NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

JACQUES MARITAIN – *Les idées politiques de Pascal* ..... p. 81

LUIGI LOMBARDI-VALLAURI – *Résurrection et Révolution* ..... p. 94

GEORGES COTTIER, O.P. – *La foi a besoin de la philosophie* ..... p. 104

JEAN-HERVÉ NICOLAS, O.P. – *Du vrai et de l'illusoire amour de soi-même* ..... p. 117

S. PINCKAERS, O.P. – *Comment être chrétien aujourd'hui? Etude du livre «Etre chrétien» de Hans Küng* ..... p. 134

BIBLIOGRAPHIES – Gérard Lefeuvre, *La vocation sacerdotale dans le second Concile du Vatican* – Heinz R. Schmitz, *Progrès social et changement révolutionnaire, dialectique et révolution* ..... p. 157

LIVe ANNÉE – Nº 2 – AVRIL – JUIN 1979

Les idées politiques de Pascal

Ecrite en 1923 et parue tout d'abord en 1924 sous le titre «La politique de Pascal» dans REFLEXIONS SUR L'INTELLIGENCE ET SUR SA VIE PROPRE, dont elle constitue le chapitre V, cette étude a été entièrement refondue par J. Maritain et présentée sous son nouveau titre pour sa publication en anglais dans RANSOMING THE TIME, translated by Harry Lorin Binsse, Editions Charles Scribner's Sons, New York, 1941. Le manuscrit de cette refonte n'ayant pas été retrouvé, sauf quelques annotations de la main de l'auteur sur les pages de la 4e édition de REFLEXIONS SUR L'INTELLIGENCE (1938), le texte a été rétabli dans sa langue originelle par les soins de G. et C. Brazzola qui ont conservé toutes les parties non modifiées, conformément à cette dernière édition, et traduit de la version anglaise les parties nouvelles. Ce travail a été révisé par Heinz R. Schmitz.

Empirisme de Pascal

Un esprit aussi sublime que Pascal ne peut tomber dans l'erreur sans jeter dans toutes les directions des étincelles de vérité. C'est pourquoi l'examen de ses idées politiques est si stimulant pour qui s'intéresse à la philosophie de la culture. Beaucoup plus profond que Machiavel ou Hobbes, Pascal illumine ses idées politiques par la flamme d'une conception métaphysique et religieuse de l'homme, à la fois haute et passionnée. Mais ces idées portent la marque du moment dramatique où la civilisation classique de l'Europe, rayonnante de force et de gloire, se durcit au-dedans et est déjà devenue mécanique et oublieuse de ses plus hauts principes. Aussi devons-nous, d'emblée, énoncer d'expresses réserves sur les idées politiques de Pascal: car elles sont comme un point de culmination où paraissent avec autant d'éclat le faible et le fort de son génie. L'espèce humaine peut-elle vivre sur la terre sans croire à la justice? Elle ne le peut, dit Pascal. La justice, même imparfaite, est-elle possible entre les hommes? Non, dit encore Pascal. De sorte que nous nous trouvons confrontés à une irrémédiable contradiction.

Quand il entreprend de «froisser» la raison, ne nous y trompons pas, Pascal a affaire en lui-même à une raison géométrique plus cartésienne qu'il ne croit, et déjà rationaliste – c'est-à-dire qu'il prend la raison humaine

comme mesure des choses au lieu de prendre les choses comme la mesure de la raison. Certes, il la rabat avec dureté, mais c'est à elle qu'il demande la règle de ce qui est ou serait rationnel. C'est de cette raison désaccordée des choses que cet amoureux passionné du réel tient la notion illusoire d'une Justice parmi les hommes qui, de soi, devrait avoir la même fixité universelle que les propositions d'Euclide. Il croit que si la race humaine connaissait la justice, elle «n'aurait pas établi cette maxime, la plus générale de toutes celles qui sont parmi les hommes, que chacun suive les mœurs de son pays» [1]. «L'éclat de la véritable équité», continue-t-il, «aurait assujetti tous les peuples, et les législateurs n'auraient pas pris pour modèle, au lieu de cette justice constante, les fantaisies et les caprices des Perses et Allemands. On la verrait plantée par tous les Etats du monde et dans tous les temps...» [2]. C'est là une conception abstraite et totalement irréelle de la justice. Patientez un peu plus d'un siècle, vous entendrez Condorcet promulguer ce dogme, qui à première vue paraît aller de soi, et pourtant ne signifie rien: «Une bonne loi doit être bonne pour tous» – pour l'homme des cavernes aussi bien que pour celui qui vit à l'âge de la machine à vapeur, pour les tribus nomades aussi bien que pour les populations agricoles – «une bonne loi doit être bonne pour tous, comme une proposition vraie est vraie pour tous».

Pascal a génialement pressenti les effets désastreux du rationalisme en matière politique, et contre eux il réagit avec violence. Mais comment? Pour éviter ce mal, il a cru qu'il fallait prosterner la raison, et lui demander uniquement l'aveu de son impuissance. Cette sorte d'empirisme qui vient chez lui de l'excès passionné de son attachement au réel, cette violence désespérée à dénuder la réalité le porte à tout juger d'après le fait, qui lui masque le droit, et à se buter à toutes les contingences de l'expérience, sans vouloir passer plus loin. Il voit que «le larcin, l'inceste, le meurtre des enfants et des pères, tout a eu sa place entre les actions vertueuses» [3]. Donc (et c'est là qu'il bascule dans l'erreur) «rien, suivant la seule raison, n'est juste de soi... La coutume fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue» [4].

Enfin la théologie janséniste a convaincu Pascal que le péché d'Adam a changé la nature de l'homme, et tout corrompu jusqu'au fond parmi nous. Dès lors, comment chercher dans la cité terrestre et dans le train des choses humaines un fondement de justice et de raison? «Il y a sans doute des lois naturelles; mais cette belle raison corrompue a tout corrompu» [5]. Toutes nos hiérarchies, tous les liens de notre vie sociale ne sont, en soi, que folies.

[1] Blaise PASCAL, t. II *Œuvres* (*Grands Ecrivains de France*, Hachette, 1921, t. XIII), n. 294 (page 215).
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, (page 217).
[4] *Ibid.*, (page 218).
[5] *Ibid.*, (page 217).

«Les vrais chrétiens obéissent aux folies néanmoins; non pas qu'ils respectent les folies, mais l'ordre de Dieu, qui, pour la punition des hommes, les a asservis à ces folies» [1].

Ainsi, par une étrange rencontre, théorie janséniste de la nature corrompue, zèle impérieux de l'expérience, réaction contre une raison impatiente et déjà rationaliste – tout conspire à le détourner de la considération des normes divines cachées au sein de la nature, tout converge vers le parti pris *antimétaphysique* qui est la grande déficience de Pascal. Résultat: il n'est ici-bas que des liens de force et d'opinion, soumis au caprice des hommes et au hasard des formations historiques. «Qui leur obéit [aux lois] parce qu'elles sont justes, obéit à la justice qu'il imagine, mais non pas à l'essence de la loi: elle est toute ramassée en soi; elle est loi, et rien davantage» [2]. «Ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste» [3].

Voilà Pascal et Rousseau d'accord sur cette majeure: *pas de justice dans la cité humaine telle que le temps l'a peu à peu constituée.*

Ils concluent toutefois en sens opposé, parce qu'ils se divisent sur la mineure. Car le raisonnement de Rousseau se poursuit ainsi: il faut que justice soit, dussions-nous en périr; donc, il faut tout refaire, suivant les plans du Législateur idéal, et cela est possible parce que l'homme est bon par essence. Pascal, au contraire, voit que «c'est un jeu sûr pour tout perdre» [4]. Il faut que la paix soit, la paix qu'il tient pour «le souverain bien» [5] dans l'ordre temporel. Eu égard à la paix de l'Etat, il faut donc tout garder sans rien examiner, et déclarer juste ce qui est établi, parce qu'établi. «Et ainsi toutes nos lois établies seront nécessairement tenues pour justes sans être examinées, puisqu'elles sont établies» [6]. Cette acceptation de l'injustice dans l'intérêt supérieur du bien commun serait donc pour Pascal la seule sagesse qui soit possible ici-bas, parce qu'elle répond à notre état d'universelle déchéance.

Chez lui, comme chez beaucoup de théoriciens politiques de son temps, comme plus tard chez un Bernard de Mandeville, une telle résignation pessimiste à un schisme irrémédiable entre les exigences de la justice et celles du bien de la cité apparaît comme le signe d'une baisse étonnante de l'esprit véritablement métaphysique et réaliste en profondeur. Rien d'étonnant alors que, par une conséquence imprévue, cette sorte de cynisme chrétien de Pascal ait trouvé une dérisoire réalisation dans le *despotisme éclairé* du siècle suivant. Pascal lui-même écrivait: «Le plus sage des législateurs disait que pour le bien des hommes, il faut souvent les piper» [7].

[1] *Ibid.*, t. II, n. 338.
[2] *Ibid.*, t. II, n. 294 (page 219).
[3] *Ibid.*, t. II, n. 298.
[4] *Ibid.*, t. II, n. 294 (page 220).
[5] *Ibid.*, t. II, n. 299.
[6] *Ibid.*, t. II, n. 312.
[7] *Ibid.*, t. II, n. 294 (page 221).

Les opinions du peuple sont saines en soi, pense-t-il, parce que le peuple respecte les anciennes coutumes et les lois établies, mais ces opinions ne sont pas saines *dans sa tête*, car le peuple s'imagine que les lois et coutumes sont vraies et justes, et ne leur obéit qu'en raison de leur justice supposée. Voici comment s'exprime Pascal: Ce peuple «prend leur antiquité comme une preuve de leur vérité (et non de leur seule autorité sans vérité)... [1]. Il n'y obéit qu'à cause qu'il les croit justes» [2].

Vraie et fausse justice

Eh bien! c'est ici les opinions du peuple qui sont saines, même dans sa tête. Saint Thomas d'Aquin pensait comme le peuple pense. Il tenait que les lois ne sont vraiment lois que parce qu'elles sont justes, et qu'elles n'obligent en conscience que si elles sont justes. Une justice réelle, et non pas feinte, est le fondement de l'autorité des lois, comme de la paix de la cité. Si l'on brise cet ordre premier, qui affermit les choses humaines aux divines stabilités de l'univers, les plus fortes défenses empiriques de l'ordre social auront peu d'efficace. Combien sainte Catherine de Sienne se montrait politique plus avisée et plus vraiment réaliste, quand elle criait aux chefs du peuple: *La grande force de conservation c'est la sainte justice.* C'est, dans l'ordre de la philosophie, une proposition évidente de soi, qui l'est sinon pour tous les hommes, du moins «pour les sages» comme dirait saint Thomas. Car, la cité étant faite pour l'accomplissement des fins de la nature humaine, et cette dernière portant l'empreinte de Dieu, c'est une pure et simple contradiction dans les termes que de prétendre assurer sur l'injustice le bien de la cité. Préférer l'injustice au désordre, comme Goethe le préconisait, c'est préférer le désordre au désordre, le désordre dans sa racine au désordre dans sa fleur.

Mais la *sainte justice* dont parle Catherine de Sienne est tout autre chose que la *justice rationaliste* des utopistes. Voilà un autre point essentiel, et qui exige les discernements de l'intelligence. La vraie justice, la justice des sages et des saints descend de la raison divine, et parcourt tout le réel comme une impulsion de vie pour conduire droitement toute chose à sa fin. La fausse justice, la justice des géomètres du non-être monte d'une raison humaine qui refuse de s'appuyer d'abord et de se mesurer sur ce qui est; elle plaque sur le réel les exigences d'un prétendu *idéal* qui, ne sortant pas des choses, dont il exprimerait les ordinations essentielles, et donc ne dérivant pas des idées divines, est une *idole*, morte et mortifère.

Cette fausse justice a abusé bien des esprits généreux; c'est elle qui a égaré la passion de la Justice, qui relevait, chez le grand penseur socialiste Proudhon, d'un sentiment si noble, si saint; l'erreur fondamentale de Proudhon a été, en effet, de réduire la justice prise en sa totalité et la

[1] *Ibid.*, t. II, n. 325.
[2] *Ibid.*, t. II, n. 326.

justice politique en particulier, au type élémentaire de la justice commutative, dont le rôle est de régler l'échange des biens matériels. Ainsi conçue, la justice s'adresse aux hommes comme à des *quantités*, entre lesquelles (il en est ainsi dans le cas d'un franc échange) elle établit l'égalité pure et simple. La vraie justice, telle qu'elle entre en jeu dans la vie politique, s'adresse aux hommes comme à des *natures*, à la fin propre desquelles elle proportionne les moyens convenables, et comme à des *personnes* qui représentent par rapport au tout social des valeurs plus ou moins grandes (dont l'appréciation varie, d'ailleurs, selon les types de société); et en accord avec cette valeur des personnes considérées comme des parties du tout, elle répartit les gains qui sont reversés de la communauté à chacune de ses parties.

Cette vraie justice, comme toutes les choses humaines, progresse concrètement de l'imparfait au parfait. Elle discerne non seulement entre le juste et l'injuste, elle tend du moins juste au plus juste; il y a en elle un désir, une aspiration au plus parfaitement juste. Ce qui est requis pour correspondre à un degré supérieur de justice, c'est non seulement l'égalité des droits politiques et l'égalité de tous devant la loi, mais, dans la diversité des conditions sociales, une *chance égale* pour chacun de faire son chemin dans l'accomplissement de sa vie terrestre, et un accès égal de tous aux biens élémentaires de l'existence et de la culture (dans un état donné de civilisation); et ceci parce qu'il y a une même valeur fondamentale attachée à la personne humaine en chacun de nous, en vertu de l'unité du genre humain.

Mais d'autre part, tout un monde de valeurs fonctionnelles inégales s'ajoute à cette commune valeur fondamentale, pour différencier les personnes qui participent à la vie sociale. Une infinie diversité de conditions d'existence, d'héritages historiques, de circonstances de temps et de lieu, de types de société et de degrés de développement particularise, en effet, la matière à laquelle s'applique la vraie justice en question. C'est pourquoi, tandis qu'on voit plantées dans tous les temps et en tous les lieux de l'espace euclidien d'identiques lois pour tous les triangles, la justice elle-même veut que les lois humaines se diversifient selon les pays et selon les temps, et que la coutume ait force de loi.

Car la loi naturelle demande nécessairement que ce qu'elle laisse elle-même indéterminé soit achevé par les déterminations contingentes de la raison humaine et de l'expérience; c'est donc, comme le dit saint Thomas, en vertu de la loi naturelle, et en définitive en vertu de la loi éternelle qui est en Dieu, que la loi humaine oblige. Mais dire que la loi doit être juste dans son essence même, c'est dire qu'elle doit être conforme aux conditions posées par la nature à notre subsistance et à l'accomplissement de notre destinée. C'est ainsi que l'enseignement de saint Thomas maintient entre les exigences de la justice et celles du bien commun cet accord vraiment humain qui a sa racine dans le cœur de Dieu, et dont la négation rend la terre inhabitable.

Quant aux variations de la loi naturelle elle-même, elles n'étonnent que ceux qui conçoivent cette loi comme je ne sais quel code légal, inscrit dans les esprits humains. Au contraire, cette loi est *naturelle* et non écrite. C'est dire qu'en relation au sujet humain, elle se développe dans le temps, selon le processus naturel de croissance de la raison. Et du moment qu'elle est *naturelle* en ce sens qu'elle est valable pour l'homme en tant que tel, et par là pour tous les êtres humains, quels qu'ils soient, elle réfère à la nature humaine abstraitement prise en soi et n'est vraie qu'en référence à ses contenus objectifs – aux exigences intelligibles et aux finalités nécessairement impliquées dans la nature humaine et considérées pour elles-mêmes [1]. Non seulement il peut arriver que certaines de ces exigences puissent échapper à de nombreux esprits humains mal disposés, qui appliquent de manière erronée les premiers principes: de tels faits en tant qu'ils dépendent de la causalité matérielle ne prouvent rien contre la justice. Que l'inceste et le larcin aient été tenus pour licites chez les anciens Germains, c'est le signe que des déficiences subjectives peuvent altérer en mille façons le jugement de l'homme, cela n'empêche pas l'essence humaine d'avoir sa structure constitutive et ses finalités propres. Bien plus nous devons admettre qu'au cours des divers âges de l'histoire, il est *naturel* que les exigences objectives de la loi non-écrite aient apparu aux hommes d'abord de manière obscure et crépusculaire, puis progressivement plus parfaite, selon les degrés du développement de la conscience et des âges de la civilisation [2]. Cette aperception est destinée par nature à croître toujours. Et, finalement, il y a une perfection, une floraison de la loi naturelle qui présuppose en nous la lumière et l'efficacité de la grâce.

Pascal pense qu'un instinct égoïste de rapine est à l'origine de la propriété privée, et comme il le dit, «de l'usurpation de toute la terre» [3]; car en soi, dit-il encore, «l'égalité des biens est juste» [4]. Dans cette considération, ce n'est pas la loi éternelle et la vraie justice qui le guident, mais une justice géométrique illusoire. L'usurpation et le brigandage – qu'il ne peut s'empêcher de voir, et qui de fait prédominent – lui cachent l'ordonnance naturelle et plus profonde qui requiert la possession personnelle

[1] Le «droit des gens» *(jus gentium)* diffère de la «loi naturelle» en ce que les déterminations objectives sur lesquelles il porte, bien que *nécessairement* dépendantes de principes premiers (comme le sont celles de la loi naturelle), le sont ainsi *par l'assomption* de certaines circonstances de fait. Quant à la «loi positive», les déterminations sur lesquelles elle porte dépendent de principes premiers de manière *contingente*, et par conséquent requièrent pour leur établissement les décisions particulières de la raison pratique et de la volonté humaine. [Pour plus de précision concernant cette question, sur laquelle la pensée de J. Maritain a évolué, cf. *Quelques remarques sur la Loi naturelle* dans *Nova et Vetera*, 1978/1, pp. 9 à 11. *Réd.*]

[2] *Cf.* Raïssa MARITAIN, «Histoire d'Abraham ou la Sainteté dans l'état de nature», *Nova et Vetera*, Fribourg, Suisse, 3/1935 et Desclée De Brouwer, Paris, 1947.

[3] «*Mien, tien.* 'Ce chien est à moi, disaient ces pauvres enfants; c'est là ma place au soleil'. Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre.» PASCAL, *Pensées*, t. II, n. 295.

[4] *Ibid.*, t. II, n. 299.

de la propriété, en raison des exigences fondamentales de l'organisation du travail humain et pour la protection des libertés de l'individu. De plus, une seconde erreur apparaît aussitôt pour compenser la première. «Mais ne pouvant faire, dit-il, qu'il soit force d'obéir à la justice, on a fait qu'il soit juste d'obéir à la force», [1] et il tient pour insensé de s'indigner contre cette justification de la violence et de la rapine. Chateaubriand voyait dans cette pensée le germe du *Discours sur l'inégalité* de Rousseau [2]. Substituant à une vérité naturelle un équilibre instable entre deux erreurs opposées qui découlent d'une raison géométrique, Pascal tient une position doctrinale essentiellement ambivalente.

Ainsi, dans sa conception, la justice exigerait non seulement que les gouvernants ne décident de la guerre qu'en accord avec les règles de la loi (écrite ou non-écrite) et comme «vicaires» de cette multitude dont ils sont en train d'hypothéquer le sang et la destinée; elle exigerait aussi que la décision de la guerre soit prise par «un tiers indifférent» [3], en tous points étranger aux requêtes du bien commun du peuple en question, à ses intérêts aussi bien qu'à son héritage spirituel et à sa vocation. Mais d'autre part, il est clair qu'à ses yeux prétendre installer dans le réel l'arbitrage de ce tiers indifférent serait le bon moyen de tout gâter: la justice n'est pas pour nous, race pervertie que nous sommes. Ici encore, un couple d'idées extrêmes qui se contrebalancent l'une l'autre est substitué à une simple vérité; et en même temps, Pascal et ceux qui pensent comme lui nous interdisent tout espoir dans le progrès d'une justice moins ambitieuse, mais vraie, qui pourrait tendre à fédérer les Etats – en commençant par ceux qui appartiennent à une même aire de civilisation – de façon à substituer au recours à la guerre les décisions d'une instance supérieure, non pas indifférente, mais intéressée au bien-être de cette communauté de peuples.

Ainsi Pascal conçoit la justice comme le font les rationalistes les plus rigidement visionnaires; et afin d'arriver à une conclusion opposée aux leurs et à leur fausse justice, il sacrifie en fait la justice – la vraie aussi bien que la fausse – qui n'est rien de plus à ses yeux qu'une indispensable illusion. On trouve ici, dans la pensée d'un génie, les prodromes d'une confusion qui ne peut aller qu'en empirant toujours au cours des temps modernes et qui, pour une période approchant peut-être aujourd'hui de sa fin, dressera ces cyniques pillards qui parlent au nom de l'ordre contre ces pillards idéalistes qui parlent au nom de la justice – autrement dit des chiens de garde enragés contre des loups pleurnichards.

[1] *Ibid.*

[2] «Le premier homme qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire *Ceci m'appartient*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant le pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables: «Gardez-vous d'écouter cet imposteur; vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous et que la terre n'est à personne.» Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes.*

[3] Pascal, *Pensées*, t. II, n. 296.

Illusions et vérités

Si la politique de Pascal appelle ces réserves, c'est, en définitive, parce qu'elle se refuse à dégager métaphysiquement les principes suprêmes de la vie sociale. Réaliste par intention et par inclination, et sous bien des rapports particuliers saine et vigoureuse, elle ne mérite pas, en raison de cette essentielle déficience, d'être considérée comme vraiment réaliste. Elle conduit d'elle-même aux pires illusions, celles des sceptiques et des sophistes, aux illusions précisément des «réalistes». Les disciples de Machiavel sont le châtiment de Machiavel. Le châtiment des grands empiristes, dont Pascal a été certainement le plus grand, réside dans tous les faux calculs et les crimes accumulés aujourd'hui par les réalistes du nihilisme, qui ne réussissent qu'à sacrifier à des mythes absurdes et qu'à livrer à la dévastation et à la dégradation toutes les énergies, les biens, les vertus et la substance des hommes.

L'illusion de Pascal découle de son pessimisme même. Aveuglé par les sinistres bizarreries, déformations et iniquités qui frappaient son regard implacable, il ne percevait pas quel immense actif de justice cachée, de vraie justice, de justice patiente, de justice commune, de justice en germe et en sève, liée au labeur séculaire de ce «peuple» qui «n'obéit» aux lois «qu'à cause qu'il les croit justes» [1] et des dirigeants qui ont vécu et œuvré en communion avec le peuple – quel actif de justice demeurait investi dans une civilisation dont sa sensibilité prophétique l'avertissait qu'elle était déjà menacée par des périls cachés. Soucieux avant tout de conserver – de conserver la «paix» de cet ordre humain dont ne lui apparaissaient que les fruits, non les racines – il pensait que pour la sauvegarder, il était suffisant, quitte à laisser les hommes croire en sa «vérité» sans y croire lui-même, de détenir «l'autorité» sans la vérité des lois et des coutumes, et le pouvoir exercé par quelques individus dénués de justice et non d'intelligence, qui sacrifieraient leur âme à la réussite des affaires publiques. Un jour devrait inévitablement venir où, non plus pour conserver, mais pour renverser, d'autres individus dénués de justice et non d'intelligence (du moins d'intelligence dans la haine et la tromperie) sacrifieraient non seulement leurs propres âmes, mais l'âme du peuple lui-même, de la multitude humaine pervertie et désespérée, et le corps avec l'âme, non plus pour la réussite de l'Etat, mais pour l'idée fixe de la domination universelle d'une classe (prolétarienne), d'une «race» (aryenne-germanique) ou d'un nouvel empire païen quel qu'il soit. Ce jour-là l'humanité serait à même de réaliser (et nous commençons à le faire aujourd'hui) les bienfaits d'une telle illusion.

Cette erreur fondamentale n'empêche pas cependant la philosophie politique de Pascal de soutenir avec beaucoup de conviction certaines grandes vérités. Pascal savait que, en ce qui concerne l'espèce humaine, c'est une loi statistique que le mal y arrive plus souvent que le bien. De ce point de

[1] Voir page 84.

vue, il nous faut tirer les conclusions: il ne suffit pas d'affirmer que l'ordre social avec sa structure et ses lois est fondé sur la justice, et ne peut subsister que par un effort soutenu et constamment renouvelé de justice. Il faut ajouter que dans le fait, dans la matière historique concrète, cette essentielle justice ne se réalise parmi nous qu'au prix de misères accidentelles et de défaillances sans nombre. Que les structures et les institutions politiques soient organisées conformément à l'ordre de la nature et à la justice, voilà ce qui est requis, et qui importe. Que dans le détail des cas, il nous arrive de nous servir de ces structures politiques avec maladresse ou même avec iniquité, nous le payerons sans doute, mais c'est un malheur accidentel, et qui a toutes les apparences d'un mal inévitable. Ainsi entendu, tout ce que dit Pascal de l'usurpation et de la folie, du caprice et du hasard, de l'immense part de contingence baroque et de «plaisanterie» dans les affaires des hommes et dans leur justice, prend son plein sens.

Mais je voudrais attirer l'attention sur une autre caractéristique des idées politiques de Pascal, plus positive et plus précise. Lorsque les thomistes se demandent «si la concupiscence est infinie», et qu'ils répondent que les concupiscences fixées par la nature sont finies, mais que les concupiscences qui dépendent de la raison, et de l'estimation de l'homme, sont infinies [1], ils expliquent que la nature, se subordonnant avec une souveraine maîtrise les fins particulières de l'instinct, impose à celles-ci une mesure déterminée, et vise toujours à travers toutes vicissitudes, à maintenir l'ordre foncier requis par la vie; mais ils ajoutent que ce pouvoir maternel et redresseur de la nature, de tout commensurer à ses fins, au fond toujours bienfaisant, expire sur le seuil de la raison. La raison a ceci de propre qu'elle peut introduire l'infini partout, ériger en fins absolues ce qui en soi n'est que moyen, et les fins qu'elle se pose ne sont dominées en nous par aucune autre fin que la raison elle-même n'ait reconnue. Elle est seule en face de l'être, elle n'est pas, comme la nature, déterminée à un terme fixe, elle ne recèle en sa structure aucun régulateur caché capable de rétablir *malgré elle* l'ordre en elle. Une liberté sans borne est son privilège effrayant.

C'est donc faire courir aux hommes un risque étrange que de refuser tout ce que la nature (qui descend elle-même de la raison divine) nous fournit de déterminé d'avance et de tout fait, et d'abandonner le salut de la famille humaine au seul jeu de leur raison faillible; c'est déchaîner par le fait même ce que saint Thomas appelle les «concupiscences non naturelles», qui vont à l'infini, et des périls illimités.

L'œuvre politique reste cependant une œuvre de raison et de justice (postulée par la nature); et si, d'avancer au pas de la raison implique de fréquentes glissades et des contusions aux genoux, cela vaut mieux que de pourrir sur place. Mais – je désire souligner ce point – comme l'institution de la communauté sociale est due à la raison accomplissant le vœu de la nature, de même la sagesse politique prolonge autant qu'elle peut dans les

[1] *Cf. Sum. Theol.*, I-II, 30, 3 et 4, et le commentaire de Cajetan.

initiatives de la raison les stabilités de la nature. Le meilleur régime pour l'homme est un régime mêlé, *regimen commixtum*, je veux dire où se mêlent et s'harmonisent les directions issues de la nature et celles qui viennent de la raison. «Ce qui est fondé sur la saine raison est bien mal fondé» dit Pascal. C'est-à-dire: ce qui suppose comme fondement l'exercice universel de la saine raison est bien mal fondé. Mais dans l'ordre pratique tout remettre à la seule raison prise en un chacun, – c'est-à-dire à un instrument dans le plus grand nombre des cas défaillant, – c'est une folie quant au salut de la multitude.

