, même quand il en coûte de grands sacrifices. Ceux-ci introduisent la volonté dans cette union d'amour avec la volonté de Dieu, en quoi consiste la sainteté.

GEORGES COTTIER, O.P.

Le désir naturel de voir Dieu

Note préliminaire

L'étude du P. Pinckaers, que nous publions ici, représente une contribution originale au difficile problème, objet de débats entre théologiens, du désir naturel de voir Dieu. L'approche proposée part d'un point de vue psychologique et moral pour en dégager les implications métaphysiques. Est-elle opposée à l'approche classique dont le point de vue est directement métaphysique? Je ne le pense pas. Pour permettre à la discussion de se poursuivre, il n'est pas inutile de rappeler les grandes lignes de la position traditionnelle.

1. A considérer la nature humaine en elle-même, le philosophe reconnaîtra dans l'homme «un désir naturel, spontané, irrésistible, de connaître dans son *essence*, la *Cause* première de toutes choses. Ce désir naturel débouche sur un objet qui dépasse toutes les forces de la nature». Peut-il être réalisé? comment? A ces questions le philosophe ne peut répondre. «C'est là un de ces désirs qui existent en nous et qui peuvent rester insatisfaits sans que soit détruit pour cela le bonheur auquel la nature humaine est naturellement ordonnée, à savoir la connaissance du monde créé, et de Dieu comme Cause de l'être.»

2. Jacques Maritain a proposé une distinction fort éclairante concernant les désirs naturels. Certains sont dits *naturels* au sens de *connaturels:* ce sont ceux qui ont trait à la personne humaine en tant qu'elle possède une nature spécifique déterminée. D'autres sont dits *naturels* au sens de *transnaturels:* ils ont trait à la personne humaine «en tant même que participant, selon son degré imparfait, à la perfection transcendantale de la personnalité». Ici la nature humaine est envisagée en tant qu'elle est une nature *métaphysique*. Le désir naturel de voir Dieu est de cette sorte. Nous dirons en conséquence: «Nous voulons nécessairement et naturellement le *bonheur absolu:* comme *bonheur*, nous le voulons de par un désir de nature connaturel et *inconditionnel*, tendant à quelque chose d'exigé par les capacités de notre essence; comme *absolu*, nous le voulons de par un désir de nature transnaturel et *conditionnel*, tendant à quelque chose d'au-delà de nos limitations naturelles et du constitutif de laquelle, par conséquent, la nature ne peut pas avoir l'idée.»

3. La Révélation nous apprend que *par grâce* Dieu nous introduit à partager sa propre vie. Par rapport aux exigences de notre nature et de toute nature créée, ce don est à proprement parler *surnaturel*. Dorénavant en nous la nature est travaillée par la grâce et «le désir *naturel* de connaître la Cause première dans son essence, qui demande ce qui est impossible à la nature, peut être non seulement attisé, mais encore soulevé par le désir *surnaturel*, enraciné dans la foi, de connaître par la vision Dieu dans son essence».

Nous pouvons donc poser que «une fois que l'homme est élevé à l'ordre surnaturel, il sait, d'une part, que connaître en elle-même la Cause première est la même chose que voir face à face le Dieu de la foi; d'autre part, son désir de nature d'atteindre la Cause première en elle-même, achevé par la grâce et par le désir surnaturel de la vision, devient du même coup *inconditionnel*», de *conditionnel* qu'il était en tant que simplement naturel.

4. L'homme comprend encore du même coup qu'un tel désir qui *pouvait* être satisfait, non par la nature mais par la grâce, décèle en lui une *puissance obédientielle* à recevoir la vie surnaturelle et qu' «il faut que soit possible, par don gratuit, cette connaissance impossible à la seule nature à laquelle la nature aspire inévitablement».

Ces formules sont de Charles Journet, *Nova et Vetera*, 1965, n. 4, p. 311–313. Cf. aussi Jacques Maritain, *Approches de Dieu*, Paris, 1953, p. 119–124.

G.C.

Le désir naturel de voir Dieu

Utilité de la question

A quoi bon parler encore du problème du désir naturel de voir Dieu? N'a-t-on pas tout dit sur le sujet? Les théologiens qui s'en sont occupés n'ont-ils pas produit tous les arguments imaginables, dans les sens les plus divers, sans parvenir à un accord, jusqu'à ce que le combat cessât par lassitude plutôt que par la force d'une raison? D'autres diront que la question, liée aux perspectives de la scolastique, est dépassée par l'évolution actuelle de la théologie désormais centrée sur l'homme, sur la liberté, sur la nature humaine entraînant maintenant la grâce et le surnaturel dans son sillage.

Cependant la réalité profonde des relations entre l'homme et Dieu, au sein de la vie chrétienne, ne suit pas toujours les aléas et les méandres des opinions et des courants théologiques. Les problèmes qu'elle pose peuvent subsister au-delà des livres et des idées et réclamer du théologien qu'il y revienne, s'il veut suivre le fil de la vérité plutôt que le cours de la mode. La théologie nouvelle qui prend pour axe principal l'homme, la nature, la science, n'aurait-elle pas pour conséquence l'élimination pratique du surnaturel, sous le couvert d'une réinterprétation générale? Quand elle

déclare que la question du désir naturel est dépassée, ne serait-ce pas par une peur secrète de voir resurgir le problème du surnaturel, d'être soumise au reproche d'avoir indûment écarté une donnée essentielle du mystère chrétien, et de devoir réviser les bases sur lesquelles elle cherche à s'édifier? S'il existe dans le cœur de l'homme un désir de Dieu enraciné dans sa nature, différent des autres désirs et besoins et capable de l'emporter sur eux, le théologien, sinon le philosophe, ne devra-t-il pas en tenir compte et lui accorder une attention particulière, même si l'existence de ce désir bouscule les anthropologies du jour?

La question du désir de Dieu naturel à l'homme est née avec la création de l'homme à l'image de Dieu; elle a reçu une vigueur nouvelle avec la Révélation chrétienne et l'appel à la vision de Dieu adressée à tous les hommes. Elle ne dépend pas du silence ou des variations des opinions théologiques ou autres; elle est présente et active au cœur de tout homme, de chaque chrétien. Il revient au théologien de l'exprimer à sa manière, de l'élucider avec netteté, avec franchise et humilité, et même du courage à l'occasion.

Pour traiter le problème du désir naturel de voir Dieu, nous partirons de la problématique classique qui est la seule élaborée. Nous en retracerons les lignes principales, selon que le permettent les limites d'un article pour proposer ensuite une réponse à la difficulté majeure que comporte le thème du désir naturel en regard du caractère surnaturel et gratuit de la vision de Dieu. Après les grandes intuitions augustiniennes, le fameux «inquietum est cor nostrum donec requiescat in te» [1], S. Thomas d'Aquin est le principal théologien qui ait exprimé, dans le langage rigoureux de la scolastique, le thème du désir naturel de voir Dieu chez l'homme. C'est lui qui en a, si l'on peut dire, monté exactement le mécanisme et qui a fourni aux théologiens postérieurs les données essentielles. Nous partirons donc de lui dans notre exposé.

Première partie

La question du désir naturel chez S. Thomas et chez les théologiens postérieurs

I. *L'importance du désir naturel de voir Dieu chez S. Thomas*

Quand on lit les textes de S. Thomas qui traitent du désir naturel de voir Dieu et démontrent la possibilité de la vision de Dieu, qui est la seule béatitude plénière pour lui, quand on suit ses raisonnements sans préjugés, sans faire intervenir à l'avance la crainte des difficultés qui s'ensuivront, soit en toute objectivité historique, il devient clair que le désir naturel de

[1] Notre cœur est sans repos tant qu'il ne se repose pas en toi.

voir Dieu constitue une pièce maîtresse de la théologie thomiste, de sa partie dogmatique ordonnée à la vision de Dieu, dont le savoir théologique est une préparation, et de sa partie morale, qui dispose l'ensemble de l'agir humain à la béatitude de la vision aimante de Dieu comme à la fin ultime de l'homme.

Au début de la *Prima Pars*, qu. 12, art. 1, face aux philosophes arabes et juifs qui, soucieux de sauvegarder la transcendance divine, nient qu'une créature quelconque puisse atteindre jamais à la vision de Dieu, S. Thomas s'appuie sur le désir naturel qui anime les facultés spirituelles de l'homme, intelligence et volonté, pour démontrer, selon la raison elle-même affirme-t-il, la possibilité radicale pour l'homme de voir Dieu dans son essence. «Pour ces raisons, certains ont estimé qu'aucune intelligence créée ne peut voir l'essence de Dieu... Cette position est contraire à la raison également (outre la foi). Il existe dans l'homme un désir naturel de connaître la cause quand elle connaît l'effet; d'où naît l'étonnement dans l'homme. Par suite, si l'intelligence humaine n'a pas la possibilité d'atteindre la cause première des choses, son désir naturel restera vain. Il faut donc concéder que les bienheureux voient l'essence divine.»

Notons deux choses. D'abord le désir naturel en question est celui même qui porte l'intelligence vers la vérité et la volonté vers le bien par l'amour. Ce n'est pas un désir ajouté par surcroît. Il est constitutif de nos facultés spirituelles; il leur est naturel dans le sens le plus fort du terme. Ensuite, l'argument démontre au moins la possibilité radicale de la vision de Dieu par l'homme, qu'elle n'est pas impossible, comme le prétendent les philosophes arabes. Si le désir naturel qui pousse l'homme vers le vrai et le bien se heurtait à l'impossibilité de voir Dieu, il serait vain par nature, et on devrait constater une contradiction dans l'œuvre de Dieu qui aurait ordonné la nature de l'homme à l'impossible. Cette possibilité radicale peut être appelée une capacité passive de voir Dieu, de recevoir la vision, qui est propre aux créatures spirituelles. Le raisonnement ne démontre pas la possibilité active de la vision de Dieu, que l'homme posséderait en lui les forces nécessaires pour atteindre cette fin, ou même qu'il y soit effectivement appelé et y parvienne en fait; car la vision dépend de Dieu en ordre premier. Néanmoins l'argument prend une force spéciale à la lumière de la Révélation divine appelant l'homme à la vision et donnant les promesses de la grâce. Aucun argument de la raison ne peut écarter la possibilité de cette vision de Dieu; au contraire, le mouvement même de l'intelligence et de la volonté plaide, par le désir naturel, en faveur de l'ordonnance positive de l'homme à la vision de Dieu.

Dans le *Traité de la béatitude*, au départ de la *Secunda Pars*, le désir naturel constitue la base de l'argumentation qui, au terme de la recherche sur le vrai bonheur de l'homme, assure le passage de l'homme à Dieu, établissant que le bonheur plénier de l'homme ne peut résider qu'en Dieu seul. Dans la question 2, à l'issue de l'enquête sur les multiples objets qui répondent au désir de l'homme: richesses, honneurs, gloire, pouvoir, biens du corps, plaisirs, biens de l'esprit, S. Thomas s'appuie sur la dimension universelle

du désir de la volonté pour montrer qu'aucun de ces biens ne peut satisfaire pleinement l'homme, que seul le bien universel, c'est-à-dire Dieu, peut constituer la béatitude parfaite de l'homme.

Dans la question 3, reprenant la recherche du point de vue du sujet humain et de la nature du bonheur qui se forme en lui, après avoir montré que la béatitude consiste dans une activité de nos facultés spirituelles, intelligence et volonté, avec une priorité pour l'intelligence, S. Thomas écarte toute connaissance des créatures, entre autres des sciences et des anges, pour soutenir, en s'appuyant de nouveau sur le désir naturel, que l'homme ne pourra être pleinement heureux que par la vision de l'essence même de Dieu. «Si l'intellect humain, connaissant l'essence d'un effet créé, ne connaît encore de Dieu que son existence, sa perfection n'a pas encore atteint proprement la cause première, mais il lui reste encore un désir naturel de rechercher la cause; il n'est donc pas encore parfaitement heureux» (qu. 3, a.8).

Toute la recherche du traité de la béatitude converge ainsi vers le désir naturel de voir Dieu inscrit dans nos facultés spirituelles, dans notre inclination à la vérité, au bien, à l'amour.

L'importance du désir naturel de voir Dieu pour S. Thomas est d'autant plus grande, que, à ses yeux, le traité de la béatitude forme l'assise première de sa morale et décrit l'épine dorsale qui en commande la structure. Pour S. Thomas, comme pour toute l'antiquité, la question morale première était: quel est le vrai bonheur de l'homme? La morale entière y était une réponse. Le désir naturel de voir Dieu, qui permet à S. Thomas d'apporter la réponse finale à cette question du bonheur, est sous-jacente pour lui, ainsi que le désir du bonheur, à tout le déroulement de l'agir moral. Plus tard, au XVII^{e} siècle, la question morale première et centrale deviendra celle de l'obligation morale et on en arrivera à écarter le traité de la béatitude, et par suite la considération du désir naturel de Dieu, de la morale fondamentale. Ce sera le début d'une nouvelle conception de la morale.

L'originalité thomiste de l'argument du désir naturel

Nous noterons aussi que la thématisation du désir naturel faite par S. Thomas est originale; c'est une création de sa part. Dans sa première œuvre, le *Commentaire des Sentences, livre* IV, *distinction* 49, là où Pierre Lombard avait placé son exposé sur la béatitude finale, au terme de la théologie, S. Thomas ne parle pas encore du désir naturel, à l'endroit cependant où l'argumentation qui repose sur lui serait la mieux venue devant la négation de la possibilité de voir Dieu par les Arabes, entre autres (qu. 2, art. 1, *Utrum intellectus humanus possit pervenire ad videndum Deum per essentiam*). S. Thomas n'y avait pas encore pensé.

L'argument du désir naturel apparaît seulement dans le III^{e} livre de la *Somme contre les Gentils*, mais déjà il y occupe une place large et centrale dans la longue recherche sur la félicité humaine, qui est une première esquisse du traité de la béatitude et occupe les chapitres 1 à 63. On peut

voir principalement les chapitres 48 à 50. Au chapitre 48, on lit notamment: «Il est impossible que le désir naturel soit vain: «La nature en effet ne fait rien en vain» (Aristote, II *de Caelo*). Le désir naturel serait vain, s'il ne pouvait être accompli. Mais non dans cette vie, comme on l'a montré. Il faut donc que ce soit après cette vie.» Au chapitre 50, revient comme un refrain après chaque argument la phrase: «*Ex hac cognitione..., non quiescit desiderium naturale...*» [1] ou des expressions similaires.

L'argument du désir naturel de voir Dieu, avec le rôle qu'il joue dans la question du bonheur de l'homme, est donc une trouvaille du génie de S. Thomas. Cela confirme qu'il s'agit là d'une partie essentielle de son système théologique.

Le caractère personnel du désir de Dieu chez S. Thomas

Ajoutons qu'après une longue fréquentation des œuvres de S. Thomas, nécessaire pour percer la carapace de son langage technique et apercevoir les sentiments de l'auteur derrière ses raisonnements, nous croyons voir dans ce désir de connaître Dieu tel qu'il est en lui-même, une expression exacte de l'âme de S. Thomas, de l'amour de la vérité adjoint au désir du bonheur qui a animé sa vie et dirigé sa recherche théologique. N'a-t-on pas raconté de lui qu'il se mit plus tôt que les autres à la recherche de Dieu? S. Thomas exprime dans ce thème, avec une discrétion inégalable, une expérience personnelle, à la fois théologique et mystique, ce qui pour lui fait tout un. On peut donc soutenir que toute l'âme de S. Thomas, et toute sa théologie sont liées au désir naturel de voir Dieu. C'est bien là une pièce maîtresse de son système.

Face à la vision de Dieu, la position de S. Thomas comportera un double volet:

– il existe dans l'homme, en ses facultés spirituelles, un désir naturel qui ne peut être accompli que par la vision de l'essence divine. Il y a donc dans l'homme une capacité passive de voir Dieu qui le différencie des créatures dépourvues de raison [2].

– d'autre part, il est impossible à l'homme comme à toute créature, d'atteindre à la vision de Dieu par ses forces naturelles; il y faut un secours divin tout spécial, la «lumière de gloire», qui est toute gratuite et surnaturelle, comme sont aussi les grâces qui nous acheminent vers la vision (cf. Ia IIae qu. 5, a. 5).

La vision de Dieu est donc surnaturelle parce qu'aucune créature ne peut l'obtenir par ses forces naturelles et n'en a une capacité active quelconque. Elle peut être dite naturelle à la créature spirituelle parce que celle-

[1] Le désir naturel n'est pas apaisé per cette connaissance.

[2] A propos de cette capacité passive à distinguer de la simple puissance obédentielle qui se rencontre dans toute créature, cf. Ia IIae qu. 114, a. 10; IIa IIae qu. 2, a. 3; IIIa qu. 4, a. 1 ad 2; qu. 9, a. 2 ad 3. Voir aussi CHARLIER L., *Puissance passive et désir naturel*, dans *Eph. Th. Lov.* 7 (1930) 5–28; 639–662.

ci possède, inscrite en elle, une capacité toute passive de recevoir de Dieu cette vision. Telle est la position claire et explicite de S. Thomas. Il ne paraît pas se poser le moindre problème quant à la coordination du désir naturel avec la gratuité et la transcendance de la vision de Dieu et de la grâce.

II. Le problème du désir naturel à partir du XVI^e siècle

Les changements du milieu de pensée entre le XIII^e et le XVI^e siècle

Le problème du désir naturel, tel que nous le connaissons, s'est posé explicitement à partir du XVI^e siècle. A cette époque, les conceptions intellectuelles et le contexte de la pensée théologique ont fortement changé depuis le XIII^e siècle. Sans doute y adopte-t-on la Somme de S. Thomas comme base de l'enseignement théologique; mais on va l'interpréter suivant les idées et les problèmes du temps.

En particulier, le XIII^e siècle, et S. Thomas principalement, avait construit une théologie caractérisée par l'harmonie établie entre Dieu et l'homme, la foi et la raison, la grâce et la liberté, les dons surnaturels et la nature humaine. Cette théologie prenait son origine première dans la vérité divine communiquée par la foi et dérivée dans la raison. A la suite du nominalisme, une vision nouvelle de l'homme et de ses relations avec Dieu, comme avec la société et la nature extérieure, s'est élaborée. Elle a pour caractéristique une tension radicale s'installant entre tous ces éléments à partir de la liberté humaine. Cette nouvelle perspective se manifeste notamment en théologie dans la question des rapports entre la liberté et la grâce, qui est à la base de la crise luthérienne et a causé plus tard les divisions des écoles théologiques, jésuites, jansénistes, dominicaines, etc. Si on part d'une liberté humaine se déterminant absolument à partir d'elle-même dans le choix entre le bien et le mal, entre le oui et le non à l'égard de la grâce, soit de la liberté d'indifférence, on est conduit à concevoir la nature humaine comme radicalement autosuffisante, et dès lors le problème de ses relations avec le surnaturel devient crucial. Il est posé notamment par le thème du désir naturel de la vision de Dieu qu'a exposé S. Thomas, dont l'autorité était devenue prépondérante en théologie. Si la nature humaine est autosuffisante, du moins dans le principe libre de ses actes, comment concevoir un désir de Dieu qui soit vraiment naturel et porte cependant sur la vision de Dieu qui est évidemment surnaturelle?

Le problème est rendu plus ardu encore par la séparation qui s'est établie entre la théologie spéculative, avec sa haute technicité, telle qu'elle est enseignée dans les universités, et la mystique, la spiritualité, qui s'efforce d'exprimer dans un langage commun l'expérience des relations de l'homme avec Dieu au sein de la vie de foi. Dès lors, le désir de Dieu, qui relève directement de l'expérience humaine et chrétienne, se voit réduit en théologie à un concept et est traité trop à l'écart du contrôle de l'expérience.

Si on veut rester fidèle à S. Thomas qui, évidemment, soutient l'existence

dans l'homme d'un désir naturel de voir Dieu, il va donc falloir l'interpréter et découvrir des explications de ce désir qui correspondent à la problématique du temps.

Les données du problème du désir naturel

Pour réfléchir sur le désir naturel, les théologiens de l'époque partiront en général de l'hypothèse d'un état de nature pure, soit qu'on admette que le premier homme ait été placé par Dieu dans un tel état avant le don de la grâce, soit que, sans accepter cette interprétation de la *Genèse*, on fasse de la pure nature humaine un simple point de départ du raisonnement. Cette hypothèse, notons-le, n'est pas sans rapport avec la représentation, chez les philosophes modernes de la société, d'un état de nature pour l'homme, antérieur à la formation de la société.

Dès lors, la problématique du désir naturel va être prise dans ce dilemme:
– ou on admet qu'il existe dans la nature humaine un désir réel de la vision de Dieu, supposé préalable à l'intervention de la grâce. La vision béatifique devient alors la fin ultime unique de l'homme, et le lien entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel est fortement établi. Mais en ce cas, on pose une certaine exigence de la nature humaine à l'égard de la vision béatifique, selon le principe exprimé par S. Thomas qu'un désir naturel ne peut être vain. Dieu serait injuste envers la nature humaine, semble-t-il, s'il ne répondait pas à ce désir naturel et ne l'accomplissait pas. Dès lors, on compromet le caractère purement gratuit de la vision, de la grâce, de l'ordre surnaturel, et il devient difficile de sauvegarder la transcendance du surnaturel et de l'action divine.

– Ou bien on affirme avant tout le caractère surnaturel, gratuit et transcendant de la vision béatifique et de l'ordre de la grâce, et on est conduit à réduire à l'extrême, sinon à supprimer, le désir naturel de la vision de Dieu dans l'homme, quitte à imaginer pour lui une fin ultime et une béatitude naturelles, différentes de la vision. Mais alors, si on ne veut pas l'abandonner, on doit réinterpréter la doctrine de S. Thomas sur le désir naturel. Le risque, dans ce cas, est de voir l'ordre naturel et l'ordre surnaturel devenir indépendants l'un de l'autre, comme deux mondes parallèles qu'aucune nécessité, aucun besoin réciproque ne relie. Ce qui tourne inévitablement au détriment de l'ordre surnaturel, car l'homme, quoi qu'il fasse, ne peut évidemment se défaire de sa nature.

En conclusion, on peut résumer la question dans une phrase: peut-il y avoir un désir naturel du surnaturel? Il semble qu'il faille opter entre la transcendance, la gratuité de la vision de Dieu et l'existence en l'homme d'un désir naturel de voir Dieu.

Les principales réponses données au problème du désir naturel

Voici quelles furent les principales réponses données au problème moderne du désir naturel. Nous les réduisons à leurs lignes essentielles. Nous

ne voulons pas faire l'histoire des opinions sur le sujet, avec leur détail; nous relèverons seulement les positions les plus caractéristiques. Les auteurs nous intéressent moins ici que les éléments de réflexion qu'ils nous fournissent.

Comme nous l'avons déjà signalé, les théologiens présupposent, en général, l'hypothèse, au moins théorique, d'une existence de l'homme dans un état de nature pure.

1. *Cajetan* (1469–1534), le grand commentateur de S. Thomas, écarte la difficulté du désir naturel de l'œuvre de son maître d'une manière très simple: le Docteur angélique, estime-t-il, parle du désir naturel dans le cadre de la nature humaine telle qu'elle existe historiquement, soit effectivement appelée à la grâce et à la vision de Dieu. Le désir naturel de la vision serait donc déjà une œuvre de la grâce dans l'homme et appartient ainsi à l'ordre surnaturel. Dans l'hypothèse, que ne partage pas S. Thomas, d'un état de nature pure, il faudrait dire que celle-ci n'aurait qu'une simple puissance obédientielle envers le surnaturel, soit la disposition qui est en toute créature à recevoir n'importe quel effet de l'action divine, comme, par exemple, dans le cas du miracle.

2. *Suarez* (1548–1617), s.j., exprime avec rigueur l'esprit de son époque. Il part de l'idée que l'homme, étant un être de la nature, doit normalement avoir une fin dans les limites de la nature, selon le principe aristotélicien que tous les êtres de la nature doivent avoir une fin qui leur soit proportionnée. En vertu de sa création, l'homme est donc fait pour une béatitude d'essence naturelle. A supposer qu'il se trouve appelé à une fin plus haute, celle-ci ne peut être que surajoutée à sa nature, et ne peut entrer dans la définition de l'homme. Quant au désir naturel d'une béatitude supérieure, Suarez en rejette purement et simplement la possibilité, s'appuyant pour cela sur le principe d'Aristote que l'appétit de la nature suit la puissance de la nature.

3. *Les Salmanticenses*, au XVII^e siècle, s'efforcent d'affaiblir la réalité du désir naturel, estimant que S. Thomas n'a jamais voulu parler d'un désir véritable. Il ne s'agirait pas d'un désir inné et ferme, mais élicite, libre et facultatif, inefficace et conditionnel (si Dieu appelle à la vision), soit simplement une velléité que l'on dit naturelle par une certaine conformité avec la nature.

4. *D'autres théologiens*, comme, par exemple le P. Descoqs, s.j., plus récemment, tâchent de découvrir une fin purement naturelle orientant le désir naturel vers Dieu. Telle serait la vision de l'essence divine distinguée de la vision surnaturelle des personnes de la Trinité. Ou encore la connaissance de Dieu à partir de ses œuvres.

5. *Le P. de Lubac*, s.j., par son ouvrage le *Surnaturel*, a relancé, en 1946, la discussion sur le désir naturel qui avait été vive entre les deux guerres. Voulant en revenir à la tradition patristique grecque et particulièrement augustinienne, qui concevait l'homme comme image de Dieu et, en tant

que tel, essentiellement ordonné à Dieu par sa nature spirituelle comme à son modèle et à son archétype, il attaque vigoureusement le système de la nature pure, autosuffisante, ayant une finalité naturelle, indépendante du surnaturel. Il estime qu'il n'y a et ne peut y avoir qu'une seule fin pour la nature humaine, pour l'esprit humain: la fin surnaturelle, la vision de Dieu qui est l'objet du désir naturel, celui-ci étant un désir réel, concret, absolu et nullement conditionnel.

A l'objection qu'on lui fait de mettre dans l'homme une exigence à l'égard de la vision de Dieu, le P. de Lubac répond:

> «Ce que nous voulons nécessairement, d'un vouloir absolu, on peut dire en général, si l'on veut, que nous l'exigeons. Disons-le donc provisoirement de la vue même de Dieu. Mais que ce soit pour ajouter aussitôt: nous ne l'exigeons point parce qu'il nous plaît de l'exiger; nous l'exigeons parce que nous ne pouvons pas ne pas le vouloir. Loin d'être dominé par lui, cet objet de notre vouloir le domine. Il s'impose à nous, il exige que nous le voulions, même au temps où notre conscience l'ignore, même au temps où notre liberté se détourne de lui. Son exigence est telle, que nous ne pouvons nous y dérober. Si donc nous l'exigeons, c'est qu'il exige d'abord de nous cette exigence. Mais par là même il en transforme la nature. Nécessité de vouloir, loi rigoureuse, reçue par l'esprit et non dictée par lui... Exigence donc; exigence essentielle, exigence dans la nature, mais qui, en réalité, n'est pas plus naturelle dans sa source que dans son objet» (*Surnaturel*, Paris, 1946, p. 490).

Par ailleurs, le P. de Lubac considère S. Thomas comme un auteur de transition parce qu'il aurait associé dans son système la conception patristique de l'homme ordonné à la vision de Dieu et la conception aristotélicienne de la nature humaine fermée sur elle-même, sans parvenir à les harmoniser.

Comme on le voit à la lecture de ces différentes opinions et interprétations, le problème du désir naturel se concentre sur l'exigence que ce désir semble contenir à l'égard de la vision de Dieu, qui paraît en compromettre le caractère surnaturel. C'est sur ce point critique que nous ferons porter spécialement notre réflexion. Là réside le nœud du problème.

Deuxième partie

Réponse au problème du désir naturel

La nature spirituelle du désir de voir Dieu

Nous avons déjà noté plus haut que la théologie, à l'époque de la Renaissance, avait souffert de sa séparation avec la spiritualité et la mystique où s'exprime l'expérience chrétienne des relations entre l'homme et Dieu, et était devenue fortement spéculative, abstraite, rationnelle. Une telle orientation a eu pour conséquence une réduction excessive de la matière théologique aux concepts, aux idées, aux éléments rationnels mis en œuvre. Ainsi le désir naturel de Dieu devient-il une simple notion, d'autant plus abstraite qu'on l'associe à un état de nature pure qui n'existe plus, en tout

cas, et qu'il ne peut plus être question pour nous d'éprouver tel quel. Les théologiens qui raisonnent sur le désir naturel ne se soucieront donc guère de le confronter avec l'expérience. Ils ne penseront pas non plus à analyser le désir. Ils le prennent comme une donnée première, une tendance primitive de l'appétit qu'ils retrouvent dans tous les êtres, même non raisonnables. On parlera d'un désir naturel aveugle qui porte tous les êtres vers le bien. Ce faisant, on se représente ce désir à la manière des désirs naturels que l'on constate dans l'homme, comme la faim, la soif, l'appétit sexuel, qui s'exercent avant même l'intervention de la raison et de la volonté. Dans ce cas, il est bien clair que si le désir naturel restait vain, n'avait pas la possibilité d'atteindre son objet et laissait l'homme sur sa faim, sur sa soif, on pourrait en faire le reproche au créateur, comme d'un défaut grave affectant son œuvre. Un tel désir comporte une exigence directe à l'égard de sa satisfaction, de la possibilité du moins de son accomplissement. Tout appétit contient en lui-même l'ordonnance à sa satisfaction comme à sa fin naturelle, et donc une exigence naturelle de pouvoir atteindre cette fin.

Cette façon de voir a le défaut de prendre pour base une espèce particulière de désir, celui qui procède de la nature sensible de l'homme, auquel on confère de fait une dimension universelle grâce à son caractère effectivement naturel. Par là on néglige ce qu'il peut y avoir de propre et d'unique dans la nature spirituelle de l'homme, dans le désir qui naît spontanément de sa volonté à la lumière de son intelligence et le porte vers Dieu. Il est indispensable de faire intervenir ici le caractère analogique, comportant à la fois similitude et différence, qui affecte la nature et ses propriétés, quand on passe du plan sensible au plan spirituel, quand on étudie l'homme en comparaison avec les êtres ou les parties de son être, dépourvus de raison.

Prendre appui sur l'expérience spirituelle du désir de Dieu

Pour discerner quels sont les mouvements et les propriétés de la nature spirituelle de l'homme, il est nécessaire de se référer à l'expérience spirituelle du désir de Dieu tel que l'ont exprimé les meilleurs auteurs, comme les Pères de l'Eglise et les mystiques, tel aussi que le théologien comme tout chrétien peut l'expérimenter, dans une certaine mesure, dans sa vie de foi. Le désir, en effet, comme toutes les réalités de l'ordre de la volonté, de l'affectivité, – l'amour, l'espoir, etc. – ne peut bien se comprendre que si on le saisit de l'intérieur, grâce à une certaine expérience. Un des mérites du P. de Lubac est précisément d'avoir réintroduit dans la discussion le témoignage des Pères de l'Eglise sur le désir de Dieu en l'homme.

Sans doute nous objectera-t-on ici, dans la ligne de Cajetan, qu'une telle expérience du désir de Dieu n'est pas purement naturelle, car le chrétien est un homme travaillé par la grâce, le sujet des vertus théologales et de l'action du Saint-Esprit. Mais qu'est-ce qui nous empêche de partir de l'expérience chrétienne du désir de Dieu tel qu'il s'est épanoui sous l'action de l'Esprit-Saint, et de nous demander si et comment un tel désir avec

ses œuvres correspond à la nature de l'homme, spécialement dans ses facultés les plus hautes? N'est-ce pas là, en fait, l'essentiel du problème: la correspondance de la vision de Dieu, de l'action de la grâce, du désir et de l'espérance qu'elles excitent en nous, avec la nature humaine? Pour poser le problème du désir naturel, nous n'avons aucun besoin de l'hypothèse d'un état de nature pure qui échappe à notre contrôle et nous écarte de l'expérience réelle. Le problème de fond, qui intéresse l'ensemble de la théologie, est celui du lien entre la vision, la grâce, le Dieu de la Révélation et la nature humaine; la question du désir naturel en est une des expressions, un des points difficiles. Pour l'étudier ne vaut-il pas mieux partir d'un désir parvenu à maturité et devenu sensible, plutôt que de l'imaginer en germe, dans un état inaccessible?

C'est bien ainsi que S. Thomas a traité le désir naturel de voir Dieu, à partir de l'expérience chrétienne de la foi conjointe à la raison. Cette lumière supérieure ne l'empêchait nullement de percevoir ce qui convenait à la nature humaine, bien au contraire. Pour S. Thomas, comme pour S. Augustin, plus l'homme se soumet à la lumière de la foi et à l'action de la grâce, mieux il apprend à se connaître en sa nature véritable. On ne trouve aucunement chez lui ce présupposé de beaucoup d'esprits modernes: que l'intervention de la foi et de la grâce dérange nécessairement, comme des éléments étrangers, l'activité de la raison, de la liberté, de la nature humaine.

Ajoutons que la conception de la nature humaine par S. Thomas ne nous paraît pas telle que la présente le P. de Lubac. La lecture d'Aristote par S. Thomas n'aboutit pas à une nature humaine autosuffisante comme chez Suarez et les auteurs de son temps, mais à une nature qui se tient ouverte à Dieu et à sa grâce, ce dont témoigne précisément sa théorie du désir naturel de voir Dieu chez l'homme, l'ordonnant à la vision béatifique comme à sa fin ultime véritable. S. Thomas ne nous semble nullement être un auteur de transition, accouplant des positions mal harmonisées; il nous apparaît plutôt comme un sommet d'équilibre théologique, malheureusement trop vite perdu.

La liaison du désir avec l'amour et l'espérance

Nous pouvons aborder directement la difficulté majeure de la thèse du désir naturel, celle de l'exigence que ce désir semble comporter à l'égard de Dieu, de la vision et de la grâce. Notre réponse partira de l'analyse du désir dans sa relation avec les autres mouvements de la volonté, étant entendu que la volonté, pour nous comme pour S. Thomas, n'est pas seulement un pouvoir de «pression consciente de soi sur soi», comme la définissait Mounier, mais avant tout comme la source de mouvements spontanés, tels l'amour, le désir, l'espoir, etc.

Dans son traité des passions ou des sentiments, dont les études s'étendent jusqu'aux plans spirituel et théologal, S. Thomas situe le désir de la façon suivante. Le désir n'est pas un acte ou un sentiment premier chez l'homme et ne peut exister seul. Il a, en effet, pour origine et pour cause l'amour,

et il se déploiera ensuite normalement dans l'espérance, pour aboutir finalement à la joie, quand il réussit. Dans le mouvement de la volonté, l'amour, le désir, l'espérance, la joie, forment donc une suite concrète. Ainsi, traitant des mouvements du libre arbitre dans l'œuvre de la justification, S. Thomas écrira dans le *De Veritate* (qu. 28, a. 4) : « Primus affectus in aliquid est motus *amoris*... ; qui quidem motus in *desiderio* includitur sicut causa in effectu ; desideratur enim aliquid quasi amatur. Ipsa vero *spes* desiderium quoddam importat cum quadam animi erectione, quasi in quoddam arduum tendens... » [1].

Le désir de Dieu en nous devra donc s'expliquer en tenant compte de son rapport avec l'amour principalement, qui est sa cause, avec l'espérance ensuite, qui en est le développement.

L'amour d'amitié à la racine du désir naturel de Dieu

Le point décisif pour notre question réside dans la connexion causale qui relie l'amour et le désir. Le premier mouvement de l' « appétit », qui est à l'origine de tous les autres et leur demeure constamment présent, est l'amour, qu'on a pu définir comme une complaisance directe et simple dans l'objet, dans le bien perçu, connu – cet objet et ce bien pouvant évidemment être une personne – comme quand on dit : cette chose ou cette personne me plaît, m'intéresse, me touche... A des espèces d'amours différentes correspondront des désirs d'espèces différentes.

Or il existe deux espèces d'amours : l'amour d'amitié et l'amour de concupiscence (Ia IIae, qu. 26, a. 4). L'amour d'amitié consiste à aimer quelqu'un pour lui-même, et tel est l'amour au sens propre et plénier du terme, car, aimer, c'est vouloir du bien à quelqu'un. Ainsi aime-t-on un ami. Dans ce cas, l'intention, avec le désir qu'elle dirige, porte sur l'ami et s'arrête en lui. L'amour de concupiscence, au contraire, porte sur un bien qui se présente et qui nous touche, mais le rapporte ensuite à quelqu'un, nous-mêmes ou autrui, à qui il est utile ou agréable. Ainsi aime-t-on le vin, un animal, une voiture, ou encore un collaborateur, un compagnon de plaisir. Dans ce cas, l'intention qui anime l'amour et conduit le désir dépasse son objet et l'ordonne à une fin étrangère à lui ; il n'est pas aimé pour lui-même, mais en vue d'autre chose, du profit et du plaisir notamment.

Voici un signe de cette distinction. Avec de l'argent, on peut se procurer tous les biens utiles ou agréables, y compris des compagnons qui partagent notre intérêt ou notre plaisir ; mais on ne peut pas acheter à prix d'argent de vrais amis, ni un amour véritable où on sera aimé pour soi-même, dans la pauvreté comme dans la prospérité : un tel amour, une telle amitié sont d'une autre espèce, d'un autre ordre.

[1] Le premier mouvement affectif vers un objet est celui de l'*amour*... ; un tel mouvement est inclus dans le *désir* comme la cause dans l'effet ; car désirer quelque chose c'est comme déjà l'aimer. Quant à l'*espoir* il comporte un certain désir avec une certaine tension de l'âme, tendant pour ainsi dire vers quelque chose de difficile.

Le désir qui naît de l'amour de concupiscence sera intéressé, en ce sens qu'il est fixé sur l'utilité et l'agrément; celui qui procède de l'amour d'amitié sera dit désintéressé, non qu'il exclue toute utilité ou agrément, mais parce que ceux-ci y sont subordonnés à l'intention principale déterminée par le rapport amical des personnes.

Comment le désir naturel ne pose pas d'exigence sur Dieu

Le point décisif pour notre question est de comprendre et de montrer comment l'amour d'amitié confère au désir qu'il engendre une nature particulière, où lui est enlevé ce qu'on pourrait nommer le dard ou le harpon d'exigence qu'il contient à l'égard de ce qui est aimé, désiré. Notre thèse est la suivante: quand l'homme aime Dieu d'amitié, et tel est le véritable amour, le désir qui en procède et porte l'homme vers Dieu comme vers sa béatitude, contient en lui-même, en sa source du côté de l'homme, le refus de lancer vers Dieu une exigence quelconque en vue de sa satisfaction, car une telle exigence serait directement contraire à la fois à l'amour d'amitié qui cause le désir et à Dieu qui en est l'objet.

Pour éclairer ce fait, nous prendrons comme exemple les rapports d'amitié où s'épanouit l'amour d'amitié et où nous pouvons l'observer dans son état de maturité. C'est un désir profond et naturel chez l'homme que celui de l'amitié, le désir d'avoir des amis, d'aimer et d'être aimé. Aristote estimait justement qu'on ne peut être heureux sans amis. Ce désir s'alimente et se fortifie dans les échanges entre les amis, car ils n'aiment rien tant que d'être ensemble, de parler, de vivre et d'agir ensemble. Un tel désir l'emporte sur les désirs intéressés pour d'autres biens, car les amis consentent volontiers des sacrifices l'un pour l'autre et mettent facilement en commun ce qu'ils possèdent.

Néanmoins l'expérience de l'amitié apprend vite que le danger le plus grave entre amis est que l'un d'eux fasse valoir des exigences de service ou d'affection et s'appuie sur les relations d'amitié pour faire pression sur l'autre. Une telle exigence dans le désir est directement opposée au cœur de l'amitié, si l'on peut dire, et la détruirait bientôt, car la loi profonde de l'amitié réside dans la liberté et la gratuité, dans le respect et l'amour de la liberté de l'autre comme de la sienne propre. Aussi un véritable ami refusera-t-il, suivant le mouvement spontané de ses sentiments, de faire valoir une exigence quelconque sur son ami, surtout au nom de l'amitié, et sera prêt à se priver, même longtemps, de sa présence, si cela est utile. Le principal pour lui sera de savoir son ami heureux et il en retirera sa meilleure joie.

Nous avons ici un exemple tiré de l'expérience commune d'un désir naturel, puissant, profondément humain, qui contient cependant le refus de toute exigence intéressée envers son objet, au nom de la liberté et de la gratuité qui constituent ce qu'on pourrait appeler la loi naturelle de l'amitié dont ce désir procède. Tel est le paradoxe de l'amitié comme de l'amour vrai: elle cause le désir humain le plus puissant et naturel, et cependant

le plus opposé à toute exigence intéressée sur son objet. Telle est l'amitié dont S. Thomas s'est servi pour définir la charité et établir sa connexion avec le désir naturel du bonheur qu'il a placé à la base de sa morale. Il est vraiment dommage que les théologiens aient, après lui, tellement négligé ce thème de l'amitié et l'aient pratiquement exclu de la morale.

Si nous passons aux relations entre l'homme et Dieu, nous retrouvons cette nature paradoxale de l'amitié, mais renforcée encore. Lorsque l'homme découvre Dieu comme la source de toute vérité et de tout bien, il en vient spontanément à l'aimer comme l'objet le plus attrayant, le plus digne du meilleur amour. De cet amour d'amitié envers Dieu procède un désir naturel de le connaître en lui-même et de l'atteindre comme la cause du bonheur et de la vérité. Tel est le désir naturel de connaître la vérité sur Dieu que S. Thomas place dans la loi naturelle et à la base de la recherche philosophique et théologique (cf. Ia IIae, qu. 94, a. 2).

Cependant, et d'un même mouvement, un tel amour, parce qu'il s'attache à Dieu pour lui-même, réfrénera et bridera dans l'homme toute exigence du désir qui chercherait à mettre la main sur Dieu, qui porterait la moindre atteinte à sa liberté, à la gratuité de ses dons, et spécialement à l'égard du plus précieux: la révélation par Dieu de sa vie intime. La plus grande faute en amitié n'est-elle pas d'exiger que l'ami révèle ses secrets personnels? Le péché le plus grave dans la vie spirituelle sera aussi de réclamer que Dieu se révèle et se donne, par un désir inconsidéré qui échappe à la modération de l'amitié envers Dieu.

L'amour naturel de Dieu plus que de soi

Dans le cas du désir de Dieu, le refus d'exigence sera d'autant plus fort que, suivant S. Thomas, l'homme aime naturellement Dieu plus que lui-même – du moins quand sa volonté n'est pas dépravée par le péché – et cela d'amour d'amitié. S. Thomas écrit: «Ideo etiam amore amicitiae naturaliter Deus ab homine plus a seipso diligitur. Et quia caritas naturam perficit, ideo etiam secundum caritatem Deum supra seipsum homo diligit, et super omnia alia particularia bona» (III *Sent.*, *dist.* 29, qu. 1, a. 3) [1]. Quand l'homme connaît Dieu comme la source première de toute vérité et de tout bien, quand il sait avoir reçu de lui par la création l'être et la faculté de connaître et d'aimer, il s'éprouve devant Dieu comme la partie devant le tout, tirée de lui, prise en lui, ordonnée à lui, et il est spontanément enclin à aimer le tout divin plus que lui-même (cf. Ia IIae qu. 109, a. 3). La charité qui ajoute à cet amour naturel une participation directe à l'amour et à la béatitude de Dieu, ne changera pas ces relations; elle les renouvellera dans le cœur de l'homme en écartant le péché, elle les fortifiera et les développera par sa vertu propre et celle de l'espérance. L'exigence

[1] C'est pourquoi aussi l'homme naturellement aime davantage Dieu que soi-même d'amour d'amitié. Et puisque la charité parfait la nature, selon la charité aussi l'homme aime Dieu plus que soi-même et que tous les autres biens particuliers.

et l'accaparement des dons divins compteront parmi les fautes les plus subtiles et les plus contraires à l'intention droite et spontanée de la charité.

En conclusion, le désir naturel de voir Dieu, qui s'enracine dans l'amour naturel d'amitié pour Dieu et s'accomplit dans la vision béatifiante de Dieu, soit dans un terme surnaturel, est d'une nature particulière, propre aux êtres spirituels. Parce qu'il procède de l'intelligence qui cherche à connaître Dieu en lui-même, en toute vérité, et de la volonté qui tend à l'aimer pour lui-même, en toute pureté, ce désir contient en lui, comme en sa nature, le refus de faire valoir à l'égard de Dieu une exigence qui l'atteindrait en lui-même. Dans le désir naturel de voir Dieu est inscrit, de la sorte, le refus de porter atteinte à la liberté, à la gratuité, au caractère surnaturel des dons de Dieu.

L'hypothèse de la nature pure

Si on veut absolument envisager le cas tout hypothétique où l'homme eût été placé par Dieu dans un état de nature pure, sans que lui fût accordée la promesse de la vision, nous dirions que l'homme y aurait trouvé son bonheur, imparfait, mais réel, dans la connaissance et dans l'amour de Dieu développés selon ses forces naturelles. Ce bonheur eût été composé par l'orientation de son être et de ses facultés vers Dieu connu à l'aide des créatures comme la source de la perfection, de la vérité, du bien, du bonheur, placé au-delà de tout, et par le respect aimant de la supériorité divine équilibrant le désir de le connaître pour en écarter toute prétention ou exigence indiscrète. Ainsi l'ami trouve-t-il une vraie joie à considérer la supériorité même de son ami, sans aucune jalousie.

N'est-ce pas ce désir plein de respect que la théologie appellera la crainte filiale et qui subsistera au sein de la charité, exprimant sa délicatesse?

Faut-il ajouter qu'un tel respect enraciné dans l'amour d'amitié serait le plus sûr moyen – si on peut employer ici ce terme utilitaire – de provoquer la libre initiative divine, si celle-ci ne nous prévenait pas toujours? En tout cas, telle est l'attitude qui nous convient, en tout état de cause, devant la grâce de Dieu. Là est, en fait, un des enjeux des discussions autour du désir naturel: l'attitude de l'homme conforme à sa nature vraie devant l'initiative divine.

Le désir naturel et l'espérance

Quand le désir s'est formé à partir de l'amour, il tend normalement à se transformer en espérance. Mais le passage de l'un à l'autre fait naître une question spéciale. S. Thomas exprime la différence entre le désir et l'espérance par leur objet: le désir a pour objet le «bonum futurum», le bien futur, le bien qui nous attire, simplement parce qu'il nous apparaît comme bon et nous plaît; l'espérance, elle, a pour objet le «bonum arduum», le bien ardu, difficile, soit avec la connotation d'une difficulté à vaincre, – ne fût-ce que la grande distance qui nous en sépare et nous fait craindre

de ne pas l'atteindre – et en même temps d'un effort à fournir. En d'autres termes, l'espérance ajoute au désir un jugement sur la possibilité d'atteindre le bien désiré, selon les moyens et les forces dont nous disposons pour y parvenir. Le désir est plus large que l'espérance, car on peut désirer bien des choses qu'on n'espère pas, le désir étant souvent arrêté parce qu'on ne voit pas la possibilité d'atteindre son objet. Depuis longtemps les hommes rêvaient d'aller sur la lune, mais ils ne l'espéraient pas jusqu'au jour où l'homme découvrit le moyen de s'élever dans les airs et où apparut, avec les fusées, la possibilité de réaliser ce vieux rêve. Alors le désir, se muant en espérance, devint actif et orienta les recherches et les efforts des savants et des techniciens.

Pareillement, entre le désir naturel et l'espérance de voir Dieu se glisse le jugement sur la possibilité active pour l'homme d'y parvenir. C'est la question: Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem perfectam? Est-ce que l'homme peut acquérir la vision de Dieu par ses forces naturelles? (Ia IIae qu. 5, a. 5). S. Thomas y répond, avec toute la théologie chrétienne, que l'homme, ni aucune créature, ne peut par ses forces naturelles se procurer la béatitude plénière qui réside dans la vision de Dieu. Seul un secours tout spécial, d'une nature unique, la grâce ici-bas qui nous prépare et la «lumière de gloire» dans l'au-delà, permettent à l'homme de franchir le fossé infini qui le sépare de Dieu et de parvenir à la vision béatifiante. C'est pourquoi la vision et tout l'ordre de la grâce, avec les vertus et les dons qui l'accompagnent, seront appelés proprement surnaturels.

Le désir naturel de Dieu ne deviendra donc une espérance que lorsque l'homme aura reçu à la question de la possibilité d'atteindre la vision une réponse positive qui ne peut venir que de Dieu: ce seront les promesses révélant l'initiative divine d'appeler l'homme à cette vision et de lui procurer les moyens d'y accéder par la foi. C'est pourquoi, chaque fois que Dieu a parlé à l'homme, depuis Abraham jusqu'à Jésus, il a commencé par lui faire des promesses éveillant en lui l'espérance. Et plus précisément des promesses de bonheur qui répondaient très exactement aux désirs de l'homme: le désir d'avoir un fils, une progéniture nombreuse, une terre, un pays, etc. Mais chaque fois aussi ces promesses révélaient par certains traits une dimension d'infini et d'éternité (une descendance plus nombreuse que les étoiles du ciel, une bénédiction pour toutes les nations, à jamais...), indiquant qu'elles dépassaient l'homme et s'accompliraient seulement par la puissance de Dieu, moyennant la foi et l'espérance de l'homme.

Quand le désir apparaît irréalisable, il rentre, en quelque façon en lui-même et demeure latent, à moins qu'il ne se tourne vers un autre objet. En dehors des promesses divines, le désir de voir Dieu dans l'homme eût évidemment été arrêté par la conscience de l'abîme qui sépare la créature du créateur et de l'impossibilité de le franchir. Si Dieu se manifestait par ses œuvres, y compris dans l'homme lui-même, comme un bien incomparable, il eût apparu en même temps, dans cette hypothèse, comme le plus «ardu», le plus éloigné, hors de portée de l'homme et de ses facultés. Cepen-

dant un tel obstacle devant son désir, n'eût pas été ressenti par l'homme, du moins dans son état de droiture primitive, comme une sorte d'injustice ou comme un malheur, car, à l'intérieur de lui, le désir eût été freiné déjà et retenu à temps par le respect spontané de Dieu, et par cet amour naturel qui nous fait aimer que Dieu soit Dieu, au-delà de nous, dans son mystère inaccessible, au point d'en retirer une joie très pure qui eût pu constituer une béatitude réelle, bien qu'imparfaite en comparaison de la vision de Dieu.