Après tout, jamais aucun régime n'a mis cette folie en pratique, mais en théorie la métaphysique sociale qui dérive de Kant et de Rousseau (malgré l'irrationalisme de ce dernier) la postulait. D'où les troubles et les infortunes des régimes d'idéologie individualiste (tels ceux que j'ai dénommés démocraties anarchiques[1]), sans cesse contraints à agir d'une manière qui démentait leur idéologie. De plus, la dialectique interne de l'idéologie en question devait entraîner (du moins parmi les peuples non préparés à la liberté politique) une folie non moins grande, consistant à remettre le bien commun de la multitude à la raison d'un seul homme – maître absolu de tous et dieu des masses.

Pour qui voit les choses comme elles sont, ce n'est pas sur l'idée de tout remettre à la seule raison prise en un chacun, que repose le principe de la consultation populaire, réalisé dans les régimes démocratiques par le droit de vote étendu à chaque citoyen. Ce principe trouve son fondement dans l'idée que, puisque l'homme est par nature un animal politique, il convient que chaque personne humaine, avec ses passions et ses instincts aussi bien qu'avec sa raison et les risques en mal ou en bien que peut lui faire courir cette dernière, soit appelée à la vie politique, du moins selon cette forme élémentaire qui revient à désigner librement ses gouvernants comme à prendre des décisions constitutionnelles affectant les fondements de la vie commune et à donner les directives foncières en ces domaines de base, où l'instinct de la nature humaine, le sens historique héréditaire, la réaction spontanée du tempérament d'un peuple et le sentiment «irrationnel» sont plus sûrs que la raison. Rien n'est plus significatif à cet égard que la déficience si largement répandue des intellectuels, la trahison de tant de «clercs» dans la crise du monde actuel. La raison – déracinée des vertus morales, et même de ces simples instincts et passions qui préservent l'équilibre de l'homme dans l'univers et ont plus de vigueur chez l'homme du peuple que chez les gens à l'esprit sophistiqué – la raison ainsi déracinée se débat devant toute apparence de bien et est prête à justifier n'importe quoi. L'homme du peuple, au contraire, garde au cœur de la tragédie un sens plus ferme des valeurs humaines élémentaires et une meilleure appréciation des intérêts fondamentaux en jeu.

[1] *Cf. Scholasticism and Politics*, New York, Macmillan, 1940, chapitre IV.

Quant aux décisions et régulations courantes, portant sur les tâches communes, il sera toujours vrai que dans tout régime, de telles décisions devraient dépendre du jugement pratique final d'un petit nombre d'hommes, qui, représentant l'ensemble du peuple, le dispense d'exercer sa raison lorsque s'imposent des délibérations suprêmes et difficiles. Ceci, cependant, toujours à la condition que chacun ait le droit de se faire entendre d'une manière ou d'une autre – c'est-à-dire de pouvoir prendre part, à travers ses représentants, à la délibération ou au conseil qui précède et prépare la décision finale (système représentatif) et à la condition que les instruments de cette décision suprême (fonctionnaires élus dans un régime démocratique) soient responsables devant le peuple.

De plus, il faudrait pour un exercice normal du droit au suffrage personnel qu'il soit détenu par chacun, non à titre d'atome ou de pure raison isolée dans sa divinité, mais de membre d'une communauté organique. Enfin, ce qui est requis et présupposé par ce droit – afin que la raison coure moins de risques de s'égarer (et son égarement est le fait des savants aussi bien que des simples, des intellectuels que des travailleurs manuels, de ceux qui sont trop informés que de ceux qui ne le sont pas assez) – ce qui est présupposé, c'est précisément cette stabilité des instincts naturels ou acquis que les membres d'une communauté organique (tradition familiale ou école politique) maintiennent ou développent, et sans laquelle, dans l'ordre pratique, la raison change d'opinion au gré du premier argument spécieux.

Les tendances stabilisantes de la coutume et des vertus

C'est ici que l'enseignement de Pascal est particulièrement valable. Tout ce qui, en matière de pratique sociale, introduira quelque chose de la fixité des déterminations naturelles – non, bien sûr, par un embrigadement despotique de l'être humain, aux dépens du caractère et de la conscience, mais, tout au contraire, par le jeu spontané des institutions et des coutumes – et tout ce qui permettra ainsi d'éviter le recours aux délibérations de la raison aura, par le fait même et dans cette mesure, sa justification. «Que l'on a bien fait, écrit Pascal, de distinguer les hommes par l'extérieur, plutôt que par les qualités intérieures! Qui passera de nous deux? Qui cédera la place à l'autre? Le moins habile? Mais je suis aussi habile que lui, il faudra se battre sur cela. Il a quatre laquais, et je n'en ai qu'un: cela est visible; il n'y a qu'à compter; c'est à moi à céder, et je suis un sot si je le conteste. Nous voilà en paix par ce moyen; ce qui est le plus grand des biens [1].»

L'avantage le plus sûr de l'hérédité est ainsi, suivant les principes de Pascal, de réduire l'intelligence à une simple constatation, sans laisser place au jeu de la raison, et au terrible infini qu'il apporte avec lui. Ce qu'il

[1] PASCAL, *Pensées*, t. II, n. 319.

dit à ce sujet vaut non seulement pour l'hérédité [1] dans un régime monarchique, mais pour toutes les institutions dont le jeu naturel donne naissance à des observations de fait «nettes» et «incontestables» [2].

On voit enfin en quel sens Pascal a raison d'attacher si grande importance à la coutume. C'est que la coutume est une étrange chose, qui a pour origine le jeu de la raison, mais qui se solidifie en cours de route, et a pour terme une *seconde nature:* elle réintroduit donc dans la vie rationnelle elle-même les voies déterminées propres à la nature, elle est le correctif normal des contingences et des difficultés indéfinies où le jeu de la raison, – et l'antagonisme des raisons individuelles, avec leurs points de vue divergents et leurs passions entre-choquées, – risque de nous embarrasser.

Tous les arts sauf l'art politique (qui n'est pas seulement art, mais aussi, et avant tout, prudence) ne demandent qu'à tout reprendre à neuf, dès qu'ils trouvent une forme supérieure. Ainsi l'industrie de se transformer sans cesse. Mais saint Thomas remarque que l'art politique, précisément parce qu'il est aussi prudence et dépend de l'ordre éthique, ne doit introduire de transformations que lorsque la supériorité de la forme nouvelle en vue du bien commun est telle qu'elle compense le détriment que le *changement des lois* inflige au corps social, en privant la loi de l'appui de la coutume [3]. C'est qu'on n'a pas affaire ici à une matière quelconque. C'est moins par transformation en quelque sorte mécanique que par développement interne, et par adaptation à des conditions sans cesse changeantes, que dans l'ordre social le nouveau se produit normalement.

Le réalisme intégral de saint Thomas d'Aquin, dont la devise aurait pu être celle de Léon XIII, *vetera novis augere*, est, il est vrai, bien différent du conservatisme empirique, marqué par un pessimisme amer, de Pascal. Mais le concept pascalien de coutume, repris et élargi dans un sens aristotélicien, conduit à des conclusions qui vont bien au-delà de ce conservatisme. Plus profondément, en réalité, que la coutume, bien qu'en étroite relation avec elle, ce qui crée dans l'être humain des tendances quasi-naturelles bien supérieures aux mécanismes de l'habitude – tendances vraiment humaines et progressives – ce sont ces perfectionnements vitaux des puissances spirituelles de l'âme appelés *habitus*, et les fermes dispositions. Et les plus importantes d'entre celles-ci sont les vertus. Les vertus ne sont pas des coutumes, même si elles sont acquises par la pratique. Elles sont des *habitus*, qualités intérieures perfectionnant l'âme dans sa possession d'elle-même. Et cette sorte de raison, dont Pascal dénonce à juste titre les insuffisances pratiques, voire les méfaits, est une raison isolée, placée par rapport aux choses humaines elles-mêmes dans une sorte

[1] «Le plus grand des maux est les guerres civiles. Elles sont sûres, si on veut récompenser les mérites, car tous diront qu'ils méritent. Le mal à craindre d'un sot, qui succède par droit de naissance, n'est ni si grand, ni si sûr.» *Ibid.*, t. II, n. 313. *Cf.* n. 320 a.

[2] *Ibid.*, t. II, n. 320 a.

[3] *Cf. Sum. Theol.* I-II, 97, 2 c et ad I; 97, 3.

de condition inhumaine d'abstraction théorique. Selon saint Thomas, la raison pratique n'atteint un état stable et général de bon fonctionnement qu'en liaison dans l'âme humaine avec ses régulateurs naturels et quasi-naturels que sont les droites tendances de notre essence et les vertus.

Nos réflexions, tout au long de cet examen des principes de Pascal, nous font comprendre – pour revenir au problème central de la philosophie politique posé par ces deux derniers siècles – quelles sont les conditions concrètes auxquelles il convient d'appeler toutes les personnes humaines, membres d'un même Etat, à prendre part, à des degrés divers, à sa vie politique. Une démocratie organique non seulement présuppose des institutions instaurées par la loi pour protéger la liberté et empêcher que soit faussé l'exercice du suffrage, mais elle implique aussi, et ceci par-dessus tout, l'éducation des masses. Je n'entends pas par là la seule instruction qui enrichit l'intellect, mais l'éducation éthique qui développe les vertus et les tendances bonnes, la rectitude spontanée de la volonté, des instincts, des sentiments et des réflexes moraux. Et, à vrai dire, une telle éducation est inconcevable sans la vie religieuse et la greffe des dons de Dieu en nos âmes.

Si nous avons de bonnes raisons de croire que la lutte menée par nos ancêtres contre l'esclavage politique a germé de semences chrétiennes plantées dans l'histoire temporelle (semences malheureusement parfois affaiblies et adultérées), à plus forte raison sommes-nous justifiés d'affirmer qu'en fait l'idéal authentique ainsi poursuivi ne peut être garanti contre de mortelles déviations et contre sa propre auto-destruction, que dans une chrétienté effective. Pour la réalisation existentielle de son principe même, une démocratie organique a besoin de ce niveau relativement élevé de moralité générale, de cette stabilité suffisante (quoique compatible avec la fragilité et les déficiences humaines), d'une rectitude moyenne des instincts, qu'une chrétienté est seule à même d'assurer de manière générale, durable et efficace, grâce aux vertus auxquelles elle donne vie, ainsi qu'aux «bonnes coutumes», habitudes sociales et règles communes qui leur sont liées. Une telle démocratie ne «tolérera» pas seulement la religion chrétienne, elle appellera et postulera substantiellement son inspiration intérieure et vitale. En outre, une telle démocratie présuppose qu'elle se garde, par une constante vigilance, du pharisaïsme et de la tendance trop naturelle à imposer une domination religieuse par des moyens extérieurs et politiques. Et elle présuppose l'élimination radicale dans la conscience chrétienne de ce ferment janséniste, avec le pessimisme excessif qui lui est inhérent, qui sied si bien au «vieil homme» et endurcit notre cœur païen dans sa terrible et opiniâtre complaisance à séparer la vie sociale et politique de la justice et de l'Evangile.

Jacques MARITAIN

Résurrection et Révolution*

La Résurrection est la catégorie religieuse de l'innovation radicale. La Révolution est la catégorie de l'innovation radicale en politique. La Résurrection est le terme ultime de l'*eros* religieux. La Révolution est le terme ultime de l'*eros* politique moderne, là où, par une transposition de mentalités, le politique en tant que tel est devenu religieux. Vittorio Mathieu [1] a montré que la Révolution au sens plénier (le seul dont j'entends parler ici) est objet d'espérance religieuse bien plus que d'espoir rationnel. Et Jean Brun a remarqué [2] qu'«aujourd'hui la Révolution joue souvent chez les sectes gauchistes le même rôle que la Résurrection dans les sectes gnostiques». Il s'agit dans les deux cas de réalités eschatologiques. On sait d'autre part quelle est l'importance de l'eschatologie en politique.

Il y a donc lieu, dans ce Colloque consacré à l'innovation en politique, de comparer la structure phénoménologique de ces deux types essentiels d'innovation radicale.

Ils impliquent tous les deux un retournement complet, brusque et même instantané dans le cas de la Résurrection, violent et rapide dans le cas de la Révolution. Une Révolution «permanente» qui durerait des décennies ou des siècles deviendrait une évolution historique ou un mouvement de réforme.

Tous deux, ils constituent un passage à un homme entièrement nouveau. J. Brun a signalé que la Révolution devra comporter le dépassement des sexes. Or, comme on sait, «à la résurrection, on ne prend ni femme, ni mari, mais on est comme des anges dans le ciel [3]». Le dépassement se fera dans le premier cas par l'impureté, dans le deuxième par la pureté, radicale. Mais c'est le caractère commun de nouveauté radicale qui nous intéresse ici.

* Communication au XX[e] Colloque de l'Institut international de philosophie politique sur *L'Innovation en Politique* (Genève, 6–8 juillet 1978). La première partie, sous une forme plus succincte, doit paraître dans les Actes du Colloque de Rome sur *Religion et Politique* (Aubier, Paris, 1979).

[1] Vittorio MATHIEU, *La Speranza nella rivoluzione*, Milano, Rizzoli; trad. fr. chez Calmann-Lévy.

[2] Jean BRUN, *La nudité humaine*, Paris, Fayard, p. 119, n. 13.

[3] Evangile selon saint Matthieu, 22,30 (trad. de la Bible de Jérusalem).

De même, V. Mathieu a montré qu'il ne s'agit pas seulement, dans la Révolution, d'objectifs rationnels précis, partiels, il s'agit d'engendrer l'homme nouveau, glorieux, maître de soi, tout-puissant sur les forces de la nature. Dans le cas de la Révolution comme dans celui de la Résurrection, le passage est collectif: le Christ ressuscite seul, mais comme «prémices» de l'humanité entière [1], voire de la création physique dans son ensemble [2]. Quant à la Révolution, elle serait absurde faite par un seul ou à l'avantage d'un seul: elle est le triomphe de l'homme conçu par l'anthropologie collectiviste comme humanité, comme réseau substantifié de relations sociales, parfaitement réconcilié avec la nature domptée qu'il entraîne avec lui dans son triomphe.

Cette ressemblance entre Résurrection et Révolution, qu'on pourrait encore creuser, explique la ressemblance des types d'attraction qu'elles exercent respectivement. Il s'agit d'espérance totale, suprarationnelle, de foi, de fascination de tout l'homme.

Cependant on constate aussi que le type d'homme aimanté par la Résurrection est très différent de celui dont tout l'être gravite vers la Révolution. Le premier type d'homme n'espère pas en la Révolution, encore moins y croit-il; en fait, il ne s'y intéresse même pas. Le deuxième type d'homme considère la Résurrection, lorsqu'il daigne la considérer, comme une fable consolatrice et une évasion, voire comme une sottise. Récemment les rapports entre les deux types d'hommes sont devenus plus diplomatiques; mais seulement en certains milieux, où l'on salue réciproquement le «grand espoir» de l'autre et on fait profession de le respecter, voire de lui offrir l'intégration de son propre espoir; je pense, comme à l'exemple le plus noble, à mon regretté et très cher collègue et ami La Pira; mais sous les irénismes, la différence des essences reste. Moi-même, par exemple, j'espère, avec difficultés, en la Résurrection, je n'espère pas en la Révolution; j'essaie, avec difficultés, de croire en la Résurrection, je ne m'efforce pas de croire en la Révolution, à vrai dire je suis sûr que je n'y crois pas; la Résurrection m'intéresse passionnément depuis ma plus tendre adolescence, la Révolution ne m'a jamais intéressé et ne m'intéresse pas.

Mes raisons sont avant tout, pour étrange que cela puisse paraître, d'ordre rationnel. Si je n'espère pas en la Révolution, c'est parce que d'abord elle est logiquement *inintelligible,* elle est dénuée de sens comme un cercle carré. Inintelligible par exemple est le concept de «dictature du prolétariat» et tout autre concept qui implique l'exercice du pouvoir de la part de tout le monde, ou d'une très grande majorité sur une minorité, voire la disparition du pouvoir. Inintelligible est également le concept de «libération» comme avènement d'une société toute de droits et non pas de devoirs, car comme on sait il n'y a pas de droit d'un sujet sans un devoir ou une obligation corrélative d'un autre sujet et par conséquent l'accroissement des droits implique un accroissement des obligations qui n'est pas «libérant».

[1] *I Epître aux Corinthiens* 15,20–22.
[2] *Romains* 8,18–23, à confronter avec *Ephésiens* 1, 9–10; 18–21 et 4, 12–16.

Inintelligible est encore le concept de dépassement matériel de la rareté, pour des raisons que j'ai illustrées ailleurs [1]. Mais si on soustrait au concept de Révolution ces trois (et d'autres) concepts inintelligibles, ces non-concepts, si de plus on lui enlève les traits de la violence et de la rapidité (tout à fait inconciliables avec des transformations historiques aussi radicales), alors on n'a plus devant soi la Révolution, du moins on n'a plus devant soi une Révolution qui soit intéressante pour ses adeptes eux-mêmes.

En deuxième lieu, si je n'espère pas en la Révolution c'est parce que, fût-elle logiquement intelligible et pratiquement possible, elle ne me semble pas sensément *désirable*.

Ce discours est plus délicat, évidemment, puisqu'on ne doit pas discuter des désirs et des goûts; je ne me sens donc pas en mesure de le faire avec ampleur et prétentions d'objectivité. Je dis seulement que l'homme auquel la Révolution donnerait pleine satisfaction est l'homme qui s'intéresse à ce qui ne m'intéresse pas. Je suis intéressé bien sûr à la liberté, à la démocratie, à un socialisme libéral et démocratique, aux mouvements spécifiques pour la réintégration des exclus dans la société [2] et aux mouvements spécifiques de libération nationale: tout ceci n'est que le progrès socio-politique, ce n'est pas la Révolution. Dans la mesure où la Révolution est différente de tout ceci, par exemple parce qu'elle est «bien davantage», elle ne m'intéresse pas, et même je m'en méfie.

Il est absolument certain d'autre part que la Révolution n'est pas adoration religieuse ou vie théologale, qu'elle n'est pas obéissance à la loi morale (elle doit au contraire libérer de la religion et de la morale), qu'elle n'est pas création artistique (personne n'a jamais attendu la Révolution pour écrire, composer ou peindre; il est douteux que la Révolution puisse produire un art supérieur), qu'elle n'est pas science ou technique plus avancée (une physique marxiste par exemple n'existe pas plus qu'une logique marxiste, ou si elle existe, elle est moins bonne que l'autre), qu'elle n'est pas philologie plus exacte ou histoire plus évocatrice, qu'elle n'est pas psychologie plus profonde ou plus subtile; or comme ce qui m'intéresse c'est précisément le progrès culturel, l'expérience religieuse, la vie morale, l'art, la science, la logique, l'histoire, la psychologie, en un mot: la culture, je ne peux pas facilement m'intéresser à la Révolution.

On rétorquera que la Révolution sert à établir la justice et l'égalité. Supposons que, devenue intelligible, la Révolution établisse un jour la société d'abondance où le pouvoir est exercé par tout le monde ou d'où le pouvoir a disparu. Ce serait parfaite justice ou égalité *synchronique*. Mais ce ne serait pas justice ou égalité *diachronique*. La Résurrection concerne tous les hommes et en particulier elle me concerne moi-même; la Révolution ne concerne par contre, et dans la meilleure des hypothèses, que certains

[1] Cf. *Communisme matérialiste, communisme spiritualiste, communisme concentrationnaire*, in «Archives de philosophie du droit», 1973, p. 182–187.

[2] Cf. *L'esclusione sociale*, Milan, Editions Ares, 1977 (tirage à part de «Studi cattolici» nn. 198–199–200, août-septembre-octobre 1977) et *La justice et les cas-limite*, in «Les Etudes philosophiques» 1973, n. 2).

de mes successeurs inconnus. Ce n'est pas juste. Ce n'est pas juste que le royaume de la justice soit réservé à quelques privilégiés, ce n'est pas égalitaire que le royaume de l'égalité ne soit pas pour tous également. Si vraiment je ne croyais *qu'*en la Révolution, *qu'*en l'égalité, je pourrais préférer de *ne pas* travailler pour ces descendants fortunés: du moins nous aurions été à la fin effectivement égaux. En travaillant pour la Révolution, je travaille pour l'injustice et l'inégalité – on pourrait dire: pour la «plus-valeur» – diachroniques. Je n'ai de véritables raisons de travailler pour le bonheur terrestre de mes descendants que si je crois aussi en la Résurrection... Logiquement et en droit, sinon en fait, la lutte athée pour la Révolution ne peut être qu'une générosité hyperactive de désespérés.

Résumons: je m'aperçois que la raison pour laquelle je n'espère pas en la Révolution, c'est qu'elle m'apparaît – sinon en tout, du moins pour des aspects essentiels ou importants – inintelligible, impossible, indésirable, inintéressante, injuste.

La Résurrection n'a pas ces défauts. D'abord, elle n'est pas inintelligible, ou si l'on veut elle l'est, mais d'une manière différente et meilleure: elle est objet d'intellection non exhaustive, en tant que *sens* dépassant la raison; la Révolution est objet d'intellection exhaustive en tant que non-sens, *nonsense*. La Résurrection est au-delà, la Révolution est en-deçà de la raison. La Résurrection «a droit» à être mystérieuse, car elle est un acte surnaturel de Dieu; la Révolution «n'a pas le droit» d'être un mystère, puisque c'est moi qui dois la faire. Deuxièmement, la Résurrection est possible, non seulement parce qu'elle n'est pas contradictoire et parce qu'à Dieu tout (ou presque) est possible; mais aussi parce qu'elle a déjà réussi (paraît-il) au moins une fois, ce qu'on ne peut pas dire de la Révolution. Surtout, la Résurrection est désirable: «moi, je ne veux pas être mort!» s'est écrié il y a un mois, en dehors de tout conditionnement culturel, mon petit Stefano de quatre ans; et elle est très intéressante, car non seulement elle réalise en plénitude l'expérience religieuse et morale, mais aussi, si saint Paul a raison, elle sauve radicalement la culture et l'histoire de l'homme, que la Révolution ne soulève qu'un instant, à une espèce de perfection discutable, au-dessus du néant. La Résurrection promet, il faut l'avouer, plus que la Révolution. Enfin, la Résurrection est parfaitement juste et parfaitement égalitaire en même temps.

Tout ceci vaut, bien entendu, des essences pures, indépendamment de la probabilité d'existence: qu'il y ait ou non Résurrection de fait, cette Résurrection est non inintelligible, non impossible, «déjà arrivée une fois» (qu'elle soit ou non arrivée en fait, cela peut rester irrésolu), désirable, juste, etc. Par contre, la Révolution, qu'elle arrive ou non, est impensable, impossible, etc., (la conclusion à tirer est qu'il ne faut pas facilement croire ceux qui disent qu'elle est arrivée déjà ou que telle Révolution qui est arrivée est parfaitement désirable, intéressante, juste).

Mais venons-en aux différences plus profondes.

La Résurrection présuppose ma mort: elle est donc l'acte d'un Autre. Elle est reçue: comme un don, comme l'être, comme la vie. Ceci ne flatte

pas mon orgueil. J'aimerais peut-être «me conférer à moi-même par moi-même l'essence et l'existence», selon le mot d'ordre de Marx et de toute Révolution. Alors que dans la perspective de la Résurrection, c'est Dieu qui me confère la vie céleste et la surnature, comme il m'a déjà conféré la vie terrestre et la nature. La Résurrection est reçue: on ne saurait imaginer un acte qui moins qu'elle procède d'une volonté de puissance. Elle est le résultat de la plus pure et extrême volonté d'obéissance *(factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis; propter quod et Deus exaltavit illum et donavit illi nomen, quod est super omne nomen)* [1]. La Révolution est le triomphe démiurgique de la volonté de puissance. Elle est l'acte du Prométhée collectif qui ne reconnaît rien de plus grand que soi, qui ne se doit qu'à soi-même. Elle est l'autoposition de l'homme intégralement émancipé. L'homme de la Résurrection est l'homme de la sainteté, de l'humilité et de la reconnaissance. L'homme de la Révolution est l'homme de la négation de la sainteté, de l'humilité et de la reconnaissance.

La Résurrection présuppose, encore une fois, ma mort. Elle ne m'en libère pas. Il me faut y passer, au travers de cette obscurité et par cette porte étroite. Jésus n'est pas monté directement au ciel, comme Hénoch, comme Elie: il a dû passer au travers de la mort. La Résurrection n'enlève pas la condition humaine. L'homme de la Résurrection est réaliste quant à la structure et aux possibilités de l'existence historique. L'homme de la Révolution est d'une part fantaisiste, ou, plus techniquement, surréaliste; il est d'autre part irréaliste: par la vision d'un triomphe collectif imaginaire qui ne le regardera certainement pas, il se voile à soi-même, il refoule la vision de sa propre mortelle misère. Simone Weil a parlé à ce propos de la Révolution comme opium du peuple.

L'homme de la Résurrection est abandonné: de même que le malade à opérer se confie, plus dépendant qu'un nouveau-né, sur la parole des médecins, à la nuit anesthésique d'où il pourrait ne pas sortir, de même le croyant en la Résurrection se confie, sur la parole de Dieu et de l'Eglise, à la nuit obscure du tombeau. L'homme de la Révolution est le technologue de la société et de la nature, il garde entièrement en main sa destinée et domine souverainement les circonstances. Il ne s'abandonne pas; il élabore des stratégies, il calcule. Entre ma vie consciente et la Résurrection il y a cette *exinanitio,* cette absence totale de mes forces et de mes calculs, ce désistement. Ce n'est qu'au moment où j'aurai tout perdu, où je me serai moi-même entièrement perdu, que je trouverai la Totalité.

La Révolution est une catégorie historique partielle, particulière: elle est inséparable du scientisme technologique, des processus modernes d'industrialisation. La Résurrection est une catégorie humaine universelle.

La Révolution se fait par la haine, en tout cas par la lutte et par la destruction de l'autre. Elle ne peut être, vis-à-vis de ses ennemis antérieurs et successifs, que massacre ou répression. Le révolutionnaire est nécessairement intolérant. Le résurrectionniste est nécessairement tolérant: quel sens

[1] *Philippiens* 2, 8–9.

y aurait-il à supprimer quelqu'un qui ressuscitera comme moi? avec qui je devrai partager une éternité d'amour fraternel? Si je crois en la Résurrection, je peux subir violence en priant pour mon persécuteur; si je crois en la Révolution, je dois faire violence. Le fait qu'historiquement de (soi-disant) résurrectionnistes aient tué des révolutionnaires est avéré, mais illogique; c'est le contraire qui serait normal (et qui arrive aussi très souvent). Les (prétendues) Révolutions font toujours des victimes; la seule Résurrection connue en a fait également une, mais c'est le ressuscité lui-même, qui, immortel, a dû connaître la mort. On n'a accédé jusqu'ici à la gloire de la Résurrection que par la mort et par l'amour; que par la mort par amour.

Bien plus, l'amour est constitutif de l'ontologie même du ressuscité en tant que tel. La Résurrection n'exalte pas la puissance de l'homme, elle exalte l'amour. Le corps glorieux, ce n'est pas le corps d'un Superman ou d'un Nembo Kid doué de super-pouvoirs (encore qu'en ces pantins chers à la fantaisie des enfants frustrés se matérialise et s'extériorise en effet quelque chose comme un reflet de la gloire du Ressuscité, dont ils sont une sorte de grotesque sécularisation). Le corps glorieux, c'est ontologiquement le corps devenu, sans résidus, docile aux mouvements ou à la mouvance de l'amour. Comme l'amour, et par amour, le corps glorieux ignore les distances et les séparations, passe au travers des murs, est partout présent aux êtres aimés... Comme l'amour, il est indéfectible et incorruptible. Le corps glorieux, c'est la pesanteur assujettie, pénétrée par l'amour; c'est exactement l'être qui assume les caractères de l'amour, l'être qui est assumé par l'amour. Il est remarquable que le corps glorieux n'accomplit pas d'exploits extraordinaires: les miracles du Jésus vivant sont bien plus importants que ceux du Jésus ressuscité. Le corps glorieux est surtout un corps *proche:* un être d'intimité, une dilection corporelle ubiquitaire et indéfectible. Alors que le corps de l'homme collectif révolutionné serait un corps matériel et mortel de puissance et de jouissance.