Ce que nous disons là ne vaut d'ailleurs pas seulement pour l'état de nature pure qui n'a sans doute jamais existé. Chaque chrétien peut découvrir de tels mouvements et sentiments en lui, là où la charité donne impulsion, force et mesure au désir et à l'espérance.

Conclusion

Telle est donc la réponse que nous proposons à la question: y a-t-il dans l'homme un désir naturel de voir Dieu? Comment ce désir ne pose-t-il pas d'exigence à l'égard de Dieu et sauvegarde-t-il le caractère surnaturel et gratuit de la vision de Dieu? A notre avis, ce désir qui procède de la nature spirituelle de l'homme, doit être étudié dans ce qu'il a de propre, de différent des autres désirs naturels en l'homme, comme la faim, la soif, etc., et dans sa relation avec l'amour qui le cause et avec l'espérance qui naît de lui. Le point décisif est de montrer comment l'amour d'amitié – qui est propre à la nature spirituelle de l'homme et se développe dans l'amitié et l'amour – produit à l'égard de Dieu un désir qui, à la fois, tend vers Dieu comme vers le bien le meilleur, ainsi que l'ami désire son ami, et contient en soi le refus spontané de faire valoir à l'égard de Dieu une exigence quelconque qui diminuerait sa liberté dans le don de la vision, comme l'ami aime et respecte la liberté et la vie intime de son ami. Tel est le désir naturel de Dieu qui sert de base à l'action de la grâce et qu'elle perfectionnera en nous, en suscitant notamment l'espérance par le moyen des promesses de Dieu qui apportent aux croyants l'appel à la vision et la garantie des secours spirituels nécessaires. Ce désir naturel ne disparaît nullement quand se forment en nous les vertus théologales, bien au contraire: il se déploie, se fortifie et s'avive sous leur action jusqu'à envahir la conscience et dominer les autres désirs, quoique sa manière soit douce et discrète et très accordée au respect de notre liberté.

Une certaine expérience chrétienne et humaine nous semble nécessaire pour saisir comment peuvent s'associer et se compléter dans le désir naturel de Dieu qui naît de l'amour d'amitié envers lui, comme au sein de la charité qui l'assume, ces deux mouvements contradictoires aux yeux d'une raison extérieure et abstraite: le désir de bonheur le plus vigoureux et un refus tout aussi fort de poser à l'égard de Dieu, objet de ce désir, une exigence quelconque. Ainsi le désir naturel de voir Dieu chez l'homme est-il à la fois le plus naturel par son origine (au sens où naturel signifie avant tout, pour S. Thomas, spontanéité et harmonie) et le plus surnaturel par son objet.

La gratuité du don divin est garantie non seulement du côté de Dieu par sa transcendance, mais aussi du côté de l'homme, par sa nature amicale, par sa capacité d'aimer Dieu pour lui-même.

Réponse à une dernière objection

Certains nous reprocheront peut-être d'avoir pris la base de notre réponse dans un domaine que l'on qualifiera de psychologique et qu'on rapportera à l'ordre de l'affectivité, du sentiment, ou encore à la morale, alors que les théologiens cherchent plutôt leurs fondements dans l'ordre métaphysique ou dans ce qui en tient lieu pour la pensée de leur temps.

Mais il nous semble qu'on a trop séparé, sous l'influence du rationalisme, la métaphysique, l'ordre de la raison, l'affectivité, la morale, etc. Si «agere sequitur esse», suivant l'adage scolastique, l'être de l'homme se révèle dans son agir comme l'arbre dans ses fruits. Or l'agir principal est constitué en nous par les actes intérieurs d'amour, de désir, d'espérance, de connaissance, etc., qui ne sont pas de purs sentiments, mais des engagements de notre être profond, et qui le manifestent à qui sait regarder. Ainsi est-ce dans l'agir moral régi par la connaissance et l'affectivité conjointes, que nous voyons à l'œuvre et discernons ce qu'on pourrait appeler la métaphysique de l'homme, sa nature spirituelle propre.

En particulier, il conviendrait de mieux prendre de nouveau en considération l'amitié qui fut un des thèmes principaux de la philosophie et de la théologie depuis les premiers Grecs jusqu'au temps de S. Thomas, mais qui a été ensuite complètement négligée par les théologiens modernes. L'amitié prise comme une forme supérieure de l'amour, révèle la nature propre de l'homme: sa capacité de connaître et d'aimer autrui en lui-même et pour lui-même, et d'établir entre autrui et soi un équilibre, une union et ce renforcement mutuel des volontés et des sentiments qu'on ne trouve nulle part ailleurs. On pourrait ainsi définir l'homme comme un être capable d'amitié, ce qui le rend d'ailleurs également capable d'inimitié et de haine. Tel est aussi, au-dessous et au-delà du désir, le sentiment primitif qui unit l'homme à Dieu et qui fait de l'homme un être capable d'entrer en amitié avec Dieu, procurant à la charité son fondement naturel.

Fr. S. PINCKAERS O.P.

Personnalité de l'Eglise et communauté musulmane

Ce que furent dans le passé, et ce que sont dans le présent les relations entre le monde musulman et le christianisme, et plus précisément entre l'Eglise et l'Islam, pose, me semble-t-il, un rude problème à l'historien d'une part, au philosophe des religions et des cultures, de l'autre. En conséquence, le problème sera posé au théologien, dans la mesure où un fait historico-philosophique s'origine en des réalités qui ne peuvent être vraiment saisies qu'à la lumière de «l'intelligence de la foi» (entre parenthèses, un problème non point semblable, mais analogue, surgirait à propos des rapports de la Synagogue et de l'Eglise; mais je n'ai pas à en traiter ici).

Les équivoques

Tout d'abord, le *status quaestionis*. Je rappellerai en un premier temps quelques faits bien connus, mais qu'il est bon de se remettre en mémoire.

Il est relativement aisé (je dis: relativement) de faire converser, en un vrai climat d'amitié, des musulmans et des chrétiens, et peut-être faudra-t-il pendant longtemps en rester là. Mais cela veut-il dire que, pour autant, un dialogue s'ouvre en profondeur entre l'Eglise du Christ et la «Communauté du Prophète», *Ummat al-nabî?* Les autorités musulmanes manifesteront de la révérence à l'égard des autorités chrétiennes (ecclésiales) qui leur témoignent ouverture et sympathie; nombreux sont les Etats musulmans qui ont une ambassade auprès du Saint-Siège. Ce ne signifie point qu'une réelle connaissance de l'interlocuteur, de part et d'autre, se fasse jour.

Voici le fait dans sa brutalité historique. En gros aujourd'hui, quelque 750 millions de musulmans sinon plus, et quelque 750 millions de catholiques dans le monde. Ils se sont tantôt combattus par les armes, et tantôt fort méconnus mutuellement, et cependant sont toujours restés en contact. Il est remarquable qu'il y eut toujours une présence d'Eglise dans les pays musulmans, du moins au Proche-Orient arabe, secondairement dans l'Islam iranien, pakistanais, indien. Il s'agit d'églises autochtones, antérieures à l'Islam, qui adoptèrent l'arabe comme langue liturgique, ou restèrent jusqu'à nos jours fidèles au syriaque et au chaldéen (ou au copte).

Les relations de ces églises autochtones et des pouvoirs musulmans connurent des hauts et des bas, mais furent dans l'ensemble assez bonnes; et l'on sait que les chrétiens, comme les juifs et les mazdéens, étaient, dans les Empires des Califes, des «protégés», citoyens de seconde zone. L'un des résultats les plus clairs des Croisades d'abord, de l'élan missionnaire de l'âge moderne ensuite, fut de durcir les positions, et d'urger les ignorances et malentendus.

Ces malentendus, je ne les énumérerai, ni analyserai: il y en a trop. Je renvoie à l'excellent ouvrage de Norman Daniel, un catholique anglais (gallois), ouvrage intitulé: *Islam and the West* [1]. Les musulmans (et jusqu'à nos jours) brandissent le pseudo-Evangile dit de Barnabé, qui annonce la venue de Muhammad, enseigne par avance l'Islam, et que les chrétiens, pour cela, auraient récusé. Le texte, en fait, semble bien être du XI[e] siècle. Les chrétiens du Moyen Age répliquaient par l'incroyable «Roman de Mahon», en attendant les turqueries de Molière, et toutes les accusations de fatalisme, de fanatisme et d'étroitesse... Il y eut, certes, certains efforts de compréhension: Ghazzalî et quelques autres en Islam, Pierre le Vénérable et Ramon Llull en chrétienté. Il y eut même, dans la chrétienté de la Renaissance, un engouement transitoire pour l'Islam; il y eut aussi les condamnations virulentes de Luther [2].

Les chrétiens ou l'Eglise du Christ? Les musulmans ne distinguent guère. Ce qui leur fut sensible tout d'abord, ce fut la multiplicité des Eglises et leurs disputes. Et de citer le verset coranique (5,14): «De ceux qui disent 'nous sommes chrétiens', Nous avons accepté l'alliance; mais ils ont oublié une partie de ce qui leur fut révélé, et Nous avons suscité entre eux l'hostilité et la haine pour jusqu'au Jour de la résurrection». Infidèles au vrai message de Jésus sur l'absolue Unité de Dieu, les chrétiens s'opposent entre eux et se combattent. Si l'on rétorque par la diversité des sectes musulmanes et leurs luttes au cours de l'histoire, le musulman expliquera qu'il s'agit de divisions malheureuses au sein d'une même Communauté, et non point de ruptures radicales comme en christianisme. D'une part, dira-t-il, une poussière d'églises, qui ne sont plus en communion; d'autre part, une Communauté unie par la même révérence, le même désir d'obédience à l'égard du texte coranique, quelles que soient les dissensions qui l'habitent.

Chrétienté ou Eglise – et c'est pour lui une seule et même réalité – voici les deux reproches majeurs de l'Islam: 1° En premier lieu, avoir été infidèle au vrai message de Jésus [3], avoir gauchi par des formules absconses la foi

[1] Edinburgh, 1960. L'auteur y traite surtout des malentendus passés. Il devait traiter de malentendus plus actuels dans un second ouvrage paru en 1965, *Islam and imperialism*.

[2] Cf. notre ouvrage, *L'Islam, religion et communauté*. Paris 1970, p. 391–418, «Le christianisme du point de vue de l'Islam», et «L'Islam du point de vue chrétien».

[3] Le Prophète Jésus, fils de Marie, qui, pour l'Islam est bien «Verbe de Dieu» (*Coran*, 3,35). «Son Verbe jeté par Dieu à Marie», «Esprit venu de Dieu», «le Messie» (*Id.* 4,171), seul homme qui «à l'image d'Adam» (3,59) n'eut point de père, – mais «serviteur de Dieu» (4,172), homme, et non point Dieu. «Je suis le serviteur de Dieu», dit le Jésus coranique (19,31).

dans le Dieu Un, avoir perdu le sens authentique de l'Unicité et de la Transcendance divines; si bien, est-il ajouté souvent, «que nous sommes, nous musulmans, les vrais chrétiens, puisque nous sommes restés attachés à la doctrine chrétienne originelle» [1]; les chrétiens ne sont pas, ne sont plus de vrais monothéistes. – 2° Et les institutions, qu'ils n'ont point reçues de Jésus, mais qu'ils se sont données à eux-mêmes, et qu'ils appellent l'Eglise, n'ont cessé de lutter contre l'Islam, par des alliances avec l'étranger quand elles sont faibles, par des moyens coercitifs quand elles sont fortes. L'Eglise dirigea ces guerres de conquête que furent les Croisades. De nos jours, par ses entreprises missionnaires, elle se fait l'alliée du colonialisme et de l'impérialisme (*isti'mâr*).

J'évoquerai une rencontre islamo-chrétienne qui eut lieu à Téhéran. Un effort de mutuelle ouverture était réellement à l'ordre du jour. On demanda à un musulman présent, non point un *mollâ* «docteur de la Loi», mais un fonctionnaire de style fort moderne, un shî'ite très ouvert sur la pensée et le monde actuels, on lui demanda l'idée qu'il se faisait de l'Eglise. «Que voulez-vous, répondit-il à peu près, l'Eglise ne peut pas ne pas nous apparaître, à nous musulmans, comme un très fidèle soutien de l'impérialisme.» Ceci dit sur un ton d'amical regret.

Ce témoignage, venu d'un milieu non arabe et non sunnite, pourrait être indéfiniment multiplié. Il prendrait plus d'acuité encore dans les pays sunnites (surtout arabes, peut-être). Un seul exemple: un «Séminaire de la pensée islamique», tenu en Algérie en juillet 1973, avait pour objectif, comme l'écrivit un journaliste, de «rendre à l'Islam son vrai visage». L'un des thèmes inscrits au programme était: «L'activité des missionnaires et leur rôle colonialiste, les mesures à prendre contre ce danger». Le chrétien qui s'efforce aujourd'hui au dialogue avec l'Islam doit avoir en l'esprit tout ce passé, ce lourd contentieux. Il doit savoir que le visage de l'Eglise reste défiguré, voire obnubilé, en bien des consciences musulmanes.

Est-ce le constat d'un échec tragique de la Bonne Nouvelle que l'Eglise, Corps mystique et Epouse du Christ, et Peuple de Dieu, doit apporter sur terre? Il serait facile, trop facile, d'en rendre les musulmans tout uniment responsables, de leur reprocher de se fermer délibérément au témoignage rendu par l'Eglise. Après avoir reconnu les «nombreuses dissensions et inimitiés» qui «se sont manifestées (...) au cours des siècles», le Concile, bien sûr, a exhorté chrétiens et musulmans «à oublier le passé et à s'efforcer sincèrement à la compréhension mutuelle» [2]. Je croirais volontiers que nous, chrétiens, sommes tout prêts à oublier allègrement nos erreurs passées, nos jugements sur l'Islam, nos interprétations erronées de ses croyances et attitudes religieuses. Mais avons-nous le droit d'exiger un même oubli serein de la part de nos interlocuteurs musulmans? Disons-nous bien que les

[1] Ahmad Benanî, «Notre point de vue sur le Concile catholique» (texte arabe), paru dans *al-Bayyina*, Rabat, octobre 1962.

[2] Texte conciliaire. Ap. *Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non-chrétiennes.*

hommes musulmans d'aujourd'hui restent encore blessés, par l'histoire des siècles derniers, dans leur conscience de croyants et leur dignité de peuple.

Si nous sommes vraiment porteurs d'un message de vérité, n'avons-nous pas d'abord le devoir de chercher les raisons les plus profondes de ces lourdes mésententes? Je ne crois pas qu'elles ne soient qu'historiques. Elles se situent au plan même de ce que sont ces deux réalités, l'Eglise d'une part, la Communauté musulmane de l'autre; et peut-être un effort préalable pour comprendre de l'intérieur la *Umma* est-il requis de nous. Ouvrir un vrai dialogue, c'est devenir en quelque sorte l'hôte (aux deux sens du mot) de son interlocuteur, l'hôte de ses pensées et de ses désirs, c'est tendre à le connaître non seulement tel qu'il est (et ce serait déjà beaucoup), mais aussi tel qu'il se veut être. Et cela peut mener loin. L'Islam, Louis Massignon nous l'a assez dit, a un sens et un respect très vifs de l'hôte. C'est là peut-être où un premier effort de langage commun pourrait s'esquisser.

Réalité de la Communauté musulmane

Dès les débuts de l'Islam, chrétiens et musulmans se rencontrèrent. A travers eux, se trouvaient ainsi comme face à face l'Eglise du Christ et la «Communauté du Prophète». Or, il faut bien reconnaître qu'en réalité, elles ne se rencontrèrent pas. Et les musulmans jugèrent l'Eglise sur le comportement des chrétiens, hommes d'Eglise et laïcs, hommes d'Eglise surtout; et les chrétiens jugèrent la *Umma* sur le comportement des musulmans, surtout des Etats musulmans et des hommes au pouvoir.

Etait-il possible qu'Eglise et *Umma* se rencontrassent? La première difficulté, non surmontée jusqu'ici, vient de la différence de leur être même. Il me souvient qu'Olivier Lacombe me disait un jour: «L'Islam n'est pas une Eglise; ce n'est donc pas une contre-Eglise». Ne voulait-il pas signifier par là que la Communauté musulmane, figure représentative de l'Islam, n'était pas comme l'Eglise une Personne, n'avait pas, comme l'Eglise, les privilèges non seulement moraux mais ontologiques de la Personne?

Je songe en disant cela, à ce que Jacques Maritain a écrit de la personne surnaturelle créée de l'Eglise, «immense multitude surnaturellement douée d'une subsistence personnelle et constituant surnaturellement une seule et unique personne» [1]. On étonnerait fort un musulman en lui demandant si de telles notes s'appliquent ou non à la *Umma*. Je crois bien qu'il y verrait l'une de ces complications inutiles, sinon aberrantes, dont les chrétiens se sont plu à alourdir jusqu'à la défigurer l'attestation infrangible de la Seigneurie, de l'absolue Seigneurie du Dieu Un.

La pensée musulmane, au contraire de la pensée indienne traditionnelle, véhicule une certaine notion de l'homme-individu comme personne. «Pour

[1] Jacques Maritain, *De l'Eglise du Christ*, Paris, Ed. Desclée De Brouwer, 1970 p. 44–45.

l'Islam, aimait à dire Louis Massignon, la personne humaine se définit comme témoin de Dieu»; et je citerais volontiers les prémisses du philosophe marocain 'Azîz Lahbabî quand il entend nous présenter, sous l'influence de Mounier certes, un «personnalisme musulman». Mais la personne, *shakhs*, que les *Falâsifa*, ces philosophes hellénistiques de l'Islam, définissent fort bien par sa subsistence, comporte, dans sa notion même, un principe de limitation; si bien qu'elle s'applique à l'homme, mais ne s'applique pas à Dieu. Spontanément, le musulman se refusera à dire que Dieu est *shakhsî*. *Shakhs* évoque l'idée de se montrer, d'apparaître, d'*objet* perçu (il est vrai que le sens premier de *personna* était bien «masque de théâtre»); *shakhs*, c'est l'être humain délimité dans l'espace, c'est aussi sa statue. Et ce sens-là, même quand *shakhs* désigne philosophiquement la personne humaine, n'est jamais complètement évacué (au contraire du «masque de théâtre»).

Les chrétiens de langue arabe n'ont jamais dit qu'il y avait «trois *shakhs*» en Dieu; ce serait un non-sens, voire un blasphème. Ils ont préféré employer le terme *uqnûn*, pluriel *aqânîn*, vocable syriaque et non arabe, et auquel, en raison du vocabulaire chrétien, place a été faite dans les dictionnaires. La solution n'est peut-être pas mauvaise, car ce mot-là, appliqué à Dieu, garde, de par son étrangeté même, une *aura* de mystère. Mais il ne s'applique pas à l'homme... Dès lors, comment exprimerons-nous en arabe l'idée de la personnalité créée de l'Eglise? Parlerons-nous de *shakhs?* et voilà l'Eglise silhouettée, statufiée, évoquant quelque peu pour la foi musulmane une idole. Parlerons-nous d'un *uqnûn* créé? Ce serait préférable à mon sens; mais le mystère risque alors d'être si bien gardé que le musulman y verra un mot sans signification réelle, ou peut-être cette propension chrétienne à toujours gauchir l'Unicité du Très Haut en lui donnant des «associés»...

Je me suis permis d'insister sur ces questions de langage. Elles nous prouvent combien un dialogue en profondeur peut être délicat à mener; et combien par ailleurs – Jacques Maritain l'a si bien montré dans les *Degrés du Savoir* [1] – notre vocabulaire philosophique chrétien (et même philosophique absolument parlant) fut enrichi par des données de foi et par une problématique venue de la théologie. Elles prouvent également combien l'Islam répugne, en son vocabulaire religieux, à toute analogie entre le créé et l'Incréé.

Oui, demander à un musulman si, pour lui, la *Umma* est une personne surnaturelle créée, serait, je le crois bien, une question vide de sens. Si donc nous transposons selon nos points de repère habituels, nous devons dire, sauf erreur, que la *Umma*, aux yeux du musulman, n'est *pas* une *personne*. Serons-nous alors portés à n'en faire qu'une notion assez vague, l'ensemble collectif des musulmans, à peine une personnalité juridique ou morale?

De fait, bien des islamisants occidentaux (chrétiens ou non chrétiens) n'ont voulu voir dans cette «Communauté du Prophète» qu'une notion

[1] Voir l'Annexe IV par exemple, sur «La notion de subsistence».

sans contenu bien fixe, n'ayant de sens qu'aux tout premiers temps de l'Islam, mais presque aussitôt bousculée et volatilisée, au gré des réalisations historiques. La Communauté musulmane, ont dit divers spécialistes d'Europe ou d'Amérique, c'est un rêve de juristes coupés des réalités, et qui entendent perpétuer ou restaurer un état de fait depuis longtemps révolu. Les Etats musulmans, ajoute-t-on, se laïcisent ou se laïciseront de plus en plus; leurs citoyens seront ou ne seront pas de religion musulmane; et tout ce que cette revendication d'une *Ummat al-nabî* comportait d'unité collective disparaîtra sous l'emprise toujours plus instante de problèmes ethniques, sociaux, économiques.

Si l'Eglise est «brûlée par le soleil de l'histoire», faut-il dire que la *Umma* se dissout dans l'eau régale des urgences historiques? Je dois avouer que les objections des islamisants occidentaux ne m'ont jamais convaincu. Quelles que soient les contingences événementielles, l'appel à la Communauté du Prophète continue de s'enraciner très profondément dans les cœurs et les consciences musulmanes. En dépit de toutes les divergences, de toutes les dissensions, de toutes les luttes même sanglantes, le monde de l'Islam, disons, je le veux bien, *les* mondes de l'Islam, véhiculent une forme d'unité, difficilement analysable, mais que l'on ne peut pas ne pas éprouver comme vécue. Du moins, pour peu que l'on veuille «sentir avec», et pénétrer, dans la mesure du possible, l'affectivité profonde des peuples (je me garderai ici d'en exclure les chefs des peuples [1]...). Faute d'en tenir compte, bien des options politiques ou politico-économiques d'Etats musulmans actuels restent quasi incompréhensibles pour l'observateur étranger. Comment et jusqu'où s'exprime cette unité?

Deux exemples très concrets, entre bien d'autres. Un jeune Pakistanais, étudiant en botanique et pharmacie, prenait ses grades dans une Université française. Il aimait la France et son genre de vie, et s'y trouvait à l'aise. Son Université l'envoya un jour en stage au Maroc, pour y étudier la flore. A son retour, il dit à ses amis français: «Comme cela a été bon, tout de même, de se retrouver chez soi!» Pakistan et Maroc, l'ethnie, la langue, le passé historique sont aussi différents qu'il est possible. Et cependant, notre étudiant pakistanais s'était retrouvé «chez lui» au Maroc, parce qu'en pays musulman, un pays donc où le comportement général, la vision du monde, les relations de l'homme au monde et à Dieu, étaient en consonance avec sa mentalité propre.

Deuxième exemple. Un jeune musulman d'origine, converti au christianisme (il y en a fort peu, mais il y en a). Il avait dû revenir dans sa famille durant un mois de *ramadân* et sans pouvoir révéler à ses proches qu'il était devenu chrétien. A son retour, il avoua combien il avait souffert de se sentir séparé des siens, de son peuple. Puis, dans une sorte de cri nostalgique: «Vous ne pouvez pas savoir ce que c'est que la beauté si prenante de la *Umma*»... Il ne remettait absolument pas en cause sa foi dans le Christ

[1] Il suffit d'évoquer les «Sommets islamiques» (Rabat 1969, Lahore 1974)...

et son appartenance à l'Eglise. Mais la réalité vécue de la *Umma* continuait de le hanter, et son emprise sur toutes les fibres de l'être.

Ce serait, je crois, s'illusionner grandement de n'y voir, avec ces islamisants occidentaux évoqués tout à l'heure, qu'une invention de vieux juristes. La *Umma* – qui n'est pas une personne – reste, pour la vie du monde de l'Islam, un principe d'animation. Est-il possible d'en serrer de plus près la réalité?

Qu'est-ce que la Umma?

Elle est l'ensemble des musulmans, bien sûr; mais elle n'est pas que cela. Elle n'est pas soumise aux fluctuations de leur fidélité. Je dirais – en évoquant un peu les «notes» de l'Eglise – que le musulman croyant revendiquerait certainement pour sa Communauté d'être une, universelle, impeccable de soi, et assistée de Dieu...

– UNE: car le bien commun qui la spécifie est un. C'est le Coran considéré à la lettre comme Parole de Dieu. Les divergences entre musulmans peuvent être très grandes; elles ne détruisent pas cette unité plus foncière. Mais unité de quel ordre? L'Eglise est une, comme est une, quelque complexe que soit sa nature, une personne douée de subsistence propre. La *Umma* n'a de subsistence que celle de chaque croyant. Et cependant, chaque croyant la distingue de lui-même; il est à son service; en un sens donc, elle le transcende.

Ici, une instance. L'Eglise du Christ *est* le peuple de Dieu. En Islam la réalité dont se revêt la *Umma*, si elle est faite de l'ensemble des croyants, ne s'identifie cependant pas à eux, même en tant que croyants. Il n'y a point, dans le cœur de chacun, une ligne de partage entre la *Umma* et le «monde». Le musulman qui désobéit aux prescriptions divines, mais sans renier son témoignage de foi, continue d'appartenir totalement à la *Umma*. L'unité de la *Umma* se présente ici comme la projection idéale de l'unité des croyants, jamais réalisée, toujours en devenir.

– UNIVERSELLE: Je n'hésiterai pas à dire que la *Umma*, comme l'Eglise, se réclame d'une vocation universelle. Muhammad, dit le Coran (7,58; 34,28), fut envoyé à l'universalité des hommes; tout homme porte en son cœur le sceau de l'Islam primordial qui fait être croyant; et «les croyants sont frères» (*Coran* 49,10). Mais tandis que la vocation universelle de l'Eglise est de soi supra-nationale, celle de la *Umma* se voudra en quelque sorte internationale. L'Eglise n'entend point résorber les nations de la terre; elle reconnaît pleinement leur finalité intermédiaire, à laquelle elle seule, ajouterai-je, peut donner toute sa valeur. La *Umma*, à la limite, tendrait à résorber les nations, à les regrouper du moins dans une unité supérieure, mais de même ordre. Il est caractéristique que ce soit ce même mot *Umma* qui désigne la Communauté des croyants et la Nation au sens moderne du terme [1]; et qu'il puisse alors se mettre au pluriel: les *umam*.

[1] Il est d'autres vocables, tel *qawn*.

Disons que la *Ummat al-nabî* englobe des *umam*, bien plus qu'elle ne les transcende. Ici, se retrouveraient en jeu d'une part le principe chrétien de la distinction hiérarchisée (qui ne veut pas dire rupture) du spirituel et du temporel; d'autre part, cette fusion de l'un et de l'autre, spécifique de l'Islam.

– IMPECCABLE DE SOI: «Ma communauté ne tombera pas d'accord sur une erreur» dit un *hadîth*, ou parole attribuée à Muhammad. Car, affirme le Coran(3,110): «Vous êtes la Communauté la meilleure qui ait surgi parmi les hommes; vous commandez le bien et interdisez le mal; et vous croyez en Dieu.» Le consensus de la Communauté, l'*ijmâ'*, est, avec le Coran, la tradition du Prophète, et leur application aux cas concrets, la quatrième base de l'élaboration du droit. Le musulman peut être un piètre musulman; il peut commettre personnellement des erreurs ou de graves fautes; cette impeccabilité de la *Umma* n'en sera point atteinte.

C'est en raison de ce qu'elle *est*, en sa personnalité même de Corps mystique et Epouse du Christ, que l'Eglise se proclame sainte: «Il y a des pécheurs dans l'Eglise, il n'y a point de péché», disait le Cardinal Journet. C'est dans un idéal sans cesse à poursuivre que s'affirme, aux yeux du musulman, l'impeccabilité de la *Umma*. La notion même d'*ijmâ'* en est l'illustration. L'*ijmâ'* est le consensus *unanime*, je souligne unanime, de la Communauté. C'est cette unanimité, et elle seule, qui est marquée de la note d'impeccabilité, et une seule voix en désaccord suffirait à la rendre inopérante. Or, jamais, au cours des siècles, l'*ijmâ'* comme tel ne reçut un principe d'organisation concrète. Un *ijmâ'* explicite est le seul qui ferait vraiment loi; au gré des écoles et des sectes, des *ijmâ'* explicites se sont affrontés. Seul un passé révolu, le consensus des Compagnons du Prophète, ne saurait prêter à discussion; encore que la notion shi'îte s'affronte ici aux notions sunnites. Le consensus effectif fut le plus souvent l'*ijmâ'* tacite, l'accord de fait de la Communauté – toujours révisable. N'est-ce point là comme une nouvelle illustration de l'idéalité de la *Umma?*

– ASSISTÉE DE DIEU: cette «Communauté la meilleure qui ait surgi parmi les hommes» est voulue de Dieu, et sera assistée par Lui jusqu'à la fin du monde: et le terme arabe qui signifie «assistée», *mansûra*, veut dire aussi «victorieuse». C'est la «secte sauvée» (*firqa nâjiya*), celle des «fidèles embarqués dans l'Arche de Noé», précisent les commentateurs. La foi, ainsi que le prédit un *hadîth*, pourra aller s'obscurcissant, la *Ummat al-nabî* perdurera. La venue de Muhammad a clos l'ère prophétique, car il est, dit le Coran (33,40), «le sceau des prophètes, *khatm al-anbiyâ'*». La Communauté que Dieu lui commanda d'instituer participe par là même du temps prophétique, d'un au-delà du temps nombré des hommes. Les triomphes, les revers, les efforts de renouveau du monde de l'Islam, l'atteignent sans doute, mais dans ses manifestations plus que dans sa réalité profonde. Car elle reste au cœur du croyant l'espoir jamais atteint, mais toujours vécu comme espoir.

Dans mes analyses précédentes, je me suis efforcé de rester aussi près que possible de ce que les auteurs musulmans eux-mêmes ont dit de la *Umma*. Communauté musulmane, que dis-tu de toi-même? Il me semble que nous avons sans cesse rencontré les deux valeurs conjointes de réalité et d'idéalité, conjointes au cœur même de la vie de foi du musulman: Ne pas reconnaître la réalité durable de la *Umma*, n'y voir qu'une dénomination révolue du temps des Califes, serait, me semble-t-il, trahir le sentiment d'eux-mêmes comme croyants dont vivent les hommes de l'Islam. Ce serait tomber dans l'erreur de méthode de qui veut ne connaître de l'Eglise que les options temporelles des hommes chrétiens, ou prétendûment tels. Et par ailleurs, concevoir comme sans effet la note d'idéalité, serait se refuser à comprendre toute l'efficace dont peut se revêtir une idée-force dans la vie concrète des hommes.

Volontiers je me servirais, pour définir la *Umma*, d'une notion mise en honneur par Jacques Maritain dans *Humanisme Intégral*. Il y parlait de la chrétienté comme d'un «idéal historique concret». Volontiers je dirais que la «Communauté du Prophète» est pour l'Islam un «*idéal méta-historique concret*». Non pas une utopie. L'utopie, certes, et ce fut à la mode de le rappeler ces dernières années, peut commander, ou du moins orienter, une praxis. Mais elle est conçue comme reportée dans le futur d'un autre monde, je ne dis pas un Au-delà au sens de vie éternelle, – je dis un autre monde où se réfugient les rêves et les projections archétypales de l'homme.

On pourrait être tenté par ailleurs d'appeler la *Umma* un mythe, disons même un mythe privilégié. Personnellement, j'hésiterais à le faire. Tout d'abord parce qu'un musulman attaché à sa foi risquerait fort de récuser ce terme. J'avais appelé un peu vite «mythe privilégié de l'Islam» le grand *mîthâq*, le «pacte» de la préétemité octroyé par Dieu à la race adamique, et qu'évoque *Coran*, 7,172. «Non, me rétorqua un lecteur musulman, le *mîthâq* n'est pas un mythe, c'est une réalité. Il n'y a pas de mythe dans le Coran.»

Ici une parenthèse. Pourquoi ce refus du mythe, pourquoi le traitement préférentiel du *muthos*, dont s'est tant servie l'exégèse chrétienne contemporaine, est-il récusé par l'Islam majoritaire? Il pourrait être agréé sans doute par les Shî'ites du «sens caché»; ou par certains musulmans très au courant de la pensée occidentale moderne, je songe à Muhammad Arkoun par exemple, ou à tel chercheur tunisien. Mais, en première instance, un recours à des vues symbolico-mythiques répugnera au réalisme habituel à l'Islam. N'oublions pas par ailleurs ceci: les seuls musulmans qui expliquèrent par des mythes et symboles les révélations prophétiques furent les *Falâsifa*, Fârâbî, Avicenne, Averroès. Et ce qu'ils entendaient par là, c'est que les prophètes ont pour mission propre de revêtir d'un langage imagé, accessible au peuple, la pure et nue vérité intelligible, que seuls peuvent atteindre prophètes et philosophes...

Plus profondément: je n'appellerai pas la *Umma* un mythe, même privilégié, car tout compte fait, je ne crois pas qu'une telle définition, de soi, lui convienne. Je crois que le musulman a raison d'y voir l'expression

d'une réalité immédiate, sans transposition, sans «transfert» (*majâz*). Non pas, il est vrai, une réalité subsistante par soi (une personne), mais une réalité qui ne se réalise jamais totalement (c'est son *idéalité*). Elle subsiste dans et par l'effort des croyants pour l'incarner en leur vie communautaire et sociale, et par là même la colore et l'oriente (d'où idéal *concret*). Une réalité enfin qui entend s'actualiser dans l'histoire des hommes, non point pour y mesurer son degré d'effectuation, mais au contraire pour juger l'histoire et lui donner un sens (c'est ce que l'on peut entendre par *méta-historique*).

Une rencontre, en profonde réalité, est-elle possible?

D'une part donc, l'Eglise Corps mystique du Christ et Peuple de Dieu, personne surnaturelle créée; c'est dans et par l'Eglise que la grâce du Christ atteint, directement ou par suppléance, les rachetés. D'autre part, une «Communauté du Prophète», réalité, mais non personne subsistante, idéal méta-historique concret des peuples d'Islam, toujours poursuivi, mais toujours asymptotiquement, auquel le musulman ne cesse de se référer comme à un *pattern* qui est celui-là même de sa foi-témoignage.

Nous pouvons maintenant, semble-t-il, mesurer la profondeur des malentendus qui ont surgi dans le passé, et surgissent dans le présent. Le chrétien risque toujours, ou bien de transposer en climat musulman ce qu'est, en sa personnalité créée, l'Eglise du Christ, et donc de faire de la *Umma* une pseudo Eglise; ou bien de lui dénier toute réalité et spécificité propres. Et à l'inverse, toutes les fois que le chrétien se référera à la vie de l'Eglise, c'est en valeur de *Umma* que le musulman sera, comme d'instinct, porté à transposer son dire.

Ainsi: dans la mesure même où la «Communauté du Prophète» est à la fois une religion, un «vouloir vivre ensemble» (Massignon), une culture et une civilisation, le musulman aura beaucoup de peine à admettre les distinctions, classiques pour nous, entre Eglise, christianisme et chrétienté. Ces distinctions-là n'ont guère de sens dans son habituel univers mental. Le chrétien serait mal venu à s'en irriter, s'il parvient à sentir de l'intérieur jusqu'où se situent pour le musulman les exigences de cette Communauté qu'il proclame sienne, – tout ce que le chrétien converti de l'Islam que j'ai cité appelait «la beauté prenante de la *Umma*».

Les difficultés à mettre au clair, de part et d'autre, les rapports du spirituel et du temporel sont de même ordre. Dans la distinction évangélique, le musulman verra une séparation radicale et une rupture, donc un radical principe de laïcisme. Dès lors, tout ce qui, dans la vie de l'Eglise, est institution ne pourra que lui apparaître comme une invention humaine soumise aux aléas des puissances temporelles. Le chrétien, lui, fera volontiers de la fusion du spirituel et du temporel propre à l'Islam une confusion, et de tout échec temporel des peuples musulmans un principe dissociateur de la *Umma*.

Certes, on peut demander et espérer un commun effort pour comprendre

l'autre tel qu'il est et se veut être: que le chrétien puisse se reconnaître dans ce que le musulman dit de l'Eglise, et le musulman se reconnaître dans ce que le chrétien dit de l'Islam et de la *Umma*. Cet effort commun est encore rare, très rare. J'en connais des signes précurseurs. J'évoque ici un musulman que je connais bien, profondément attaché à sa foi musulmane, dont les amitiés chrétiennes sont nombreuses, et qui sait présenter à ses coréligionnaires une vue de l'Eglise, et même de la théologie de l'Eglise, dont bien des chrétiens aujourd'hui pourraient s'inspirer. Rares sont les exemples qui aillent aussi loin. Il en est qui s'en rapprochent. Notre espoir, heureusement, n'est pas ici affaire de statistique et de nombre [1]...

Mais pour nous, chrétiens, l'instance se fait peut-être plus vive. «Brulée qu'elle est par le soleil de l'histoire, l'Eglise donne-t-elle toujours d'elle-même un visage qui permette de distinguer sa personnalité?» La question posée un jour par Charles Molette peut-elle avoir une réponse adéquate en climat musulman? Ne l'oublions pas: aux yeux du musulman, le visage de l'Eglise disparaît sous les déchirures des hérésies, la multiplicité et les oppositions *des* Eglises. Plus gravement peut-être, l'Eglise se présente à lui comme revêtue des oripeaux du temporel, du pouvoir temporel; Eglise et chrétienté confondues ne sont plus guère, pour lui, qu'une superstructure de la volonté de puissance de l'Occident. Faut-il ajouter ici que ce que l'on appelle «la crise actuelle de l'Eglise» risque de brouiller plus encore son visage? Sens de la transcendance remis en cause ou dévié; accent porté sur une anthropologie existentialiste ou structuraliste, et qui devient une sorte de lieu théologique; valorisation religieuse, je souligne religieuse, de l'engagement politique (et je pourrais continuer): comment l'Islam parviendrait-il encore à y déchiffrer la foi chrétienne dans le Dieu Un, Créateur et Provident?

Il est, je crois, deux urgences pour que la personnalité de l'Eglise du Christ puisse transparaître à des yeux musulmans à travers le témoignage des chrétiens. En premier lieu, savoir affirmer la foi en Dieu Un, en lequel s'originent les mystères de la Trinité et de l'Incarnation et savoir vivre de cette foi. Quand le Cardinal Koenig avait proclamé, dans la grande *aula* d'al-Azhar, au Caire, voici quelques années, un monothéisme sans ambage, c'est avec un heureux étonnement, mais teinté de doute, que ses auditeurs musulmans l'avaient écouté. En second lieu, que toute condamnation chrétienne de l'injustice, que toute défense du pauvre et de l'opprimé, sache se libérer de toute sujétion politique, quelle qu'elle soit. Bien sûr, les musulmans accueilleront avec faveur les prises de position des «chrétiens de gauche» (entre guillemets) qui vont dans le sens de leur combat temporel, à eux. Je songe au problème palestinien. Mais ils n'hésiteront pas

[1] J'entends parler ici de musulmans pour lesquels la référence aux valeurs de foi reste essentielle, non pas de musulmans «occidentalisés», penseurs très valables d'ailleurs, influencés par les méthodes d'analyse marxiste, tel le Marocain Laroui, ou qui repensent leur Islam à travers une dialectique de type hégélien (le Tunisien Hichem Djaït).

à dire que de telles prises de position s'expliquent par une option politique, et non point par l'appartenance à l'Eglise. Tandis que la condamnation des tortures par le Cardinal Duval, lors de la guerre d'Algérie, et son appel à la justice entre les peuples, qui ne s'abritaient sous aucun choix ni aucune solution politiques, furent ressentis comme un acte d'Eglise. C'est bien à l'attitude ainsi adoptée par l'Archevêque d'Alger que les relations entre l'Eglise et l'Islam durent de connaître en Algérie un statut privilégié et vraiment nouveau. Puisse-t-il se perpétuer et s'approfondir!

Ce ne sont là que quelques suggestions concrètes, très fragmentaires et très rapides. L'Eglise en sa personnalité surnaturelle créée, et la *Umma*, idéal méta-historique concret, se reconnaîtront-elles un jour, mutuellement, pour ce qu'elles sont? Je ne sais. – Un non-chrétien peut-il accueillir le mystère de la personne Eglise? A travers nous, chrétiens, pourra-t-il du moins entrevoir comme un reflet de son visage? Et pourtant! – Certes, l'idéalité de la *Umma* rendra toujours difficile, et pour le musulman lui-même, d'en saisir le degré d'effectuation concrète, de mesurer en conséquence la portée de l'ultime interrogation: jusqu'où doit me conduire une totale fidélité à Dieu? A cette interrogation-là, qui est éminemment personnelle, n'est-ce pas une totale transparence à Dieu qui seule peut répondre...

*

C'est par une parabole que j'aimerais terminer. J'en emprunte le thème à Louis Massignon. Aux tout premiers temps de l'Islam, Muhammad, groupant autour de lui les «gens de sa Maison», son gendre 'Alî, sa fille Fâtima, ses deux petit-fils Hasan et Husayn, somma des chrétiens (nestoriens) du Najrân de se soumettre, avec lui et les siens, à l'ordalie du feu, pour que se prononce entre eux le jugement du Très-Haut. C'est l'épisode de la Mubâhala, «ordalie d'exécration», dont la tradition musulmane, la tradition shî'ite surtout, a gardé le vivant souvenir. Or, après s'être présentés au lieu de l'ordalie, les chrétiens du Najrân se dérobèrent à l'épreuve, et préférèrent signer un pacte d'allégeance.

Au XIII^e^ siècle, c'est François d'Assise, disent les chroniques, qui demanda au Sultan d'Egypte l'ordalie du feu, – et c'est le Sultan alors qui refusa. Comme si une barrière de feu non franchie (infranchissable?) se dressait entre l'Eglise et la «Communauté du Prophète»...

Mais c'est le feu de l'Amour de Dieu, plus fort que la mort, dont vit l'Eglise. Et peut-être les brûlures de ce feu-là finiront-elles par transmuer les brûlures du soleil de l'histoire pour que surgissent le vrai visage et la personne de l'Eglise, – dans le cours secret de cette ordalie continuée à laquelle l'Islam naissant, incomplètement sans doute (il s'agissait d'une poignée de chrétiens nestoriens; mais enfin), à laquelle l'Islam naissant entendit la provoquer.

LOUIS GARDET

La notion de transcendance chez les monothéistes

Le donné scripturaire et théologique

Le mot «transcendant» appliqué à Dieu, signifie que Dieu est au-delà de tout ce que l'homme peut comprendre ou imaginer; qu'il est seul Créateur, incomparablement au-dessus de ce qu'il a créé; qu'il est le Saint, le tout autre, le «séparé». (Cependant il a créé l'homme à son image et il a scellé plusieurs fois son alliance avec lui). Le Dieu Tout-Puissant et éternel a droit au respect de ceux qui lui rendent un culte. Toute manifestation cultuelle est dès lors revêtue d'un caractère sacré. (Ce qui est «sacré» est voué à Dieu et se distingue du profane).

On essayera d'étudier cette notion de transcendance à partir des textes de l'Ancien Testament, du Nouveau Testament et du Coran, puis, l'importance doctrinale accordée à cette notion par les monothéistes dans l'expression de leur foi et dans leurs rites; le culte étant l'expression vivante de la doctrine.

Les textes de l'Ancien Testament qui affirment le caractère transcendant du Dieu UN sont nombreux: lui seul mérite d'être adoré et servi (Cf. Ex., 3–5). Les Tables de la loi portent: «Ecoute, Israël, notre Dieu est le seul Yahvé»... (Deut. VI, 4; cf. IV, 35, 39; Is. XLV, 21). Etant souverainement UN et unique, nul n'est semblable ni égal à lui (Cf. Ps. CXIII, 5); «nul autre ne peut lui être comparé» (Bar. III, 36). La Bible et le Coran nous enseignent qu'il se suffit à lui-même et qu'il n'a besoin de personne. Il est «celui qui subsiste par lui-même» (Cor. II, 255).

Le Coran répète 39 fois la formule: «Pas de divinité si ce n'est Dieu» (Première affirmation de la profession de foi musulmane) et il affirme que «nul n'est égal à Allah» (Cor. CXII, 4).

Le Dieu d'Israël habite une lumière inaccessible (I Tim. VI, 16). Nulle intelligence créée ne peut le connaître tel qu'il est en soi. Yahvé avait dit à Moïse: «Tu ne peux voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre» (Ex. XXXIII, 20). On se souvient du défi lancé à Job par son contradicteur: «Trouveras-tu la nature d'Eloha? Jusqu'à la perfection de Shaddaï parviendras-tu?»... (Job, XI, 7; cf. Eccli. I, 3).

Philon d'Alexandrie écrit:

> Quand une âme qui aime Dieu cherche ce qu'est l'être dans son essence, elle s'engage dans une recherche que n'oriente ni forme ni objet visible. Elle y gagne le bien le plus grand, qui est de comprendre que Dieu, dans son acte d'exister, est incompréhensible à toute créature, et de voir précisément qu'il est invisible.
>
> (De Posteritate Caïni, § 15, trad. R. Arnaldez)

On lit dans l'Evangile de Jean (I, 18; cf. I Jn. IV, 12): «Personne n'a jamais vu Dieu.» Jean Chrysostome, commentant ce texte dit que l'Apôtre parle «d'une compréhension parfaite et d'une connaissance claire de Dieu», «voir» étant pris dans le sens de «connaître».

La tradition chrétienne est constante à confesser l'incompréhensibilité de Dieu. Le Pseudo-Denys assure qu'il est impossible d'expliquer l'essence infinie dans son excellence-transcendance; il dit:

> C'est là une réalité indicible et cette Essence est inconnaissable et totalement impossible à révéler.
>
> (Les Noms divins, V, 1, trad. M. de Gandillac)

Jean Chrysostome déclare que Dieu est inexprimable, incompréhensible, invisible et inconnaissable. Saint Augustin écrit:

> Nous parlons de Dieu: quoi d'étonnant si tu ne comprends pas. Si tu comprends, ce n'est pas Dieu. Ainsi un pieux aveu d'ignorance sera meilleur qu'un téméraire énoncé de science. Atteindre Dieu quelque peu par l'esprit est un grand bonheur, mais le comprendre est absolument impossible.
>
> (Sermones ad populum, CXVII, 3, 5).

> Dieu est ineffable; il est plus facile de dire ce qu'il n'est pas que de dire ce qu'il est. (Cf. S. Th. Ia, III, prologue). J'ai seulement pu te dire ce qu'il n'est pas... Comment pourrait arriver à ma langue ce qui n'est pas arrivé jusqu'à mon cœur? Nul n'est semblable à vous parmi les dieux, ô mon Dieu! Nul ne peut vous être comparé dans vos œuvres» (Ps. LXXXVI, 8).
>
> (Enarrationes in Psalmos, Ps. LXXXV, 8, 12)

Grégoire de Nysse, reflétant l'opinion de tous les mystiques déclare «Plus on s'approche de Dieu, plus on s'enfonce dans la ténèbre» (In Canticum Canticorum, Homilia XI). Saint Ambroise donne ce conseil:

> Ne cherche pas quelle est la nature (de Dieu). Je ne sais pas! Ne pas savoir est bien meilleur que savoir. Ce que je sais bien, c'est seulement que je ne sais pas et que je ne peux pas savoir.
>
> (De Incarnationis Dominicae Sacramento, III, 21).

Le Verbe incarné a fait connaître Dieu (cf. Jn. I, 18) à l'homme dans la mesure des capacités de celui-ci, en le faisant participer d'une certaine façon et selon un mode surnaturel, à la vie divine [1]. Il faut reconnaître le

[1] Par la grâce nous devenons «participants de la nature divine». Mystérieusement, mais réellement, les vertus théologales débouchent sur la vie divine elle-même. Ici-bas, dans l'obscurité de la foi, par l'union de charité, l'âme peut connaître comme un avant-goût, de ce qui ne sera pleinement évident que dans la vision béatifique. *(N. de la Réd.)*

Dieu trois fois saint en la Personne de Jésus-Christ. Si l'Incarnation confirme l'idée du Dieu proche, elle ne peut faire oublier que le Christ est Dieu. Le Verbe a séjourné, il s'est abrité parmi nous, dit saint Jean dans le Prologue de son Evangile où il utilise le verbe grec *skènô* dont la forme se rapproche de l'hébreu: *shèkina;* arabe: verbe *sakana:* habiter d'où *sakina* qui signifie comme dans l'hébreu de la tradition juive (*shakina*) une certaine présence de Dieu en un lieu.

Pour les Musulmans, Allah est «Celui qui est apparent» dans ses œuvres, mais aussi: «Celui qui est caché», quant à son être (Cf. Cor. LVII, 3). On lit dans le Coran:

> Dieu connaît parfaitement le Mystère
> mais il ne montre à personne
> le secret de son Mystère.
> (Cor. LXXII, 26)

Il convient de remarquer que le mot arabe, traduit ici par «mystère»: *ghayb,* contient l'idée d'absence. Un *Hadith* souvent cité dit:

> Méditez sur les créatures de Dieu, mais ne portez pas vos méditations sur son essence, sinon vous périrez.

Cependant l'univers démontre l'existence de Dieu. Les créatures sont considérées comme autant de «signes» de sa puissance et de sa bonté. Allah dit à l'homme: «Nous sommes plus près de lui que la veine de son cou» (Cor. L, 16); «il se place entre l'homme et son cœur» (VIII, 24). Ailleurs on lit:

> Il n'y a pas d'entretien à trois
> où il ne soit le quatrième,
> ni à cinq où il ne soit le sixième.
>
> Qu'ils soient moins ou plus nombreux,
> il est avec eux,
> là où ils se trouvent...
> (Cor. LVIII, 7).