On pourrait poursuivre l'analyse, mais je conclus sur une remarque actualisante. Les différences structurelles entre Résurrection et Révolution sont assez considérables pour qu'on puisse douter de la clairvoyance et de la profondeur spirituelle de quelqu'un qui prétendrait faire de la gloire de la Résurrection une sorte de manifeste technologico-politique, comme si la foi en la Résurrection nous autorisait ou nous invitait à programmer notre accès, par nos propres forces, selon la loi de nos propres désirs, à un état collectif surhumain.

Impossibilité de la Révolution dans les sociétés industrielles avancées

Je crois qu'il est aisé de montrer, comme je l'ai fait sommairement, que la Révolution au sens plénier est impossible en soi, parce qu'inintelligible. Mais il y a lieu de se demander quelles sont les conditions d'une Révolution moins ambitieuse, d'une Révolution simplement politique et idéologique, à la lumière de l'histoire.

Nous pouvons définir cette Révolution de deuxième classe comme un retournement rapide et violent qui, simultanément: a) remplace toute une *strate sociale* par une autre dans la direction de la société globale; b) introduise une nouvelle *idéologie* (ou même une nouvelle culture) hégémonique à la place de la précédente; c) soit considéré comme le point de départ d'une transformation intégrale, consciente et planifiée, de la *structure* sociale et politique dans le sens de l'égalité.

Cette définition une fois posée, on doit dire en premier lieu que le concept de Révolution est typiquement et exclusivement *moderne*. Comme on l'a dit avec bonheur, la révolte est antique, ou ancienne, la Révolution est moderne: car la première ne prétend qu'abattre un tyran ou remplacer un groupe au pouvoir, tout en maintenant la vision du monde et la structure de la société. Le concept de Révolution n'est pensable qu'à l'intérieur des catégories du scientisme technologique, car ce concept n'est que la variante violente de l'extension au social de l'idée-force du scientisme technologique moderne dans son rapport avec la nature: à savoir l'idée de la plasticité intégrale de l'être, y compris l'être physique et psychique de l'homme. C'est l'extension à la société globale de la logique propre de la fabrique ou du laboratoire: la société vue comme matière (trans)formable, comme objet *produisible* selon des lois scientifiques, des techniques appropriées et un projet arbitraire, comme organisation entièrement voulue et artificielle, comme résultat du *social engineering*.

En deuxième lieu, la Révolution doit, dans un contexte moderne *avancé*, être considérée comme *impossible*. Une preuve *historique* de cette thèse se trouve dans le fait que toutes les révolutions connues jusqu'ici se sont vérifiées, contre la thèse de Marx, au passage du monde agraire-féodal, ou en tout cas pré-industriel, au monde moderne, ou industriel. On peut donc poser le théorème ou bien que la seule véritable révolution est la révolution industrielle, ou bien que la révolution n'est que pour pays industriellement sous-développés en voie d'industrialisation. Le passage révolutionnaire peut se faire d'un monde pré-industriel à une société «moderne» de type bourgeois-libéral (c'est le cas de la révolution française), ou d'un monde pré-industriel à une société «moderne» de type socialiste (c'est le cas de la révolution russe, de la révolution chinoise et en général des révolutions du Tiers-Monde). Il faut enregistrer aussi le type de la révolution faite par des militaires-technocrates (généraux, colonels...) ou en tout cas par des dictateurs à mentalité militaire, type qui n'est pas loin des dictatures révolutionnaires socialistes et qui est également réservé au Tiers-Monde. Mais dans tous ces cas la révolution accompagne le *premier* stade de l'industrialisation. Il serait déjà difficile de trouver une révolution qui se soit faite comme passage du moderne bourgeois-capitaliste au moderne néo-capitaliste, socialiste démocratique ou socialiste collectiviste; il est tout à fait impossible de signaler une révolution qui se soit produite dans l'un de ces derniers régimes, que j'appellerai régimes modernes phase II.

Les arguments *logiques* pour expliquer ce constat historique peuvent être, entre autres, les suivants.

1. Le système politique et juridique du moderne phase II, en tant que responsable d'un système société-nature intégralement artificiel, est *extrêmement complexe,* et tend par conséquent à consentir ou favoriser la saturation omnidirectionnelle des possibles, soit sur le plan idéologique (pluralisme extrême des visions du monde représentées dans la même société), soit sur le plan fonctionnel (différenciation extrême des rôles professionnels, spécialisation du travail poussée jusqu'aux ramifications ultimes). Or, la révolution est renversement, retournement, mise sens dessus dessous; mais l'extrêmement complexe *ne peut pas être mis sens dessus dessous,* parce qu'il n'a pas un dessus et un dessous. Nous avons devant nous une expansion omnidirectionnelle des possibles, donc une structure à imaginer, dans l'espace, comme sphérique; mais une sphère ne peut pas être «renversée». Pluralisme et révolution s'excluent: la révolution a besoin de dualismes autant que possible explosifs (auxquels elle fait suivre, d'habitude, des monismes autant que possible réductifs ou répressifs). L'extrêmement complexe qui reste tel, reste substantiellement identique à soi-même, en ce sens qu'il subit des changements réels par petits secteurs, mais compensés par d'autres changements contraires ou complémentaires, en sorte qu'au point de vue systémique il ne varie pas. Il n'est donc révolutionnable que par simplification, c'est-à-dire en réalité par régression; mais la révolution prétendrait être tout le contraire d'un primitivisme régressif.

2. Le système société-nature typique du moderne phase II est, comme nous l'avons dit, presque intégralement *artificiel.* Tout ou presque tout ce qui enveloppe, rend possible, exprime la vie humaine sur cette planète est dû désormais non pas à la nature et à ses dons spontanés, mais à une organisation productive sophistiquée: ce n'est plus la «création», avec ses ajustements écologiques plurimillénaires, c'est le système social lui-même qui constitue le laboratoire responsable d'assurer dans leur quasi-totalité les conditions de la vie. Il en résulte, d'une part (voir 1) que la collectivité assume des fonctions de plus en plus complexes et délicates, et d'autre part que le système *ne peut pas s'arrêter,* ne peut pas cesser de fonctionner: pour les sous-systèmes et pour les individus, incapables désormais de recourir directement aux ressources de la nature, ce serait la fin. La révolution comme arrêt du système pour la création de systèmes totalement autres ne peut donc pas arriver, personne n'ayant d'intérêt plus fort que l'intérêt à la survie. Il n'y a plus d'espaces et de ressources extérieurs au processus technologique (lui-même inséparable de la structure politique et juridique) sur lesquels se fonder pour combattre le système; on ne peut donc le modifier que de l'intérieur, et cela veut dire de façon non pas révolutionnaire, mais réformiste, non pas radicale et rapide, mais partielle, patiente, prudente, progressive. Et de fait dès que l'un ou l'autre mouvement révolutionnaire dans une société industrielle avancée (comme mai 68 en France ou les revendications syndicales éversives en Italie ou en Angleterre) approche de la limite de rupture, risque d'arrêter «la Chose», le système – encore qu'avec des malaises considérables – le résorbe, et cette résorption jouit d'un consensus généralisé.

3. Dans les systèmes modernes phase II, *il n'existe pas de classe révolutionnaire.* Pour avoir une classe révolutionnaire, il faut une catégorie sociale assez précisément cernée, douée d'un intérêt suffisant à renverser le système et d'un pouvoir suffisant pour y arriver. Or, dans les systèmes industriels avancés la stratification sociale est, comme nous l'avons dit, extrêmement complexe et articulée et aucun théoricien de la «lutte de classe» ne serait en mesure de préciser plausiblement quel référent sociologique ont des concepts tels que «classe ouvrière» ou «prolétariat». Qui sont les «prolétaires»? *Seulement* les ouvriers et les paysans? *Tous* les ouvriers et les paysans? Que sont, du point de vue de la lutte des classes, les petits employés, les opérateurs économiques du tertiaire, les enseignants? les cultivateurs directs évolués, les aristocraties ouvrières? Quels sont les ennemis de classe? Le petit entrepreneur est-il l'ennemi de classe de ses ouvriers, le polytechnicien des techniciens, le mari de sa femme, le professeur universitaire du professeur de lycée ou de l'instituteur, ou de l'assistant, ou de l'étudiant? le médecin du malade, l'homme mûr du jeune homme?

Alors que selon l'hypothèse marxiste il devait y avoir disparition progressive des strates moyennes, accentuation progressive du gouffre entre capitalistes et prolétaires, c'est exactement le contraire qui s'est vérifié, une inflation progressive du centre et un dépérissement progressif des extrêmes supérieur et inférieur. Je renonce ici à donner des chiffres, qui sont impressionnants, pour l'Italie. Il suffit de remarquer qu'en 1976 les étudiants universitaires étaient environ 1 million, dont 250 mille inscrits en première année; or les occupés dans l'industrie ayant de 15 à 19 ans étaient environ 650 000, ce qui fait que, à supposer que tous fussent ouvriers, les jeunes entrés à l'Université auraient été à peu près *le double* des jeunes entrés dans l'industrie comme ouvriers. Il faut également considérer la tendance vers l'encadrement unique des ouvriers et des employés dans l'industrie.

Tout ceci montre que dans les pays industriels avancés la polarisation sociale diminue et surtout la «classe ouvrière» perd de plus en plus d'importance et d'identité spécifique; elle tend même à disparaître en tant que «prolétariat» classique, ce qui rend périmé le «schéma duel» et l'ouvriérisme marxiste. Les ouvriers sont plutôt «du bon côté» contre le véritable nouveau prolétariat ou sous-prolétariat et contre les exclus du système occupationnel. Il arrive donc dans les pays industrialisés que les catégories sociales qui auraient la force historique pour «faire la révolution» n'en ont ni l'intérêt, ni la volonté, et les catégories qui pourraient en avoir l'intérêt et la volonté n'en ont pas la force. Ce n'est pas seulement la «classe ouvrière» au sens classique qui disparaît avec le progrès technologique, c'est l'idée même de «classe» comme «force historique révolutionnaire», ouvrière ou non, qui entre dans le mythique.

4. Libéralisme bourgeois et socialisme prolétaire, tout en s'opposant sur le plan économique et politique, se fondent sur *une même anthropologie,* sont l'un et l'autre des phénomènes internes de la culture «moderne», à savoir du scientisme technologique. Les partis de la gauche et les syndicats,

qui devraient guider la révolution, ne sont en fait que les puissants diffuseurs au sein des masses, que les haut-parleurs égalitaires de la culture et de la morale bourgeoises (plus exactement: bourgeoises-émancipées, par opposition à bourgeoises-vertueuses). Il manque donc une opposition idéologique suffisante pour un retournement révolutionnaire au sens propre.

Si ces considérations, qui pourraient facilement être intégrées et multipliées, sont exactes, alors il semble bien que dans un système moderne avancé l'innovation politique ne puisse être que patiemment *réformatrice* en ce qui concerne les structures économiques, juridiques et culturelles de base. Une innovation beaucoup plus audacieuse (mais sera-t-elle encore «politique»?) semble possible au niveau *microsocial,* dans les «interstices» restés libres pour l'initiative des individus et des petits groupes: là on peut songer à des «micro-modèles utopiques» préfigurant une société de demain ou des derniers temps, avec rétroaction, malgré tout, sur les macrostructures, pourvu bien sûr que le régime global soit un *régime de liberté,* ce qui en termes réalistes signifie un régime qui se borne à la répression strictement imposée par la logique des choses, un régime qui ne contienne pas de «répression additionnelle». En négatif, si la révolution est impossible, la *désagrégation* par contre est tout à fait possible: les macrosystèmes extrêmement complexes, non «retournables», sont cependant, tout comme le corps humain, exposés à la décomposition, à la corruption. En ce sens les mouvements éversifs ont un avenir, ils peuvent réellement porter à la disfonction, à la paralysie du système. Le résultat le plus probable sera en général une réaction de type autoritaire, soutenue par un consensus très large, au moins au début.

Les chances d'innovation politique réelle semblent en conclusion plutôt du côté des modérés intelligents orientés vers les valeurs spirituelles. Le matérialisme collectiviste ne semble pouvoir déboucher que sur les dictatures, le matérialisme individualiste ne semble pas pouvoir innover, mais seulement prolonger le désordre existant, le fanatisme révolutionnaire ne semble pouvoir produire que la désagrégation ou la réaction *.

Luigi LOMBARDI-VALLAURI
Professeur de Philosophie du droit
à l'Université de Florence

* J'ai développé et fondé plus amplement les idées exposées dans cette deuxième partie de ma communication, dans mon *Corso di filosofia del diritto,* Padova, Cedam, 1978, chap. V.

La foi a besoin de la philosophie *

C'est en vertu de sa mission d'annoncer au monde la lumière de la vérité salvatrice que le Magistère de l'Eglise se prononce sur la philosophie et sur sa nécessité. Et elle le fait d'un double point de vue.

Négativement d'abord, puisque les chrétiens courent le risque d'être égarés loin des chemins de la foi libératrice et réduits «en esclavage», «par le vain leurre de la philosophie, selon une tradition toute humaine, selon les éléments du monde, et non selon le Christ» (Col. 2,8). Positivement ensuite, et d'une manière plus décisive, sur laquelle nous proposons ici quelques réflexions dans le sillage d'*Aeterni Patris*.

Il est remarquable que l'Eglise ait compris l'avertissement de l'apôtre comme visant non pas la philosophie en tant que telle, mais bien un usage dévié et abusif qu'on en peut faire. Bien plus, elle conçoit comme un devoir de promouvoir de toutes ses forces le savoir *(scientia)* digne de ce nom, et de veiller à ce que partout «toutes les disciplines humaines soient enseignées en conformité *(ad normam)* avec la foi catholique, – mais principalement la philosophie, puisque, assurément, la droite régulation des autres sciences dépend d'elle pour beaucoup». C'est pourquoi les études de philosophie doivent être conduites de telle façon qu' «elles répondent au bien de la foi» et soient «en accord avec la dignité même des sciences humaines». Notons-le tout de suite: l'expression «sciences humaines» n'a pas ici la signification qu'elle a prise de nos jours, de disciplines portant sur l'homme par opposition aux «sciences de la nature». Elle désigne l'ensemble des branches du savoir qui sont à la portée de la raison humaine puisant dans ses seules ressources. On relèvera encore que la préoccupation du Magistère se tourne, comme il est normal, d'abord vers l'enseignement de la philosophie; elle est pédagogique. Enfin, selon le document, la philosophie justement conçue, respecte et favorise l'éclosion des autres branches du savoir humain.

* Le 4 août 1879, Léon XIII publiait sa lettre encyclique *Aeterni Patris* dans le but de restaurer l'étude de la doctrine de saint Thomas d'Aquin dans l'Eglise. L'article qui suit est une contribution au numéro monographique sur *Aeterni Patris* de la revue de la Faculté de théologie de l'Université de Navarre à Pampelune, *Scripta theologica*, mai-août 1979.

Mais ce sont surtout les formules: *«ad fidei catholicae normam» «quae et bono fidei apte respondeat»* qui appellent un commentaire. En effet, la philosophie n'est-elle pas niée dans sa nature même par ce jugement qui lui impose d'autorité une *mesure* qui ne lui est pas immanente? La philosophie n'est-elle pas de part en part œuvre de la raison puisant en elle-même les lumières par lesquelles elle juge, les critères et les méthodes grâce auxquels elle vérifie critiquement le bien-fondé et la solidité de ses propres affirmations? La liberté, au sens d'autonomie, de la pensée n'est-elle pas constitutive de l'activité philosophique, de telle sorte qu'une philosophie pour ainsi dire domestiquée par la foi ne mérite plus son nom?

La réponse à cette objection majeure et récurrente est dans une juste conception des rapports de la nature et de la grâce et, partant, au plan intellectuel, de la raison, envisagée selon ses capacités naturelles, et de la foi.

> «Ce n'est pas en vain que Dieu a placé la lumière de la raison dans l'esprit de l'homme, et tant s'en faut que la lumière surajoutée de la foi éteigne ou diminue la vigueur de l'intelligence; elle la parfait plutôt et, en augmentant ses forces, la rend capable de se porter plus haut.»

Tel est le principe qui éclaire notre problème. Le Magistère de la foi commence par *reconnaître* la valeur propre de l'intelligence. Il ne s'agit nullement de la brimer ou de la mortifier, mais bien plutôt de la *laisser être*. Il y a davantage: l'illumination par la foi de la raison naturelle a un effet fécondant; celle-ci voit sa vigueur native accrue, elle reçoit une plus grande perfection et des capacités plus élevées. La raison naturelle est respectée et magnifiée par l'accueil de la foi. Ce qui signifie qu'en tant même que raison elle va, sous la lumière supérieure de la foi, être capable de déployer *mieux* et plus intensément toutes ses ressources propres.

On le voit, la considération est existentielle, elle concerne le statut de la raison philosophique. Seule la grâce qui, selon des modalités diverses, dans la foi d'abord, puis dans la contemplation infuse, et enfin dans le savoir théologique qui suppose la foi, entraîne la raison au-delà de ce qu'elle peut par elle-même, de surcroît la restitue à ce qu'elle est et lui donne d'être pleinement soi à son niveau connaturel.

Il y a donc de la part du Magistère de la foi un acte de confiance dans la raison naturelle, accompagné de la conviction que, pour être en mesure d'exercer ses prérogatives, cette raison a concrètement besoin du secours de la grâce. Celle-ci, loin de la dénaturer, lui permet d'actualiser ses richesses propres. Et si le Magistère s'engage de la sorte en faveur de la raison humaine, c'est parce qu'il sait à la lumière de la Révélation dont il est l'interprète, que cette raison participe, elle aussi, à sa manière et à son niveau, à la lumière divine.

Mais dire que, déjà au niveau naturel, la raison humaine est participation à l'intelligence divine, n'est-ce pas du même coup affirmer sa vocation métaphysique à connaître ce qui est, c'est-à-dire à connaître la vérité? A-t-on assez remarqué que, loin de rendre hommage à la transcendance divine, l'agnosticisme métaphysique procède d'une sécularisation de la

raison, à moins qu'il ne soit un avatar du pessimisme luthérien pour qui, la raison étant totalement corrompue par le péché, entre la foi et la philosophie ne peuvent exister qu'irréductible divorce et inexpiable conflit?

Non seulement le Magistère de la foi fait confiance à la raison philosophique, mais encore il dit à cette raison un certain nombre de choses essentielles qui la concernent. C'est là certes un grand bienfait, mais qui fait courir un grand risque. En effet, en tant précisément qu'elle est raison philosophique, la raison ne peut se contenter d'écouter ce qui lui est dit. Du point de vue de la foi, il est légitime de dire à la raison quelque chose sur ce qu'elle est. Mais en va-t-il de même du point de vue de la raison? Car ce que celle-ci entend sur soi de la foi, si elle veut aller au fond de sa vocation philosophique, elle ne pourra l'accueillir que comme une invitation à le découvrir par elle-même. C'est à sa propre lumière à elle qu'il lui faut reconnaître ce qu'elle est, quel est son objet, et par quels chemins elle peut l'atteindre. L'invitation est loin d'être inutile, car la tâche est difficile et le risque constant de se décourager ou de s'égarer. La raison philosophique est comparable à un voyageur marchant dans la nuit, une lampe à la main pour éclairer ses pas et repérer devant soi le tracé souvent presque effacé du chemin. Ne va-t-il pas s'enfoncer dans une fausse direction? ou tourner en rond? n'est-il pas tenté par lassitude d'arrêter sa marche ou de rebrousser chemin? Mais il est soutenu par l'éclat de ces étoiles fraternelles dans le ciel noir. Elles ne le dispensent ni de la quête ni de l'effort, mais elles constituent de sûrs repères grâce auxquels s'orienter et pressentir la profondeur de l'horizon. Et comme la lumière reconnaît la lumière, entre la lampe vacillante et la pure clarté de l'étoile, il y a connivence et secrète parenté.

Ainsi la raison doit trouver pour son propre compte ce que le Magistère de la foi lui dit d'elle-même. On ne saurait nier les écueils possibles que recèle une telle situation. Le plus grand danger est sans doute celui d'une sorte de fidéisme philosophique, je veux dire d'une précipitation dans l'acceptation pure et simple d'assertions qu'il s'agirait pour elle de fonder philosophiquement. Qu'une telle acceptation joue dans un premier temps, au même titre que la docilité au maître chez celui qui fait son apprentissage de philosophe, c'est sans doute inévitable et légitime, à condition qu'elle soit provisoire. L'erreur serait de la substituer au travail philosophique proprement dit.

Celui-ci requiert des efforts considérables, à la mesure de la vigueur des grands systèmes modernes qui contestent radicalement le bien-fondé de positions philosophiques indiquées comme essentielles par le Magistère de la foi. Cela vaut en premier lieu pour la légitimité et la nature de la métaphysique et pour le problème de la connaissance et de la vérité. Il s'agit de mettre en lumière d'une manière plus explicite sans doute que jadis les fondements de la métaphysique et, pour cela, d'examiner en en considérant tout le sérieux et toute la force, l'ensemble des objections qui ont été avancées en faveur de thèses contraires aux positions en question. Il est possible que ceux qui, à la suite de l'appel de Léon XIII, ont entrepris la remise en honneur de la pensée de saint Thomas, n'aient pas mesuré

du premier coup l'ampleur de la tâche. Quand celle-ci a été ensuite perçue, avec la conscience de la puissance de certaines grandes philosophies modernes, beaucoup parmi les penseurs chrétiens ont rendu les armes. Ils étaient impressionnés à la fois par l'envergure de ces philosophies, par les richesses qu'elles contiennent, et par la rapidité quelque peu désinvolte avec laquelle les tenants de la *philosophia perennis* s'en débarrassaient.

Mais à vrai dire l'obstacle le plus tenace qui aujourd'hui retient nombre d'esprits d'accueillir l'invitation du Magistère est de caractère plus global et il peut se résumer d'un mot: la *modernité*. Ce qui est recouvert par ce terme, c'est un ensemble de *convictions*, qu'on ne prend pas la peine de discuter tant elles semblent aller de soi: de cette espèce sont l'idée qu'il n'y a de vrai savoir que celui qui se vérifie dans les sciences de la nature et en mathématiques, l'idée que toutes nos connaissances sont relatives et en perspective et ne peuvent donc prétendre atteindre l'être en tant que tel, ou encore l'idée que la philosophie, étant essentiellement critique, ne saurait se situer dans le prolongement de l'intelligence spontanée, mais commence avec une rupture instauratrice, à laquelle certains attribuent même le caractère d'une option. L'objection globale de la modernité consiste à penser qu'il y a dans des thèses comme celles-ci, admises par de grands philosophes et largement répandues, comme un *état* irréversible de la philosophie, et que ne pas faire siennes ces thèses équivaut à l'absurde prétention de remonter le cours de l'histoire. Ainsi à la racine de l'argument de la modernité on trouverait sans doute une conception historiciste de la connaissance humaine et de la philosophie. Tout se passe comme si les convictions en question étaient acceptées, non pas tant parce qu'elles reposeraient sur des preuves irréfutables, mais à cause de leur modernité. L'état présent de la culture philosophique dominante devient ainsi le critère du vrai (ou plutôt du «valable»).

Mais, en opposant de la sorte à la doctrine de saint Thomas une fin de non-recevoir qui s'appuie sur l'état actuel de la philosophie, on se situe dès le départ sur un terrain *non philosophique*. Dès lors en effet que le fait de la modernité tient lieu d'argument on s'interdit une double démarche, essentielle en philosophie. D'une part on renonce à discuter critiquement les fondements théoriques des philosophies modernes, puisqu'on les accepte comme une donnée qui s'impose et, d'autre part, on se dispense d'examiner sérieusement le bien-fondé de la philosophie de saint Thomas, puisqu'on l'a, au nom de la modernité acceptée sans jugement critique, *a priori* discréditée. C'est pourquoi, en dépit d'une dépense intellectuelle souvent remarquable, un débat ainsi orienté ne peut qu'être stérile et superficiel. Car il s'est interdit de partir, comme il conviendrait, des grandes intuitions fondatrices sans lesquelles il n'y a pas de philosophie digne de ce nom, pour n'être qu'un débat d'opinions. Inévitablement, ce qui l'emporte, ce n'est plus la perspicacité du regard métaphysique, mais la virtuosité rhétorique. Plus que de philosophie, on peut donc parler *d'idéologie*. Il y a une idéologie de la modernité et c'est au nom de celle-ci que la philosophie de l'être est rejetée.

Ajoutons que le phénomène est trop massif pour qu'il ne retienne pas notre attention. Mais les problèmes qu'il pose sont avant tout, comme il en va pour toute idéologie, des problèmes de sociologie de la connaissance. Il convient, en effet, de rechercher les causes du succès de certaines *opinions* dans une culture donnée, sans d'ailleurs que cette enquête soit menée selon les critères du réductivisme marxiste.

*

> «L'ordre établi par la divine Providence elle-même demande donc que pour rappeler les peuples à la foi et au salut, on recherche aussi le concours de la science humaine.»

Ainsi ont agi les Pères de l'Eglise qui ont accordé à la raison un rôle qui est loin d'être minime ou médiocre. Mais si un Clément d'Alexandrie a pu appeler la philosophie «pédagogue qui mène à l'Evangile», c'est qu'il pensait à la philosophie prise dans son «vrai sens» de recherche de la sagesse dans laquelle on s'engageait, selon le mot de Platon, «de toute son âme», parce qu'il y allait du tout de la destinée. Ainsi doit se comprendre l'affirmation suivante:

> «... la philosophie, entendue dans le vrai sens où l'ont prise les sages, a en quelque sorte le pouvoir de frayer et d'aplanir le chemin qui mène à la vraie foi, et de préparer convenablement les esprits qu'elle forme à recevoir la révélation.»

L'encyclique rappelle qu'à côté de vérités auxquelles l'intelligence humaine est incapable d'atteindre par elle-même, la révélation divine en a manifesté plusieurs autres qui ne sont pas absolument inaccessibles à la raison. Ces vérités, grâce à l'autorité de Dieu, parviendront ainsi sans délai et sans mélange d'erreurs à la connaissance de tous.

> «De là vient que certaines vérités divinement proposées à notre croyance ou rattachées par des liens étroits à la doctrine de la foi, ont été reconnues, démontrées avec des arguments appropriés et défendues par les philosophes païens eux-mêmes, sans qu'ils aient eu d'autre lumière que la raison naturelle.» [1]

Ce qui est en cause ici, ce sont avant tout les affirmations de la métaphysique concernant l'existence et la nature de Dieu. Saint Paul nous dit que ces affirmations sont à la portée de l'intelligence s'appuyant sur ses forces natives et de fait ces forces se sont déployées pour ainsi dire spontanément dans la philosophie grecque, qui est toute polarisée et imprégnée par la métaphysique en laquelle elle s'achève. Il est certain qu'aujourd'hui, en vertu de l'*état culturel* de la philosophie, marquée par un refoulement de la métaphysique, la situation est plus difficile, dans la mesure où il s'agit d'abord de rejoindre les grandes intuitions fondatrices, entrevues par les Grecs, à travers une critique des philosophies modernes qui en nient le bien-fondé et la légitimité.

[1] Le texte renvoie à *Rom* 1,20 et 2,14–15.

Ce qui importe à l'encyclique, c'est le fait que l'Eglise, à travers ses docteurs et ses théologiens, a constamment vu dans cet héritage philosophique, une richesse qui venait à l'appui de l'enseignement de la foi. Et si saint Thomas est présenté comme le maître de la pensée chrétienne, c'est en tant qu'il parachève et conduit à la perfection une attitude à à l'égard de la philosophie qui a été celle de l'Eglise dès les premiers siècles. D'ailleurs l'adoption de ce que les philosophes anciens avaient dit et pensé «de vrai et de raisonnable» s'est faite avec discernement critique.