En un mot, il est proche des hommes, de ceux qui vont mourir (LVI, 86) des élus au Paradis (XLVIII, 5; LXVIII, 34). Sa Face est présente en tout lieu: «Dieu est présent partout et il sait» (II, 115).

Mais, comme Moïse l'avait déjà dit: il ne peut être *vu.* «Il est le Très-Haut, l'Inaccessible» (Cor. II, 255). La science humaine «ne peut l'atteindre» (XX, 110), pas plus que «les regards des hommes» (VI, 103). Il demeure «impénétrable», «absolument dense», ajoute Louis Massignon (La Passion d'el Hallaj, I° éd. p. 549 – Cor. CXII, 2).

On peut constater que le vocabulaire relatif aux attributs de Dieu est à peu près le même dans les trois religions monothéistes.

D'après le Coran (VII, 180, etc.) «Les plus beaux Noms appartiennent à Dieu». (La tradition musulmane parle plus volontiers des «Noms» de Dieu que de ses attributs).

Mais voyons d'abord ce que signifie le «Nom» dans la tradition sémitique:

On sait qu'il est interdit aux Israélites, depuis le III^e ou le II^e siècle avant l'ère chrétienne, de prononcer le tétragramme sacré tel qu'il fut révélé à Moïse. «Yahvé» n'est pas primitivement un nom propre de personne ou de divinité, mais un verbe qui signifie: «Il est.» Dieu est l'Etre par excellence. Le nom de Yahvé est considéré comme un nom propre, à partir du chapitre VI de l'Exode. Le Livre des Nombres (VI, 23–27) cite des formules de bénédiction comportant ce Nom. Tant que le Temple de Jérusalem subsista, le grand Prêtre prononçait une fois par an, à l'intérieur du Saint des Saints le *Shem ha meforash* (litt.: «le Nom prononcé distinctement»). Les croyants se prosternaient alors en disant: «Béni soit à jamais le Nom glorieux.» Lorsque les rabbins interdirent de prononcer le tétragramme sacré, on le remplaça, dans la lecture à haute voix, par le terme: «Adonaï» qui signifie «mon Seigneur» et qui n'est pas réservé à Dieu.

L'Ancien Testament connaît la valeur du nom pris pour la personne nommée. Le Tabernacle est le lieu où habite le Nom (Deut. XII, 11), «glorieux et redoutable» (XXVIII, 58), «grand, terrible, saint» (Ps. CXIX, 2) «magnifique» (Ps. VIII, 2); il doit être béni (Ps. CXIII), «sanctifié», c'est-à-dire reconnu comme saint (Cf. Mt. VI, 9; Lc. XI, 2); il est incommunicable (Sag. XIV, 21). Le profaner est considéré comme un crime.

On lit dans le Coran (LV, 78):

> Béni soit le Nom de ton Seigneur
> plein de majesté et de munificence.
> Glorifie le Nom de ton Seigneur, le très Grand.
>
> (LVI, 74, 96; LXIX, 52)
>
> Glorifie le Nom de ton Seigneur, le Très Haut.
> (LXXXVII, 1).

La tradition musulmane a placé en tête de chaque chapitre du Coran la formule du début de la I^o Sourate: «Au Nom d'Allah»... (elle est redite très souvent par les croyants). Elle est à comparer avec celle utilisée dans la liturgie latine: «In Nomine Domini, Au Nom du Seigneur.»

Les Musulmans ont retenu 99 Noms de Dieu (Tous ne sont pas empruntés littéralement au Coran). La connaissance du centième Nom, le Nom ineffable est réservée à la vie future.

On lit dans l'Epître de Paul aux Philipiens (II, 10): «Au nom de Jésus, tout genou plie dans les cieux, sur terre et aux enfers.» (Le cérémonial de l'Eglise latine exigeait des célébrants une marque de respect à l'audition de certains noms et de certaines formules).

Revenons au Coran. Voici un verset qui donne un aperçu des attributs divins:

> Il est Dieu!
> Il n'y a de Dieu que lui!
> Il est le Roi, le Saint, la Paix,
> celui qui témoigne de sa propre véridicité.
> Le Vigilant, le Tout-Puissant,
> le très Fort, le très Grand.
> (Cor. LIX, 23)

Dieu est le Créateur des mondes, il en est le Maître et Seigneur absolu; rien ne se passe dans l'univers sans qu'il le veuille: c'est ainsi que l'on peut parler d'une création continue. Il veille sur toute chose. Il est le Dominateur suprême. Lui-même est «le Vivant, celui qui subsiste par lui-même» (Cor. II, 255...) C'est lui qui fait vivre et qui fait mourir (II, 258 et 11 autres fois). Ses décrets sont immuables. Il fixe les destins de chaque individu. Sa science s'étend à tout; il est par excellence «celui qui voit ce qui est apparent et ce qui est caché» (LVII, 3); «celui qui entend».

Enfin, il est le «Premier» en tant que Créateur et le «Dernier» en tant que Juge et rémunérateur (Cf. Cor. LVII, 3; Is. XLIV, 6... Apoc. I, 17...). Tous les hommes reviendront à lui: «vers lui est le retour»...

Dieu crée par sa Parole:

> Créateur des cieux et de la terre,
> lorsqu'il a décrété une chose,
> il lui dit seulement «Sois!» et elle est.
> (Cor. II, 117 ...)

De plus, Dieu a parlé aux hommes: il a remis à Moïse les Tables de la Loi; il a dicté au Prophète Muhammad le Coran. Ce Livre est venu «confirmer» ce qui se trouvait déjà dans la Tora et l'Evangile (Cor. II, 41 et 14 autres fois). Il comporte un enseignement sur l'Etre même de Dieu, sur ses œuvres, sur les Anges, les démons, les djinns, les Prophètes, les hommes, les préceptes que les croyants doivent observer pour suivre «le chemin droit» qui conduit à la vie future et au Paradis.

Le Coran souligne la bonté de Dieu à l'égard de ses créatures: Dieu est aimant (Cor. XI, 90); il aime les hommes, il leur accorde ses bienfaits sans nombre. Enfin il est: «le Miséricordieux, celui qui fait miséricorde» (cette formule a été placée, par la tradition musulmane au début de chaque Sourate). Le doublet: «*al Rahman al Rahim*» rappelle celui de l'Exode (Cf. XXXIV, 6: *rahum vé hanun:* «miséricordieux et compatissant»). Non seulement Dieu pardonne, mais il est «celui qui revient sans cesse vers le pécheur repentant»: un seul mot en arabe: *el tawwab.* (Le verbe *tawaba* signifie «revenir» et, de là, quand il s'agit de l'homme: «se repentir»).

Dieu est bon et miséricordieux, mais il est juste. Il subsistera alors que «les mondes» auront disparu: c'est ainsi qu'il est dit: «Héritier de tout.»

Le Jour de la Résurrection finale, tous les hommes seront rassemblés devant lui pour être jugés. Dieu est le Juge suprême absolument juste car rien ne lui échappe:

> Il connaît parfaitement le contenu des cœurs.
> (Cor. XXXV, 38)
>
> Ce Jour là...
> Celui qui aura fait le poids d'un atome de bien
> le verra;
> celui qui aura fait le poids d'un atome de mal
> le verra.
> (Cor. XCIX, 7–8)

Ainsi les justes seront-ils introduits au Paradis et les impies précipités dans le feu et les tourments de la Géhenne.

Le Jour du Jugement est donc considéré comme le Jour du châtiment: Jour terrible; Jour de la colère divine. Le Juge suprême, dans l'exercice de sa Justice est appelé dans le Coran: «le Maître de la vengeance.» Ce Livre répète souvent que Dieu est redoutable dans son châtiment.

De nombreux textes de l'Ancien Testament dépeignent la terreur qu'inspire aux hommes la perspective des châtiments divins. Yahvé est jaloux de sa gloire; il punit les transgressions de la Loi, l'idolâtrie; il se «venge» de ceux qui l'offensent.

Le Nouveau Testament comporte, lui aussi, des descriptions effrayantes du Jugement dernier. Jésus lui-même évoque «le feu éternel... la peine éternelle» (Cf. Mt. XXV, 41, 46).

La Toute Puissance et la Seigneurie divines, la perspective du Jugement dernier, inspirent aux croyants une «crainte» légitime. Le Coran joignant en deux phrases cette double idée de justice et de miséricorde, dit, en parlant de Dieu:

> Il est celui qui est le plus digne d'être craint
> et c'est lui qui détient le pardon.
> (Cor. LXXIV, 56).

Les *muttaqun* sont ceux qui craignent Allah d'une crainte révérencielle; ce sont les pieux croyants qui observent la loi, qui font le bien et qui s'abstiennent du mal dans la perspective de la vie future.

Cette crainte est considérée dans l'Ancien Testament comme «le commencement de la Sagesse» (Ps. CXI, 10). On lit dans le Livre de l'Ecclésiastique:

> La crainte du Seigneur est gloire et fierté,
> et gaieté et couronne d'allégresse.
> La crainte du Seigneur charme le cœur,
> et elle donne gaieté, joie, et de longs jours.
> (Eccli. I, 11–12).

Le croyant qui est pénétré de cette crainte révérencielle est un homme «juste». Corneille était un homme juste et qui craignait Dieu (Actes, X, 22); Zacharie, Elisabeth, le vieillard Siméon sont des «justes». (Cf. Lc. I, 6; II, 25).

Le péché est considéré en Islam comme une désobéissance à des prescriptions, d'aspect souvent juridique, qu'Allah a imposées aux croyants en sa souveraine liberté. Une juste réparation est prévue pour toute infraction volontaire ou involontaire à la loi. Seul, le polythéisme ne peut être pardonné. Les Musulmans, en général, à l'exception de certains mystiques, ne considèrent pas le péché comme une offense directe au Dieu saint, considéré sous l'aspect aristotélicien et thomiste du «Bien absolu» [1].

[1] La théologie chrétienne, méditant sur le mystère de Dieu, utilise les grandes intuitions de la pensée grecque. Augustin, qui se rattache au courant platonicien, parle lui aussi de Dieu souverain Bien *(N. de la Réd..)*

D'après la théologie catholique, la cause de la crainte de Dieu, dite «filiale», est la crainte d'être séparé de Dieu, Bien parfait (S. Th. IIa, IIæ, VII, 1 c). Thomas d'Aquin ajoute:

> La crainte se situe essentiellement et en priorité par rapport au mal à éviter parce que celui-ci s'oppose à un bien aimé. Ainsi la crainte naît essentiellement de l'amour.
>
> (S. Th. Ia, IIae, XLIII, 1, 1m)

A mesure que croît la charité, la crainte filiale, dont elle est la cause, augmente et la crainte «servile» (celle du châtiment) diminue (IIa, IIæ, XIX, 10 c.). L'apôtre Jean (I Jn. IV, 18) écrit: «La charité parfaite» (irréalisable en cette vie) «bannit la crainte», (celle de la peine due au péché). Cependant le Christ, en tant qu'homme, possédait le don de «crainte»: il s'agit alors de la crainte révérencielle qui saisit toute créature mise en présence de l'Incréé. (Le Nouveau Testament la mentionne une seule fois et c'est dans l'Epître aux Hébreux – XII, 28). Elle subsiste à jamais, d'après le Psaume XIX (vt. 10).

Les anges sont remplis de crainte devant Dieu. Ils célèbrent ses louanges et proclament sa sainteté, d'après la Bible et d'après le Coran.

Grégoire, en commentant le texte du Livre de Job: «Les colonnes des cieux sont secouées» (XXVI, 11), ajoute:

> Ces vertus célestes qui, sans cesse voient Dieu, frémissent (*contremiscunt*) en leur contemplation: mais toute peine est exclue de ce tremblement produit, non par la crainte mais par l'admiration.
>
> (XVII Morales, cap. XXIX)

Cette admiration transparaît dans les trois «Cantiques» cités dans l'Evangile de Luc: le «Magnificat», le «Benedictus», le «Nunc dimittis». Pierre assimile la foi à une «admirable lumière» (I Pr. II, 9). Cette admiration face au Mystère insondable fait dire à Paul: «O abîme de la richesse, de la Sagesse et de la Science de Dieu!...» (Rom. XI, 33).

La contemplation des mystiques est faite de révérence et d'admiration silencieuse de ce Dieu caché dans l'obscurité de son mystère, car, d'après le Concile de Latran (Denz. 428) et d'après Thomas d'Aquin (In Boëtium, de Trinitate, Q. 1, 2, 1um) il demeure «connu comme inconnu».

Voici donc, très rapidement esquissées les raisons de la crainte révérencielle que professent les croyants monothéistes devant le Dieu à la fois transcendant, immanent, parfaitement juste et miséricordieux.

Ce Dieu saint mérite l'adoration des anges, des hommes, de l'univers entier. On lit dans le Coran:

> Ceux qui sont dans les cieux
> et ceux qui sont sur la terre
> se prosternent devant Dieu.
> (Cor. XIII, 15 cf. XVI, 48–49)
>
> C'est devant Dieu que se prosternent
> ceux qui se trouvent dans les cieux
> et ceux qui demeurent sur la terre:

le soleil, la lune, les étoiles,
les montagnes, les arbres, les animaux
et un grand nombre d'hommes.
(XXII, 18).

Dieu est digne de louanges, d'après la Bible et d'après le Coran: tout l'univers proclame sa gloire.

Le tonnerre et les Anges
célèbrent ses louanges avec crainte.
(Cor. XIII, 13)

Quel sera donc le comportement des croyants et comment manifestent-ils leur foi, dans la pratique et dans le culte qu'ils rendent à Dieu?
On examinera successivement leur façon de considérer:

Le Livre qui contient la Révélation,
Le lieu sacré,
Les personnes chargées de leur instruction,
La Loi,
Le culte.

Le Livre

Les Israélites entourent chaque rouleau de la Tora de respect et de vénération: la Tora, préexistante, pour certains, à la création de l'univers renferme la Loi, la Parole de Dieu.

La liturgie latine de la messe solennelle prévoit tout un cérémonial pour honorer le livre qui contient l'Evangile.

Les Musulmans croient posséder la réplique exacte d'un archétype conservé au ciel, écrit sur la «Table gardée» mentionnée dans le Coran. (Certains musulmans la croient éternelle). La révélation du Coran est donc considérée comme une «descente» (*tanzil*), vers l'homme, d'un texte dicté mot à mot «en langue arabe claire» (Cor. XXVI, 195) au Prophète Muhammad. Dès lors, le croyant qui récite les paroles sacrées a conscience de répéter le texte même, immuable, pérennel, écrit au ciel. L'enfant de l'école coranique sait qu'il reproduit sur sa planchette les paroles mêmes d'Allah. La lecture, la récitation (*al qur'an*) du Livre, en totalité ou en partie, confère donc au croyant une bénédiction, une purification qui rappelleraient celles attachées aux «sacramentaux» de la tradition catholique. (Eau bénite, bénédiction du prêtre, récitation de certaines formules).

Le croyant ne peut toucher à un exemplaire du Coran que s'il se trouve en état de pureté légale car il est dit:

Voici, en vérité un noble Coran,
contenu dans un Livre caché.
Ceux qui sont purs peuvent seuls le toucher.
C'est une Révélation du Seigneur des mondes!
(Cor. LVI, 77–80)

En terre d'Islam, il est interdit de souiller, de jeter aux ordures, de piétiner le moindre bout de papier sur lequel pourrait se trouver écrit le nom d'Allah ou un texte appartenant au Livre sacré.

Les Occidentaux auraient tendance à déplorer, chez les Musulmans et les Israélites leur attachement scrupuleux et presque servile à la «lettre» de leurs Ecritures. Mais ces mêmes Sémites peuvent constater la légèreté avec laquelle certains Chrétiens manipulent les textes appartenant à la Bible et à la Tradition en les «interprétant» suivant leurs besoins et leurs fantaisies.

Le lieu sacré

Bien que l'on sache qu'Abraham bâtit des autels là où Yahvé s'était manifesté, l'idée du lieu sanctifié par une théophanie semble naître avec le récit de la vision de Jacob. Le patriarche s'écrie: «En vérité, Yahvé est dans ce lieu et je ne savais pas... Que ce lieu est terrible!. Il n'est autre que la maison d'Elohim et la Porte des cieux» (Gen. XXVIII, 16–17). Plus tard, Dieu apparut à Moïse dans le buisson et il lui dit: «N'approche pas d'ici. Enlève tes sandales de tes pieds, car le lieu (*maqom*) sur lequel tu te tiens debout est un sol de sainteté» (Ex. III, 5; cf. Cor. XX, 11–12). Le récit de l'Exode ne mentionne aucune frayeur chez Moïse, ami et confident de Dieu, lorsqu'il se trouvait sur le Mont Sinaï, alors qu'on lit dans le Coran:

> Lorsque le Seigneur se manifesta sur le Mont
> il le mit en miettes
> et Moïse tomba foudroyé.
> (Cor. VII, 143)

En souvenir, sans doute de cet épisode, Allah dit:

> «Si nous avions fait descendre ce Coran
> sur une montagne,
> tu aurais vu celle-ci s'humilier et se fendre
> sous l'effet de la crainte de Dieu».
> (Cor. LIX, 21)

Revenons à la tradition juive: la Tente de Réunion contenait, enfermées dans l'arche du Témoignage, les deux Tables de la Loi. Salomon construisit le Temple de Jérusalem. Celui-ci comprenait le vestibule, le saint et le Saint des saints où fut placée l'arche d'Alliance et où le grand prêtre ne pénétrait qu'une fois par an, comme on l'a vu plus haut. Sion est dès lors considérée, par les Israélites, comme le centre du monde, le nombril de la terre. (On retrouve les mêmes expressions quand les Musulmans parlent de la Mekke). Certains auteurs juifs enseignent que le Temple existe de toute éternité dans la prescience divine. L'épître aux Hébreux va jusqu'à dire, en parlant d'Abraham qu'«il attendait... la ville qui a des fondations et dont Dieu est l'architecte et le bâtisseur», c'est-à-dire la cité future. (Cf. Hbr. XI, 10).

La «montée» annuelle des pèlerins vers Jérusalem «centre du monde», symbolisait l'ascension des croyants vers la Jérusalem céleste dont on trouve des descriptions dans plusieurs apocalypses et notamment dans celle de Jean.

Depuis la chute du Temple de Jérusalem qui marque la fin des sacrifices sanglants et de tout le rituel compliqué qui les accompagnait, la synaguogue est un lieu de réunion où les fidèles se retrouvent pour prier et pour écouter la lecture de la Tora. Celle-ci est conservée sous forme de rouleaux et vénérée comme renfermant la Parole de Dieu et le gage de l'alliance.

La mosquée (mot dérivé de l'arabe: *masjid* qui signifie littéralement: «lieu où l'on se prosterne») est un lieu de réunion (*jama'a*); lieu maintenu pur, d'où l'obligation pour le croyant, d'y pénétrer en état de pureté légale après s'être déchaussé, comme Moïse devant le buisson. Une niche creusée dans le mur indique la direction de la Mekke vers laquelle les Musulmans doivent se tourner pour prier. (Les églises et les cathédrales chrétiennes, même en Occident, ont été longtemps «orientées», afin que les fidèles et le célébrant qui offre le sacrifice en même temps que les prières et les actions de grâce de toute l'Eglise, soient tournés vers l'Est d'où jaillit la lumière). Le Musulman qui prie dans sa maison ou ailleurs délimite son lieu de prière, soit en purifiant le sol, soit en le recouvrant d'un tapis ou d'un morceau d'étoffe.

Les Chrétiens qui croient à la Présence réelle du Christ sous les espèces du pain consacré, ont des raisons encore plus impérieuses de respecter ce nouveau «lieu sacré» (*maqom*, arabe *maqam*), ce «Tabernacle» de la nouvelle Alliance.

Les personnes

Les minutieuses prescriptions de la loi juive, réglementaient l'habillement des prêtres et les lévites en fonction. Ceux-ci étaient respectés en tant que personnes consacrées, vouées au culte. Les sacrifices étant abolis, les croyants israélites ont gardé le respect du Rabbin, de celui qui enseigne les sciences religieuses et qui préside les assemblées des fidèles.

L'Eglise latine avait adopté, pour les vêtements des officiants, un faste hérité à la fois du Temple de Jérusalem et de la Rome impériale; elle voulait ainsi marquer son respect en apportant dans le culte, en hommage dû à la souveraine Majesté de Dieu, toute la splendeur, la beauté, la richesse possibles. Actuellement, on tient à donner, même dans les fonctions cultuelles, l'apparence de la pauvreté. Mais, fait plus grave, beaucoup de catholiques oublient le caractère indéfectible, conféré par le Sacrement de l'Ordre: ils considèrent ainsi que la fonction des prêtres ne consiste plus à offrir le Saint Sacrifice au nom de la communauté, mais à «présider» une prière eucharistique durant laquelle s'exercerait le pouvoir appelé «sacerdoce royal», appartenant à l'ensemble du Peuple de Dieu. Cette expression, tirée de la I^re^ Epître de Pierre (II, 9) est souvent mal comprise et interprétée

d'une façon abusive [1]. La plupart des membres du clergé ont ainsi perdu toute autorité et tout prestige, à l'exception de ceux qui prennent encore leurs charges au sérieux ou qui s'imposent par leur science, leur foi, la sainteté de leur vie.

Les Musulmans sont respectueux à l'égard de ceux d'entre eux qui gardent en leur mémoire le Coran dans son entier, de «ceux qui le conservent dans leurs cœurs» (*al hafidoun*), qui l'enseignent, qui consacrent leur vie à l'étude et à la diffusion de l'Islam.

La loi

Les dix Commandements de la Loi furent promulgués au Sinaï. Moïse reçut alors les Tables de pierre écrites de la main de Dieu. Ces tables furent ensuite gardées et vénérées dans le Tabernacle, puis dans le Temple de Jérusalem. Plusieurs Psaumes de David exaltent la sainteté et la valeur de la Loi. Le Psaume CXIX est consacré à sa louange.

La fidélité des Juifs à la Loi est attestée par le Livre des Maccabées (L'Eglise aussi, compte des milliers de martyrs). A deux reprises des combattants juifs se laissent massacrer sans riposter par respect pour le jour du Sabbat (I Mcc. II, 32–38; II Mcc. VI, 11). Une mère est tuée avec son fils parce qu'elle l'a fait circoncire (II Mcc. VI, 10). Eléazar (VI, 18–31) puis sept frères et leur mère sont exécutés pour avoir refusé de manger de la viande de porc, interdite par la Loi (II Mcc. VII). Ce respect de la Loi qui peut aller jusqu'au martyre s'affirme, encore de nos jours, par des pratiques minutieuses, touchant la nourriture, par exemple: pratiques accumulées par des siècles d'interprétations et de complications qui montrent un attachement entêté à des traditions qui nous paraissent anachroniques et superflues.

Le Coran ne comporte pas l'énumération des dix Commandements, mais on en retrouve l'essentiel au long de ses pages. De plus, il édicte des prescriptions nettes et impératives, relatives au jeûne, à la prière, au statut personnel des croyants. Ces lois inspirent un tel respect aux Musulmans qu'elles l'emportent sur toute autre obligation ou considération.

Le croyant, en temps de Ramadan continuera à jeûner, même s'il sait qu'en jeûnant il nuit à sa santé et risque la mort, faute de médicaments. Une mère jeûnera au dépens de l'enfant qu'elle porte dans son sein ou qu'elle allaite.

Le Musulman a accepté l'alliance avec Dieu comme une responsabilité et une obligation. On lit dans le Coran: c'est Allah qui parle:

> «Oui, nous avions proposé le dépôt de la foi
> aux cieux, à la terre et aux montagnes.
> Ceux-ci ont refusé de s'en charger,

[1] Le baptisé «a le pouvoir de coopérer liturgiquement au sacrifice de la messe, où Jésus ne cesse d'offrir le monde à son Père céleste», Charles JOURNET, *Le mystère de la sacramentalité,* in *Nova et Vetera,* nº 3, 1974, p. 185. Sur le *sacerdoce royal,* cf. p. 183 et ss. *(N. de la Réd.)*

ils en ont été effrayés.
Seul, l'homme s'en est chargé
mais il est injuste et ignorant.»
(Cor. XXXIII, 72).

Dès lors, l'attachement des vrais croyants aux obligations fixées par Dieu même est inspiré par la notion d'une *dette* (C'est l'origine du mot *din* qui signifie: foi et culte) contractée à l'égard du Créateur.

De même, le Chrétien demande à Dieu en récitant le «Pater noster» de lui remettre ses dettes: *debita*. Ce mot, d'après saint Thomas (*Opuscula theologica, In Orationem Dominicam*) désigne ce que «nous devons à Dieu, ce que nous lui retirons de son droit... Nous retirons à Dieu son droit, lorsque nous préférons notre volonté à la sienne et cela est le péché. Les péchés sont donc nos dettes... c'est pourquoi nous disons: «Remets-nous nos dettes.»

Le culte

Le culte sera considéré ici comme le reflet de la doctrine professée par les croyants.