Il faut insister sur le caractère *commun* de l'œuvre philosophique. Comment en irait-il autrement, puisque ce qui importe au philosophe, c'est par-dessus tout la connaissance de la vérité et la quête de la sagesse? C'est cet aspect de *philosophia perennis* qui est souligné par le document, en opposition à la philosophie consécutive au temps de la Réforme, dont on retient un double trait:

> «on trouva bon de philosopher sans égard pour la foi, en réclamant et en s'accordant tour à tour toute licence de penser selon son gré ou sa tournure d'esprit.»

La conséquence de cette nouvelle attitude fut, avec la multiplication des systèmes, la prolifération des opinions, souvent contradictoires, donnant naissance au doute. Or il est facile de glisser du doute à l'erreur.

L'exemple entraîne certains philosophes catholiques:

> «Négligeant l'héritage de la sagesse antique, ils préférèrent bâtir à neuf plutôt que d'accroître et de perfectionner l'ancien par le nouveau: dessein peu sage assurément, et qui ne fut pas sans dommage pour les sciences. En effet, ces systèmes multiples, ayant pour fondement changeant l'autorité et le jugement propre de chaque maître particulier, ne sauraient apporter une philosophie solide, stable, vigoureuse, comme était l'ancienne, mais seulement branlante et sans poids.»

L'invitation est donc adressée à travailler dans le prolongement de la grande tradition qui considère la philosophie comme une œuvre commune. Celle-ci, qui ne sera jamais achevée dans l'histoire, a cependant acquis, dès les temps des Grecs, un certain nombre de vérités essentielles. C'est à la lumière de la raison naturelle que se sont faites ces conquêtes. Parce que ces vérités sont par elles-mêmes consonantes à la vérité révélée, elles témoignent en faveur de cette dernière, et pour ainsi dire d'autant plus qu'elles sont défendues par des adversaires du christianisme.

Ainsi dans un premier temps, la philosophie, par les vérités qu'elle a découvertes à la lumière de la raison naturelle, prépare la voie à la foi. Mais ces vérités, même chez les plus grands sages de l'Antiquité, furent mêlées à de graves erreurs. Aussi bien, dans un second temps, la lumière de la foi survenant, la raison naturelle s'est trouvée purifiée et corroborée dans sa vigueur native et sa capacité de vérité. Ajoutons que les *préparations* à l'accueil de la foi ne doivent pas s'entendre uniquement dans un sens génétique. C'est d'une manière permanente que la foi exige dans l'esprit du croyant la rectitude et la présence de vérités naturelles.

*

En tant que *savoir* la philosophie n'est pas l'œuvre de quelques individualités singulières, mais un bien commun de l'humanité, puisque ce qui est actif en elle c'est la lumière naturelle de la raison. Celle-ci a découvert des vérités essentielles sur Dieu, qui préparent le chemin de la foi. Mais il est vrai tout autant que la foi illumine et fortifie cette raison naturelle en vue de sa tâche propre.

L'usage rectifié de la philosophie est donc la source d'une série de gains inappréciables pour la vie de la foi. L'encyclique énumère ces avantages.

Un premier avantage est de nature polémique: les vérités découvertes par la raison naturelle et que les penseurs païens opposaient au christianisme, ont été par les Pères retournées en faveur de celui-ci.

Mais il y a plus profond. Il revient, en effet, à la philosophie d'établir les *fondements*. Et d'abord de la raison humaine provient «ce fruit grand et précieux entre tous: la démonstration de l'existence de Dieu» (cf. Sap. 13,1,5).

> «La raison nous montre ensuite comment dans l'excellence unique de Dieu, sont unies toutes les perfections, avant tout une sagesse infinie à laquelle rien ne peut échapper et une justice souveraine à laquelle nulle affection désordonnée ne saurait faire obstacle (...)».

Il est naturel que le Magistère de la foi s'intéresse par priorité à la philosophie quant aux éléments de doctrine qui ont un lien immédiat avec la vérité révélée. Elle n'a pas à s'occuper directement de thèses plus éloignées du donné révélé. Il reste cependant que la philosophie n'est pas un assemblage d'affirmations hétéroclites, mais au contraire forme un tout organique, dont les différents éléments sont présupposés à l'élucidation des thèmes de théologie naturelle dont il vient d'être question.

La considération de l'existence et des perfections de Dieu est à la portée de la raison naturelle et vient couronner son effort métaphysique. Ce qui suit est relié plus directement à la Révélation et à sa possibilité.

Parmi les perfections divines, la théologie naturelle considérera notamment la vérité; elle comprendra «non seulement que Dieu est véridique, mais qu'il est la Vérité même, incapable de se tromper ni de tromper».

Par là elle tire cette conclusion que «la raison humaine demande pour la parole de Dieu la foi et l'autorité la plus entière».

> «De la même façon, la raison montre que dès son origine, la doctrine de l'Evangile est apparue avec des signes extraordinaires, indices certains d'une vérité certaine.»

En conséquence, ceux qui ajoutent foi à l'Evangile, loin d'agir avec témérité,

> «soumettent au contraire leur intelligence et leur jugement à l'autorité divine par une obéissance pleinement conforme à la raison.»

Enfin, la raison met en évidence que l'Eglise instituée par le Christ est, grâce à ses notes, «un grand et perpétuel motif de crédibilité, un témoignage irréfragable de la divinité de sa mission» [1].

[1] L'encyclique cite ici la Const. dogm. de *Fide cath.* cap. 3, du 1er Concile du Vatican.

Ces derniers objets, dont l'inspection est demandée à la raison naturelle, se rejoignent dans la raison de *crédibilité*. Nous sommes donc au plan de l'apologétique. L'encyclique n'avait pas à préciser en chaque cas la valeur et la portée des arguments, nécessaires ou probables, ni le lien qui selon les domaines envisagés relie cette tâche apologétique de la raison à la théologie, intelligence de la foi. Le motif de la foi est la lumière divine elle-même, mais l'obéissance de la foi est conforme à la raison. Le jugement de raison en conséquence n'est pas la cause de l'adhésion à la foi, mais il en est une condition et une disposition. On connaît le texte essentiel de saint Thomas:

> «L'objet de foi peut être considéré de deux manières: ou bien dans ce qui le spécifie, et alors il ne peut être à la fois objet de foi et de vue rationnelle; ou bien, en général, sous la raison universelle de croyable, et ainsi il est vu rationnellement par celui qui croit. Car il ne croirait pas, s'il ne voyait qu'il doit croire, soit à cause de l'évidence des signes, soit pour tout autre motif semblable» [1].

Retenons que l'examen et l'élucidation des motifs de crédibilité est de la compétence de la raison naturelle, et donc notamment de la philosophie.

Le jugement de crédibilité dispose à l'acte de foi. La philosophie rend encore un autre service non plus à la foi directement, mais à la théologie, intelligence de la foi. C'est, en effet, en utilisant instrumentalement la philosophie, ses principes, ses conclusions et son outillage conceptuel, que la théologie sacrée reçoit «la nature, la force, le caractère d'une vraie science». Grâce à cet usage de la philosophie, la théologie est à même d'organiser en un corps ordonné les doctrines révélées, les faisant dériver de leurs principes, marquant leur cohésion, les confirmant par des arguments qui en rendent raison. De là découle une connaissance plus pure, plus précise, plus riche des mystères de la foi, qui est toute au bénéfice de cette foi elle-même. Autrement dit, sans l'usage de l'instrument philosophique, il n'y a pas de *sagesse* théologique, car c'est bien la sagesse théologique qui est considérée ici:

> «Cette connaissance et cette intelligence, ceux-là sans aucun doute les acquièrent plus complètement et plus facilement, qui joignent à la pureté de la vie et au zèle de la foi un esprit cultivé dans les sciences philosophiques».

Et l'on cite une nouvelle fois le Concile du Vatican, dont s'inspire cette page, et qui enseigne que l'intelligence des dogmes sacrés doit être cherchée

> «aussi bien dans l'analogie avec les choses qui sont l'objet de la connaissance naturelle, que dans la connexion des mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme» [2].

Comme, dans son ordre naturel, la métaphysique parachevée en sa perfection est sagesse, ainsi la théologie dans sa perfection est sagesse. Certes, elle n'est pas la sagesse la plus haute: au-dessus d'elle il y a la sagesse des

[1] *Summa theol.* IIa IIae, q. I, a. 4 ad 2.
[2] Const. cit., cap. 4.

saints. Mais si le théologien participe aussi, fût-ce par le désir, à celle-ci, loin d'être détruite, sa sagesse théologique en sera accrue et purifiée. Le sage juge à la lumière des raisons premières et des causes suprêmes qu'il contemple. La sagesse théologique, enracinée dans la foi vive, participe à sa manière à la sagesse divine. Aussi le climat normal de la théologie est-il celui de la contemplation. C'est là une vérité fondamentale, que l'on a singulièrement oubliée de nos jours et je pense que cet oubli est loin d'être étranger à la crise actuelle de l'intelligence catholique.

A ce propos, nous pouvons faire une double remarque. La théologie est dite dans notre texte science et sagesse. Les deux termes ne s'opposent pas. La science renvoie en effet à la rigueur de la démarche, au sens où pour Aristote la philosophie a valeur de science. La sagesse, elle, exprime le sommet de ce savoir, là où il juge selon les raisons les plus hautes. Aujourd'hui quand on parle de science, le terme ne se réfère pas d'abord à la philosophie ou à la théologie spéculative, mais à un ensemble de disciplines qui, à l'instar des sciences de la nature, se définissent par le champ limité de leur objet et par un effort pour se soumettre aux exigences d'une méthode strictement déterminée. Dans la situation actuelle de la culture, ces disciplines prennent une importance grandissante. En soi, ce développement est un gain certain. Qu'on pense à l'histoire ou à l'exégèse, par exemple. Mais, par ailleurs, ce gain est gravement compromis par les conditions dans lesquelles il est acquis. En effet, l'essor des disciplines en question est la plupart du temps accompagné d'une éclipse de la philosophie et d'une méconnaissance, pleine de ce mépris qui est une marque de la myopie intellectuelle, de son usage en théologie. Or dans ces sciences la part de la conjecture et de l'opinion est grande, et d'autre part puisque la théologie spéculative ne peut se constituer sans l'appel à la philosophie, c'est l'orientation contemplative elle-même de tout le travail théologique qui est compromis. Aux yeux de plus d'un théologien, l'ambition qui doit animer la recherche n'est plus celle de la sagesse, mais celle de la science au sens moderne d'une procédure de plus en plus perfectionnée permettant de «maîtriser» l'objet, comme on le maîtrise dans des sciences polarisées par la technique. Et comme l'œuvre est moins aisée qu'il n'y paraît – de par la nature même de l'objet qui s'y refuse! –, on déploie une somme considérable d'énergies à ce qui paraît être la condition et le premier moment de cette prise de l'objet, et qui est le moment négatif de la critique. D'où cette sûreté inébranlable pour décréter qu'une affirmation n'est pas certaine, – et d'autant moins certaine qu'il s'agit d'une certitude solidement fondée!

L'autre remarque concerne l'aspect existentiel de la sagesse théologique. En effet, dans la mesure où la théologie est intelligence de la *foi*, elle ne peut pleinement se développer chez le théologien que pour autant que celui ci s'engage de toute sa personne dans la vie de la foi. La tendance de faire de la théologie une «science» au sens restreint que nous avons dit se nourrit de l'illusion que le théologien peut être comme extérieur et étranger à son objet. L'engagement profond du théologien dans l'amour

de la vérité révélée est une condition nécessaire de l'exercice de la théologie. C'est dans ce sens que nous pouvons comprendre l'avertissement donné par Léon XIII. Après avoir mis en garde contre la tentation de faire de l'ingéniosité et de l'érudition «le tout ou le principal de la philosophie», il ajoute concernant la théologie sacrée:

> «Il convient, il est vrai, de lui apporter le secours et la lumière d'une érudition étendue. Mais il est absolument nécessaire de la traiter à la manière grave des scolastiques, afin que, par les forces de la révélation et de la raison jointes en elle, elle demeure le *rempart inexpugnable de la foi.*»

*

> «Enfin, continue l'encyclique, il appartient encore aux sciences philosophiques de défendre religieusement les vérités révélées par Dieu et de combattre ceux qui osent les attaquer. Aussi, est-ce le grand honneur de la philosophie d'être considérée comme le rempart de la foi et le ferme soutien de la religion.»

Il s'agit d'une «lutte» pour la religion, pour laquelle les défenseurs des enseignements divins puisent dans «l'arsenal» de la philosophie leurs «munitions» puisque les adversaires du nom chrétien empruntent à cette même philosophie la plupart de leurs «instruments de guerre». Saint Jérôme, parlant de saint Paul, est cité à l'appui de ces formules batailleuses et militaires. Il est certain qu'aujourd'hui on n'écrirait plus de la sorte. Cependant, une fois faite la part du style, il convient de ne pas méconnaître la doctrine qu'elles expriment. Elles se réfèrent à la condition *militante* qui sera celle de l'Eglise jusqu'à la fin des temps. Car dès son origine la lumière de l'Evangile est signe de contradiction, se heurte à des refus et à des oppositions. De là la dimension de lutte que comporte la vie du chrétien, et partant sa vie intellectuelle:

> «(...) de même que Dieu dans sa suprême providence a suscité pour la défense de l'Eglise des martyrs pleins de force et prodigues de magnanimité contre la violence des tyrans, de même il a opposé aux faux philosophes et aux hérétiques, des hommes de grande sagesse, qui eussent soin de défendre, avec l'aide de la raison humaine elle-même, le trésor des vérités révélées.»

La doctrine de la foi doit ainsi être défendue, avec les armes de la raison, contre ceux qui la contestent. Une certitude guide cette œuvre de défense, celle qu'exprime le V^e^ Concile de Latran:

> «toute assertion contraire à la vérité de la foi révélée est proprement et simplement fausse, attendu que le vrai ne peut en aucune façon contredire le vrai».

En conséquence, ce qui est contraire à la foi s'oppose également à la droite raison, de sorte que le philosophe catholique, éclairé par l'enseignement certain de la révélation, sait d'avance, sans que cela le dispense aucunement de mener son enquête au niveau propre de la raison,

> «qu'il violerait tout ensemble les droits de la raison et ceux de la foi, s'il admettait une conclusion qu'il saurait contraire à la doctrine révélée.»

Ce qui précède définit la nécessité et la légitimité de la *controverse*. Celle-ci, se tenant au niveau de la raison, et forte de la certitude de l'unité de la

vérité, oppose arguments à arguments. Elle se situe ainsi au plan objectif du vrai et du faux. C'est quand elle s'en prend aux personnes et qu'elle conteste leur bonne foi ou qu'elle institue des procès de tendance que la controverse dégénère en polémique.

C'est pourquoi, si on la distingue mieux qu'on ne l'a parfois fait par le passé de la polémique, la controverse en elle-même, qui est discernement de la vérité, est une activité nécessaire de la raison philosophique, notamment dans son service de la foi, et ne s'oppose nullement au dialogue.

En effet, la découverte de l'importance du dialogue dans la confrontation des idées constitue une des acquisitions majeures du pontificat de Paul VI. L'attitude de dialogue suppose une attention plus grande accordée à la démarche des personnes dans la quête de la vérité. Elle reflète un sens plus affiné des moyens proportionnés à la nature spirituelle de la personne dans l'échange intellectuel. Dans la controverse l'accent est mis sur la valeur intrinsèque des arguments; dans le dialogue, c'est la dimension subjective de l'accueil de la vérité, et le respect qui lui est dû, que l'on a d'abord en vue. Mais de même que la controverse déchoit en devenant polémique, le dialogue comporte aussi ses risques. Le moindre n'est pas celui de la discussion recherchée pour elle-même comme si elle constituait une fin, au détriment de l'amour sérieux de la vérité, comme si celle-ci n'impliquait pas une exigence absolue.

Aussi bien, comme le relève l'encyclique, c'est exercer dignement sa raison et augmenter son pouvoir que de s'appliquer à réfuter les opinions contraires à la foi et à prouver celles qui s'accordent avec elle, à déceler critiquement les causes de l'erreur ou le vice des arguments sur lesquels cette dernière s'appuie, et à saisir dans toute leur force les raisons qui démontrent les vérités. Le discernement du vrai et du faux contribue au progrès de l'esprit.

C'est un fait que la culture moderne, grâce aux possibilités accrues qu'elle offre d'une connaissance des multiples formes de la pensée humaine, peut favoriser la tentation d'historicisme et de relativisme. Dans ce contexte, le dialogue peut se dégrader en un jeu fort subtil d'échange sceptique des opinions, dont la recherche de la vérité fait les frais. Le rappel des vertus du discernement critique, qui est un gain pour la vie de l'esprit, est dans ces perspectives loin d'être anachronique.

*

A de multiples titres la raison philosophique est requise au service de la foi. Le Magistère ne peut parler de la philosophie, nous l'avons vu, que du point de vue de ce service, en énonçant les grands principes directeurs qui sont impliqués dans la nature de la Révélation. Ce sera ensuite à la raison elle-même à se mettre à l'ouvrage et à en mesurer les difficultés. Cependant, il revient encore au Magistère de la foi de lui signaler des écueils possibles. L'un de ces écueils, et peut être le principal, consiste à ne pas prendre la juste mesure des capacités et des limites de la raison et à élever «beaucoup

trop la puissance de la nature humaine». Ce qui est visé ici c'est la prétention du rationalisme moderne à l'autonomie et à l'autosuffisance de la raison humaine.

Les tenants de cette «erreur» et de cette «illusion» qui conduit à la «déraison»

> «prétendent que l'intelligence de l'homme, si une fois elle se soumet à l'autorité divine, déchoit de sa dignité native, et que, courbée sous le joug d'une sorte de servitude, elle se trouve alors extrêmement retardée et entravée dans son progrès vers le faîte de la vérité et de l'excellence.»

Il faut, à ce propos, faire une distinction. Il est arrivé dans le passé qu'on ait indûment solidarisé avec l'authentique doctrine de la foi des positions cosmologiques qui n'avaient aucun lien intrinsèque avec elle mais auxquelles on étendait son autorité. De la sorte, la conquête de l'autonomie de la recherche, s'appuyant sur des critères et des méthodes redevables, non plus de l'autorité de la doctrine sacrée, mais de la lumière naturelle de la raison, s'est présentée comme l'émancipation à l'égard d'une tutelle abusive. Ces malheureuses collusions et ruptures ne tiennent pas à la nature des choses, mais constituent de regrettables accidents historiques.

Mais on ne saurait pour juger du grand rationalisme moderne s'en tenir à ce niveau-là. Aussi bien l'encyclique vise-t-elle une erreur beaucoup plus radicale qui concerne la nature même de la raison et selon laquelle ce n'est pas d'une participation à la lumière divine mais d'elle-même que la raison humaine tiendrait sa lumière. Elle serait ainsi la source autonome et unique de la vérité, de sorte que poser une norme et une mesure de vérité qui lui soit transcendante, et qui donc ne serait pas produite par elle, ce serait l'aliéner. Une telle prétention ne saurait en définitive que «porter les hommes au comble de la déraison». Elle les conduit du même coup

> «à une souveraine ingratitude, en leur faisant rejeter les vérités les plus hautes et repousser volontairement le bienfait divin de la foi, de laquelle, comme d'une source vive, ont découlé tous les biens même aussi pour la société civile.»

Notre raison participe au don de la lumière divine et c'est dans ce don qui la constitue qu'elle peut connaître le vrai. C'est pourquoi l'attitude requise par l'amour de la vérité est une attitude d'action de grâces et d'adoration.

A partir de là, l'esprit humain prendra la mesure de ses possibilités réelles et de ses fragilités. En effet,

> «enfermé dans des limites déterminées, et à vrai dire assez étroites, [il] est exposé à de nombreuses erreurs et à l'ignorance de bien des choses.»

Si l'on prend conscience de cette condition, on comprendra du coup quelles richesses la foi apporte avec elle à la raison elle-même. Car

> «la foi chrétienne, appuyée sur l'autorité de Dieu, est une maîtresse de vérité absolument sûre: celui qui la suit ne s'embarrasse pas dans les filets de l'erreur, il n'est pas balloté sur les flots d'opinions incertaines. Voilà pourquoi c'est philosopher excellemment que d'unir l'étude de la philosophie à la soumission

> à la foi chrétienne, puisque la splendeur des vérités divines reçue dans l'âme vient en aide à l'intelligence elle-même, et loin de lui rien ôter de sa dignité, ajoute beaucoup à sa noblesse, à sa pénétration, à sa force.»

On le voit, ce qu'envisage ici l'encyclique ce sont les conditions éthiques de l'usage de la raison. Poser, en effet, l'autarcie absolue de celle-ci n'est pas tant d'abord une erreur née dans la recherche de sa nature, que l'objet d'un choix, d'un acte de la volonté. De même l'ouverture de la raison à la vérité pour laquelle elle est faite suppose normalement l'amour de la vérité. Dans la mesure où la raison reconnaît son orientation intrinsèque à la vérité, qui constitue ainsi son bien propre, elle excite dans la volonté l'amour de cette même vérité. A son tour cet amour porte l'intelligence à rejoindre son objet de la manière la plus parfaite possible, c'est-à-dire selon les pures exigences de sa nature. C'est donc reconnaître à la fois l'essence de l'esprit et les conditions de sa pleine actualisation, que de conclure:

> «Aussi l'homme, s'il était sage, loin de s'en prendre à la foi, comme si elle était une ennemie de la raison et des vérités naturelles, devrait-il plutôt rendre à Dieu de dignes actions de grâces et se réjouir profondément de ce que parmi tant de causes d'ignorance, et au milieu des flots de l'erreur, la très sainte lumière de la foi lui est donnée, et comme un astre ami, lui montre, à l'abri de tout péril d'erreur, le port de la vérité.»

Le rationalisme au sens que nous venons de préciser constituait la tentation première au temps d'*Aeterni Patris*. Sans doute aujourd'hui continue-t-il d'exercer ses séductions. Mais parallèlement, et paradoxalement parfois dans les mêmes esprits, une autre tentation est présente: celle de l'irrationalisme. Cette tentation est multiforme. Ou bien elle tend à discréditer totalement la raison au profit du biologique, de l'inconscient, de l'affectivité ou de la libre spontanéité, ou bien elle prétend tracer à l'usage valide de la raison des limites étroites, sa lumière étant déclarée sans compétence dans des secteurs essentiels de l'existence, où on légitime en contrepartie le primat d'options inévitablement arbitraires. Cet irrationalisme diffus a contaminé les croyants. En effet, on est frappé par l'attitude fidéiste de nombre de scientifiques et de penseurs chrétiens. Or l'attitude fidéiste, en dépit du courage qu'elle demande parfois, est ruineuse pour la foi et le rappel par Léon XIII du besoin de la philosophie et de saint Thomas est ici encore d'une singulière actualité. Car la pensée de saint Thomas est habitée par un sens aigu de la noblesse et de la force de l'intelligence.

*

Les pages qui précèdent ne constituent pas à proprement parler un commentaire d'*Aeterni Patris*. Je n'ai en effet rien dit d'un certain nombre d'idées importantes contenues dans l'encyclique. Les quelques points que j'ai retenus et au sujet desquels j'ai proposé quelques réflexions convaincront, je l'espère, le lecteur, de la valeur toujours actuelle de ce grand document du Magistère, qui nous rappelle le sens de la vocation philosophique en christianisme.

GEORGES COTTIER, O.P.

Du vrai et de l'illusoire amour de soi-même

La charité est l'amitié que Dieu, par sa grâce, a établie entre lui et l'homme. Son inconcevable mystère s'exprime dans le grand thème biblique de l'Alliance. Alliance de Yahvé avec son peuple dans l'Ancien Testament. Alliance nouvelle, mais en laquelle la première ne se perd qu'en s'accomplissant, entre le Christ et l'Eglise, son épouse. Alliance qui se prolonge en l'union de chaque croyant avec la Trinité, en Jésus-Christ. Car l'Eglise est faite de personnes, unies entre elles pour constituer une seule personne mystique, mais de telle façon que chacune est, distinctement et avec les autres, l'épouse du Christ. L'amour de Dieu «répandu dans les cœurs par l'Esprit saint qui leur a été donné» (Rm 5,5) est le lien qui unit l'épouse à l'Epoux. C'est un lien d'amitié, c'est la charité.

L'amitié est la forme supérieure de l'amour, celle en laquelle, dépassant son égoïsme inné, chacun aime l'autre pour lui-même, à cause de ce qu'il est, et veut son bien à lui, cherche à le lui procurer, par la communication de ce que lui-même possède. Au besoin même, en s'en dépossédant. Il arrive que par amour l'ami donne sa vie pour sauver celle de l'aimé. Cela signifie-t-il que l'amitié soit exclusive de tout amour de soi-même?

Dans une étude parue il y a bien longtemps en cette même Revue et à laquelle nous nous permettons de renvoyer le lecteur, nous avons tâché de montrer que le mouvement de l'amour, en chacun, commençait toujours et nécessairement par l'amour de soi [1]. Quand, dans un deuxième temps, ce même mouvement devient sortie de soi («Extase») pour faire passer l'amant en une autre personne, l'aimé, l'amour de soi n'est pas aboli, mais demeure en l'amant au principe de son amour. Celui qui ne s'aimerait pas lui-même ne pourrait aimer personne, car on ne peut aimer un autre que comme soi-même. C'est la source même de l'amour qui serait tarie.

Cela se vérifie aussi de l'amour pour Dieu, car c'est avec son propre cœur, son pauvre cœur, que l'homme aime Dieu, et son cœur se dessècherait s'il parvenait à tuer en lui l'amour de soi. Aimer Dieu plus que soi-même, c'est l'ordre vivant de l'amour, qui se déploie spontanément en tous les êtres et assure le retour à Dieu de l'univers sorti de lui. Le privilège de la liberté confère à l'homme le pouvoir, et le devoir, de reconnaître cet ordre

[1] J.-H. Nicolas, «De l'amour de soi à l'amour de Dieu», *Nova et Vetera* 32 (1957) p. 34–35.

de l'amour, de l'accepter, de le faire sien en s'y engageant. Pour lui comme pour tout être, l'amour de Dieu par-dessus toutes choses, loin d'étouffer l'amour de soi, ne le dépasse qu'en le prolongeant, et, dans son élan le plus extatique, demeure secrètement alimenté par lui. On aime Dieu pour lui-même, comme Celui qui mérite absolument d'être aimé, tout autre objet n'étant aimable que relativement à lui, mais on ne peut l'aimer qu'à partir de soi-même, car le tout premier objet qui éveille l'amour est le bien propre de celui qui aime.

La charité dépasse l'amour naturel comme le ciel dépasse la terre. Dieu par sa grâce se donne à aimer non plus comme le Souverain lointain dont la créature tient tout ce qu'elle est, tout son bien, tout ce qui la fait aimable, mais comme le Père qui fait de la créature son enfant et la fait entrer en son intimité, en la communion trinitaire, lui communiquant sa béatitude, la vie éternelle.

Doit-on penser que dans cet amour même où la créature est appelée à se dépasser infiniment, à sortir totalement d'elle-même, l'amour de soi a encore sa place? Que devient alors le renoncement à soi-même que prescrit l'Evangile et qui est le principe universellement reconnu de tout progrès spirituel? L'amour de soi, selon saint Augustin, est la cause dernière du péché, et il va jusqu'à caractériser la cité de Dieu, l'Eglise, par «l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi». Accorder l'amour de soi-même à la charité n'est-ce pas du naturalisme, que condamnent l'Evangile et la Sagesse de la Croix? Ne disions-nous pas, pourtant, qu'il serait impossible à l'homme de détruire en son cœur tout amour de soi sans se rendre incapable d'aimer qui que ce soit?

Il est indéniable qu'il y a une certaine manière de s'aimer soi-même qui contredit la charité, et que la charité combat. Existe-t-il un amour de soi, qui ne soit pas seulement compatible avec la charité, qui soit compris en elle et grandisse avec elle? C'est le problème de l'amour pur, qu'il nous faut examiner d'abord. Ensuite seulement nous nous occuperons de la mauvaise et illusoire manière de s'aimer soi-même, ce qui nous fera retrouver en sa vérité le grand thème spirituel de la mort à soi-même [1].

[1] S. Thomas, s'appuyant sur un passage célèbre de saint Augustin dans *La cité de Dieu* (l. XIV c. 28), fait de l' «amour de soi» le principe de tout péché (Som. théol. 1–2, 77, 4), non sans préciser qu'il parle de l' «amour désordonné de soi-même» qui conduit au mépris de Dieu (ib. id. ad 1). Plus haut il avait noté que cet «amour désordonné» équivaut à la «superbe» dont le *Siracide* dit (dans le texte de la Vulgate que lisait et commentait saint Thomas) qu'elle est le commencement de tout péché. En réalité le texte sacré porte (*Sir.* 10,13): «Le commencement de l'orgueil de l'homme c'est de s'écarter du Seigneur», ce qui va beaucoup plus loin: l'orgueil lui-même n'est qu'un péché parmi les autres, s'écarter du Seigneur (se préférer soi-même au Seigneur) voilà ce qu'on trouve à la source de n'importe quel péché.

L'AMOUR DE SOI COMPRIS DANS LA CHARITE

Amour pur et amour de soi-même

Le caractère essentiel de l'amour véritable, l'amour d'amitié, est le désintéressement. C'est-à-dire que l'autre est aimé pour lui-même, non pour l'avantage de celui qui l'aime. Quand cet autre est Dieu même – les trois Personnes divines –, qui est l'aimable absolu, celui qu'on ne peut aimer dignement qu'en raison de lui-même, de sa bonté infinie, il va de soi que ce désintéressement de l'amour ne peut être que total: «ce n'est pas vous aimer Seigneur que d'aimer en dehors de vous quelque chose que l'on n'aime pas pour vous» [1]; aimer Dieu pour quelque intérêt personnel que ce soit c'est s'aimer soi-même en dehors de lui, c'est-à-dire ne pas l'aimer vraiment.

Le témoignage des spirituels Le problème de l'amour pur s'est posé d'abord, et ne cessera jamais de se poser au niveau de l'expérience spirituelle. Par opposition à la tendance captative à faire de la charité un moyen de parvenir à la plus haute perfection et finalement à la béatitude, le spirituel authentique éprouve le besoin de proclamer que sa charité ne s'embarrasse d'aucun retour sur ses propres intérêts, fussent-ils ceux de son salut. Ainsi saint François de Sales, qui a donné de cette exigence intérieure l'expression la plus précise peut-être, la plus élaborée: «(l'âme indifférente) aimerait mieux l'enfer avec la volonté de Dieu que le Paradis sans la volonté de Dieu: oui même il préférerait l'enfer au Paradis s'il savait qu'en celui-là il y eût un peu plus du bon plaisir divin qu'en celui-ci; en sorte que, si par imagination de choses impossibles, il savait que sa damnation fût un peu plus agréable à Dieu que sa salvation, il quitterait sa salvation et courrait à sa damnation» [2].

Comment pourrait-on négliger tant de témoignages, provenant de tous les horizons de la spiritualité chrétienne, et signés souvent des noms les plus illustres et les plus saints? Leur authenticité est indéniable. Mais qu'est-ce à dire? Ce qu'ils expriment, c'est ce qu'éprouve le mystique quand il prend conscience de la charité qui est en lui et qui le brûle. Ce qu'il expérimente alors et qu'il dit – à Dieu d'abord, car celui qui aime a besoin

[1] V. équivalemment, dans «De Doctrina christiana», l. I, c. XXII, N° 21: «Par ces mots 'de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit', il ne permet à aucune partie de notre vie de rester vide, ni, pour ainsi dire, de faire place à un autre objet dont elle voudrait jouir. Mais il exige que tout autre objet à aimer, qui viendrait à l'esprit, soit emporté vers le but où court tout entier l'élan de notre amour» (*Œuvres de Saint Augustin*, t. 11, DDB 1949, p. 205). Sur la conception augustinienne de la charité cf. E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1943, pp. 178–184.

[2] *Traité de l'Amour de Dieu*, l. IX, c. 4. Ed. Pléiade, p. 770.

de dire son amour à celui qu'il aime – c'est qu'il aime Dieu pour lui-même, uniquement pour lui-même, sans aucun retour sur soi, sans aucune préoccupation de ce qu'il peut attendre de Dieu en retour, ni de ce qu'il pourrait craindre s'il n'aimait pas. Cet oubli de soi, il l'éprouve au moment même où Dieu aimé le comble du sentiment exaltant, parfois bouleversant, de sa présence. Il en donne témoignage, continuant à aimer difficultueusement, douloureusement, dans la nuit et l'angoisse de l'absence ressentie, du vide intérieur, de l'inutilité apparente de sa recherche. S'il proteste qu'il ne se soucie pas d'aller en enfer ou en Paradis, c'est d'abord et avant tout pour éloigner de sa propre conscience toute vue personnelle, qui fausserait son amour tel qu'il le vit, l'expérimente, le veut.

L'erreur de beaucoup a été de prendre ces expressions d'une expérience vécue pour l'énoncé d'une thèse théologique objective et universelle. Certes, l'expérience appelle une interprétation théologique et des explications qui, elles, doivent être objectivement et universellement valables. Elle s'impose au théologien, non comme étant elle-même explicative, mais comme ce qu'il faut critiquer, expliquer, intégrer à l'ensemble de la vie spirituelle. Ainsi on retrouve le problème de l'amour pur au niveau de l'explication théologique.

L'amour n'attend rien de Dieu

Le théologien se gardera d'éluder le témoignage des spirituels en en réduisant les expressions, si fortes et si manifestement délibérées, à de pieuses exagérations sans portée. Lui aussi dans son analyse de la charité découvre le désintéressement absolu. Mais il découvre aussi, au cœur même de la charité, l'amour de soi persistant, non comme une tare dont il faudrait peu à peu se défaire, mais comme une partie intégrante et qui, loin de la gêner, se développe avec elle. Le problème pour lui n'est donc pas de chercher un compromis entre le désintéressement et l'amour de soi, mais de voir et de montrer comment ils s'harmonisent sans se gêner mutuellement.

Il s'avise d'abord de ceci que la charité dans le cœur de l'homme est une réponse à l'amour de Dieu. Un amour dans lequel et par lequel le Père et le Fils se donnent en donnant leur Esprit. Par la charité que le même Esprit suscite dans le cœur de l'homme, le don de Dieu est accueilli. Et le don de Dieu c'est la vie éternelle, la vie trinitaire participée, la communion avec les Personnes divines. Dès lors il apparaît que l'acte même d'aimer Dieu ne saurait comporter le désir de Dieu ou la crainte de le perdre (désir du Paradis, crainte de l'enfer) *parce qu'il est lui-même le Paradis et l'exclusion de l'enfer*: «alors», écrit saint Thomas, «que la foi et l'espérance ont pour objet Dieu même, mais encore distant – non vu, non possédé –, l'amour de charité porte sur Dieu déjà là (donné): car l'aimé est en quelque manière pour celui qui aime; celui qui aime est entraîné par son amour dans l'intimité de l'aimé, et c'est pourquoi il est dit dans saint Jean (1 Jn 4,16): *qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu demeure en lui*» [1].

[1] *Som. théol.*, 2–2, 23, 6. Immédiatement auparavant il écrit: «La charité atteint Dieu pour se tenir en lui (ut in ipso sistat) non pour recevoir quoi que ce soit de lui».

L'amour suscite la quête de Dieu

Dans l'au-delà il n'y a plus aucune distance entre l'homme divinisé et la Trinité: «il est entré dans la joie de son Maître», et là, selon le commentaire de la liturgie «il boit à pleine coupe ce dont il a eu soif». Il n'y a plus de place pour la quête, parce que Dieu cherché patiemment, anxieusement, douloureusement parfois, s'est enfin laissé trouver pleinement et définitivement. Ici-bas il n'en est pas encore ainsi. Par la charité, le Père et le Fils, par et avec le Saint-Esprit, sont déjà donnés, déjà là, et la vie éternelle est commencée. Mais simultanément – et c'est le paradoxe de la vie chrétienne dans la foi – Dieu est encore «à venir», la vie éternelle est objet de désir.

D'une part, en effet, Dieu n'est pas directement connu, il n'est pas vu, de sorte que la connaissance qui en est donnée, la foi, a un caractère essentiellement imparfait, insatisfaisant, provisoire. Elle est toute tendue vers cet au-delà d'elle-même et cet accomplissement définitif que doit être la vision [1]. D'autre part, et en raison même de cela, l'union à la Trinité se présente à la conscience croyante comme un objectif à la fois à attendre de la miséricorde divine et à réaliser par la démarche persévérante de la liberté. Ce qui en est accordé dans la foi au moyen de la charité – la contemplation mystique – est une ébauche et comme un avant-goût de la pleine communion avec les Personnes divines, qui ne sera réalisée que dans la vision.

Ebauche et avant-goût: non pas en ce sens que l'union serait provisoirement remplacée par autre chose, la rencontre avec les Personnes divines elles-mêmes étant différée: «si tu connaissais le don de Dieu et qui est celui qui te dit: donne-moi à boire, c'est toi qui lui aurais demandé et il t'aurait donné de l'eau vive» (Jn 4,10); cette eau vive «jaillissant en vie éternelle» (id., 14) est «l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui». La vie éternelle est donnée tout de suite à celui qui croit, c'est-à-dire que dès ici-bas il est invité à participer par la charité à la vie trinitaire. Mais cette participation est encore imparfaite, à cause des limites que la foi lui impose et surtout de l'obscurité qui l'enveloppe et la cache: comme la torche allumée que les soldats de Gédéon dissimulaient dans un vase de terre. C'est la même lumière qui a brillé soudain dans la nuit quand ils ont brisé le vase, et cet éclat pourtant a été quelque chose de tout nouveau. Le vase en lequel le croyant conserve précieusement la lumière et toute la beauté de la divinité est l'enveloppe charnelle – corps et âme – dont son esprit, selon lequel il est à l'image de Dieu, est revêtu: elle n'est brisée qu'à la mort – pour être plus tard, à la résurrection, reconstituée, mais non pas opaque, transparente au contraire, étincelante de cette lumière qu'elle ne cachera plus, parce qu'elle en sera toute pénétrée. Cet accomplissement, au-delà de la mort, de l'union à Dieu déjà commencée dans la foi est pour le croyant un objectif à atteindre et à attendre. Il est l'objet de l'espérance.

[1] S. Paul, 1 Co, 13,12: «A présent nous voyons dans un miroir et de façon confuse, mais alors ce sera face à face».

C'est la Trinité qui se donne à l'homme, non l'homme qui pourrait se saisir de la Trinité. Comme l'ébauche de l'union lui est octroyée par grâce, de même il attend de la grâce son accomplissement. Mais d'une grâce qui provoque et conduit la liberté: de même, en effet, que l'union à Dieu s'ébauche par la charité, c'est par la charité qu'elle est conduite à son accomplissement, se perfectionnant, s'approfondissant. Or c'est avec son cœur d'homme et librement que l'homme aime Dieu. L'amour ne lui est pas donné comme un revêtement extérieur, mais en son intime il lui est donné d'aimer.

Et comme il a pu refuser l'union ébauchée quand elle lui était offerte, il peut, l'ayant acceptée, refuser de se laisser conduire plus loin. Il peut la prendre en dégoût et ne la plus vouloir. Tant qu'elle est conditionnée par la foi, l'union à Dieu établie par la charité est fragile. Comme la foi regarde en Dieu le révélateur, celui dont vient la vérité, l'espérance atteint en lui le miséricordieux, attendant le secours de sa grâce pour ne pas perdre, pour obtenir pleinement ce que la charité tient déjà, le Bien suprême. Si le croyant par la charité se repose simplement en Dieu, n'attendant rien de lui parce qu'il a tout en lui, par l'espérance il attend de lui cela même qu'il a déjà mais incomplètement. Et la crainte de le perdre accompagne et pénètre son espérance.

Pur amour et espérance

Il ne faut donc, ni mêler l'espérance à la charité comme si elle était une de ses composantes, ni la mettre en opposition avec elle, comme si le progrès de la charité tendait par soi-même à l'éliminer. L'espérance est le mouvement de l'âme croyante vers Dieu non encore possédé, et elle ne peut cesser qu'avec la pleine et définitive union à Dieu, dans la vie éternelle consommée. La charité est repos en Dieu déjà donné, union commencée, vie éternelle inaugurée.

Interdépendance de l'espérance et de la charité

Bien loin de gêner la charité, l'espérance la suscite et la soutient tant que dure cet état où l'amant est à la recherche de l'être aimé: l'état de voie. L'amitié, en effet, est impossible sans réciprocité, et de Dieu ressenti comme inaccessible quelle réciprocité pourrait-on attendre? Si Dieu n'offrait pas le premier son amitié, comment la créature pourrait-elle avoir seulement l'idée d'y prétendre? C'est cette offre et cette promesse qui rendent possible l'amour de la créature: cette offre et cette promesse connues par la foi et suscitant d'abord dans le cœur du croyant l'espérance. Que celle-ci ne se lève pas ou qu'elle s'éteigne, la charité perçue comme un projet irréalisable ne peut pas naître ou s'évanouit.

Mais bien plus encore l'espérance a besoin de la charité pour être pleinement elle-même. Car ce que Dieu offre et promet au croyant c'est l'union d'amour avec lui, et il faut aimer pour apprécier à sa vraie valeur ce bien

suprême où l'homme, arraché à lui-même, aux limites de son bien propre, se perd et se retrouve. L'union avec Dieu ici-bas, dans la foi, par la charité, excite le désir de cela même dont elle est l'ébauche et le commencement, et fortifie l'espérance en un Dieu, dont la présence est éprouvée comme celle d'un Ami tout puissant, qui a fait naître le désir et veut le combler.

Intéressement de l'espérance et désintéressement de la charité

La parfaite pureté de l'amour n'exige-t-elle pas, pourtant, que soit éliminé tout désir, tout souci d'accomplissement personnel? N'est-ce pas cela que disent les spirituels quand ils proclament leur indifférence à leur propre salut? Cela ne signifie-t-il pas que l'espérance même, en tant qu'elle est un amour intéressé, contamine la charité? De sorte que celle-ci, parvenue aux dernières limites de la pureté, l'excluerait?

Pris entre cette exigence vivement ressentie de la parfaite pureté de l'amour d'une part, l'enseignement de l'Eglise sur la nécessité de l'espérance d'autre part, un Fénelon pense pouvoir sortir de l'impasse en forgeant la notion d' «espérance désintéressée» [1]. Mais que serait l'espérance désintéressée sinon la charité même? Le problème est éludé: l'espérance est maintenue nominalement, mais sa réalité propre est dissoute, elle n'est plus qu'un autre nom de la charité.

Il est de la nature de l'espérance d'être intéressée, mais cet intéressement s'harmonise parfaitement, en droit et existentiellement, avec le parfait désintéressement de la charité. Celui-ci, en effet, ne saurait être l'indifférence à l'égard de l'union même avec Dieu, puisque cette union c'est l'amour qui l'établit, de sorte que renoncer à l'union serait renoncer à aimer. Celui qui aime parfaitement se désintéresse de tout, hormis de l'être aimé. Bien plus, son désintéressement se fonde sur l'intérêt exclusif qu'il porte à l'être aimé. Dans l'état de voie, l'être aimé, Dieu, est, nous le rappelions plus haut, à la fois intimement uni et distant, présent et absent. En tant qu'il est absent, lointain, *par la force même de son amour* le croyant se porte vers lui de tout l'élan de son espérance.

Allons-nous donc tenir pour négligeables les protestations de désintéressement absolu que l'on rencontre si souvent chez les spirituels? Ces hommes

[1] Cf. «Explication des articles d'Issy», Ed. Chérel, Paris 1915, pp. 6–7: «Par là on peut concilier ce me semble la charité pure avec l'espérance. Je puis attendre et désirer le royaume de Dieu, c'est-à-dire l'espérer avec autant de désintéressement pour moi que pour un autre. Je le désire en moi et non pas pour moi. Je le désire pour sa pure gloire et pour l'accomplissement de son bon plaisir qu'il m'a révélé... Ce désir est une espérance formelle ou quelque chose de plus parfait qui la renferme éminemment et qui satisfait encore plus parfaitement au précepte de l'espérance intéressée». Ce «quelque chose de plus parfait» qu'est-ce donc sinon la charité elle-même, en laquelle l'espérance, ainsi conçue, se perd en devenant désintéressée? On notera que Fénelon poussé par ses contradicteurs, fait porter la pointe de sa réflexion sur le «précepte de l'espérance», qu'il élude en le ramenant au précepte de la charité. Le vrai problème théologique n'est pas celui du «précepte», mais du lien intrinsèque et nécessaire entre l'espérance et la charité.

et ces femmes qui ont donné par toute leur vie le témoignage impressionnant de la qualité de leur amour, dirons-nous qu'ils ne savent pas ce qu'ils disent quand ils témoignent vouloir aimer Dieu sans aucun égard à la béatitude promise ou au malheur de l'enfer, auquel aboutit le refus d'aimer, craignant seulement de ne pas aimer, de ne plus aimer? Il faut au contraire prendre très au sérieux leurs protestations. Car ils ne nous renseignent pas seulement sur les états sublimes auxquels ils sont parvenus, ils nous enseignent comment Dieu veut et doit être aimé dès les premiers pas dans la vie spirituelle.

Mais il faut les entendre. Ce n'est pas seulement par précaution qu'ils ajoutent à leur acceptation (conditionnée) de l'enfer une clause de ce genre: «si par imagination de la chose impossible...». Si l'hypothèse que le bon plaisir de Dieu serait de damner quelqu'un qui l'aime et qui lui a tout sacrifié est «imagination de la chose impossible», ce n'est pas seulement parce qu'elle fait injure à la bonté de Dieu. C'est simultanément, parce qu'il y a une contradiction entre vouloir persévérer dans l'amour et accepter la damnation. Celle-ci consiste précisément à rejeter Dieu, à refuser d'aimer. Il y a contradiction entre se désintéresser de la béatitude et s'intéresser à aimer Dieu, car la source et le cœur de la béatitude est l'union à Dieu que l'amour ici-bas établit. De cette double contradiction le spirituel a conscience, même s'il est incapable de la formuler. Si pourtant, capable ou non d'une telle formulation, avec ou sans une clause restrictive, il tient tant à exprimer de la sorte le désintéressement de son amour, c'est parce qu'il y a une manière impure d'espérer qui, elle, contamine l'amour.

Il existe, en effet, dans la vie spirituelle un attachement à soi plus redoutable que celui qui se manifeste dans la franche et déterminée recherche du bonheur terrestre. Plus subtil, il échappe aisément au regard et se dissimule derrière les déclarations d'humilité et de mépris de soi. Il est, malgré les apparences, incomparablement plus fort, car les biens spirituels, pour qui les a expérimentés ou seulement entrevus, sont bien plus grands et exaltants que les temporels. Si on ajoute à cela que la béatitude promise par Dieu comprend la totalité de ce que l'homme peut désirer: élimination du malheur, cessation de la souffrance et des larmes, plénitude de joie avec toutes les délices de l'esprit et du cœur, liberté, gloire enfin, comment ne pas voir qu'elle peut être convoitée pour elle-même, dans l'oubli pratique de ce qui en est l'âme, l'être avec Dieu aimé, la communion avec les trois Personnes dans l'amour?

Langage du théologien et langage du spirituel La raison théologienne peut et doit, après avoir analysé cet objectif complexe du désir de Dieu, en situer les diverses composantes et les ordonner par rapport à la visée proprement théologale de l'espérance. Elle dira alors qu'il est nécessaire à la charité que l'espérance en jaillisse tant que l'union à Dieu n'est pas définitive et totale, puisque aimer vraiment c'est être en communion avec l'ami, et que la cessation de cette communion serait

la fin de l'amour. Mais elle ajoutera que la vraie espérance, celle que suscite et règle la charité, consiste essentiellement à vouloir et attendre de Dieu, de sa pure miséricorde, ce qu'il veut principalement donner à l'homme, ce qu'il lui promet: l'*être avec lui* sans partage et pour toujours. Tout le reste étant donné par surcroît, et donc attendu comme un surcroît aussi, auquel on pense de moins en moins à mesure que de plus en plus on se fixe sur le principal et on se confie à la miséricorde divine.

L'expérience vécue du spirituel exprime la même chose en un autre langage. Il semble rejeter l'objet global de l'espérance, mais ce qu'il entend rejeter, en réalité, c'est la recherche de soi dans le désir et dans la possession de cet objet. Il semble se désintéresser de la béatitude de Dieu qui lui est offerte. En réalité, par ce désintéressement même, il proclame assez clairement qu'il est trop exclusivement intéressé par cette béatitude en ce qu'elle a d'essentiel – le partage de la communion trinitaire – pour se soucier des avantages qu'elle lui apportera. Le flambeau allumé avec lequel Carité veut mettre le feu au Paradis, l'eau dont elle se munit pour éteindre l'enfer[1] est l'amour même, qui apporte en réalité le ciel en ce qu'il a d'essentiel et d'essentiellement désirable: la vie avec Dieu.

L'espérance est par nature intéressée disions-nous. Mais l'intérêt de chacun est à la mesure de son cœur. Celui qui a en soi une étincelle de la vraie charité a pour intérêt primordial l'union d'amour avec Dieu. Ce n'est pas autre chose que veulent dire les spirituels quand ils protestent ne vouloir leur propre salut que dans la mesure où il plaira à Dieu de les sauver.

On a fait de l'amour pur un monstre en l'opposant à l'espérance, alors que l'abolition de l'espérance loin de purifier l'amour l'abolirait à son tour. L'amour pur est le parfait amour, mais la perfection de l'amour exige aussi une radicale purification de l'espérance. C'est dans la pureté de l'une et de l'autre qu'apparaît leur nécessaire interdépendance. C'est leur impureté qui cause cette tension ressentie par le spirituel comme un conflit douloureux. Mais ce conflit par sa nature est provisoire.

L'AMOUR DE SOI CONTRE LA CHARITE

Ainsi la charité n'exclut pas l'amour de soi ni ne compose avec lui. Bien au contraire elle l'intègre et l'emporte avec elle dans les profondeurs de la vie trinitaire.

Mais c'est à condition de l'ordonner, c'est-à-dire de se le subordonner. Dire, en effet, qu'il est «naturel» à l'homme d'aimer Dieu par-dessus toutes choses – et donc que la charité, bien que venant de l'inconcevable miséri-

[1] C'est la fameuse histoire, symbole parfait de l'amour pur, que Joinville avait rapportée des Croisades et qui a été reprise par Camus au XVII[e] s. Cf. H. BREMOND: *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, 1967, t. I, p. 183.

corde de Dieu, est dans la ligne du développement naturel de la personne humaine – ce n'est pas, pour autant, dire que Dieu n'est pas aimé librement. L'amour d'une personne pour une autre – fût-ce pour les trois Personnes divines infiniment dignes d'être aimées – ne peut être que librement choisi, même dans le cas extrême où ce choix se présente à la conscience comme le seul possible [1].

Ce ne peut jamais être le cas pour l'homme dans sa condition terrestre à l'égard de Dieu. Car la Bonté de Dieu, bien qu'elle soit la source universelle de toute bonté et la raison ultime d'aimer les créatures – y compris soi-même – se présente, en fait, à la conscience [2] comme un bien particulier parmi les autres. Dieu n'est connu que par l'intermédiaire des créatures: non seulement c'est elles que l'on connaît d'abord mais encore elles ne cessent pas d'être le point d'appui de notre connaissance de Dieu, qui reste toujours indirecte.

L'amour désordonné de soi-même

L'amour suit la connaissance. Si «naturel» qu'il soit d'aimer Dieu plus que soi-même, l'amour de soi est au point de départ et ne peut être dépassé que dans un second temps. Ce dépassement ne se fait pas automatiquement. Il ne peut résulter que d'une démarche libre. La préférence que la nature indique, il faut encore y consentir, la vouloir, choisir de s'y conformer. Et elle peut être refusée. C'est alors l' «amour de soi jusqu'au mépris de Dieu» dont parle saint Augustin et qu'il place au principe de la cité terrestre [3].

Dépassement de soi-même ou fermeture sur soi-même

Dépasser l'amour de soi n'est pas l'abolir, mais le faire passer à la seconde place. Se sacrifier à Dieu n'est pas renoncer pour Dieu à son propre bien, car ce bien vient de Dieu et mérite d'être aimé en référence à Dieu. Se sacrifier à Dieu, c'est renoncer à être le premier dans l'ordre de son propre amour. C'est un renoncement très profond quoique sans destruction aucune; c'est un sacrifice coûteux, quoique sans effusion de sang. A l'instant où naissait l'amour spirituel le moi apparaissait seul dans le champ de la conscience et accaparait tout l'amour: on ne peut, au second instant

[1] C'est le cas de l'amour béatifique, qui jaillit de la vision même. Comment ne pas aimer ces trois Personnes qui apparaissent en cet instant en leur éclat infini, en leur amabilité absolue? En ce sens on peut dire que cet amour n'est pas libre: la créature ne peut s'empêcher d'aimer totalement, quand il se présente à elle, Celui qu'elle cherche, plus ou moins consciemment, depuis qu'elle existe. Mais il est éminemment libre, car il est l'accomplissement ultime de sa liberté. Disons qu'il est «sur-libre».

[2] Le mot «conscience» ici, n'est pas pris au sens de la «conscience morale» qui dicte le devoir; mais au sens de la connaissance expérimentale de soi-même, comme on dit de quelqu'un qu'il «prend conscience» de telle ou telle chose.

[3] S. Augustin, *La cité de Dieu*, l. XIV, c. 28.

où Dieu est connu comme principal aimable, l'accepter pour tel en un acte explicite d'amour sans se déprendre de soi [1].

Que ce sacrifice soit refusé, l'amour de soi prend un tout autre caractère: il devient fermeture sur soi-même et refus de Dieu. C'est l'amour de soi contre la charité – préférence de soi à Dieu –, qui est au principe de tout péché. Certes, c'est à propos d'un objet déterminé que s'exerce cette préférence. Il y a toujours dans le péché le choix d'un bien particulier, d'un bien relatif et provisoire, d'un bien changeant – désirable aujourd'hui, indifférent ou odieux demain. Mais, au cas où un tel choix ne correspondrait pas aux aspirations véritables de celui qui choisit; au cas où ce dernier passerait en le faisant à côté du bien qu'il cherche, ce pourrait n'être qu'une erreur, comme on en fait tant dans la vie. Du point de vue de l'usage de la liberté et de la conduite de sa propre existence, ce qui importe plus que l'objet choisi c'est la raison du choix. C'est la personne à laquelle se rapporte ultimement le choix, et qui se trouve être ainsi placée au centre de l'existence de celle qui choisit. Si ce centre ultime de référence est Dieu, l'amour de soi impliqué en tout choix demeure dans l'ordre. Si la personne même qui choisit se fait centre, s'enfermant en elle-même, le choix est désordonné: c'est-à-dire que par ce choix la personne se détourne de Dieu (à moins que, déjà détournée en des choix antérieurs, elle ne fasse qu'un pas de plus dans la voie où elle s'est déjà engagée de la préférence de soi-même; mais un pas nouveau, par lequel elle choisit une fois encore de se détourner de Dieu). Le péché consiste donc dans le choix de cet objet, mais ce qui donne à ce choix d'être un péché, c'est qu'en le faisant la personne se détourne de Dieu. C'est-à-dire qu'elle le rejette, puisqu'elle ne peut s'écarter de Dieu qui l'attire à lui par toute la force de l'acte créateur et par tout l'attrait de son appel à la divinisation qu'en le refusant. Si c'est par l'amour seul que l'homme peut répondre à l'appel de Dieu qui est amour, le péché, par quoi l'homme refuse cet appel et s'en détourne, ne peut être compris en son ultime profondeur que comme le *contre-amour*. C'est-à-dire l'amour désordonné de soi-même, qui contrarie la charité et la détruit.