La prière rituelle musulmane, comme le jeûne et le pèlerinage exige l'intention secrète du croyant (le mot *niya* n'est pas dans le Coran), la pureté corporelle et celle du sol sur lequel se tient et se prosterne celui qui prie. Celui-ci s'isole alors, libéré de toute pensée profane, les yeux baissés, dans l'état de «sacralisation» (*'ihram*). Toute son attitude démontre qu'intérieurement, il se trouve devant la Face d'Allah. Toutes les personnes qui assistent à cette prière collective, sont frappées par le dépouillement du cadre, le spectacle de ces hommes qui, avec un parfait ensemble, accomplissent des salutations profondes et des prosternements, le front touchant la terre. On entend un murmure fervent et puissant: «Allah est le très Grand.» Les sept versets de la I^re^ Sourate du Coran: la *fatiha* sont plusieurs fois répétées. Cette prière est louange gratuite du Dieu miséricordieux, «Seigneur des mondes». Elle contient une seule demande adressée à Allah: «Montre-nous le chemin droit.» Ce culte dû à Dieu, un et transcendant, est célébré comme un témoignage de foi (*'imam:* foi-confiance) et de soumission parfaite (*'islam.*). Aux prières rituelles est jointe, parfois la récitation de versets coraniques. La communauté musulmane vit d'un Livre; elle en savoure la langue admirable, inimitable, en répétant les paroles sacrées, avec foi et dans un total désintéressement.

Le culte juif, qui a perdu son élément essentiel avec la suppression des sacrifices, est lui aussi centré sur la louange, le souvenir de la Loi, le souvenir des bienfaits de Dieu et la lecture de la Tora.

Le culte qui est essentiellement un hommage gratuit rendu à la Majesté divine, au Dieu unique est également considéré, par les Juifs et par les Chrétiens, comme le prélude de la vie de l'au-delà. Le Psalmiste disait, en se dirigeant vers le Mont Sion:

«Je me suis réjoui quand on m'a dit:
«Allons à la Maison de Yahvé.»
(Ps. CXXII, 1)

figure de la Jérusalem céleste.

Jésus dit avant sa Passion: «Je ne boirai plus désormais du produit de la vigne, jusqu'à ce que le royaume de Dieu soit venu.» (Lc. XXII, 18). Les descriptions du Paradis, lieu de bonheur et de rassasiement, contiennent souvent des images relatives au «banquet».

On sait que le Paradis coranique offrira du vin aux élus: (Cor. XLVII, 15; LXXXIII, 25–26) ce vin, interdit en cette vie aux Musulmans, réservé aux bienheureux pour l'éternité.

Allah s'adresse au juste en lui disant:

«O toi, âme apaisée!
Retourne vers ton Seigneur
satisfaite et agréée.
Entre donc avec mes serviteurs,
entre dans mon Paradis.»
(Cor. LXXXIX, 27–30)

Le culte, sous son aspect extérieur témoigne donc de la qualité de la foi, du respect des choses divines, de la prise de conscience des participants. Du point de vue des personnes, il est un enseignement doctrinal «Lex orandi, lex credendi»), un rappel des vérités surnaturelles et cependant essentielles pour le croyant.

Le Coran loue ceux qui pratiquent «un culte pur» (Cf. Cor. XCVIII, 5 etc...), sincère, éloigné de toute forme d'idolâtrie et de toute considération étrangère à la foi (*din*), de toute hypocrisie.

Conclusion

Arrivé au terme de cet aperçu, on se trouve très loin de ceux qui prétendent bannir le mystère, oublier la notion attachée à ce qui est «sacré», ce qui, de soi, demeure incompréhensible pour l'homme. Saint Paul écrit aux Corinthiens:

«Nous annonçons ce que l'œil n'a pas vu et que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme»... (I Cor. II, 9).

(Ce texte a été repris par Boukhari, dans son recueil de «Traditions» (*hadith*) sans en citer l'auteur).

Une «idéologie» qui resterait sur le plan humain, horizontal, n'est plus une religion, mais un système quelconque qui relève de la sociologie, de la philanthropie, de la politique, c'est-à-dire de l'agencement rationel et bénéfique de la vie de ce monde pour le bonheur de l'individu et de la société à laquelle il appartient.

Mais, d'après l'auteur de l'Epître aux Hébreux (XI, 1):

La foi est la substance (ou la garantie) de ce qu'on espère, la preuve des réalités qu'on ne voit pas.

L'objet principal de la foi est la Vérité première. La béatitude dernière consiste essentiellement en la vision savoureuse de cette Vérité. Quelle image se fera de la vie future, celui qui n'adhère pas pleinement à la Parole de Dieu telle qu'il l'a révélée aux hommes?

On lit dans le Coran:

> Nul ne sera récompensé auprès de Dieu...
> Sinon celui qui aura uniquement recherché
> la Face de son Seigneur, le Très Haut:
> son désir sera bientôt comblé.
> (Cor. XCII, 19–21)

DENISE MASSON

Marrakech, avril 1975

A propos de psychanalyse [1]

1. *Freud*

Voici quelques notes que me suggère ma récente lecture de l'*Avenir d'une Illusion:* Les observations de Freud sont évidemment exactes: combien de gens manifestent inconsciemment ou même très consciemment leurs sentiments à l'égard de Dieu sur le type de leurs sentiments à l'égard de leur père «idéal». Est-ce la preuve que leur notion de Dieu ne soit que l'incorporation de leur idéal affectif? On ne pourrait le dire que si la notion qu'ils ont de Dieu n'avait pas d'autre source possible, ce qui est contredit et par des raisons métaphysiques et par l'observation psychologique de la religion des enfants. A moins d'amputer l'homme de sa capacité de penser, il est difficile de réduire toute sa recherche sur le principe et la fin du monde à une question de «sécurisation affective»: toute recherche des causes est certainement sécurisante, mais avant tout une satisfaction pour l'esprit et c'est le principe moteur de toute science; pourquoi exclure de cette recherche le principe *premier*, la cause première de l'être – sinon en vertu d'une position, non pas psychologique, mais métaphysique et épistémologique d'agnosticisme ou d'athéisme. Et cette position on peut la discuter sur son plan propre, les interférences affectives pour ou contre n'entrant pas en ligne de compte. D'autre part, l'observation même la plus superficielle des enfants montre qu'ils font fonctionner leur esprit en cherchant les causes de tout ce qui est. Il y a un âge où le mot le plus fréquent est: «pourquoi?». C'est le début de la sagesse, et comme tous les débuts c'est maladroit, mais c'est la démarche essentielle de toute science physique et métaphysique. Que cette recherche et saisie de «ce qui est» soit fréquemment «parasitée» par la recherche de ce qu'on désire, phénomène normalement masqué, refoulé: c'est certain, mais on peut dire que ce refoulement vient justement de ce que l'homme a honte de laisser son désir se substituer à une recherche objective où le désir n'a pas sa place. Il y a beau temps que les théologiens, les musulmans avant même les chrétiens, ont déduit de la faiblesse de l'intelligence humaine en ce qui concerne la recherche de la cause première (sans compter le fait que la vie est courte) la «convenance» de la révélation par Dieu même de vérités qui *de soi* sont accessibles à la raison humaine.

[1] Notes confiées par le Père Jean de Menasce, O.P. à un ami.

On admet parfaitement que c'est la foi, donc un mode de connaissance qui n'est pas qu'intellectuel, qui anticipe sur le travail de l'intelligence ou se substitue à lui et que cela est bien, précisément parce que l'exercice de l'intelligence est tellement faible en comparaison de ce que l'intelligence comme telle exigerait; mais même la foi propose une vérité à connaître comme telle, et quand on prend pour de la foi une simple tendance sécurisante, il est bien fréquent et normal qu'elle soit fragile. Je dirai cependant, en théologien, que même cette foi superficielle apparemment, est quelquefois le revêtement, l'habit, d'une vraie foi terriblement inexplicite, mais dont la réalité se révèle dans des circonstances inattendues. Mais là Dieu seul est juge et peut distinguer l'authentique de l'inauthentique. Le théologien, le confesseur ne peut juger que sur des signes, des indices, et à la lumière de sa connaissance des hommes; l'incroyant est souvent prudent et respectueux et s'abstient de juger. Freud, lui, interpose son «explication» psychologique et sa négation métaphysique pour nier universellement la possibilité même d'une foi authentique. La position respectueuse et prudente me semble être celle de Nacht, qui s'est souvent élevé contre cet aspect du freudisme de Marie Bonaparte très antireligieuse.

Il serait très intéressant pour un psychanalyste qui voudrait être tout à fait objectif sans prendre parti métaphysiquement et religieusement d'examiner les «purifications» de la foi, telles que les décrit un saint Jean de la Croix, et telles qu'elles ont été vécues par les grands mystiques qui étaient souvent des êtres très intelligents...

2. *Démons: psychanalyse et marxisme*

Les démons [1] ne voient que l'extérieur et l'imaginaire en tant qu'ils se manifestent par des signes. Leur intelligence leur suffit pour remonter aux causes, à l'exclusion de la première, qui est le vouloir humain. Ils épient surtout le désordre, ce qui est le plus manifeste même là où il se mêle aux manifestations du bien. Leur regard est très semblable à celui du psychanalyste, qui s'applique à orienter le malade sur le spectacle du «vrai» motif de ses actes et de ses attitudes, celui qu'il cache parce qu'il est, ou lui paraît, mauvais. Peut-être à mesure que le malade «guérit», peut-il lui permettre de découvrir les bons motifs qu'il n'ose pas voir, habitué qu'il est à en découvrir de mauvais. Pour cela, il faut non seulement que le malade soit, ou devienne, humble (sache ne pas se considérer comme la cause première du bien qui est en lui) mais sache aussi que le bien est inhérent à ce qui est naturel, est son «éclat», non point affecté et donc suspect, mais normal; et normale aussi la joie qu'il inspire, quand on le voit chez soi, ou ailleurs. La «sincérité» d'un monde où l'on reconnaît et manifeste «tout» n'est que demie «sincérité»: car nombreuses sont les zones du bien que l'on ne veut

[1] Réflexions à propos du rôle des démons chez Evagre (A. GUILLAUMONT, *Les «Kephalaia Gnostica» d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens*, Paris, 1962, p. 94 et sq.)

pas voir, sans doute parce qu'elles appellent une conquête difficile, l'exercice et de l'espérance et de la force (vertus fatigantes, «tendues et tendantes», encore une fois suspectes). Sincérité triste, résignée, non sincérité joyeuse, zélée. Le jeu du démon est de voiler le mouvement à désirer et à accomplir. Mais s'il plaisait à Dieu de nous laisser voir, un seul instant, ce que nous sommes, il irait bien plus loin que démons et psychanalystes: il l'a fait pour l'athlétique Curé d'Ars, mais en lui tendant la main sans tarder. Normalement, il nous révèle par pans et successivement, en nous révélant le remède.

Que dire de l'optimisme marxiste, tendu vers une transformation totale des hommes? Son critère de normalité et de bien est variable non seulement par accident, mais essentiellement: c'est un bien relatif à un tout social et à des rapports interpersonnels qui seront à la fin fondés sur l'égalité. En attendant on regarde surtout à l'effet matériel des actes sur cette évolution: non pas à la valeur intrinsèquement bonne ou mauvaise de l'acte, mais à ce qu'il appelle, sa valeur objective, nous dirions matérielle, et qui s'estime d'après ses conséquences sur le bien social évalué par rapport à la fin. Le jeu du démon, ici, est de faire croire que «la fin a raison de bien» plutôt que «le bien a raison de fin». C'est beaucoup plus subtil comme tromperie, car c'est de l'ordre de l'intelligence et la bonne volonté semble rectifiée. D'où joie. L'abîme s'ouvre quand la réflexion met en question le principe premier. Profondeur de ce marxiste qui disait «la seule chose qui distinguait sa doctrine de celle des chrétiens», était qu'il «ne croyait pas à la vie contemplative». Enorme erreur des chrétiens qui croient répondre au marxisme par une doctrine de l'action seulement.

Nous ne choisirons pas entre «la santé» des marxistes et la «psychologisation» de toute vie intérieure chez ceux qui ne le sont pas. La déformation est de signe contraire, et qui dira ce qu'il est plus difficile de corriger?

3. *Psychanalyse: Socrate – Hindouisme*

Un ensemble de facteurs a contribué à l'expansion considérable des sciences du comportement de l'homme et notamment de la psychologie de l'inconscient. Je remarque qu'au cours d'émissions où l'on fait parler des jeunes, les enquêteurs s'efforcent constamment de faire porter l'attention de ceux-ci sur leurs réactions personnelles, et non seulement sur leurs sentiments, en leur faisant découvrir des tendances ou des répugnances à eux-mêmes plus cachées, mais même sur leurs appréciations et jugements, considérés presque uniquement *en tant que symptômes d'affectivité*, que l'enquêteur a à recevoir passivement. Son activité se borne à des sondages ce qui est à l'opposé de la maïeutique socratique qui vise à faire accoucher l'esprit d'une vérité qu'il ne perçoit pas encore clairement mais que le raisonnement en forme de dialogue amène au jour. Mais c'est justement parce qu'il s'agit de vérités objectives, de celles pour lesquelles l'esprit humain est fait en premier, que cette maïeutique «ouvre» l'esprit, comme on le dit justement.

La polarisation psychologique intéresse certes les jeunes, parce qu'ils se connaissent mal et qu'elle leur permet de se découvrir, mais ils ont encore trop peu d'expérience pour que cela les mène bien loin, et s'ils persévèrent exclusivement dans cette voie, les voilà repliés sur eux-mêmes, ligaturés et, pour un temps, stérilisés.

Il en va autrement dans une culture comme celle de l'Inde classique et persistante, où le subjectif est d'emblée relié à l'objectif et au cosmique, où la psychologie, comme la physiologie, comme la botanique, est liée à la cosmologie et à la métaphysique, si bien que le psychologique peut même servir de mythe. Ici l'introspection, la connaissance, l'expérience du soi, ont un tout autre rôle, qui les empêche de replier l'âme sur elle-même, la référence cosmique ou transcendante rétablit l'équilibre qui implique une juste hiérarchie des savoirs.

Par contre, certains occidentaux ne veulent chercher et trouver dans le monde indien que des techniques spirituelles ou psychomatiques coupées de toute cosmogonie objective, fruit de savoir traditionnel ou de «foi». Ils y voient une culture du subjectivisme et de la psychologie introspective. Mais on ne remplacera pas, en la démarquant, l'intériorité hindoue, qui renvoie toujours au transpersonnel, par une reviviscence des crises affectives de l'enfance, qui n'aboutit au mieux qu'à la solution de l'Œdipe, ce qui est bien peu de chose et très loin de la nouvelle naissance laquelle est illumination qui fleurit en compassion.

La méditation indienne, si même elle aboutit à une expérience du soi, a-t-elle cette expérience pour objet, pour fin? Pas plus que la connaissance affective en général, elle n'a la jouissance de son acte comme fin. L'évacuation des sensations, des images, des idées tend à atteindre une non-dualité qui n'a de valeur et d'authenticité que si elle dépasse le subjectif, ce qui est normalement l'effet de cette évacuation.

† JEAN DE MENASCE, O.P.

Sept thèses sur la protection de la vie à naître[1]

Nous reviendrons sur le problème de l'avortement et de sa «libéralisation». L'Allemagne fédérale, l'Autriche, la France et d'autres pays encore ont récemment adopté de nouvelles législations en la matière; la question est débattue en Italie. En Suisse, une initiative dite «pour la solution du délai» se propose de «décriminaliser» l'avortement, c'est-à-dire de le soustraire à tout effet pénal. A la suite d'une première initiative, depuis lors retirée par ses initiateurs, le Conseil fédéral avait soumis un projet de nouvelle loi dans un message daté du 30 septembre 1974. Lors des sessions du printemps et de l'été 1975, les Chambres ne l'ont pas suivi. La nouvelle intiative (où se reconnaît l'influence de la législation adoptée entre-temps en France), accompagnée de la recommandation de son rejet, a fait l'objet d'un nouveau message de l'Exécutif, daté du 19 mai 1976. Les Chambres fédérales auront donc à en débattre et le peuple devra sans doute se prononcer. Compte tenu de cette situation, le texte du Cardinal Höffner que nous publions peut éclairer la réflexion sur ce grave sujet. Les thèses et considérations qu'il contient ont été présentées le 30 janvier 1976, lors d'un entretien à l'archevêché de Cologne avec les députés du *Bundestag* habitant son diocèse.

Ajoutons quelques précisions. La *loi fondamentale* de la République fédérale allemande (art. 2, alinéa 2) dispose que chaque individu possède le droit à la vie et à l'intégrité corporelle. En Suisse, la Constitution fédérale ne contient pas de disposition reconnaissant le droit à la vie. Actuellement la seule protection de la vie embryonnaire est assurée par le Code pénal. Selon le Conseil fédéral il convient de maintenir une telle protection (cf. messages du 30.IX.74, p. 35 et du 19.V.76, p. 15), qui sauterait si la solution dite du délai devait l'emporter, comme c'est déjà le cas dans plusieurs pays européens. C'est là un point essentiel du débat.

Par ailleurs on est conscient du fait que la disposition pénale est à elle seule insuffisante pour protéger «le droit à la vie qui est fondamental».

[1] Le titre complet est: *Réflexions sur la protection par le droit pénal de la vie à naître du point de vue de l'ordre moral chrétien.*

Aussi bien, note-t-on, que «plus urgent et primordial» est «le sens humain et éthique de la responsabilité, de l'individu comme de la société, ainsi que les mesures éducatives et sociales» (message du 30.IX.74, p. 34). En Allemagne, l'insistance explicite sur l'*Etat de droit* s'explique sans doute par la légitime et louable intention d'éviter le possible retour à un régime semblable à celui des nazis. En soi, il s'agit d'une notion importante. Disons que dans un Etat de droit la vie sociale et politique est réglée par un droit conforme au respect de la dignité humaine, par opposition à l'arbitraire tout-puissant des détenteurs du pouvoir. «Le véritable Etat fondé sur le droit est celui qui résulte d'une conception de l'Etat fondée sur le respect de la personne humaine et qui tend à établir des normes constitutionnelles et législatives orientées vers la justice et la réalisation de l'idéal social de solidarité et de liberté individuelle» (Albert Picot, in *Revue de droit suisse*, vol. 75, 1956, p. 66). La puissance de l'Etat souverain est canalisée et orientée par des limites morales et par des institutions. Toute société démocratique digne de ce nom tend à se doter d'un Etat de droit.

Dans les débats difficiles que la question de l'avortement ne manquera pas de soulever dans notre pays, les réflexions éthiques du Cardinal Höffner aideront à la formation d'un jugement clair.

G. C.

*

Sept thèses formulées et commentées par le Cardinal Höffner

I. L'avortement est une faute grave contre l'ordre moral.

La vie humaine est dès son origine, c'est-à-dire dès sa conception, inviolable en vertu du droit qui lui est propre. Dieu seul en est maître. L'utilité pratique et économique ou même la commodité personnelle ne peuvent être la mesure de la vie ou de la mort pour les incurables et les vieillards, ni pour les enfants à naître. Ni la mère ni la société ne peuvent disposer de la vie à naître. «L'avortement et le meurtre de l'enfant», sont, comme le dit le deuxième Concile du Vatican, «des crimes abonimables» [1]. Lors de l'avortement, la femme ne prend pas une décision concernant son propre corps, mais une autre vie indépendante.

[1] GS 51.

II. N'est pas contre l'ordre moral «l'emploi de remèdes ou d'opérations qui ne sont pas dirigés contre la grossesse mais contre une maladie mortelle concomitante de la mère, et qui peuvent accidentellement provoquer aussi l'avortement» [1].

Il faut cependant remarquer que «les opérations au moment de la naissance et les traitements cliniques pendant la grossesse» ouvrent des possibilités toujours plus étendues de sauver la vie de la mère aussi bien que celle de l'enfant. Mausbach et Ermecke écrivent: «L'indication médicale est en voie de disparition, puisque l'on peut maîtriser les complications de la grossesse par d'autres moyens que par le meurtre de l'enfant» [2].

III. Ce n'est pas la tâche de l'Etat de punir chaque transgression de l'ordre moral, mais – comme l'a déjà dit au moyen âge Thomas d'Aquin – seulement ces crimes «sans l'interdiction desquels la société humaine ne peut subsister» [3].

Si l'Etat devait poursuivre juridiquement toute attitude peccamineuse, par exemple les mensonges et les manques d'amour, il dépasserait sa compétence et engendrerait une mentalité de délation insupportable. Cela ne signifie pourtant pas que l'Etat et la morale sont des domaines totalement distincts. Il est faux d'opposer le droit et la morale comme «légalité extérieure» et «moralité intérieure». «La force d'obligation intérieure du droit» a déclaré la Cour de justice de la République, «repose justement sur son accord avec le commandement moral» [4].

Le point suivant est également à considérer: même lorsque le législateur n'a pas l'intention de former ou d'aiguiser la conscience morale des citoyens par la loi pénale, cependant le droit pénal est d'une grande signification pour la conscience morale. Les valeurs protégées par le droit pénal s'imposeront fortement à la conscience du peuple et seront confirmées. De ce point de vue la discussion sur le paragraphe 2 a vraiment son sens [5]. D'autre part, une loi qui laisserait désormais impuni l'avortement ravalerait très sérieusement dans la conscience publique la considération de la dignité inviolable de la vie humaine. A la longue, cela s'étendrait de façon désastreuse, par exemple dans la considération de l'inviolabilité de la vie des malades incurables, ou de celle des nouveaux-nés gravement handicapés physiques ou mentaux. La protection de la vie humaine est indivisible.

[1] Mausbach-Ermecke, *Katholische Moraltheologie*, Tome III, Münster/W. 1953, p. 81
[2] *Ibid.* p. 81 et 82.
[3] Thomas d'Aquin, *Summa Theol.* I-II, 96,2.
[4] BGHST 6, 52.
[5] Il s'agit de la nouvelle loi sur l'avortement (*Réd.*).

IV. Un Etat, qui ne reconnaît aucune valeur morale fondamentale, mais au contraire croit s'en tirer avec un ordre purement extérieur, sans référence à aucune valeur et fonctionnant n'importe comment, s'écroulera.

Sans la reconnaissance des droits élémentaires de l'homme à la vie, à la liberté et à l'intégrité corporelle, une vie commune n'est pas possible. Plus s'amenuise dans un peuple l'accord sur les valeurs fondamentales, plus croît la menace du totalitaire ou de l'arbitraire. Même dans l'Etat pluraliste, le législateur est tenu à des valeurs morales fondamentales.

V. Parmi tous les droits de l'homme, une signification particulière fondamentale est due au droit à la vie.

Dans la *Déclaration universelle des droits de l'homme* du 10 décembre 1948 promulguée par les Nations-Unies, il est dit: «Chacun a le droit à la vie.» La même phrase se trouve dans l'article 2 de la *Loi fondamentale* de la République fédérale: «Chacun a le droit à la vie et à l'intégrité corporelle.» Le droit à la vie est le fondement de tous les autres droits de l'homme.

Le droit humain à la vie ne peut être aboli ou restreint ni par suite d'un sondage d'opinion, ni par un changement de la conscience morale, ni par des lois de l'Etat. Il ne s'agit pas d'une valeur exclusivement chrétienne, mais d'une valeur humaine de portée générale.

VI. La vie à naître, désarmée, a particulièrement besoin de la protection de l'Etat.

Avec la conception commence «le développement d'un nouvel individu humain», c'est-à-dire «une nouvelle créature n'ayant jamais existé auparavant» [1]. «Il n'y a pas passage progressif de la non-vie à la vie, du non-individu à l'individu, de la vie non-humaine à la vie humaine» [2], et pas de différence qualitative entre la vie née et à naître. Aucun biologiste n'admettra qu'un enfant un jour avant sa naissance n'est «pas encore un homme», c'est-à-dire qu'il est un être qualitativement autre qu'après sa naissance. Dans le développement de l'embryon aucune étape ultérieure n'est compa-

[1] Franz Büchner, *Die Entwicklung des Embryo bei normalem und gestörtem Stoffwechsel.* Conférence à l'Université de Fribourg-en-Brisgau, 26 janvier 1972.

[2] Dr. med. Bernhard Degenhard, *Paragraphe 218 controversé, in: Deutsches Aerzteblatt,* 9 décembre 1971, p. 3360.

rable à la fécondation comme date première de l'origine d'une vie humaine. Si l'Etat a une raison d'être, ce doit être en tout premier lieu celle-ci: protéger la vie humaine de toute manière, fût-ce en menaçant et en infligeant des peines. La vie à naître, si menacée, a plus que toute autre besoin de protection par le droit pénal. Cette exigence ne découle pas seulement de la morale chrétienne, mais simplement de la conception morale de l'Etat.

Les protestations contre la décriminalisation de l'avortement ne sont pas restées sans résultat. Dans les discussions publiques ce n'est plus – comme jusqu'il y a quelques années – l'émancipation de la femme qui est au cœur du problème, mais la protection de la vie à naître. Aussi le jugement du Tribunal constitutionnel de la République du 25 février 1975 a eu comme un effet dégrisant. La sentence déclarait anticonstitutionnelle et nulle la solution des délais adoptée par le *Bundestag* avec la majorité SPD/FDP. L'Etat, ajoutait-on, a pour devoir de protéger le droit autonome de la vie à naître même contre la mère. Le droit à la vie de l'enfant à naître a la primauté, pendant toute la durée de la grossesse, sur le droit de la femme à une décision personnelle émancipatrice. Si la vie à naître ne peut être suffisamment protégée d'autre manière, alors le législateur est tenu de prendre également des mesures pénales.