Il peut se faire aussi que la personne en raison de laquelle se fait le choix soit autre que celle qui choisit, mais créée. L'égoïsme foncier qu'est la préférence de soi-même à Dieu n'est certes pas exclusif de l'amitié humaine. La personne humaine, en effet, a besoin des autres pour s'épanouir et les biens dont elle fait son trésor et en lesquels elle place son cœur («où est ton trésor là aussi sera ton cœur», dit l'évangile: Mt 6,21) sont, de soi, des biens communs à plusieurs et en lesquels il lui est naturel de communier avec d'autres. Quelle que soit pourtant la générosité réelle d'une telle amitié, elle ne saurait suffire à libérer quelqu'un de son égoïsme fondamental, si elle-même n'est pas référée à Dieu. Simplement il s'est élargi pour faire

[1] Il va de soi que la «connaissance» dont nous parlons ici, et selon laquelle Dieu se présente comme le premier aimable et la raison d'aimer tout le reste et soi-même, n'est pas une connaissance «théorique». C'est une «connaissance existentielle», inséparable et inséparée de la conscience qu'on a de soi-même, comme d'un bien limité et subordonné.

place à d'autres, il est devenu collectif. Le moi n'est pas vraiment dépassé, mais seulement agrandi. Encore faudrait-il ajouter que le refus d'aimer Dieu par-dessus tout met dans le cœur une tendance foncière à se préférer à tout, qui est l'égoïsme même, et qui compromet gravement, sans les détruire pourtant tout à fait, les chances d'une authentique amitié humaine.

La mort à soi-même

La conversion est le retournement de l'âme pécheresse, qui passe de la préférence de soi-même à la préférence de Dieu. Elle ne détruit pas l'amour de soi, elle le libère au contraire de l'égoïsme qui, sous prétexte de lui donner libre cours, entravait sa pente naturelle au dépassement de soi-même pour se retrouver pleinement, en sa vérité, dans l'amour de Dieu par-dessus tout. Mais le prix de cette libération est une douloureuse rupture. L'amour désordonné de soi constitue un cercle dont la personne qui s'aime ainsi est le centre, mais dans lequel aussi elle est enfermée. Il faut qu'elle brise ce cercle pour se libérer, et ce cercle est issu de toutes ses habitudes d'indépendance, de possessivité, de goût du plaisir. De tous les fils de l'attachement à soi-même. Ce brisement, l'évangile nous le décrit comme une mort, la mort à soi-même, et il en fait la condition de la vie nouvelle: «celui qui aime sa vie la perd, et celui qui cesse de s'y attacher en ce monde la gardera pour la vie éternelle» (Jn 12,25). Et saint Paul: «faites donc mourir ce qui en vous appartient à la terre, vous vous êtes dépouillés du vieil homme et vous avez revêtu l'homme nouveau, celui qui, pour accéder à la connaissance, ne cesse d'être renouvelé à l'image de son créateur; là... le Christ est tout et en tous» (Col 3, 10–11).

L'amour égoïste de soi mêlé à la charité

Parce que sa nature est simple l'ange donne au conflit entre l'amour de soi et la charité une solution simple. Redoutablement simple. En l'instant même qui suit sa création il choisit d'aimer Dieu par-dessus tout et soi-même pour Dieu, ou de s'enfermer égoïstement dans l'amour de soi même. Choix irrévocable car il s'y engage entièrement et définitivement, en pleine connaissance de cause. Il n'y a pas de progrès spirituel pour cet être magnifique qui ne peut se donner ou se refuser que totalement. Il n'y a pas non plus, s'il s'est refusé, de conversion possible. Sa liberté atteint du premier coup ce sommet vers lequel aspire toute liberté: la décision sans retour.

Mobilité de la liberté humaine

Il n'en va pas ainsi de l'homme. Sa nature est progressive et complexe. Il part de la totale inconscience et doit peu à peu connaître le monde qui l'entoure, se connaître soi-même, connaître Dieu. En même temps sa liberté doit lentement se frayer un chemin à travers tous les objets qui la sollicitent chaque jour pour assurer conjointement le développement de sa personnalité et l'accomplissement de sa destinée. Certes il est intérieurement éclairé pour cela par la

lumière de sa conscience et surtout par la lumière intérieure de la grâce: car Dieu ne laisse pas à lui-même et à ses impuissances l'homme qu'il a créé par amour et qu'il appelle à communier avec lui dans l'amour. Pour connaître cet appel et y répondre librement il n'a pas besoin d'être parvenu à la claire connaissance de toutes les données du choix qui lui est proposé: il y a en lui un instinct spirituel pour découvrir son chemin dans l'obscurité, et il y a surtout l'instinct du Saint-Esprit, grâce auquel l'appel de Dieu, même quand il a été rejeté, ne cesse de retentir sourdement en ses profondeurs. Mais tout cela, lumière de la raison et lumière de la grâce, instinct naturel et instinct du Saint-Esprit, épouse la condition de la nature humaine et demeure soumis au processus d'un progrès lent et difficultueux, exposé à tous les accidents dont cette lenteur et cette difficulté introduisent le risque. C'est pourquoi, d'ailleurs, cette liberté toujours quelque peu hésitante et conditionnée – souvent très hésitante et lourdement conditionnée – ne parvient jamais ici-bas à ce sommet, vers lequel elle tend pourtant, où se trouve d'emblée la liberté de l'ange, la décision irrévocable. Bienheureuse infirmité, à laquelle elle doit, si profondément qu'elle se soit engagée dans l'amour prédominant de soi, de pouvoir se ressaisir, briser le cercle de son égoïsme, «abandonner les idoles pour se convertir au Dieu vivant et vrai» (1 Th 1,9). Infirmité redoutable, aussi, qui la rend à tout instant capable, si loin qu'elle se soit engagée à la suite du Christ dans l'amour du Père, de faire prévaloir à nouveau l'amour de soi sur l'amour de Dieu, succombant à la permanente tentation de l'égoïsme.

Conflit entre l'amour de soi et l'amour de Dieu

Ce retour en arrière, que la progressivité de la nature humaine permet, sa complexité l'explique et le favorise. L'amour de soi ne se présente pas à l'homme sous une forme simple, et pas davantage sa subordination à l'amour de Dieu. Le bien humain, en effet, auquel le moi s'attache, qu'il veut et désire pour soi-même, en lequel il cherche son épanouissement et sa satisfaction plénière, ne se présente concrètement à lui que dans la multiplicité de biens particuliers, divers, parfois opposés. Chacun d'eux s'offre comme le moyen – ou, du moins, comme un moyen – de parvenir au Bien plénier, et, en attendant, comme capable de procurer de façon anticipée, partielle et provisoire la satisfaction toujours désirée, toujours poursuivie, toujours fuyante. Bien sensible et bien spirituel. Bien mixte le plus souvent, où se conjoignent le sensible et le spirituel, mais avec prédominance plus ou moins marquée de l'un ou de l'autre. Multiplicité des biens sensibles, qui ne sont pas toujours compatibles entre eux. Multiplicité des biens spirituels et parmi eux, au sommet, le bien de la liberté, de l'affirmation de soi, de la possession consciente et libre de soi-même. Ce dernier bien est au cœur de tous les autres. La liberté s'exerce sur cet objet ou sur cet autre, cherche cette satisfaction ou cette autre, mais rien n'est meilleur pour la personne que de se sentir libre dans l'exercice de ce pouvoir, de se procurer à soi-même la satisfaction choisie.

L'amour de soi épouse ainsi toutes les formes de réalisation partielle du bien humain. D'une part il les rassemble toutes en une même visée: si divers que soient les biens qui s'offrent à sa quête de l'épanouissement de la personne, si opposés qu'ils puissent être – de sorte que le choix de l'un implique le rejet de beaucoup d'autres –, c'est le même moi qui cherche à s'accomplir en eux et par eux. D'autre part il se multiplie lui-même en eux, chacun correspondant à une tendance de la personne, qu'elle actualise en le choisissant, se réalisant ainsi dans le choix selon une de ses virtualités. Et il ne faut jamais, quand on prétend la juger, l'enfermer dans ce choix particulier, où elle ne se dit jamais tout entière. Le plus cruel conserve en lui une capacité de tendresse qui, de la façon la plus inattendue, se manifestera dans d'autres choix, en apparence tout à fait contraires à ses choix habituels. Le plus raffiné aura de soudaines poussées de vulgarité. Le plus dominé par la recherche de la vérité, de la beauté, reste capable de désirer les plaisirs les plus matériels, les satisfactions les plus grossières.

C'est dire que le conflit entre l'amour de soi et l'amour de Dieu – conflit dont la solution peut être la prédominance du premier sur le second ou du second sur le premier – s'élève pour l'homme à l'occasion de tous ses choix – du moins ses choix importants –, et ne trouve jamais ici-bas sa solution définitive. Ce n'est pas dans l'absolu que l'homme doit choisir de préférer Dieu à soi-même, d'aimer Dieu plus que soi-même. C'est à propos d'un bien particulier, contingent, qui l'attire. En ce désir se concrétise pour lui, à cet instant de son existence, l'attachement à soi-même, car ce qu'il cherche en ce bien c'est, soit une satisfaction immédiate, encore que limitée, précaire, soit un moyen de parvenir à une telle satisfaction dont son moi attend un commencement, au moins, de son épanouissement. Cela n'est pas a priori aberrant, comme il n'est nullement aberrant, il est naturel au contraire, que la personne créée tende vers son accomplissement. Encore faut-il que l'amour de soi, en cette concrétisation même, se subordonne authentiquement, et délibérément à la charité. Or il arrive que la satisfaction ainsi envisagée ne corresponde pas à la volonté de Dieu sur l'homme, sur cet homme, appelé à réaliser l'idée créatrice et surtout le projet divin d'en faire son enfant pour l'éternité, de l'introduire dans la vie trinitaire. Il peut arriver aussi que, même si elle est parfaitement intégrable à la réalisation de cette vocation, cette satisfaction, en fait, soit rapportée égoïstement au moi créé, sans aucune référence à Dieu, même implicite. Parfois avec un refus explicite de chercher, au-delà de l'accomplissement du moi, la réalisation en soi-même de la volonté de Dieu.

La rectitude foncière de l'amour de soi même désordonné

Cela c'est le péché, le *contre-amour* dont nous parlions plus haut. Mais il arrive aussi que la situation soit moins tranchée. Il arrive qu'un choix particulier, tout en s'écartant de l'orientation fondamentale que la personne s'est donnée à elle-même, ne la remette pas en question, n'en entraîne pas le retournement. Ainsi l'amour de soi égoïste peut co-

exister avec la charité; mais aussi l'amour de soi conforme à la charité peut coexister avec l'amour de soi prédominant.

Ce second cas se rencontre dans les actes bons du pécheur. Il a fait prédominer dans son existence l'amour de soi sur l'amour de Dieu, détruisant ainsi en son cœur, ou y prévenant la charité. Est-ce dire que nécessairement chacun de ses choix est dicté par le contre-amour que nous disions? D'aucuns, et d'illustres, entraînés par la rigueur d'un raisonnement trop peu attentif aux complexités de l'existence, l'ont dit [1]. Cela n'est pourtant pas soutenable. Il est manifeste que des actes de grande générosité, inspirés par le respect et la poursuite de valeurs humaines authentiques, sont faits, et de façon habituelle, très consciemment, par des hommes qui se refusent à reconnaître Dieu comme le pôle de leur existence. Certes il se peut que ce refus manifeste recouvre en réalité une acceptation plus ou moins consciente, et nul ne peut atteindre au fond du cœur de l'homme à ce point où il décide de son orientation fondamentale. Ce qui est certain c'est qu'il n'est nullement besoin pour reconnaître l'authenticité de tels actes et leur valeur morale de supposer qu'ils partent d'un cœur soumis à Dieu dans ses profondeurs.

Mais comment expliquer que l'amour impliqué en ces choix ne soit pas l'amour égoïste, déréglé, chez un homme en qui prédomine l'amour de soi sur l'amour de Dieu? Cela vient de la complexité du bien humain que nous notions plus haut, et de la manière fragmentaire dont il se présente. C'est toujours par la médiation d'un bien particulier – même s'il est très vaste, très compréhensif – que se fait l'option décisive entre l'amour de soi et l'amour de Dieu. Si le premier a prévalu, il demeure possible que tel bien particulier qui se présente n'impose pas de soi cette prévalence. Dans ce cas il peut de soi être référible à Dieu, en ce sens qu'il ne détourne pas de lui celui qui le choisit. Bien plus il arrive que par lui-même il l'ordonne à Dieu, étant au moins conforme à l'idée et à la volonté créatrices, et parfois aussi à la vocation des enfants de Dieu, connue dans la foi. Ainsi les actes inspirés par l'amour conjugal ou parental, le service désintéressé du prochain, voire une pratique religieuse qui peut être sincère, le soin donné à l'éducation religieuse des enfants ou à toute autre tâche dans l'Eglise.

Dira-t-on que le cœur vicié par l'amour prédominant de soi ne peut que vicier ces actes, bons par eux-mêmes, en les détournant de leur finalité naturelle? Il n'y aurait ainsi de véritable «honnête homme» que par la grâce et la charité! Conception intenable et contraire à l'enseignement de l'Eglise, qui s'est toujours refusée, contre l'extrémisme de certains de ses théologiens, à considérer l'homme comme totalement perverti par le

[1] Cf. P. JACCARD, «De saint Augustin à Pascal. Histoire d'une maxime sur les vertus des païens», in RSPT *(Revue de Théologie et Philosophie)* 28 (1940) 41–55. V. aussi *Œuvres de S. Augustin, La Cité de Dieu*, t. 37, D.D.B. 1960, pp. 760–761: «Les vertus des païens». On peut se reporter aussi à la thèse déjà ancienne de J. Wang. TCH'ANG-TCHE S. J.: *Saint Augustin et les vertus des païens*, Paris, Beauchesne, 1938.

péché [1]. En réalité chaque fois que l'objet du choix est intégrable à un projet de réponse à l'appel de Dieu – même si, pour celui qui choisit, cet appel est refusé – le choix en question n'impose nullement que ce refus fondamental soit réactualisé. On ne choisit pas ce bien par amour de Dieu, mais l'amour de soi pour lequel on le choisit, quoique dévié en fait dans le cœur de celui qui choisit, conserve dans ce choix sa rectitude foncière. C'est l'amour de soi intégrable à la charité, dont nous parlions plus haut, encore qu'en fait, dans le cas donné, il ne soit pas intégré.

Pour comprendre ce délicat mécanisme psychologique et moral, il faut savoir et reconnaître que l'homme est fait pour Dieu et que le mouvement foncier de sa volonté le porte vers Dieu: il peut par sa liberté détourner ce mouvement de sa direction naturelle, mais non pas l'étouffer complètement, l'abolir. De sorte que, si l'objet choisi est dans le sens où irait la charité, et si la liberté n'intervient pas expressément pour détourner la volonté de cette direction, le choix est un acte bon, encore que non inspiré par la charité.

Les déviations de l'amour de soi-même subordonné à la charité

Inversement il peut arriver, il arrive tous les jours que celui qui a fait prévaloir en son cœur l'amour de Dieu sur l'amour de soi se laisse entraîner à des choix que l'amour de Dieu par-dessus tout, plus que soi-même, désavoue. Soit que l'objet même du choix déplaise à Dieu, soit que plus profondément l'amour de soi qui inspire ce choix ne soit pas référé à l'amour de Dieu. Il ne lui est pas contraire pourtant, car il ne met pas en cause la décision fondamentale de préférer Dieu à soi-même. Celle-ci demeure, mais comme endormie, inactive. Et le choix défectueux ne la réveille pas parce qu'il n'est pas directement incompatible avec elle. Il est comme marginal par rapport à elle. Ceci apparaît dans l'expérience humaine la plus banale: combien souvent l'amour conjugal est-il troublé par des paroles, des gestes inamicaux, agressifs, qui ne le mettent pourtant pas en cause directement? Combien de manquements à la charité dans une communauté, qui ne comportent, ni dans l'intention ni dans les faits, la rupture du lien de la charité fraternelle, principe de la vie commune?

La parfaite et totale subordination de l'amour de soi à l'amour de Dieu dont nous parlions plus haut à propos de l'amour pur est pour l'homme – pour l'homme né dans le péché, c'est-à-dire enfermé initialement dans le cercle de son égoïsme – un objectif vers lequel il peut et doit tendre de toutes ses forces, mais qu'il n'atteint jamais parfaitement ici-bas. Quand il reste en deçà, l'amour de soi en lui demeure incomplètement intégré à la charité et ne cesse de «gagner à la main» dans les multiples occasions où la domination de la charité, si douce qu'elle soit en elle-même, se traduit en sacrifices plus ou moins onéreux.

[1] La constitution «Gaudium et Spes» de Vat. II peut être considérée comme l'aboutissement et la maturation de cette doctrine de l'Eglise.

Le péché consiste, à propos d'un bien particulier pour lequel on se détourne du Bien divin offert, promis, déjà inchoativement partagé, à se préférer soi-même à Dieu. En ce sens la source de tout péché est l'*amour de soi*. Mais il faut bien voir que celui qui s'aime ainsi «jusqu'au mépris de Dieu», en réalité s'aime mal. Ce n'est pas seulement parce qu'il rejette son vrai bien pour poursuivre le bien apparent, qui finalement ne peut que le décevoir, qu'on dit qu'il s'aime mal. Beaucoup plus profondément, en dissociant l'amour de soi de l'amour de Dieu, en s'aimant soi-même contre Dieu, il méconnaît et rejette son vrai moi, créé à l'image de Dieu, racheté pour devenir conforme à Jésus-Christ, appelé à être glorifié de la gloire même que le Fils reçoit du Père dans l'éternité et qui éclate en son humanité ressuscitée et exaltée. Il rejette son vrai moi pour se construire un faux moi, le moi sans Dieu, qui est une idole vaine, sans consistance et sans avenir. C'est évidemment par amour de soi qu'il aime ce faux moi et en l'aimant il l'authentifie à ses propres yeux. Mais c'est une aberration. L'amour initial et fondamental de soi-même, dont nous avons vu qu'il se retrouve nécessairement en tout amour, est dévié dans l'amour de soi du pécheur. Il devient haine inconsciente de soi-même, haine du vrai moi.

Fribourg.

J.-H. Nicolas, O.P.

Comment être chrétien aujourd'hui?

Etude du livre de H. KÜNG, *Etre chrétien*, trad. par H. Rochais et A. Metzger, Editions du Seuil, Paris, 1978.

Le livre de Hans Küng *Etre chrétien* est un ouvrage imposant de plus de 700 pages. Cette dimension s'explique parce que l'auteur nous présente une nouvelle lecture de la doctrine chrétienne dans son ensemble, adaptée à la mentalité de l'homme moderne. Il lui faut tout revoir: Ecriture, dogme, morale, spiritualité, institutions, etc.

Nous commencerons par donner au lecteur un résumé de l'ouvrage qui permettra d'en acquérir une vue générale. Nous dégagerons ensuite les lignes de force, principes, critères et constantes qui régissent la lecture et l'interprétation de Küng. Nous pourrons alors entrer dans une discussion du livre qui s'attachera plus à ses lignes générales, à ses principes déterminants qu'à des questions particulières.

I. Résumé du livre

L'ouvrage de H. Küng se divise en quatre grandes parties d'inégale grandeur:

A. L'horizon dans lequel s'inscrit le christianisme aujourd'hui (pp. 11–123).

B. La différence, c'est-à-dire la spécificité du christianisme constituée par la personne de Jésus (125–193).

C. Le programme, centré sur la personne concrète de Jésus présentée par le Nouveau Testament. C'est la partie la plus longue qui forme le corps de l'ouvrage (195–594).

D. La praxis ou l'agir chrétien au sein de la communauté ecclésiale et du monde aujourd'hui (595–707).

A. L'horizon

L'horizon du christianisme est aujourd'hui constitué par un triple défi:

1. Le défi des humanismes modernes (13–50) dans un monde sécularisé dont l'homme est devenu le centre selon les principes du siècle des Lumières, de l'*Aufklärung*, et auquel les Eglises ont commencé à s'ouvrir malgré les résistances du conservatisme et le défaut d'esprit critique d'un certain progressisme. Cependant les humanismes sont ébranlés dans leur foi au progrès technique et scientifique, ainsi qu'à la révolution politique et sociale de type marxiste, comme explications globales de la réalité. Dans ce débat, la réalité chrétienne risque la liquidation, à moins qu'elle n'apporte un principe d'espérance grâce à une réflexion sérieuse sur le passé.

2. L'autre dimension (51–89) est constituée par la question de Dieu, centrale pour la philosophie, et pourrait être appelée aussi le défi de l'athéisme. Sur la question de

l'existence de Dieu, H. Küng critique les positions de Karl Barth qui rejette toute théologie naturelle au profit de la révélation de Dieu par lui seul, de la théologie naturelle qui prétend apporter des preuves de l'existence de Dieu avant la foi, de Kant qui fait de Dieu un postulat moral. Il nous place devant une option entre deux positions possibles: l'athéisme et l'affirmation de Dieu comme acte de confiance fondamentale, laquelle a l'avantage de donner une raison d'être et un sens suprême à la réalité. La réflexion sur Dieu et sur la religion, qui est la tâche de la théologie, doit s'inscrire dans l'horizon contemporain construit à partir de l'*Aufklärung* et ainsi caractérisé: acceptation de l'explication du monde donnée par la science contemporaine, conception critique de l'autorité, critique des idéologies y compris ecclésiales, transfert de la conscience quittant l'au-delà pour le monde présent, regard tourné non plus vers le ciel ou le passé, mais vers l'avenir.

3. Le défi des religions mondiales (90–123). Abandonnant le principe «Hors de l'Eglise, pas de salut», H. Küng reconnaît la richesse des grandes religions de l'Inde, de la Chine ainsi que de l'Islam, sans éliminer leurs différences et en montrant le défi qui existe entre elles et le christianisme, portant, par exemple, sur les dogmes de celui-ci (Marie et la Trinité).

B. La différence (127-193)

C'est la question de ce qui fait la spécificité du christianisme (127–157). H. Küng énonce ici un principe qui domine son ouvrage: «Ce qu'il y a de spécifique, d'absolument original dans le christianisme, c'est qu'il considère en définitive... Jésus comme un personnage capital, déterminant et normatif dans les différentes dimensions de l'existence humaine. Or c'est précisément ce que dès l'origine a signifié le nom de 'Christ'... Par conséquent, le christianisme ne peut finalement posséder et acquérir un sens qu'en activant, aussi bien dans la théorie que dans la praxis, *le souvenir de Jésus comme autorité suprême*» (pp. 132–133). Dépassant la variété des représentations de Jésus dans la piété, le dogme, les mouvements hippies et chez les romanciers, H. Küng nous conduit vers le «Christ réel» (158–182), que nous découvre l'enquête historique qu'il estime réalisable et légitime, tout en précisant qu'elle ne peut ni fonder ni détruire la foi, qui est affaire de toute la personne s'adressant à la personne de Jésus. Cette recherche réclame un dialogue avec le judaïsme dans sa signification religieuse, en partant du Jésus de la culture, en son humanité juive, plutôt que du Jésus de la religion (183–193).

C. Le programme

Pour la clarté, nous grouperons les sept chapitres de ce vaste exposé en quatre points: le contexte social (ch. I), la cause de Jésus (II-III), l'histoire de Jésus: vie mort, résurrection (IV-V), enfin les interprétations des données de la foi (VI-VII).

Le contexte social (197–239)

Jésus apparaît comme un provocateur qui se désolidarise de l'establishment ecclésiastique et de ses hiérarques (prêtres, sadducéens), des révolutionnaires politiques et sociaux (zélotes), des moines esséniens fuyant le monde, des gens religieux avec leurs compromis (pharisiens légalistes et casuistes). Il est animé par une espérance eschatologique ardente en une révolution par la non-violence et l'amour, sans ascétisme ni légalisme.

La cause de Jésus (240–315)

La cause de Jésus est la cause de Dieu et la cause de l'homme réunies. «La cause de Jésus est la cause de Dieu dans le monde», écrit Küng (240), mais il ajoute bientôt: «La volonté de Dieu, c'est le *bien de l'homme*... sur tous les plans.» Telle est «la règle suprême» (283–84).

Dans cette vue, H. Küng entreprend de démythologiser avec des nuances variées: l'espérance eschatologique prochaine qui fut celle de Jésus, qui signifie que Dieu est en avant, qu'il y a un sens définitif de l'homme et du monde; les récits de miracles,

qui doivent être considérés comme des signes en faveur des exclus de la société et non comme des preuves de crédibilité (254–268).

S'en prenant ensuite à ce qu'il considère comme les fondements du légalisme (269–280), l'auteur soutient la relativité de la loi naturelle et de la loi divine révélée par le Christ selon le Sermon sur la montagne. «La norme suprême n'est pas une loi naturelle d'ordre moral» (269). «La norme suprême n'est pas non plus une loi positive révélée... une loi divine révélée» (271). Jésus n'a que faire «de la connaissance d'une nature humaine générale et immuable», ni d'une «éthique formelle du devoir» selon Kant, ni d'une «éthique matérielle des valeurs» selon Max Scheler. Toute la morale du Nouveau Testament est suspendue à la seule volonté de Dieu: «La norme suprême, c'est la volonté de Dieu» (273). Jésus attend donc «que l'*homme axe* radicalement *toute sa vie sur Dieu*». Puis brusquement les choses se retournent vers l'homme, car la volonté de Dieu est non pas sa gloire ou son intérêt, mais uniquement le bien de l'homme qui devient en ce sens la règle suprême.

D'où la relativisation par Jésus (281–300) de la Loi, des institutions, des traditions, des autorités, des dogmes, du droit et de la liturgie, et la réduction des commandements à celui de l'amour qui oscille, dans la présentation de Küng, entre Dieu et le prochain, entre l'agapè et l'éros pour se concrétiser dans le pardon, dans la solidarité avec les dépossédés, les malades, les rejetés, les déviants, les pécheurs, les publicains. La grâce se définit par le pardon sans condition, comme une nouvelle chance de vie offerte à tous, et l'emporte sur le droit.

Jésus apparaît donc comme un contestataire à l'égard de toutes les positions. Il fait figure de non-aligné envers l'ordre établi et envers les adversaires mêmes de ce dernier. Ainsi ce «provocateur dangereux pour le système» va-t-il être à son tour «contesté de tous côtés».

L'histoire de Jésus (316–475)

L'histoire de Jésus nous est décrite comme un conflit qui se prépare pendant son ministère et aboutit à sa mort (316–335). Jésus a réuni autour de lui des disciples en qui la communauté primitive s'est reconnue. Ils sont pris du peuple et veulent vivre pour Jésus, en annonçant le Royaume pour tous, sans visée ascétique, sans fonctions ni honneurs ni hiérarchie. Dans la perspective du Royaume imminent, Jésus n'a pas voulu fonder une Eglise, une communauté différente d'Israël.

Jésus ne s'est attribué à lui-même aucun titre messianique et ne pose qu'indirectement la question de sa personne, soit par le moyen de son exigence d'une décision ultime en faveur de la cause de Dieu et de l'homme, doublant sa contestation universelle. Il est un homme sans référence annonçant de son propre chef la volonté de Dieu, c'est-à-dire le bien de l'homme, et s'identifiant à la cause de Dieu, c'est-à-dire de l'homme. Ainsi l'homme est-il pour lui la mesure des commandements de Dieu.

Pour préciser quel est le Dieu pour qui Jésus mène le combat (336–363), qui va l'opposer aux partisans de la Loi de Moïse et du Temple de Salomon, H. Küng rappelle ce principe de base de son interprétation: «Le combat pour Dieu doit être considéré aujourd'hui dans d'autres conditions qu'à l'époque», soit dans les perspectives de la pensée moderne de l'*Aufklärung:* «La conception actuelle de Dieu doit s'appuyer... sur une conception unitaire de la réalité: Dieu dans ce monde et ce monde en Dieu» (336). C'est un Dieu qui est en interaction avec son peuple dans l'histoire par la médiation des prophètes dont fut Jésus, lequel n'a pas prétendu révéler l'essence de Dieu.