VII. L'élargissement de la stricte indication médicale sévère à l'indication eugénique, criminelle ou sociale engendre des conséquences fatales dans la vie d'un Etat.

L'avortement, propose-t-on, doit demeurer impuni, quand les deux indications suivantes sont remplies:

Première indication:

L'enfant attendu souffrira vraisemblablement d'une grave, irrémissible atteinte dans sa santé. Du fait de la naissance de l'enfant, la mère tombe dans une misère sociale intolérable. Ou bien il y a des raisons impératives d'admettre que la grossesse est la conséquence d'un viol.

Deuxième indication:

Chacun de ces trois états de fait signifie un préjudice grave pour l'état de santé physique ou morale de la femme enceinte, préjudice ne pouvant être écarté par d'autres moyens.

Il faut répliquer:

Si les conditions qui viennent d'être énoncées se présentent pour un enfant déjà né, ne devra-t-on pas dire logiquement que le meurtre de l'enfant doit

demeurer impuni, car son existence signifie pour la mère un préjudice grave pour son état de santé physique ou morale?

Le professeur de sociologie américain, le Dr Paul Marx, déclarait le 5 janvier 1973 à une réunion pour les droits de l'homme, à Liverpool: «Partout où l'avortement a été légalisé, nous voyons se produire le même schéma, aux Etats-Unis comme en Grande-Bretagne: un pas en avant dans la direction de l'euthanasie légalisée. Nous nous trouvons sur un sentier glissant: car si l'on a une fois décidé que telle sphère de l'humanité sera laissée à l'arbitraire de n'importe qui, comme dans le cas de l'avortement, il faut s'attendre à ce qu'il en soit de même dans d'autres sphères de la société, tout d'abord les vieux, les handicapés physiques ou mentaux, et les victimes des accidents de circulation – 'les bouches inutiles' comme Hitler les appelait[1]».

Un Etat moderne garantissant des prestations sociales devrait avoir à sa disposition d'autres moyens – que la libéralisation de l'avortement – pour préserver la femme enceinte de préjudices menaçant son état de santé physique ou morale.

Cardinal JOSEPH HÖFFNER

[1] Cité de: *Kirchenzeitung für das Erzbistum Köln*, 26 janvier 1973.

Bibliographies

Evangiles traduits et présentés par ANDRÉ CHOURAQUI. *Les 4 annonces*, 575 pages, Desclée de Brouwer 1976.

Plusieurs traductions françaises des Evangiles ont paru ces dernières années: celle de la Bible de Jérusalem, celle de la Bible œcuménique (TOB), celle du chanoine Osty, etc. Malgré le caractère propre à chacune, elles se ressemblent beaucoup, et il faut y regarder d'assez près pour y trouver des différences notables d'expression. Mais quand on ouvre celle de Chouraqui, on est comme transporté dans un autre monde, non pour le sens mais pour le langage. On croirait entendre l'Evangile lu dans une synagogue palestinienne du premier siècle, car ce n'est pas un texte grec traduit directement en français, c'est le texte grec pensé et traduit d'abord en hébreu, et rendu ensuite en français avec toutes les nuances de la langue hébraïque que l'on suppose être à la base de notre texte grec, ce qui produit un effet de total dépaysement. Le Père Joüon S.J., auteur d'une excellente grammaire de l'hébreu biblique, avait déjà publié en 1930 une traduction des Evangiles compte tenu du substrat sémitique dans la collection *Verbum salutis*, mais Chouraqui va beaucoup plus loin dans ce sens et donne vraiment l'impression d'un texte issu du terroir juif, même pour saint Luc le moins sémite des évangélistes.

On est d'abord frappé par les noms propres de personnes ou de lieux. Tous ceux qui sont d'origine sémitique conservent la forme qu'ils auraient en hébreu. On a donc non seulement *Yéshoua'* (Jésus), mais *Yoḥanân* (Jean), les *Bèn Zavdaï* (fils de Zébédée), *Naqdimôn* (Nicodème), *Yardén* (le Jourdain), *Shomrôn* (la Samarie), *Guinnéissar* (Génésareth), *Yeroushalaïm* (Jérusalem), les *Peroushim* et *Ṣaddouqim* (Pharisiens et Sadducéens) etc.

Certains noms communs ne sont pas traduits, alors qu'ils ont pourtant un équivalent en français: on nous parle donc du *shophar* (la trompette), des *miṣwot* (les commandements), des *Sopherim* (les scribes), du *Pèssaḥ* (la Pâque), du *ṣiṣit* (la frange du vêtement), du *Shabbat Haggadol* (le grand sabbat), de l'*Adôn* (maître ou seigneu). Par exemple: «Nul ne peut servir deux Adôn.» Le petit lexique ajouté en appendice n'est donc pas inutile.

Mais le trait le plus original de cette traduction est de se tenir le plus près possible du sens étymologique des termes, soit en grec, soit en hébreu. L'auteur reconnaît avoir eu le souci de renouveler des mots usés par leur emploi «spirituel», ou chargés de signification spéciale par des siècles d'usage théologique (p. 550), ce qui ne va pas sans causer quelques surprises au lecteur.

C'est ainsi que la nouvelle alliance devient le *pacte neuf*. Se convertir c'est *faire retour*, selon le sens premier du verbe hébreu *shoub*. Comme le verbe baptiser signifie d'abord immerger, Jean le Baptiste devient *Yoḥanân l'immergeur*, il prêche une *immersion de retour* (baptême de pénitence). Il n'est jamais question de l'esprit, mais toujours du *souffle*, d'après l'original hébreu *rouaḥ*. L'Esprit-Saint devient le *souffle de sainteté*, et les esprits impurs deviennent des *souffles immondes*. Pour entrer dans le royaume de Dieu il faut renaître *d'eau et de souffle*. Les pains dits de *proposition* deviennent les *pains de la Face*, parce que selon le texte hébreu de l'Exode ils sont déposés devant la face de Iahvé. Il n'est jamais fait mention d'anges mais toujours de *messagers*. Les béatitudes reproduisent la forme d'un pluriel hébreu qu'un trouve fréquemment dans les Psaumes: *Allégresses des hommes au souffle de pauvres!* Les scandales sont les *achoppements*. Connaître c'est *pénétrer:* «Je suis le bon berger, je pénètre

les miens et les miens me pénètrent.» Croire c'est *adhérer*, et la foi *adhésion*. Les hommes de peu de foi sont appelés d'une manière pittoresque des *nains de l'adhésion!*

Le cas où l'auteur pousse son souci du sens étymologique jusqu'à la limite de l'intelligible, c'est assurément dans sa manière de traduire notre mot de *miséricorde* et les termes apparentés. En hébreu le sentiment de pitié est exprimé par le mot pluriel *raḥamim*, les entrailles (être ému jusqu'aux entrailles). Or, ce même mot au singulier, *reḥem*, désigne le sein maternel, l'utérus, qui est pour les anciens Hébreux le siège de la pitié de la mère pour ses enfants. D'où le lien entre miséricorde et matrice, et Chouraqui nous donne cette traduction pour le moins curieuse de la béatitude des miséricordieux: *Allégresses des matriciants: oui, ils seront matriciés*, et de la conclusion du Sermon sur la montagne en saint Luc: *Devenez matriciels comme votre père est matriciel.* Il faut avouer que de telles traductions, si suggestives qu'elles soient du sens primitif des mots, ne se prêteraient guère à la lecture publique!

Le titre de Fils de l'homme par lequel Jésus se désigne lui-même est toujours rendu par *fils de l'humain*. Ainsi lors du procès devant Caïphe: *Désormais vous verrez le fils de l'humain assis à la droite du pouvoir*. Est-ce pour éviter l'identification avec le personnage eschatologique de la vision de Daniel? Une seule exception en S. Jean 13,31, où on lit: «Maintenant le fils de l'homme est glorifié», comme dans nos traductions habituelles. Est-ce volontaire ou un oubli de la règle adoptée?

L'auteur paraît embarrassé pour traduire le principe vital de l'homme, siège de ses facultés supérieures, que nous appelons *l'âme*. Il évite ce mot qui lui paraît sans doute trop teinté de philosophie occidentale, et pour rendre le *nefesch* hébreu et le *psychè* grec, il choisit le mot *être*. On lira donc dans le discours de mission de Jésus aux disciples: *Ne frémissez pas des tueurs de corps qui ne peuvent tuer l'être*. Et dans l'appel aux pauvres ployant sous le fardeau: *Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur: vous trouverez le réconfort pour vos êtres*. On est assez étonné de voir apparaître ce mot très abstrait et sans couleur sémitique dans une traduction qui cherche le langage le plus concret.

On pourrait encore faire nombre de remarques intéressantes. Le meilleur moyen de donner une idée de l'ouvrage sera peut-être d'en citer une péricope entière, en respectant la disposition très aérée du texte qui permet une lecture sans fatigue. Prenons par exemple le récit de l'Annonciation en saint Luc 1,26–38:

Au sixième mois le messager Gavriyél
est envoyé par Elohim
dans une ville de Galil nommée Naṣèrèt,
vers une vierge
fiancée à un homme,
– son nom: Yosséph – de la maison de Dawid.
Le nom de la vierge: Miryam.

Le messager entre chez elle et lui dit:
«Dilection, ô toi, pleine de dilection,
l'Adôn est avec toi».

Elle, à cette parole, s'émeut fort.
Elle fait réflexion:
que peut-elle être, cette salutation?

Le messager lui dit:
«Ne frémis pas, Miryam.
Oui, tu as trouvé dilection près d'Elohim.
Voici: tu concevras dans ta matrice
et enfanteras un fils.
Tu appelleras son nom Yéshoua', Yah sauve.
Il sera grand
et sera appelé Bèn' Elyôn, Fils du Sublime.
L'Adôn Elohim lui donnera
le trône de Dawid son père.
Il règnera sur la maison de Ya'aqov à perpétuité,
sans fin à son royaume.»

Miryam dit au messager:
«Comment cela peut-il être,
puisque d'homme, je n'en connais pas?»
Le messager répond et lui dit:
«Le souffle de sainteté viendra sur toi,
la puissance du Sublime t'obombrera.
Ainsi, ce qui naîtra de toi, saint,
sera appelé fils d'Elohim.

Et voici: Elishèva', ta parente,
a conçu un fils
dans son vieil âge.
C'est le sixième mois pour elle,
que l'on appelait stérile.
Aucun mot, rien d'impossible pour Elohim».

Miryam dit:
«Voici la servante de l'Adôn:
qu'il en soit pour moi selon ton mot.»

Le messager s'en va d'auprès d'elle.

On remarquera que dans ce récit tous les verbes narratifs sont au présent. C'est en vertu d'un principe adopté par Chouraqui pour être plus proche de l'hébreu, où les temps du verbe ne désignent pas une action comme passée ou future, mais comme achevée ou inachevée. Ces verbes au présent donnent au récit une allure rapide, semblable à un film qui se déroule sous nos yeux, comme on le trouve déjà souvent en grec dans l'Evangile de Marc.

On notera aussi avec plaisir que l'auteur garde le mot original *vierge*, alors que nos lectionnaires modernes l'affaiblissent en *jeune fille*. D'autre part, *pleine de dilection* est une heureuse trouvaille correspondant bien à notre *gratia plena*, car la *charis*, la grâce dont Marie est comblée, n'est autre que l'amour de dilection dont elle est l'objet privilégié de la part du Seigneur.

En résumé, cette nouvelle traduction des Evangiles déconcertera peut-être le lecteur qui n'a aucune notion de l'hébreu, par ses originalités et sa rugosité. Mais ceux qui sont quelque peu initiés à cette langue y découvriront, derrière un texte trop connu par l'usage, tout un arrière-plan de pensée et d'expression sémitique, un peu comme en nettoyant un tableau ancien on en fait ressortir les couleurs primitives, ou lorsqu'on découvre dans le visage d'un enfant le portrait de ses arrière-grands-parents qui orne le salon de la famille.

Dans son introduction, l'auteur nous dit que sa traduction de la littérature ancienne des Hébreux, comprenant déjà de nombreux volumes, ne serait pas complète si elle ne s'étendait pas aussi au Nouveau Testament qu'il appelle *ce chant du cygne de l'Israël biblique devenu par prédilection le livre du peuple chrétien* (p. VII). C'est un heureux signe des temps, et en félicitant M. Chouraqui de son audacieuse entreprise, nous osons souhaiter que ce «chant du cygne» se transforme en un chant d'espoir d'une compréhension mutuelle toujours plus profonde entre Israël et les chrétiens.

M. OVERNEY

Maurice ZUNDEL, *Quel homme et quel Dieu*, Retraite au Vatican, Préface du R. P. Carré, Fayard, 1976, 238 pages.

Ce qui fait l'unité de ces entretiens donnés au Vatican, lors de la retraite de 1972, c'est une certaine quête de l'homme à la rencontre de Dieu. L'homme a une conscience profonde de sa dignité (parfois le plus fortement lorsque celle-ci est menacée ou bafouée), il veut qu'on la respecte, qu'on ne viole pas l'intimité de son moi. Mais sur quoi se fonde cette dignité? En quoi consiste ce moi «inviolable»? Ce n'est pas le moi égoïste, possessif, «narcissique», «subi» et «préfabriqué», mais un moi «oblatif», qui se «vide» de soi pour s'ouvrir à Dieu, à la Présence infinie qui capte toutes ses puissances d'amour. Comme l'a dit S. Augustin, Dieu est plus intime à nous-même que nous, qui cherchons au-dehors Celui qui est au-dedans. «Découvrir Dieu à l'origine de la vie de l'esprit et en prendre toujours mieux conscience», progresser «vers la libération de soi» (p. 80), par une «désappropriation» de soi-même qui en est la condition *sine qua non*, tel est le thème central de l'ouvrage. Ce thème est puissamment orchestré par des dons de poète et de conteur, par une vaste culture (où la littérature anglaise n'a pas la moindre part), mais surtout par une méditation, combien profonde et spirituelle, de l'Evangile, des Pères, des grands mystiques comme saint Jean de la Croix ou sainte Catherine de Sienne. Les deux entretiens sur les sacrements et sur l'Eglise nous ont paru les plus beaux: invitant à s'ouvrir à Jésus afin qu'«il puisse vivre en nous, comme la source d'une vie nouvelle, avec l'assentiment de tout notre être», ils nous livrent le secret ardent de ce cœur de prêtre, dont la mission est de donner «Jésus en personne», en s'effaçant soi-même totalement.

Pourtant, nous ne suivrons pas l'auteur lorsqu'il transpose dans la relation des Personnes divines entre elles cette «désappropriation» qui n'est nécessaire à l'homme que parce qu'il a à se vider d'un moi égoïste. En Dieu, au contraire, les communications interpersonnelles sont le fruit d'une plénitude qui surabonde, non «désappropriation» de soi.

Citons ces quelques lignes, exemplaires de la qualité spirituelle et poétique de

l'œuvre: «La cathédrale est l'écrin d'une miette de pain. Elle vit de cette miette, qui est l'étoile à laquelle sa forêt de piliers conduit, mais, réciproquement, c'est cette miette qui a suscité l'expansion de son espace, l'envol de ses voûtes et la flamme de ses vitraux. La vie infinie, contenue dans la *présence eucharistique* [...] a fait naître, à travers la foi qu'elle nourrit, l'immense vaisseau de pierre qui appareille vers l'éternité qu'elle nous communique en donnant à notre aventure terrestre sa suprême dimension.» (p. 128).

De la Préface, où le Père Carré recueille les témoignages de quelques disciples fervents de l'auteur, retenons ce mot d'un moine cistercien: «Les flammes de l'amour rayonnent de lumière, et j'ai vu, un court instant, une de ces flammes se refléter dans le regard de ce possédé de Dieu que fut Maurice Zundel» (p. 22).

C. B.

Dom Guy-Marie OURY, *Dom Camille Leduc*, Editions S.O.S., Paris, 1974, 297 p.

Figure un peu austère que celle de ce moine bénédictin entré à Solesmes au début de la restauration monastique entreprise par Dom Guéranger au siècle dernier. Sous cette austérité brûle pourtant un feu intérieur qu'il sut communiquer aux novices du Mont-Cassin dont il eut la charge pendant plusieurs années, puis aux oblates bénédictines de la Congrégation des Servantes des Pauvres qu'il a fondée il y a juste un siècle. Excellente biographie que nous donne ici Dom G.-M. Oury, très bien documentée et qui n'a rien d'un panégyrique. Elle nous présente, bien insérée dans un temps qui ne manqua pas de difficultés pour les ordres religieux et de misères pour le peuple, une forte personnalité de l'Ordre bénédictin, un moine de plus en plus livré à l'amour du Christ et, par ses souffrances, uni à la Croix rédemptrice.

C. B.

J. ESCRIVA DE BALAGUER, *Quand le Christ passe*. Homélies, Paris 1975, Téqui, 359 p.

Face aux désordres qui blessent tant de catholiques aujourd'hui dans la catéchèse comme dans la liturgie et qui dénaturent autant les directives pontificales relatives à la prédication de la Parole que celles qui ont trait à l'ordonnance du rituel eucharistique, voici tout à la fois un manuel de patience et un livre à méditer. Un viatique aussi pour tous ceux que ne nourrit plus la teneur socio-politique de la moitié des sermons dominicaux actuels. Traduction française d'un recueil d'une vingtaine d'homélies prononcées pour la plupart entre 1960 et 1970 à Rome, en Espagne et en Amérique latine et publiées pour la premières fois en espagnol en 1973 sous le titre plus frappant: «Es Cristo que pasa», ce recueil de prédications offre en effet aux croyants soucieux de vivre au rythme de l'année liturgique un éventail très riche de méditations pour les principaux cycles des fêtes de l'année chrétienne. D'une remarquable sobriété, où l'intelligence des Ecritures, l'esprit de contemplation et la ferveur spirituelle se fécondent mutuellement dans une constante retenue qui leur confère une allure toute classique, ces homélies s'adressent avant tout à des laïcs qui entendent approfondir leur fidélité à l'appel à la sainteté qu'ils ont reçu du Seigneur. La spiritualité qui les anime est celle de la sanctification de la vie et du travail de chaque jour dans une simplicité et une humilité qui ne sont pas sans rappeler celles des Petits Frères de Jésus. Intimement mêlée à la vocation spécifique et unique de chacun, chaque fête liturgique – de l'Epiphanie à celle du Christ-Roi – se trouve ici comme illuminée par une parole qui en révèle l'inaltérable message pour les croyants de notre temps comme pour tous ceux qui les ont précédés.

Admirablement présenté sur le double plan iconographique et typographique, assorti d'un triple index des références scripturaires, patristiques et thématiques, cet ouvrage renouvelle un genre tombé quelque peu en désuétude dans la littérature chrétienne contemporaine: celui des Sermons. S'il en rejoint assurément la meilleure veine, c'est que son auteur puise largement dans tout le patrimoine spirituel des Pères de l'Eglise et de l'ancienne liturgie. C'est cet esprit de fidélité à l'essentiel de la Tradition dans un indéfectible attachement au Magistère vivant de l'Eglise qui est à l'origine de l'immense succès de cet ouvrage, déjà traduit en

allemand, comme de l'entreprise majeure de son auteur, entreprise qui associe plus de 60 000 prêtres et laïcs de 80 pays à une œuvre de réforme de l'Eglise *dans* l'Eglise: l'*Opus Dei*.

Alfred DUFOUR

Pour une compréhension renouvelée de saint Maxime le Confesseur:

Juan Miguel GARRIGUES, *Maxime le Confesseur, la Charité Avenir divin de l'homme*, Préface de M.-J. LE GUILLOU, Paris, Beauchesne 1976, coll. «Théologie historique» nº 38. – Alain RIOU, *Le Monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur*, Préface de M.-J. LE GUILLOU, Paris, Beauchesne 1973, coll. «Théologie historique» nº 22. – Christoph von SCHOENBORN OP, *L'icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le Ier et le IIe concile de Nicée (325–787)*, Fribourg, Editions universitaires 1976, coll. «Paradosis».

Redécouvert à l'époque moderne par les pères de Lubac, U. von Balthasar et Dalmais, Maxime le Confesseur fait l'objet actuellement de nombreux travaux qui font apparaître son impressionnante stature théologique et son importance immense pour la transmission dans l'Eglise de la doctrine apostolique et pour la jonction, si nécessaire et si justifiée, entre les traditions théologiques orientale et occidentale: car S. Thomas d'Aquin, témoin majeur de celle-ci, se rattache étroitement à celle-là par l'étude attentive qu'il en a faite à travers S. Jean Damascène et surtout dans les Actes des grands conciles œcuméniques de l'Orient. Dans la longue préface qu'il a consacrée à l'ouvrage du P. Garrigues, le P. Le Guillou montre que, bien avant toutes ces études consacrées aujourd'hui à S. Maxime, «Soloviev, avec un flair génial, avait mieux perçu que personne cette communion entre l'Orient et l'Occident, entre le plus grand des théologiens byzantins, Maxime, et la plus haute théologie scolastique.»

Situant de façon très précise et très documentée l'action théologique de S. Maxime, dans le cadre de sa propre vie monastique et des agitations politico-religieuses d'une époque troublée, où les jeux de la politique se mêlaient inextricablement aux affrontements théologiques les plus rudes et les plus décisifs, qui mettaient en question la foi même, le P. J. M. Garrigues n'apporte pas seulement une contribution précieuse à l'histoire du Dogme. Selon une méthode qui convient parfaitement à un personnage aussi central que fut Maxime, dont le rôle a été si essentiel à ce moment de l'histoire pour assurer dans l'Eglise, par l'action de l'Esprit, la continuité sans faille de la foi apostolique, il entre et fait entrer son lecteur à l'intime de son héros, ressent avec lui et nous fait sentir la gravité des enjeux engagés, tellement plus hauts que les objectifs à court terme de la politique ecclésiastique des empereurs de Byzance et des prélats qui les appuyaient. L'intransigeance de ce saint à se tenir à l'authentique confession de foi, jusqu'au martyre, malgré les sévices et les flatteries, malgré les moyens détournés et les violences ouvertes, est un magnifique et émouvant exemple de la primauté absolue de la fidélité à Jésus Christ pour celui à qui il a été donné de croire et à qui, pour cela même, il est demandé avant tout de confesser sa foi: «Le Dieu de l'Univers, en proclamant Pierre bienheureux pour l'avoir confessé convenablement, a montré que l'Eglise catholique c'est la droite et salutaire confession de Lui-même.» Ce texte de S. Maxime (p. 67), et toute sa vie, sa mort surtout, font écho à la parole du Christ: «Quiconque me confessera devant les hommes, le Fils de l'homme aussi se déclarera pour lui devant les anges de Dieu.»

L'enjeu de ces terribles affrontements peut paraître à un regard superficiel minime et presque dérisoire: Le Christ avait-il une volonté humaine distincte de sa volonté divine, et, si oui, par laquelle de ces deux volontés agissait-il quand il vivait parmi les hommes? Querelle scolastique, dispute de mots, dispute byzantine! Avec Maxime, dont il présente la doctrine par un choix heureux de textes qui fondent sa propre interprétation, mais dont surtout, il épouse la pensée globale et l'intention, qui va toujours à l'essentiel, J. M. Garrigues montre au contraire qu'il ne s'agit de rien moins que du mystère du salut. Si Jésus Christ n'avait pas épousé notre condition humaine et pécheresse – demeurant lui-même parfaitement innocent – pour vivre en une

stupéfiante kénose au cœur de cette condition et y porter par le don de soi jusqu'à la mort et, au-delà, jusqu'à la résurrection, la filiation divine qui est, sous forme d'adoption, notre salut, notre divinisation, l'avènement définitif en nous de l'amour trinitaire, la grande espérance chrétienne, la «bonne nouvelle» annoncée au monde par les apôtres, serait un rêve vide, une illusion vaine. Le monoénergisme, à la suite du monothélisme, qu'était-il sinon la reprise du monophysisisme condamné à Chalcédoine, qui lui-même, à travers l'apollinarisme, rejoignait l'antique hérésie du docétisme, destructrice du mystère même de l'incarnation rédemptrice? «Ce qui n'a pas été assumé n'a pas été sauvé», écrivait S. Irénée au IIe siècle, contre ceux qui niaient la réalité de la chair du Christ. C'est à leurs disciples lointains, qui niaient la réalité de l'action humaine de Jésus Christ, que Maxime répliquait dans la même ligne: «Le Christ, au moment de sa Passion salvatrice, alors qu'il imprimait réellement en lui notre vouloir et que, comme homme, il demandait que s'éloigne de lui la mort, se montra comme ayant deux vouloirs... Il imprimait réellement en lui ce qui était nôtre à travers l'angoisse de ce moment afin de nous libérer d'elle, de rendre l'assurance à la nature de la chair qu'il avait faite sienne, et de rendre l'Economie pure de toute apparence docète» (p. 147). – Par contre, on voit mal, même s'il s'appuie sur un texte de Maxime dont l'allure excessivement polémique appellerait sans doute quelques réserves, comment l'auteur peut rapprocher sur ce point les nestoriens et les monophysites: «Que ce soit comme prépondérance naturelle de la volonté supérieure (divine) ou comme effort méritoire d'un libre arbitre qui arrive à épouser parfaitement le dessein divin, monophysites et nestoriens se trouvent d'accord pour proclamer en le Christ une seule volonté de Dieu et de l'homme» (p. 142). Non, un libre arbitre qui épouse parfaitement le dessein divin ne s'identifie nullement à la volonté divine et cette solution rejoint, quoique par des voies toutes différentes et même opposées (par la voie impossible de la dualité des hypostases) la solution de Maxime lui-même.