Le Dieu de Jésus est un Dieu au visage d'homme. Il n'est pas une personne avec des prédicats objectifs, comme pour les Grecs dans la doctrine trinitaire. Il n'est pas un Dieu impersonnel et lointain comme chez les philosophes. Il est suprapersonnel et ce que nous en disons indique seulement sa relation avec nous. Ainsi doit se comprendre sa qualité de Père exprimant sa miséricorde active envers les égarés. Il est le «bon Dieu» qui se solidarise avec les hommes et leurs misères. Il est «le Dieu non des craignant-Dieu, mais *le Dieu des sans-Dieu*». «*Une révolution* proprement inouïe *dans la conception de Dieu!*» Ainsi l'expression de Jésus «Abba, Père» est-elle scandaleuse. Jésus s'y présente non comme le Fils, mais comme «un mandataire légitime de Dieu» «comme messager personnel, homme de confiance, confident, ami de Dieu» (362).

C'est dans cette optique qu'est interprétée la Passion de Jésus. Des annonces de la Passion dans les Evangiles reste le pressentiment d'une fin violente, de la mort que Jésus a assumée en face, librement. La dernière cène fut un repas d'adieux. Jésus n'y a pas institué une nouvelle liturgie. Les paroles sur le pain et le vin sont à comprendre comme des signes prophétiques de sa mort, du don de sa vie. Que Jésus soit mort «à la place de la multitude» pourrait bien relever de l'interprétation post-pascale. Les récits de la Passion mêlent aux faits la profession de foi de la communauté primitive, notamment dans l'interrogation sur la filiation divine. Le pourquoi du drame est à chercher dans les données du conflit, dans la logique de la prédication et du comportement de Jésus. L'accusation religieuse était juste: Jésus apparaissait comme hérétique, faux prophète, blasphémateur, corrupteur du peuple. L'accusation politique était fausse. Jésus est mort «non seulement abandonné des hommes..., *mais totalement abandonné de Dieu*» (390). C'est «*l'accomplissement de la malédiction de la Loi*» (389).

Vient la Résurrection (393–475) qui pose l'énigme historique de la naissance du christianisme et de nombreux problèmes aux historiens, car les évangélistes ne sont pas des observateurs indifférents et impartiaux. H. Küng analyse longuement les diverses questions. La Résurrection fut passive plutôt qu'active; elle n'est pas un fait historique, mais transcende la science historique; elle ne rend pas à Jésus un corps physiquement identique, mais maintient l'identité de son moi comme réalité personnelle. Küng ramène ensuite l'Ascension et la Pentecôte à la Résurrection, comme des aspects de l'unique événement pascal, séparés par une conception historicisante de la fête de Pâques. «En dépit de ses multiples variantes, le message pascal n'affirme qu'une chose: Jésus n'est pas mort pour entrer dans le néant; il est *mort pour entrer*, par sa mort et au sortir de sa mort, *dans cette réalité ultime, insaisissable et englobante*, pour être accueilli par cette réalité que nous nommons Dieu» (412).

H. Küng ajoute encore l'examen de questions qu'on «est enclin de tenir pour accessoires» quand on a saisi la portée du message de la Résurrection: le tombeau vide, la descente aux enfers, les apparitions (415–440). Celles-ci, bien qu'affirmées incontestablement par les documents comme des expériences nouvelles, se heurtent au refus moderne de «toute intervention surnaturelle contraire aux lois physiques» (433), et pourraient s'interpréter comme une vocation de dépassement de l'histoire de l'homme vers l'histoire de Dieu ayant la foi pour but.

Enfin l'auteur montre que la Résurrection a son centre dans la croix (440–475). Elle signifie que le crucifié avait raison dans son combat pour la cause de l'homme identifiée à la volonté de Dieu. Il prend place à côté de Dieu face à la communauté et au monde, comme mandataire de Dieu, et il est le représentant des hommes devant Dieu. Il est la norme définitive de l'histoire de l'humanité en voie d'humanisation vers la réalité ultime de Dieu. C'est ce qu'expriment, dans leur variété, les titres et les christologies néotestamentaires selon le contexte culturel et la personnalité de chaque auteur.

Les interprétations des données de la foi (476–595)

Cette partie est consacrée à une critique de «démythologisation nuancée» des interprétations évangéliques, dogmatiques et théologiques de la vie et du message de Jésus pour en retirer les vérités salutaires pour nous. H. Küng critique d'abord l'interprétation de la mort de Jésus pour nous (486–506), notamment comme une action de justice, selon saint Anselme, ou comme un sacrifice expiatoire. Il faut comprendre la souffrance comme un test de la confiance en Dieu, inconditionnelle et inébranlable. Il s'en prend ensuite à la théologie grecque qui s'est appuyée sur les textes évangéliques parlant de la préexistence de Jésus, et qui s'est exprimée notamment dans la formule de Chalcédoine présentant Jésus comme «vrai Dieu et vrai homme». Il lui reproche d'être partie d'une christologie venant d'en haut et centrée sur l'Incarnation; il conviendrait de la remplacer par une christologie venant d'en bas et centrée sur la rédemption. La virginité de Marie n'est pas à prendre dans un sens physique, mais comme le symbole d'une ère nouvelle. Il faudrait aussi réviser les quatre dogmes récents sur Marie et sur le Pape (524–538).

Le Nouveau Testament est un livre humain dont l'inspiration signifie que prêcher et recevoir l'Evangile sont des actes qui s'opèrent dans l'Esprit-Saint, ce qui leur confère une importance normative irremplaçable (539–544). L'Esprit-Saint est «l'Esprit de Dieu et de Jésus-Christ pour les hommes», essentiellement «*un Esprit de liberté*». Il signifie que Jésus agit présentement sur le mode de l'Esprit (545–549). Le dogme de la Trinité est l'œuvre d'une spéculation intellectuelle ambitieuse, tributaire d'une époque, et il n'est pas proprement dans le Nouveau Testament (550–556).

L'Eglise (556–585) est la communauté de ceux qui «se sont engagés pour la cause de Jésus-Christ et témoignent qu'elle est espérance pour tous les hommes». Küng lui donne comme principes de vie les idéaux de liberté, égalité et fraternité. L'Eglise a une autorité fondée sur le service et non sur la hiérarchie sacerdotale. Tous les fidèles sont prêtres, clercs, Eglise. La succession apostolique n'est pas historique, mais est à prendre en un sens fonctionnel. L'Eucharistie peut au besoin se célébrer validement sans prêtre. Les fonctions ecclésiales doivent être ouvertes aux femmes et aux gens mariés. Le service de Pierre a eu son utilité et ses inconvénients. Il consiste à veiller à la bonne marche de l'Eglise, mais comporte des tentations propres et pourrait faire l'objet d'un renoncement spontané.

Notre grande tâche (585–594) est la réunion désormais possible entre catholiques et protestants, dans une Eglise provisoire, servante, qui se sait coupable, mais est décidée, obéissant à la volonté de Dieu et non aux traditions dogmatiques et liturgiques.

D. La praxis (599-707)

La dernière partie du livre nous présente une ébauche d'éthique chrétienne. Elle part de la foi, acceptation de Jésus comme norme pour moi dans une décision absolument personnelle qu'aucune Eglise, pape, Bible, dogme, profession de foi, réflexion théologique... ne peuvent imposer (600). L'auteur exprime ensuite ses raisons de rester dans l'Eglise malgré la crise de confiance qui a suivi Vatican II, et il formule des incitations pratiques sur diverses questions ecclésiales: nomination des évêques, du Pape, action des prêtres et laïcs dans l'Eglise... (599–617).

Dans sa conception de l'éthique, H. Küng associe *l'autonomie* de l'homme, «auteur de sa propre morale», sous «sa propre responsabilité» (622), agissant non selon une nature immuable, mais par l'expérimentation de modèles et de projets («est *moralement bon* ce qui 'va' humainement» (624), avec *la théonomie*, comme confiance fondamentale en la réalité, fondée sur la confiance en Dieu qui est le seul Absolu dans notre univers relatif. L'obligation morale peut être effective dans une situation donnée, mais l'intéressé en est le seul juge (618–631). Pour la morale chrétienne, l'élément spécifique et décisif ultime ne réside pas dans des commandements particuliers, mais en ce que toutes les exigences éthiques sont à comprendre à la lumière de la Seigneurie du Christ, non dans un principe abstrait, mais dans une personne concrète (631–646).

Ainsi le christianisme apparaît-il comme un humanisme radical (647–707). Küng en expose la partie sociale en donnant l'amour comme critère de toute loi et norme, en évitant cependant l'identification naïve à la gauche et au socialisme. Il en montre aussi l'apport décisif pour le problème de la souffrance grâce à la confiance de foi. Il termine sur le thème de la liberté dans une interprétation modernisée de la «justification» face à la civilisation de l'efficacité qui est la nôtre, et il suggère des renoncements pour la liberté dans l'ordre du droit, du pouvoir, de la consommation. Dans une des dernières notes de son livre, H. Küng s'excuse de n'avoir pas pu parler de la prière à cause du temps perdu dans ses difficultés avec Rome (note 15, p. 785).

II. Les lignes de force de l'Etre chrétien

L'intérêt du livre de Hans Küng tient notamment à ce qu'il expose d'une façon systématique, ordonnée et large, et en même temps personnelle, la pensée et les orientations d'un vaste courant d'idées de notre époque. Il

exprime, dans un langage accessible au grand public, une interprétation moderne du christianisme et de ses documents présente, mais d'une manière partielle et diffuse, dans de nombreuses publications, et rassemble beaucoup d'informations sur les recherches actuelles en exégèse et en théologie. Le livre se situe directement dans la perspective de l'ouverture de l'Eglise au monde à la suite de Vatican II et nous expose une manière de la comprendre qui a été fréquente et très active au plan des idées et des mouvements au sein de l'Eglise après le Concile. Une telle ouverture et accommodation du christianisme à la pensée moderne est-elle valable, est-elle fidèle à l'enseignement chrétien, est-elle convenable à l'œuvre du salut qui est la mission de l'Eglise dans notre monde, opère-t-elle une adaptation judicieuse et un discernement suffisant envers la pensée et les aspirations de l'homme moderne, telles sont les questions que fait surgir ce livre.

Pour y voir clair, il convient de dégager d'abord les lignes de force de l'ouvrage; elles sont comme les principes généraux qui commandent la lecture et l'interprétation du christianisme par Küng.

Le livre nous paraît dominé par deux lignes de force majeures: 1. ce que nous nommerons *une mystique de Jésus-Christ crucifié* (même si le terme de mystique ne doit pas spécialement plaire à l'auteur). Nous désignons par là cette foi en Jésus-Christ qui ne peut être ni fondée ni infirmée par la raison, qui dépend uniquement d'une décision personnelle envers la personne de Jésus et se définit comme une confiance inébranlable dans le Christ crucifié, manifestant la norme suprême de la volonté de Dieu. Aussi est-ce Jésus qui constitue l'élément spécifique du christianisme face aux autres religions et aux philosophies. C'est sa personne qui est le critère de la doctrine et de la morale chrétienne. Pour Küng, le christianisme est une christologie centrée sur la croix.

Nous avons incontestablement ici un élément proprement chrétien qui donne au livre de Küng une résonance profonde pour le lecteur croyant. Nous le qualifions de mystique parce qu'il échappe à la raison et qu'on peut y entendre l'écho d'authentiques courants mystiques. Il nous semble que cet attachement à Jésus-Christ contient plus que ne l'exprime le discours rationnel de ce livre, dont on peut se demander, par ailleurs, s'il rend suffisamment compte de cette foi en Jésus.

A partir de ce centre, l'auteur est amené à se poser la question: foi en Jésus, oui; mais en quel Jésus et qui est-il? Ce sera le Jésus historique atteint à travers les Evangiles, mais actualisé par le souvenir.

Intervient ici la seconde ligne de force de l'ouvrage de Küng, que nous nommerons *la volonté de modernité*, soit l'adaptation du message chrétien à la mentalité et aux conceptions de l'homme moderne, telles qu'elles se sont formées à partir du XVIII^e^ siècle et de l'*Aufklärung*. On ne peut revenir en deçà de l'acquis du siècle des Lumières, affirme catégoriquement l'auteur, indiquant ainsi où commence réellement l'horizon de sa pensée. Aussi pourrait-on franchement dire que son livre repose sur deux articles de foi: la foi en la personne de Jésus et la foi en l'homme moderne, identifié toutefois avec l'homme issu de l'*Aufklärung*. Cette volonté de modernité

va prendre deux aspects principaux qui détermineront la lecture des documents du christianisme en jouant l'un sur l'autre:

a) l'utilisation des sciences historiques comme instrument déterminant pour dégager le Jésus réel, qui subsiste derrière les textes des Evangiles et leurs couches successives datant de la période postpascale. H. Küng estime l'entreprise possible malgré les divergences des exégètes sur ce point. Il y a ici une intention d'objectivité scientifique qui se distance de la perspective de foi des documents. On recherche les paroles et les faits de Jésus dans leur littéralité première par une critique sévère qui tend à n'admettre que ce qui est prouvé ou probable, du moins.

b) Mais dans cette recherche qui se veut purement historique, interfèrent directement des principes et des conceptions modernes si distincts de ceux du premier siècle qu'ils déterminent une lecture de la vie de Jésus sciemment différente de celle des auteurs du Nouveau Testament.

> «Le combat pour Dieu... doit être considéré aujourd'hui dans d'autres conditions qu'à l'époque (du Christ). L'explication scientifique du monde, la nouvelle conception de l'autorité, la critique des idéologies, le déplacement du champ de la conscience de l'au-delà vers ce monde-ci, la polarisation de l'homme sur l'avenir ont exercé une influence considérable sur notre conception de Dieu; on ne peut plus aujourd'hui en appeler à Jésus pour revenir en arrière... Ne pourrait-on concevoir également le Dieu de Jésus à partir de cette visée moderne?» (pp. 336–37).

Nous avons là un ensemble de positions philosophiques placées, comme des principes a priori, au-delà de tout contrôle, et commandant inévitablement une critique des conceptions sur Dieu et sur le monde du temps des Evangiles – comme aussi de la tradition postérieure, – qui interviendra directement dans l'enquête historique, dans l'interprétation des documents, dans le discernement de ce qui est réel et de ce qui ne l'est pas, dans la compréhension de l'expression de la foi contenue dans les textes.

Un autre principe moderne joue un rôle de fond: le refus «de toute intervention surnaturelle contraire aux lois physiques» (pp. 432–33), qui est assez fort pour déterminer à lui seul H. Küng à écarter les expériences d'apparitions de Jésus aux disciples après sa mort, malgré l'attestation ferme des documents. C'est le rejet a priori du miracle et sans doute, avec lui, de toute intervention «surnaturelle» de Dieu conformément à la suppression de toute distance entre le monde et Dieu selon la conception unitaire moderne.

La volonté de modernité s'exprimera encore par l'application à l'Eglise des idéaux de liberté, égalité, fraternité.

Aux lignes de force de l'ouvrage de Küng, il convient d'ajouter une constante: ce qu'il faut bien appeler *une allergie à l'égard de toute autorité* qui prétendrait intervenir de haut dans le domaine de la foi et de la praxis chrétienne. Sans doute l'auteur a-t-il raison de revendiquer le caractère essentiellement personnel de la décision de croire en Jésus, mais il va de

fait plus loin et, au long de son livre, il repousse toute intervention extérieure dans la formulation même de la foi, dans son explicitation, que ce soit de la part de l'Eglise, du Pape, de la Bible, du dogme... et on peut évidemment y ajouter la curie romaine. Pour dire les choses d'un mot, il rejette tout ce qui se présente comme «orthodoxie».

III. Discussion

Nous présenterons ici quelques remarques sur les lignes de force et les principes que nous venons de voir, et sur leur mise en œuvre dans l'ouvrage de Küng. Elles ne prétendent pas être exhaustives, mais cherchent à atteindre l'essentiel, en évitant les détails et les subtilités.

La littéralité historique et le principe de développement

Nous partirons de l'exégèse des Evangiles faite par Küng dans sa recherche du Jésus réel, qu'il applique aussi à l'étude des documents postérieurs de la foi. Son enquête vise à dégager le Jésus historique, dans la littéralité de ses paroles et de ses actions, en écartant les couches successives des documents du Nouveau Testament comportant des interprétations post-pascales déterminées par la foi des disciples, pour le voir tel qu'il aurait pu apparaître à un observateur neutre. Une telle recherche est inévitablement réductrice à cause de sa volonté de ne retenir que ce qui est historiquement, matériellement démontrable ou probable. C'est là un travail extrêmement délicat à cause des limites de notre documentation et de la multitude des opinions, des hypothèses et même des présupposés de l'exégèse sur ce sujet. En outre, Küng semble opter maintes fois pour des positions réductrices, afin de mieux se garantir du reproche de s'être laissé influencer par sa foi chrétienne.

Cette façon de lire les Evangiles et de rechercher l'enseignement de Jésus est certes légitime au plan d'une première investigation historique. Mais elle ne peut suffire seule pour atteindre son objet et peut même le faire manquer, parce qu'elle ne tient pas compte d'une dimension essentielle des paroles et des actes du Christ, exprimée par les évangélistes et exploitée par l'Eglise dès les premiers siècles dans la lecture qu'elle a faite du Nouveau Testament, soit *la puissance de développement vital* contenue dans les paroles de Jésus, qui les a fait comparer à une semence produisant un grand arbre selon la parabole du grain de sénevé.

Nous pensons directement ici à Newman et à son «Essai sur le développement de la doctrine chrétienne», qui a magnifiquement manifesté cette puissance de l'Evangile se déployant dans la doctrine des grands Conciles selon une fidélité vivante et profonde, très différente de la fidélité matérielle et littérale que voudraient obtenir certains historiens et théologiens. Peut-on exiger de distinguer déjà dans le gland les branches et les feuilles du chêne? Il y est cependant contenu vitalement; pour le percevoir, il suffit d'avoir un peu l'expérience et le sens de la nature. L'expérience de la vie de foi ne serait-elle pas également nécessaire pour acquérir le sens de cette puis-

sance de développement que possèdent les paroles de Jésus, et que démontrent d'ailleurs historiquement la naissance et le progrès de l'Eglise jusqu'à nos jours?

Ce principe de développement peut très bien s'appliquer à la formation des Evangiles. Pourquoi les évangélistes n'auraient-ils pas pu nous rapporter une parole de Jésus non dans sa littéralité, enfermée en quelques mots, mais dans sa vérité vivante, telle qu'ils avaient pu l'expérimenter dans des circonstances différentes de celles où vécut Jésus, comme cela semble être le cas, par exemple, pour l'enseignement sur la persécution? N'y avait-il pas plus d'authenticité pour les disciples à témoigner du bonheur surprenant des persécutés pour le nom du Christ tel qu'ils l'avaient découvert, plutôt que de répéter matériellement des paroles qui étaient pour eux l'enveloppe d'une vie nouvelle? Ce qui ne les empêchait pas d'avoir un grand souci de se rattacher exactement aux paroles de Jésus. Est-il possible d'interpréter pleinement les Evangiles et de découvrir derrière eux la figure véritable de Jésus, sans tenir compte de cette puissance de développement de ses paroles et de ses actes dans la vie et dans la compréhension qu'en eurent ses disciples, qui s'est déployée déjà d'une façon remarquable chez saint Paul et chez saint Jean, sans admettre la légitimité de ces développements?

C'est pourquoi l'Eglise, aujourd'hui encore, préfère à tout autre le témoignage des auteurs du Nouveau Testament quand elle cherche à connaître la personne de son Maître, parce qu'elle sait et perçoit d'instinct que leurs écrits sont fidèles, qu'ils sont en harmonie avec le mouvement de la foi en Jésus et animés par la puissance de développement vital qui est à l'origine de cette Ecriture et de l'Eglise elle-même, et que nous nommons l'Esprit Saint.

La lecture que Küng fait des Evangiles se veut strictement rationnelle et ne considère que le côté humain des auteurs sacrés, notamment leur réflexion sur les paroles entendues, les événements vécus avec Jésus. Il n'accorde pratiquement pas de rôle propre à l'Esprit-Saint dans l'élaboration du Nouveau Testament, pas plus que dans la formation des documents de la foi par l'Eglise ultérieurement. Il les interprète en tenant à l'écart la foi comme facteur de compréhension. Comment dès lors percevrait-il la puissance vivante qui y est à l'œuvre et qui produit le développement?

Le résultat manifeste la différence des orientations et des méthodes. Une lecture qui ne se veut qu'historique et rationnelle aboutit à réduire les paroles de Jésus à un minimum (qui, chez certains, s'approche du zéro) et à considérer le reste de ce que rapportent les Evangiles comme des additions qui ne jouissent plus de l'autorité du Christ, ce qui laisse le champ libre aux hypothèses et aux reconstructions parfois les plus arbitraires. Le Nouveau Testament apparaît comme une sorte de puzzle fait de morceaux mal découpés et disparates, où seuls les exégètes et quelques théologiens ont encore chance de voir un peu clair, peut-être. Ce qui conduit, par trop de science, à enlever pratiquement l'Evangile des mains du peuple chrétien. En revanche, dans une lecture sensible au développement des paroles de

Jésus au sein de l'Eglise, l'enseignement du Christ apparaît plus riche que tous les développements ultérieurs, et capable toujours de développements nouveaux dans le peuple chrétien, pourvu qu'ils restent fidèles à la lecture originelle des auteurs sacrés authentifiée par l'Esprit-Saint et par l'Eglise.

Les esséniens et les moines chrétiens

Nous voudrions illustrer cette première remarque sur la puissance de développement de la parole évangélique par un exemple pris dans l'histoire postérieure de l'Eglise.

Dans ses exposés, Küng possède l'art des beaux tableaux qui rassemblent et ordonnent les multiples données et opinions sur une question pour conduire le lecteur à une réponse qui fait la synthèse. Ainsi son premier chapitre sur les humanismes modernes est-il assez remarquable. C'est là une réelle qualité pour un professeur ou un écrivain. Küng applique cet art, entre autres, au cas du monachisme à propos des esséniens. Il montre comment Jésus et la communauté de ses disciples n'avaient rien à voir avec les positions et les conceptions de la secte de Qumrân. Il commence par décrire les esséniens avec des traits qui conviennent également au monachisme chrétien: le refus, la séparation, la fuite de ce monde, une conception dualiste du réel séparant les fils de lumière des fils des ténèbres, le légalisme ou l'observance stricte de la loi, l'ascétisme, une organisation hiérarchisée, une règle religieuse, l'élitisme dans la conception de la vie religieuse. Dans sa conclusion, l'auteur actualise son analyse en l'appliquant explicitement aux moines chrétiens:

> «Et l'imitation du Christ? La conclusion semble inévitable: si la tradition anachoréto-monastique ultérieure peut se réclamer de la communauté monastique de Qumrân par son détachement à l'égard du monde et par le style de vie qu'elle a institué, il lui est beaucoup plus difficile de se réclamer de Jésus. Jésus n'a pas exigé d'émigration, ni externe, ni interne. Les prétendus «conseils évangéliques» considérés comme forme de vie – cession des biens à la communauté («pauvreté»), célibat («chasteté»), soumission inconditionnelle à la volonté d'un supérieur («obéissance»), le tout garanti par serment («vœux») – ont existé à Qumrân, mais non parmi les disciples de Jésus... Mais aujourd'hui encore, il y a certainement place dans la chrétienté pour des communautés et des «groupes de base» de toutes sortes qui se donnent pour mission d'œuvrer dans l'esprit non de Qumrân, mais de Jésus» (p. 224).

Il convient d'observer d'abord qu'il n'existe aucun lien historique entre les communautés esséniennes – dont on peut d'ailleurs discuter le caractère monastique, – et le monachisme chrétien. Le rapprochement qu'opère Küng est donc une vue de l'esprit, une considération théorique.

Mais dans cette comparaison, qu'on pourrait soutenir, Küng n'a pas tenu compte d'un phénomène historique de première importance: les esséniens n'ont pas fait souche, ils n'ont pas eu de fécondité historique et se sont éteints dans le désert de Judas, si bien qu'on n'a pratiquement plus parlé d'eux pendant deux mille ans. En revanche, le monachisme chrétien, né dans le désert d'Egypte, deux cents ans plus tard, dans un cadre qui offre

assez de ressemblance avec le milieu palestinien des Evangiles, a manifesté une fécondité extraordinaire: il s'est répandu rapidement dans tout l'Empire romain, jusqu'à Trèves, comme en témoignent les *Confessions* de saint Augustin, et peut à bon droit revendiquer la paternité de la plupart des formes de la vie religieuse qui ont surgi ensuite dans l'Eglise grâce à de continuels renouveaux spirituels. Il est donc manifeste que le monachisme chrétien contenait en lui une semence de vie spirituelle qui lui a conféré cette vigueur sans cesse renaissante, et qui constitue en lui un élément central, vital, au regard duquel les autres composantes, l'ascétisme, les règles, les observances, etc., sont secondaires et périphériques. Or d'où venait au monachisme chrétien ce principe de vie et de développement, sinon de l'Evangile et de la foi au Christ, comme le confirment tous les documents primitifs et authentiques.

Pour bien le voir, il faut cependant se rappeler que les moines, comme les disciples de Jésus, comme l'Eglise, n'ont pas lu les Evangiles comme s'ils devaient y trouver, déjà préformés, tous les traits et les composantes de leur mode de vie, de sorte qu'ils n'auraient plus qu'à les recopier, à les décalquer, en quelque façon. Ils ont regardé l'Evangile comme une parole de vie qui devait pénétrer en eux par la méditation, la prière, la pratique et se déployer par là dans l'actualité des circonstances, des événements et des appels de l'Esprit-Saint, ainsi qu'un arbre porte d'année en année des fruits nouveaux.

Aussi est-il assez vain, quand on examine les titres évangéliques du monachisme et de la vie religieuse, d'exiger que soient produites des paroles explicites du Christ pour fonder chacun des éléments qui composent leur genre de vie, comme, par exemple, les trois vœux ou les règles. Autant demander à voir le tronc et les branches de l'arbre dans la graine. On ne peut apercevoir convenablement cette filiation évangélique que si on se place au cœur de l'élan de vie qui part de l'Evangile, par le moyen de la foi et de la pratique. On pourra alors comprendre comment, par exemple, de quelques paroles qui ont touché jadis Antoine, le père des moines: Si tu veux être parfait, va, vends tous tes biens... et suis-moi... Ne vous préoccupez pas du lendemain... Qui ne travaille pas, qu'il ne mange pas non plus..., est sorti tout le monachisme avec ses formes variées, dans une fidélité évangélique profonde.

Ce que nous venons de dire vaut évidemment aussi pour la croissance de l'Eglise, pour le déploiement de la hiérarchie, entre autres, aux premiers siècles. Quant aux «groupes de base» prônés par H. Küng pour œuvrer non dans l'esprit de Qumrân, mais de Jésus, il faut bien avouer qu'ils se sont plutôt distingués jusqu'à présent, à la différence des moines, par leur vie éphémère et leur incapacité à durer.

Nous constatons donc de nouveau l'importance décisive, pour la compréhension de l'Evangile et de l'histoire de l'Eglise, de cette dimension: la puissance de développement que possèdent les paroles du Christ. D'où aussi l'intérêt d'établir des critères de la fidélité et de l'homogénéité d'un tel développement, comme l'a fait, par exemple, Newman à propos du

développement dogmatique, si on veut faire une critique juste et fructueuse du monachisme, comme les moines ont été les premiers à l'instaurer souvent aux époques de renaissance religieuse. Une telle critique doit s'établir à partir de l'Evangile vécu dans la foi et se laisser instruire par l'histoire et la vie de l'Eglise.

Volonté de modernité et objectivité historique

Le principe ou la volonté de modernité chez Küng, qui détermine l'adaptation de la doctrine chrétienne à la mentalité moderne, mérite aussi quelques mises au point. Il ne s'agit pas simplement pour lui de rectifier des représentations et des idées d'ordre cosmologique, sociologique, littéraire ou historique des anciens, mais bel et bien d'imposer, dans la lecture et l'interprétation des documents chrétiens, les conceptions philosophiques issues de l'*Aufklärung* sur l'homme, sur Dieu, sur le monde, sur leurs relations et leur histoire, étant entendu que toutes les conceptions antérieures, y compris celles des auteurs évangéliques, sont désormais périmées. Küng pousse ainsi la volonté de modernité jusqu'à ses conséquences logiques profondes.