Un autre point fort du livre est l'insistance mise par l'auteur sur le recours systématique de Maxime, non par opportunité politique, mais par une conviction ecclésiologique très affirmée, à l'arbitrage de l'évêque de Rome, comme garant de l'orthodoxie catholique, contre les manigances des empereurs et les confessions doctrinales à eux faites imprudemment, ou trop habilement, par certains patriarches: «Tous les confins de la terre et tous ceux qui par toute la terre confessent le Seigneur de manière orthodoxe et pure fixent leur regard droit sur la très sainte Eglise de Rome et sur sa foi et sa confession comme sur un soleil d'éternelle lumière» (p. 62). Cette attitude et la doctrine qui la sous-tend, chez un grec, docteur, saint et martyr du VIIe siècle, placé au cœur de ces débats doctrinaux passionnés dont le centre était Constantinople, à une époque où le sacre de l'évêque de Rome était encore subordonné à l'acceptation de son élection par l'empereur qui régnait à Byzance, sont d'une importance capitale pour la question du primat de l'évêque de Rome, et de sa succession dans le ministère de Pierre, comme pasteur désigné par le Christ de l'Eglise universelle.

Que dire enfin du lien, mis en relief avec une insistance qui confine parfois à la monotonie, entre la confession de foi et le martyre dans la pensée et dans la vie de S. Maxime? Par là ce livre, si savant, si documenté, s'élève à la pure spiritualité. Conception spirituelle du rôle du théologien dans l'Eglise, qui ne doit pas seulement, comme tout savant authentique, tout philosophe, chercher purement la vérité, mais qui doit lui rendre témoignage par toute sa vie, parce que la Vérité dont il s'occupe est Vie et Charité. Ainsi dans la vie de S. Maxime, le martyre nous est-il montré comme le moment ultime en lequel s'est consommé l'effort théologique, identifié à l'ascèse et à la recherche de Dieu dans la vie monastique.

C'est un livre ardu, de lecture difficile. Il ne pouvait guère en être autrement, traitant d'un auteur lui-même si difficile et dont la pensée se meut en un climat culturel où l'on se sent vite dépaysé. De cette difficulté de lecture pourtant l'auteur n'est pas tout à fait excusable. Il ajoute inutilement son obscurité propre à celle de Maxime, par excès de concision, par défaut d'ordre aussi, non dans la

conception générale du livre, mais dans le développement de ses parties. Par exemple, dans le chapitre consacré à la vie de son héros, il oublie de dire qu'il a été arrêté à Rome et ramené à Constantinople avec le Pape Martin pour y être jugé, de sorte qu'il y a un blanc dans la narration des événements, entre son ultime séjour à Rome et son procès à Constantinople. Cette difficulté se fait sentir jusque dans les titres, qui ne sont pas clairs en eux-mêmes, et qui ne correspondent que de loin au contenu. Et d'abord le titre général, beau, mais quelque peu énigmatique, et qui n'annonce nullement le débat dogmatique du monoénergisme qui est au centre du livre.

L'ouvrage du P. Riou, qui complète celui du P. Garrigues, non sans le recouper plusieurs fois, fait apparaître comment Maxime, sous la pression de l'erreur monoénergiste, a dénoncé, en la confrontant au mystère central du Verbe fait chair – «devenu ce qu'il n'était pas sans cesser d'être ce qu'il était» – a dégagé et mis admirablement en lumière le principe d'intelligibilité de ce mystère que proposait la définition de Chalcédoine, sans que sa valeur explicative ait été encore suffisamment perçue et développée: deux natures sans mélange, sans changement, sans division, sans séparation en une seule personne, une unique hypostase. Par une analyse serrée et le souci constant d'une «lecture fine» des textes majeurs, Riou montre comment peu à peu S. Maxime a découvert la clé de tous les problèmes que soulève dans la raison le mystère de l'incarnation – et que la querelle du monoénergisme faisait surgir à nouveau tous ensemble en toute leur virulence, comme un nouveau défi à la foi – dans la distinction Logos-Tropos, c'est-à-dire entre la nature d'un être, son essence, qui est fixe, immuable, et son «mode d'être», par quoi il est engagé dans l'existence, c'est-à-dire dans le mouvement et dans l'histoire. Comme le fait remarquer Riou, il ne s'agit nullement de la distinction essence-existence – qui concerne la structure de l'être créé – mais de la distinction nature-hypostase, qui concerne l'*exister*: distinction entre «être tel» (par la nature) et *subsister*, c'est-à-dire être celui qui est tel. Distinction qui se trouve en Dieu même – Trois (hypostases) qui sont un seul Dieu (substance) – et qui seule peut donner un sens intelligible à la prodigieuse affirmation de la foi: Le Verbe (deuxième hypostase divine) est devenu homme, est cet homme, Jésus Christ. A partir de là, Maxime fait apparaître avec autant de clarté que la raison peut en attendre dans cet accomplissement stupéfiant de l'amour de Dieu pour l'homme, que le Verbe a pu réellement se soumettre au mouvement, à la souffrance, à la mort, s'y soumettre librement, par un acte de libre arbitre humain, sans cesser d'être immuable et impassible, immortel, en sa nature divine.

Il ne saurait être question de résumer un pareil livre, qui se présente comme une longue et minutieuse analyse de textes, dont ressortent les arêtes vives de la doctrine de S. Maxime, en son ordre interne et aussi en sa genèse à partir des primordiales certitudes de la foi, doctrine centrée sur la distinction de l'ordre de l'essence ou nature – le Logos – et de l'ordre de l'hypostase, ou de l'exister, «la subsistence» – le Tropos.

Aux théologiens qui à la suite de Moltmann veulent à toute force introduire dans la divinité même la mutabilité et la souffrance, dans le but d'assurer le réalisme de l'incarnation et de la rédemption, la méditation des textes de S. Maxime devrait inspirer non seulement plus de prudence, mais surtout plus de rigueur, un sens plus exigeant du mystère, qui les éloignerait des solutions de facilité, émouvantes, mais ruineuses. Dieu s'est fait homme, Dieu est entré dans l'histoire, Dieu a partagé la condition douloureuse, humiliée, voire pécheresse (sans participer au péché même) de l'homme. Nul ne l'a perçu, éprouvé, dit plus fortement que S. Maxime. Mais ce n'est pas selon sa nature divine, qui est par essence immuable et n'a pu, dans l'incarnation, être affectée par un mouvement quelconque: «En effet, naturellement (= selon sa nature) on ne contemple pas de changement en Dieu en qui on ne conçoit absolument aucun mouvement – ce par quoi existe le changement pour les choses mues» (p. 94). C'est selon l'hypostase divine du Verbe qui est devenu par l'incarnation l'hypostase de la chair assumée: «Si, en effet, le Verbe, tout en restant immuable, s'est dans sa propre kénose ineffable fait la semence de sa propre chair, il est clair

que la chair réellement assumée trouve en lui son hypostase: Je veux dire que, selon l'hypostase, la chair n'était pas distincte du Verbe. Nous croyons que le Seigneur a fait, à notre ressemblance, l'expérience de la condition humaine, à l'exception seulement du péché» (p. 139). Attribuer à la divinité même la kénose du Verbe, c'est, sous prétexte d'accepter pleinement les conséquences de l'incarnation, l'abolir, car l'hypostase du Verbe, qui a vraiment souffert dans la chair, ne serait pas divine si la nature en laquelle elle subsiste de toute éternité n'était pas la nature commune aux trois Personnes, immuables et immortelles.

Il semble que le P. Riou lui-même se soit laissé entraîner vers un réalisme outrancier – et donc, finalement, un irréalisme – quand, à la suite de Blum, il croit pouvoir parler de l'«athéisme» du Christ dans son hypostase sur la croix au moment où, au creux de l'abîme de la déréliction, il s'écrie: «Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné» (pp. 87–88 n. 10). On remarquera d'abord qu'un vrai athée n'invoque pas Dieu! Le Christ, selon son hypostase divine et en la chair assumée, a éprouvé jusqu'à l'extrême la condition pécheresse de l'homme rejeté par Dieu, mais cette expérience de l'abandon n'est pas l'athéisme, elle l'exclut au contraire, comportant une affirmation quasi désespérée de Dieu. L'athéisme, lui, est bien plutôt un alibi, un masque dont l'homme pécheur recouvre, pour se la dissimuler à lui-même justement, sa situation de pécheur. Un manque ou un refus de lucidité spirituelle. C'était aller plus loin encore dans l'expérience de la condition humaine, pour Jésus, que de ressentir Dieu comme celui qui existe, mais n'existe pas pour lui. C'est le fond dernier de ce mystère de la «personne composée», où la même et unique hypostase s'éprouve en sa nature divine comme infiniment unie au Père, et en sa nature humaine comme séparée de lui. Le point ultime de la kénose.

A l'origine de cet ouvrage et de celui du P. Garrigues, nous dit le P. le Guillou, il y a une question, posée au terme d'une étude antérieure sur S. Maxime: «quels sont dans la doctrine de ce grand théologien les rapports du créé et de l'incréé?» Pour sa part, le P. Riou répond que «l'Eglise est le nœud hypostatique de la présence de Dieu dans le monde et du monde en Dieu» (p. 146), «elle est, par-delà la chute qui avait nécessité l'intervention causale de Dieu dans le monde pour en éviter la dislocation, la restauration par le Christ, en son hypostase de Fils, de l'union inconfuse de Dieu et de la création» (ib.). S. Maxime, dont on faisait autrefois un pâle disciple de Denys, apparaît alors dans sa grandeur propre. A l'ordre statique de la participation hiérarchique des formes, il substitue l'ordre dynamique et dramatique de la recentration de tout l'univers, par la médiation de l'homme divinisé, sur le Christ, venu par la kénose de la croix «récapituler toutes choses en lui» pour la gloire du Père et le salut de l'homme. Il semble que cette grandiose synthèse théologique, catholique, se soit développée en l'esprit de S. Maxime à partir du rejet, en sa conscience de croyant, du monoénergisme, qui, supprimant le dynamisme de la kénose, enlevait tout sens et toute importance à l'incarnation, qui n'était plus rédemptrice.

L'ouvrage du P. Christoph von Schönborn s'occupe aussi de la christologie de S. Maxime, auquel il consacre une section importante. Car la théologie de l'icône qu'étudie le livre est toute centrée sur le Christ, et s'il est légitime de reproduire son humanité, de tenir pour saintes les icônes qui le représentent – et aussi celles qui représentent ses serviteurs, dont la sainteté a consisté à lui devenir conformes – c'est parce que, par l'incarnation, le Verbe est devenu un homme, que sa chair a cette «propriété incomparable d'être désormais le Verbe, de même que le Verbe est Dieu» (p. 118): non par confusion des natures, mais par identification de chacune, selon l'hypostase (c'est-à-dire selon qu'elle est constitutive de la même hypostase), au Verbe. «Le paradoxe du mystère de l'incarnation consiste en ce que l'existence humaine du Christ est devenue capable d'exprimer en elle-même le caractère propre de l'hypostase du Fils, qu'une existence humaine est devenue le lieu d'expression d'une des Personnes divines, d'une expression non pas provisoire, pédagogique, transitoire, mais d'une certaine manière irréversible et définitive: Dieu s'est fait homme et il ne cesse de l'être. Certes, l'icône ne montre qu'un visage

humain. Mais ce visage, cette humanité *a la source de son existence* non pas dans une autre existence humaine, mais dans la personne même du Fils de Dieu» (p. 119). Von Schönborn rejoint une des préoccupations majeures du livre de Garrigues en montrant comment le Christ, pour Maxime, est l' «icône vivante de la charité». Et cette vue se situe dans la ligne de la théologie des deux volontés et des deux opérations: car, de même que la dualité des natures est surmontée par l'unité de l'hypostase, de même la dualité des opérations doit être surmontée par l'unicité de l'opérant, c'est-à-dire par le *mode* de l'union, qui fait que c'est la même hypostase qui agit en les deux natures, chacune agissant selon ce qu'elle est. Comment ceci s'est-il réalisé dans le Christ, sinon par la parfaite et libre soumission de sa volonté humaine à sa volonté divine, sans aucune divergence, sans aucune «réluctance»? «Le combat du Christ à Gethsémani scelle dans la décision ultime la communion des volontés; le mouvement spontané de la nature humaine en face de la mort est dépassé par la complète soumission au dessein du Père de la volonté humaine du Christ» (p. 129). Cette soumission, pleinement réalisée en Jésus Christ, est inscrite en la nature humaine comme une exigence de sa liberté – par quoi précisément, selon Maxime, l'homme est à l'image de Dieu – mais elle peut être refusée en raison de cette même liberté. La chute de l'homme est venue de ce refus. Sa restauration – et il faut admirer encore la si profonde, si humaine à la fois et si religieuse conception de la rédemption et du salut qui est au centre de la doctrine maximienne – consiste précisément en ce que la parfaite synergie de la volonté humaine et de la volonté divine est rétablie en Jésus Christ dans l'extrême obéissance de la passion. A partir de lui elle rayonne sur tous les autres hommes et les marque de son empreinte: «Par ses souffrances pour nous il a imprimé d'abord en lui-même la charité pour la donner par grâce à tous, libre d'entraves» (texte de Maxime cité p. 132). Ainsi: «*La charité est l'icône de Dieu*» (mots de S. Maxime lui-même): «c'est le cœur, l'énoncé central de toute notre méditation sur la théologie de l'icône. En elle Dieu se rend visible à nos yeux, en elle nous pouvons communier à la vie divine, à Dieu lui-même pour parvenir à la parfaite ressemblance avec lui» (p. 131).

De même von Schönborn rejoint et complète l'étude du P. Riou, en montrant à l'aide de textes denses, mais d'une précision théologique et philosophique étonnante, «comment Maxime a su déployer toutes les richesses, incomplètement perçues jusqu'à lui, de la définition de Chalcédoine, en étendant à la christologie ce que S. Grégoire avait élucidé au sujet de la distinction entre nature et hypostase dans la théologie trinitaire» (p. 106). Ces pages particulièrement difficiles sont pourtant d'une clarté remarquable, et font ressortir à travers des textes «austères», la vigueur et la profondeur d'une doctrine christologique, à la fois parfaitement insérée dans toute la Tradition et dans l'Ecriture, et remarquablement neuve par sa manière de centrer toute la réflexion sur la notion originale d'*hypostase composée:* «Une seule et même hypostase *tout à fait particulière aux membres*» (les *membres*, ici, sont les deux natures qui composent la personne du Verbe incarné) «est sortie de l'union; ou, mieux dit, c'est la seule et même hypostase du Verbe, maintenant et auparavant; mais auparavant sans être causée, simple et non composée; alors qu'ensuite, de façon causée, *par l'assomption* de la chair animée d'une âme intelligible, elle est devenue véritablement composée sans changement» (texte de Maxime, p. 118).

Cette étude sur la christologie de S. Maxime, pourtant, n'est qu'un moment d'une démarche théologique qui, pour comprendre et faire comprendre le sens, la portée de la querelle des images au VII^{e}-VIII^{e} siècle, et de sa conclusion dogmatique au II^{e} concile de Nicée, se déploie à travers quatre siècles passionnants de controverses, de réflexions, de confessions de foi christologique. Cette démarche, on ne saurait mieux la décrire que ne le fait l'auteur dans son introduction: «Nous essayerons de tracer un grand arc reliant le premier concile de Nicée (325) au second (787), la confession de Jésus de Nazareth comme Verbe consubstantiel du Père et son Image parfaite, et l'affirmation que dans l'icône du Christ nous voyons le visage même du Verbe incarné. Notre méditation théologique se concentrera donc sur une seule

question: le mystère de la sainte face du Christ Jésus» (pp. 17–18). Ce programme indique en outre la manière très théologique dont von Schönborn aborde l'étude des textes de la Tradition. Il ne part pas d'idées préconçues qu'il chercherait plus ou moins artificiellement à retrouver chez les Pères. Il les étudie en eux-mêmes, dans leurs textes majeurs, judicieusement choisis, rigoureusement analysés, commentés avec objectivité et profondeur. Mais il les étudie comme des maîtres, maîtres de pensée et de vie dans l'Eglise, maîtres du théologien qu'il entend être et toujours davantage devenir. Ce qui l'intéresse au premier chef c'est la doctrine de foi et son développement, à travers les déviations et les controverses, les prises de conscience et les approfondissements dont ces controverses ont été l'occasion et la cause; sans laisser d'être scrupuleusement attentif à la position de chaque protagoniste en ce qu'elle a de propre et de situé. Une telle méthode a pour résultat précieux d'aider les théologiens aujourd'hui à articuler leurs propres réflexions à celles des Pères de l'Eglise et des anciens conciles.

Il faut louer également et admirer dans cet ouvrage la clarté d'exposition et de style – ceci d'autant plus que le français n'est pas la langue maternelle de l'auteur. Avec les deux livres que nous avons recensés plus haut il constitue un ensemble remarquable, du plus haut intérêt aussi bien pour l'histoire des Dogmes que pour la réflexion d'aujourd'hui sur le mystère du Christ. Car, pour le théologien quelque peu averti, les problèmes essentiels apparaissent, identiques à eux-mêmes à travers les âges et les diverses formulations. Et si ce théologien est thomiste, quelle joie de retrouver si souvent dans les solutions défendues héroïquement par Maxime et enfin ratifiées par l'Eglise vingt ans après sa mort par le III^e^ concile de Constantinople, puis en 787 au II^e^ concile de Nicée les grandes lignes de la christologie qui sera celle de S. Thomas, mais dont on voit bien qu'il l'a puisée aux plus pures sources de la Tradition.

Fribourg, le 18 octobre 1976.

J.-H. NICOLAS O. P.

W. A. VISSER'T HOF, *Le temps du rassemblement, mémoires,* Paris, Seuil (1975), traduit de l'anglais: *Memoirs,* Londres S.C.M. Press, Philadelphie, The Westminster Press (1973).

Après quarante années consacrées au service de l'œcuménisme, le pasteur Vissert't hof a rassemblé ses souvenirs en un beau volume, qui est l'alerte et vivant récit de la lente et difficultueuse naissance, des progrès et des luttes du Conseil œcuménique des Eglises. Plutôt qu'une étude détaillée dont la longueur et la minutie eussent découragé le public, il a préféré une sorte de synthèse, dont la rapidité et le parti-pris de «survol» sont largement compensés par la mise en lumière des faits les plus saillants, des intentions, du sens et des résultats de ce puissant mouvement qui, par une sorte de contagion surnaturelle – où on ne peut pas ne pas voir le signe de l'action du Saint Esprit – a gagné peu à peu toutes les Eglises chrétiennes: l'œcuménisme. Les principaux protagonistes en sont présentés en des portraits extraordinairement vivants, avec un relief étonnant et dans leur rapport mutuel, chacun saisi avec lucidité, mais aussi avec humour, en sa personnalité, en ses qualités propres, en ses limites aussi.

C'est surtout la personnalité de l'auteur qui ressort de tout le livre, non par un projet concerté, mais parce que sa vocation personnelle, les circonstances et la confiance qui lui a été faite et qui s'est maintenue jusqu'au terme de sa carrière l'ont placé au centre du mouvement œcuménique. Son inlassable recherche des contacts humains, son don inné de sympathie lui ont permis de connaître dans l'amitié la plupart de ceux et celles, dans tous les continents, qui, au sein de leur propre Eglise, ont travaillé pour l'unité de l'Eglise.

Chez lui, comme chez les plus grands et importants «œcuménistes», la nostalgie de l'unité, s'allie à un sens très exigeant des conditions de la véritable unité chrétienne, il ne s'agit pas de s'unir à tout prix, soit sur une action commune, dite «chrétienne», soit sur un minimum doctrinal, un «plus petit dénominateur commun». L'action commune, pour être chrétienne et ecclésiale, on s'en est bien aperçu dès la conférence de Stockolm en

1925, présuppose des conceptions christologiques et ecclésiologiques communes: «mais le cœur et les mains ne peuvent agir sans les têtes. Le service ne peut unir que si l'on parvient à une conception commune de la nature du service à rendre. *Et faire comme si* n'est pas possible là ou il y a non seulement des divergences sur les confessions de foi et sur les sacrements, mais également sur la signification de l'histoire et sur le mandat de l'Eglise dans le monde» (p. 40). L'unité chrétienne, elle, ne peut se passer d'un consensus dogmatique, portant sur les «affirmations fondamentales de la foi chrétienne» (p. 258). Dès le début, le pasteur Visser't hof a insisté pour que le conseil, alors en projet, définisse sa «base théologique» (p. 107), et à Utrecht en 1938 cette base fut ainsi déterminée: «reconnaître Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur.» On sait que plus tard, à l'assemblée de New Delhi, sous l'insistante pression des Eglises orthodoxes orientales, cette base fut élargie de manière à inclure la foi trinitaire, mais de façon à éviter une formulation proprement doctrinale qui ferait de la «base» un Credo complet: «le conseil œcuménique des Eglises est une association fraternelle d'Eglises qui confesse le Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur selon les Ecritures et s'efforce de répondre ensemble à leur commune vocation pour la gloire du seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit» (p. 389).

C'est là, semble-t-il, qu'apparaît l'obstacle fondamental que doit surmonter le mouvement œcuménique pour progresser vers son but: car il n'est pas une fin en soi-même, mais une étape provisoire sur le chemin de l'unité (p. 265). Comment concilier l'affirmation principielle de l'unité de l'Eglise – excellemment formulée par l'évêque Temple à Oxford en 1937: «nous ne pourrions chercher l'unité si nous ne la possédions déjà» –, avec le fait retenu et accepté – au moins provisoirement – de la divergence des Eglises, dans leur conception ecclésiologique, dans leur Credo, dans leur culte? Comment tenir à la fois que «notre seul objectif est de manifester l'unité fondamentale des Eglises chrétiennes» (p. 262) et admettre les différences des Eglises en cela même qui les fait «chrétiennes», c'est-à-dire dans leur foi même en Jésus-Christ et en son œuvre? La proclamation de l'unité donnée par le Christ à son Eglise et plus forte que nos divisions n'est-elle pas rendue invérifiable dès lors que l'on renonce à dire en quoi les Eglises chrétiennes, si différentes entre elles, sont une Eglise, l'Eglise de Jésus-Christ?

Il est vrai que les terribles événements de la guerre, de l'avant-guerre et de l'après-guerre, ont permis une certaine définition pragmatique et négative de cette unité, par l'incompatibilité reconnue de certains comportements et de certaines doctrines avec l'Evangile: en luttant courageusement contre le totalitarisme nazi, contre l'anti-sémitisme, contre l'oppression de la conscience religieuse, contre le racisme, le CŒE – soit par son comité préparatoire pendant la guerre, soit après sa constitution officielle à Amsterdam en 1948 –, a aidé fortement les Eglises à prendre conscience de ce qui les unit en tant que chrétiennes. Cela suffit-il à définir l'unité de l'Eglise? Tous ces objectifs sont de nature à mobiliser la conscience universelle et pas seulement la conscience chrétienne. Inversement chaque Eglise, chacun dans son Eglise n'a pas été sensible à l'interpellation qu'ils adressaient à la conscience chrétienne, ou n'y a pas répondu de la même manière. Pour prendre un seul exemple, une petite Eglise la Hervormde Kerk, a voté, à la consultation organisée par le CŒE en Afrique du Sud en 1960 contre ce principe qu'«aucun être qui croit en Christ ne peut être exclu de quelque Eglise que ce soit à cause de sa couleur et de sa race» (p. 358). «Ce n'est pas le rôle du conseil œcuménique», nous dit-on, «de faire pression sur les convictions d'une Eglise. Quel pouvoir pourrions-nous exercer quand bien même nous le voudrions? Si toutefois la pression est celle de la Parole de Dieu, la réponse est oui; elle s'exerce d'une manière égale sur chacun de nous» (p. 356). Mais qui a autorité pour dire que cette Eglise, dans le cas présent, a résisté à la pression de la parole de Dieu?

En refermant ce beau livre, on sent monter en soi une grande admiration pour la foi, l'abnégation et le courage des pionniers du mouvement œcuménique, dans toutes les Eglises, dans l'Eglise catholique romaine aussi, dont l'auteur sait montrer avec sympathie l'important apport. Comment ne pas désirer ardemment que toutes les contradictions soient un jour surmontées et que «soit révélée la vérité de l'existence d'un seul berger et d'un seul troupeau» (p. 265)?

J.-H. NICOLAS o.p.

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

Imprimerie: Saint-Paul
1700 Fribourg

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

* * *

Conditions d'abonnement

(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, libellé en francs suisses, sur notre CCP: 12-10232.

* * *

Dès 1977, l'édition et l'administration seront reprises par les Editions Universitaires, Pérolles 36-40, 1700 Fribourg.