Cet a priori méthodologique, qui a l'avantage d'être franchement déclaré, met évidemment en péril l'objectivité, disons mieux, la vérité de la lecture et de l'exégèse des documents, surtout lorsqu'ils sont porteurs de conceptions religieuses, théologiques ou philosophiques différentes. Comment éviter, en effet, d'introduire dans les textes étudiés des questions, des problématiques, des catégories, des idées qui ne sont pas les leurs, de projeter sur eux des conceptions toutes modernes, d'empêcher ainsi leur compréhension par ce qu'on pourrait appeler la pratique d'un «anachronisme systématique»? Est-ce là l'objectivité tant recherchée par les sciences historiques?

Ne serait-il pas plus utile pour nous d'essayer de lire les documents anciens avec un esprit ouvert dans le sens d'un authentique dialogue en profondeur, comme Küng le propose, par exemple, avec les autres religions? Les anciens ne pourraient-ils pas nous aider à redécouvrir certaines vérités sur l'homme et sur Dieu que nous avons peut-être oubliées, à apercevoir par le recul de l'histoire certaines étroitesses et illusions de notre époque? Un dialogue sérieux avec les anciens ne serait-il pas un des bons moyens de rendre service à la «modernité», comme le suggère, d'ailleurs, parfois Küng lui-même?

Cela vaut particulièrement pour les témoins de la foi chrétienne qui furent en contact avec la philosophie grecque, pour les Pères de l'Eglise. Küng reproche un peu vite à ces derniers d'avoir hellénisé le christianisme, alors que lui-même sciemment veut le moderniser, l'occidentaliser, quel qu'en soit le prix. De bons patrologues ont fait observer cependant que, loin de soumettre le christianisme à la philosophie grecque, platonicienne, stoïcienne ou néoplatonicienne, les Pères ont exactement fait le contraire: par leur doctrine sur la Trinité et sur la double nature du Christ notamment, ils ont fait éclater les idées, les catégories et les systématisations où

la pensée grecque tentait d'enfermer la doctrine chrétienne, afin de maintenir leur intelligence et la foi de l'Eglise ouvertes sur le mystère transcendant de Dieu, tout en se servant eux-mêmes des termes de la culture grecque pour les formules conciliaires, entre autres [1]. Après tout, pourquoi l'Esprit-Saint ne pourrait-il pas s'exprimer en grec?

Les Pères, lus avec sympathie et intelligence, ne pourraient-ils pas nous montrer comment faire, à notre tour, pour ouvrir la pensée moderne, c'est-à-dire la nôtre, à la Révélation de Dieu? Newman, pour le citer encore, n'a-t-il pas dû faire le détour de l'étude des Pères pour apercevoir dans le miroir des semi-ariens du IV^e^ siècle, les défauts de l'anglicanisme et découvrir le chemin de l'Eglise catholique?

La question du surnaturel

Mais nous atteignons ici un point décisif de notre discussion: dans la rencontre de la pensée d'une époque avec le christianisme, lequel fournira les critères suprêmes de jugement? La raison humaine jugera-t-elle en souveraine et pourra-t-elle établir, sans autre recours, une interprétation des documents chrétiens à partir des idées philosophiques régnantes et selon les méthodes scientifiques en usage à une époque pour forger une sorte de foi rationnelle? Ou bien la raison acceptera-t-elle de reconnaître que les documents de la foi chrétienne, l'Ecriture, en particulier, contiennent une vérité et sont les signes d'une Réalité qui la dépasse présentement, qui l'oblige à se maintenir ouverte sur un au-delà de ses idées et conceptions, auquel elle ne peut accéder que par la foi en Celui qui se révèle à travers les mots humains de l'Evangile, en se laissant guider par Lui, selon le principe méthodologique augustinien: si vous ne croyez, vous ne comprendrez pas, et: je crois pour comprendre?

Quand on lit saint Paul, notamment dans les épîtres aux Corinthiens et aux Romains où la foi chrétienne affronte la sagesse grecque et la justice juive, quand on étudie l'histoire des grands Conciles et des Pères, il paraît incontestable que la conduite constante de l'Eglise – on peut parler d'un combat sans cesse repris, – fut de soumettre la raison, toujours tentée de s'ériger en juge suprême, à l'autorité de la foi, non pour la détruire, mais pour lui accorder l'accès au mystère de Dieu par la voie étroite de l'humilité devant le Réel divin.

Certes nous devons savoir profiter aujourd'hui, avec discernement et sans timidité, des apports des sciences historiques et de la réflexion philosophique moderne; mais faut-il leur attribuer un magistère souverain, comme le fait pratiquement Küng, sur les documents de la foi? Ne devons-nous pas plutôt retrouver l'audace de nos Pères qui osèrent briser les barreaux intellectuels dans lesquels voulaient les enfermer les philosophes et les hérétiques de leur temps? Au risque de paraître sacrilège, nous poserons

[1] Cf. GRILLMEYER A., Jesus von Nazareth – im Schatten des Gottessohnes?, dans «Diskussion über Hans Küngs 'Christsein'», Mainz, 1976.

la question: de quel droit nous empêche-t-on de contester aujourd'hui l'*Aufklärung* et de sortir de la prison transcendantale où elle nous retient? Faut-il ériger en dogme la fidélité au siècle des Lumières et lui soumettre tout ce qui a précédé, jusqu'à la foi chrétienne?

Le point névralgique de cet affrontement est – pour le nommer d'un terme qui fait frémir certains, ce qui indique plutôt sa pertinence, – la question du surnaturel. C'est très précisément le caractère surnaturel des réalités de la foi face au monde, face à l'homme, face à la raison, à la science et à la philosophie, qui est en cause dans le livre de Küng et, il faut bien le dire, en voie d'évacuation, même s'il en subsiste quelques éléments importants, comme l'affirmation que la foi ne peut être prouvée ou infirmée par la raison, la description de l'état du Christ ressuscité comme tout autre que le nôtre, au-delà de toute représentation, etc. Chaque fois que Küng parle de Dieu, de la volonté de Dieu, de l'amour de Dieu, d'une action de Dieu donnée pour miraculeuse, soit de tout ce qui pourrait indiquer une distance entre Dieu et l'homme ou un au-delà divin, il éprouve le besoin de le ramener tout de suite au monde, au bien de l'homme, à l'amour des hommes, au jeu inéluctable des lois physiques, comme s'il voulait écarter à tout prix l'ombre même du surnaturel, et éviter d'être pris, ne fût-ce qu'un instant, pour un «surnaturaliste».

La foi chrétienne doit-elle céder à cette passion d'une époque et d'un milieu? Pourquoi ne ferait-elle pas la critique de ce naturalisme impérieux en soutenant, par exemple, que Dieu conserve son pouvoir sur la nature qu'il a créée et peut aussi très bien utiliser les lois physiques, psychologiques ou sociologiques – comme fait notre propre liberté humaine, – pour accomplir des actions qui nous dépassent, et pour nous conduire, par des voies qu'il connaît, toujours différentes de celles des hommes bornés que nous sommes, vers des réalités que l'œil n'a pas vues, ni l'oreille entendues, ni l'esprit de l'homme conçues, et cela au milieu du quotidien de cette vie? N'est-ce pas une des premières tâches du théologien que d'essayer de le montrer?

La séparation entre la foi et la raison, et l'anthropocentrisme

La position de Küng ne se réduit pas, néanmoins, à un rationalisme pur et simple, car il revendique une réelle indépendance de la foi et de la théologie qui s'applique à elle. Mais il établit pratiquement une séparation entre l'ordre de la foi et l'ordre de la raison. La foi est pour lui un acte de la pure volonté, une décision toute personnelle de confiance en Dieu qui n'apporte pas à l'homme de lumière spéciale. La foi sans doute laisse apparaître le sens positif de l'histoire du monde, de la souffrance elle-même, ce qui lui procure une certaine légitimation à l'égard de l'athéisme; mais cette vue reste de l'ordre de la raison. Ainsi la raison philosophique et scientifique demeure-t-elle de fait souveraine dans tout l'ordre de la connaissance, y compris quand elle s'applique aux documents de la foi, avec la seule réserve qu'elle ne peut atteindre la foi elle-même dans sa libre décision. Nous avons donc affaire à une sorte de «rationalisme croyant».

On pourrait penser, dès lors, que la foi et la raison vont se développer séparément, en parallèle. En réalité, il y aura entre elles une interaction profonde où la raison pèsera le plus lourd, du moins pour ce qui concerne la connaissance. Par suite, le centre de la théologie va se déplacer de Dieu vers l'homme. Tout le mouvement de la pensée de Küng est anthropocentrique; son centre de gravité est dans l'homme. La chose est particulièrement claire quand, ayant soutenu la relativité de la loi naturelle et de ce qu'on a nommé la Loi nouvelle, il pose comme norme suprême unique, seule absolue, la volonté de Dieu. A ce moment, on croirait qu'il va rejoindre le théocentrisme de la théologie traditionnelle. Mais non, car d'un coup l'horizon bascule et les perspectives se retournent par l'affirmation, qui vaut un principe premier, que la volonté de Dieu, c'est le bien de l'homme. Ainsi l'anthropocentrisme est-il confirmé par Dieu même et fournit la norme suprême réelle, concrète. La vie de Jésus sera elle-même interprétée dans ce sens. Le combat du Christ, qui fait de lui «un provocateur dans toutes les directions», sera mené au nom du bien de l'homme, car la cause de Dieu que soutient Jésus, la volonté de Dieu qu'il accomplit jusqu'à la mort, s'identifie à la cause de l'homme. L'anthropocentrisme est ainsi confirmé par l'autorité de Dieu et participe en quelque façon à son absolu. Le péché mortel des adversaires de Jésus, des «légalistes» surtout, fut de s'y opposer.

On comprend alors la portée exacte de la volte-face méthodologique réclamée de la théologie: qu'elle parte d'en bas, de l'homme, et non plus d'en haut, de la divinité. En fait, la pensée chrétienne, théologique ou spirituelle, n'est jamais partie uniquement d'en haut, mais, guidée par l'Ecriture, elle s'est toujours efforcée de partir et d'en bas et d'en haut, de maintenir ensemble ces deux points de départ, ce qui l'a contrainte à demeurer toujours inachevée et de s'en remettre sans cesse à la foi qui dépasse la raison théologique. Dans notre cas, on peut soupçonner que la théologie qui choisit aujourd'hui de partir d'en bas ne rejoindra jamais véritablement l'en haut, quelle que soit l'altitude où elle consent à s'élever, notamment sur la question de la divinité du Christ.

Cette dernière question est évidemment de la plus grande importance pour la foi chrétienne. C'est le nœud du problème chrétien pour Küng lui-même qui centre toute sa théologie sur la personne de Jésus. Mais, alors que le lecteur a continuellement à l'esprit cette question, l'auteur semble s'évertuer dans son livre à la fuir toujours, à la voiler par une accumulation de qualificatifs adressés à la personne du Christ, sans jamais accepter de dire franchement, sans réserve, qu'il est le Fils de Dieu, égal à Dieu, vraiment Dieu, selon la formule de Chalcédoine qui lève toute ambiguïté. Ainsi le titre de «Fils de Dieu», dont il faut bien parler à cause des Evangiles et des Conciles, est-il réinterprété d'une façon moderne dans le sens de «chargé d'affaires, fondé de pouvoir, avoué, porte-parole, mandataire ou messager, alter ego, familier, ami, voire délégué, suppléant, représentant de Dieu» (p. 451). On a aussi plus d'une fois l'impression que le souci prédominant de Küng est le maintien de l'unicité du Dieu souverain dans un

sens qui permet le rapprochement avec le judaïsme et l'islamisme, fût-ce au détriment de la doctrine chrétienne sur la double nature du Christ ou sur la Trinité (p. 121, p. ex.).

Effectivement, en reconnaissant pleinement cet en haut qu'est la divinité du Christ, la théologie est obligée à se «décentrer» de l'en bas, de l'humain, et réclame de l'homme le «renoncement à soi», en son cœur et en son intelligence, jusqu'à placer son centre en Dieu seul par le Christ. La question prend de l'ampleur quand on considère, comme Küng l'a bien compris, qu'elle concerne non seulement les individus, mais aussi la civilisation moderne occidentale. L'homme moderne est-il donc enfermé dans son anthropocentrisme, et la tâche du théologien est-elle de l'y confirmer en lui apportant la caution du Christ réinterprété et de Dieu même?

La Passion appauvrie

La conséquence de cette convergence de toutes les lignes de la pensée de Küng vers l'humain – il faudrait peut-être dire vers l'uniquement humain, – est un appauvrissement sensible de la compréhension des documents de la foi, en particulier des Evangiles. Il y a certes de l'émotion dans la méditation de Küng sur la Passion du Christ et sur le problème de la souffrance; mais quelles que soient les vibrations causées en nous par ces pages, nous pouvons nous demander si elles dépassent de beaucoup le pathétique humain confronté à la question de l'absurde posée par la souffrance en général. On n'y perçoit plus guère cette profondeur et cette richesse insondables que nous rend sensibles le texte évangélique, quand il nous montre la souffrance assumée par l'amour divin en Jésus, cette révélation mystérieuse qui a captivé l'âme chrétienne de tous les temps et qu'ont essayé d'exprimer la liturgie de la Passion, les saints et les mystiques. La Passion de Jésus est tout de même plus qu'une offre de sens au sein de la souffrance, en dépit de son non-sens, de la part d'un Dieu qui se solidarise avec l'homme, y compris les impies, les gens sans morale et sans Dieu (pp. 504–505). La souffrance est aussi autre chose pour le chrétien qu'un test de sa confiance en Dieu et en une raison d'être (p. 500).

A propos du rôle rédempteur de la Passion du Christ et des interprétations que la théologie en a données, notamment à partir de l'idée de la justice et du rachat, comme chez saint Anselme sur lequel se concentre la critique de Küng, nous relèverons une erreur trop fréquente: la conception de la justice de saint Anselme n'est pas liée «à un schématisme juridique et impersonnel», comme le pense notre auteur (p. 489). Ce serait peut-être vrai, si saint Anselme avait écrit à l'époque moderne quand la théologie, à la suite du nominalisme, se laissa effectivement influencer d'une façon excessive par le juridisme. Mais la justice dont parle saint Anselme dans son essai d'explication de la Rédemption, est encore celle de saint Paul et de saint Augustin, une justice liée à l'amour et qui en exprime la rectitude, une justice qui constitue une relation personnelle de l'homme à Dieu et qui indique une dimension nécessaire de la foi qui cherche l'intelligence

et de la charité qui cherche la droiture, la vérité. Chez saint Anselme, la justice ne peut pas se comprendre sans ces vertus très personnelles, et c'est commettre une injustice historique à son égard que de lui prêter une conception purement juridique de cette vertu. Il est un moine qui cherche à connaître le Dieu qu'il aime, et non un canoniste ou un légiste.

Le Christ contestataire

Quels que soient le brio, l'habileté et l'information des analyses de Küng, la figure du Christ qu'il nous présente nous paraît également appauvrie, sinon faussée. Certes, il a parfaitement raison de placer Jésus au centre de sa vision du christianisme, mieux que ne le fit quelquefois une théologie trop abstraite. La foi confiante qu'il accorde à la personne de Jésus, qui obtient parfois chez lui une résonance que nous avons qualifiée de mystique, est également respectable.

Mais quand il met à l'avant-plan de son livre la figure d'un Christ décrit comme «un provocateur dans toutes les directions», comme un contestataire de l'establishment (la hiérarchie sacerdotale et ecclésiastique), de la révolution (les zélotes et les révolutionnaires d'inspiration marxiste), de l'émigration (les esséniens et les moines), du compromis (les pharisiens et les casuistes, les moralistes), comment échapper à l'impression qu'il a recomposé le visage de Jésus – sciemment ou non, peu importe, – sur le modèle de certains contestataires de notre temps, sinon quelque peu à sa propre image? Si Jésus a effectivement «contesté» les légalistes, les Pharisiens, les «justes» de son temps et leur a fait de durs reproches, s'il s'est compromis en faveur des pécheurs et des pécheresses, peut-on, sans fausser les perspectives, se dispenser d'ajouter que cette contestation s'est faite en vue d'une conversion profonde et d'un accomplissement supérieur, jusque dans le cœur et dans le détail, de la justice exprimée dans la Loi de Dieu, notamment dans le Sermon sur la montagne, afin que l'amour de Dieu, avec ses exigences, pénètre en vérité dans l'homme et lui fasse porter des fruits en abondance, ce qui ne se peut évidemment sans le don et la grâce d'un Esprit nouveau communiqué par la foi en Jésus? De mettre ainsi l'accent sur le côté contestataire de la vie de Jésus n'expose-t-il pas au risque d'affaiblir et même d'évacuer toute l'exigence morale et spirituelle de son message, y compris cette contestation pénétrante du péché de l'homme dont sont chargés les commandements de Dieu, à commencer par les deux premiers, et que saint Paul exprime si fortement au début de l'épître aux Romains? Une telle reconstitution de la figure de Jésus à partir des aspirations et des modèles d'une époque, prenant ses libertés à l'égard des Evangiles, même si elle y puise des matériaux, est-elle autre chose qu'une création de nature mythique, attrayante pour un temps et un milieu particulier, mais condamnée à disparaître avec ceux qui l'ont fabriquée? Les Evangiles ne nous auraient-ils pas été donnés précisément pour brider cette propension que nous avons à nous forger des mythes selon nos désirs, notamment pour échapper à la vérité pénétrante de la Parole de Dieu?

Il peut être drôle de le dire, mais on peut se demander si une des fonctions des Evangiles n'est pas de nous empêcher de nous construire des mythes à notre ressemblance et, en ce sens, de nous «démythologiser».

La perte de la dimension spirituelle et contemplative

Signalons encore un autre appauvrissement: celui des catégories utilisées pour rendre compte des paroles et des récits évangéliques. Les tenants de la démythologisation des Ecritures ont avancé comme raison à leur appui le fait que les disciples de Jésus ne disposaient, pour rendre compte des événements dont ils étaient les témoins, miracles et résurrection, que des catégories de leur temps, et ignoraient les catégories modernes créées par la philosophie et la science. Nous nous demandons si le reproche ne peut pas être finalement retourné, au moins en partie, à ceux qui l'ont formulé.

Dans son livre, en tout cas, H. Küng n'utilise guère dans sa lecture des Evangiles que les catégories modernes suivantes: le réel atteint par l'histoire et les sciences et lié à l'expérience quotidienne, le mythe qui peut avoir un certain contenu de réalité subjective par sa valeur de salut pour nous, le légendaire qui paraît être de l'ordre de l'invention pieuse, et le réel transhistorique inimaginable où Dieu se tient et où le Christ a pénétré par la résurrection. Küng ne possède plus, apparemment, il semble même récuser par quelques réflexions ironiques faites au passage, cette catégorie si essentielle pour les chrétiens qu'est le spirituel. Non pas une doublure imaginaire du réel formée par le sentimentalisme religieux, mais ce sens vigoureux des réalités secrètes, cachées en Dieu, invisibles, dont parle l'Ecriture et que nous révèle l'Esprit-Saint par le moyen de la foi, formant en nous ce que saint Paul appelle «l'homme spirituel» ou «l'homme intérieur», et la «vie selon l'Esprit». N'est-ce pas dans cette direction que nous devons chercher cette «sagesse de Dieu, mystérieuse, demeurée cachée..., qu'aucun des princes de ce monde n'a connue» et que l'Apôtre nous annonce «non pas en un langage enseigné par l'humaine sagesse, mais en un langage enseigné par l'Esprit, exprimant en termes d'esprit des réalités d'esprit» (I Cor. 2, 7 ss)? N'est-ce pas là le langage de toute l'Ecriture dont les mots, même très humains, même prononcés par d'humbles hommes, deviennent les signes d'une réalité divine qui tout à la fois touche en leur fond, dépasse et comble l'intelligence et le cœur de l'homme? Faut-il ajouter que ce spirituel n'a rien d'une évasion, mais qu'il pénètre jusque dans notre «chair», notamment par le combat dont nous parle également saint Paul, et que tout chrétien qui veut vivre l'Evangile peut expérimenter?

Au caractère spirituel de la vie chrétienne est liée *sa dimension contemplative*. Non cet effort spéculatif et facilement orgueilleux de l'intelligence humaine qui chercherait à saisir Dieu comme on conquiert un sommet, à la manière des philosophes, mais ce regard aimant, humble et docile, qui se fixe sur Dieu en suivant la lumière de la foi reflétée dans les Ecritures, dans les paroles et les actions de Jésus, cette attention du cœur qui s'exerce dans la méditation et la prière et nous tient dans l'attente active des appels

et des lumières de l'Esprit-Saint. Pour les Pères, la théologie était la pure expression de cette contemplation aimante de l'âme chrétienne tournée vers Dieu et modelée sur Jésus-Christ. Fondée sur la foi et la charité, elle s'offrait à tout chrétien pour l'aider à progresser dans la connaissance de son Dieu, de ses merveilles et de ses bienfaits. Cet héritage est-il perdu pour les théologiens modernes? Sont-ils condamnés à peiner toute leur vie dans les carrières à concepts ouvertes par le rationalisme de l'*Aufklärung?* Le désir du peuple chrétien ne serait-il pas plutôt aujourd'hui de recevoir le soutien de théologiens qui osent de nouveau s'engager dans la voie contemplative de saint Jean et de saint Paul, des Pères et des spirituels, modestement et courageusement?

A ce point, quand on parle du spirituel chrétien, se fait particulièrement sentir le besoin de la grâce. Mais ici encore H. Küng nous fait défaut. La grâce n'est pas simplement, comme il la décrit, un pardon de Dieu universel, une chance de vivre offerte à tous, avec une faveur si marquée envers les pécheurs et les déviants de toute espèce, qu'elle en vient à primer le droit et à ébranler les fondements de la religion, ce qui ferait de Dieu, à son tour, le plus radical des contestataires et, comme le dit ailleurs l'auteur, le «Dieu des sans-Dieu» (p. 310 ss). La grâce devient ainsi l'instrument de l'antilégalisme.

La grâce ne serait-elle pas plutôt, selon la définition de la Loi nouvelle par saint Thomas que semble ignorer Küng quand il parle d'elle (pp. 276 ss), cette puissance de l'Esprit-Saint agissant en nous par la foi au Christ et par la charité pour accomplir, à travers nous et avec nous, cette très aimable et exigeante justice de Dieu que nous propose le Sermon sur la montagne, laquelle dépasse évidemment les forces humaines et paraît irréalisable à ceux qui ne comptent que sur celles-ci? Küng n'a pas abordé cette question de notre capacité de réaliser l'enseignement de Jésus, pourtant classique dans l'exégèse moderne. Peut-être estime-t-il que la considération du pardon universel de Dieu, qu'il identifie à la grâce, suffit à la résoudre. Mais c'est là plutôt supprimer le problème moral, car à quoi bon prêcher encore une morale aussi précise et exigeante que celle de l'Evangile?

Le nominalisme de Hans Küng

Pendant notre lecture, nous avons été frappé par le caractère typiquement nominaliste de l'univers où se meut la théologie de Küng, ce qui nous fait remonter assez loin au-delà du XVIII^e^ siècle, à l'époque même où fut fondée l'université de Tubingue. Plus précisément la structure et la dynamique de sa pensée sont foncièrement volontaristes.

Comme dans le nominalisme, la pensée de Küng se meut entre deux pôles volontaires: la volonté de l'homme et celle de Dieu. Du côté de l'homme, la foi se définit comme une pure décision de la volonté personnelle, une confiance indépendante de toute preuve et objection par la raison, comme de toute autorité extérieure, sans contenir elle-même une lumière propre. Selon Küng le Christ lui-même ne se soucie pas de nous

apporter une connaissance spéciale du Père. La foi est donc d'un côté et la raison de l'autre, tout l'ordre de la connaissance étant laissé à cette dernière. Ainsi le volontarisme et le rationalisme vont-ils de pair. En face, se dresse la volonté de Dieu qui est la seule Norme suprême et le seul Absolu, comme dans le nominalisme, où toute moralité, toute loi est suspendue à l'arbitraire de la volonté divine. A côté de Dieu, Küng place le Christ, son mandataire devant les hommes, devenu dans sa personne la norme spécifique de l'agir chrétien, le Seigneur. Il est celui qui fait autorité, qui mérite l'obéissance et la foi-confiance, ce qui nous maintient dans le cadre du volontarisme.

Remarquons que la qualité de Norme suprême est le nom principal que Küng attribue à Dieu, à la différence des Pères qui le nommaient Vérité, Sagesse, Amour, Beauté, mais jamais Norme. Cette idée de la Norme suprême, identifiée à la pure volonté de Dieu comme source de toute obligation, contient la racine même du volontarisme et du légalisme moderne.

Entre la foi et la Norme divine s'étend le domaine fixé par deux sortes de lois issues d'autorités intermédiaires : les lois qui fixent ce qu'on doit faire, soit la loi naturelle et la loi divine révélée ou loi du Christ, et les lois qui déterminent ce qu'on doit croire, ce sera le Nouveau Testament et le dogme.

C'est ici que se situe le grand combat de Küng. Il va profiter des perspectives nominalistes pour affirmer le caractère tout relatif des lois et des dogmes, pour l'expression de la foi comme de la morale, et mener la contestation contre toute autorité qui prétendrait s'interposer entre la foi personnelle et la volonté de Dieu ou du Christ, son mandataire. Si toute la loi dépend de la pure volonté de Dieu, seule souveraine, il suffira de montrer, en utilisant les ressources de la critique historique, que ni la loi naturelle, ni la prétendue Loi nouvelle du Christ, ni les titres conférés par les évangélistes à Jésus pour manifester sa personne, ni les formules dogmatiques des Conciles ne peuvent être attribués au Jésus historique et mis sur ses lèvres, pour que toute leur autorité soit rendue caduque et leur valeur contestable. Ainsi tout le domaine de la morale et du dogme perd la garantie divine et devra se soumettre, bon gré mal gré, à la juridiction de la raison et de la conscience personnelle.

Toute autorité intermédiaire étant ainsi récusée, ou, du moins, rendue relative, on peut se demander ce qui offre encore un appui ferme en morale ou en dogme. Que vaut, en effet, cette obéissance à la volonté de Dieu, en général, cette soumission à la Seigneurie du Christ, si elle n'est précisée par aucune norme déterminée, si toute application dans le particulier est laissée à la conscience personnelle ? Cette façon de voir est d'autant plus suspecte que Küng interprète la volonté de Dieu par le bien de l'homme et identifie la cause de Dieu à celle de l'homme. Dès lors, la norme suprême réelle ne serait-elle pas, en fin de compte, la volonté de l'homme – de l'homme moderne, s'entend, – la volonté propre ?

La pensée de Küng est encore nominaliste en ce qu'elle ramène finalement toute problématique à un rapport entre des volontés, soit à la relation autorité-obéissance, aux questions de la norme et de l'obligation, et

qu'il écarte délibérément les relations que peut fonder la connaissance de la nature des choses, de la nature de l'homme devant Dieu et devant la société, de la nature du Christ révélée par ses paroles et ses actes, de la nature divine en son mystère trinitaire, etc. Pour lui, il n'y a pas de nature, mais seulement des actes issus de la volonté, qui prennent leur valeur de leur rapport à une norme, à une loi, à une autorité. Le contenu d'une réalité, sa nature, ne lui importe guère, qu'il s'agisse de l'Ecriture, du dogme, de la loi morale, etc. La chose principale devient la prise de position face à la volonté qui s'affirme comme autorité, soit finalement la revendication de la liberté.

L'allergie envers l'autorité

C'est ainsi que s'explique l'allergie envers l'autorité qui se manifeste dans tout l'ouvrage de Küng. L'univers nominaliste est effectivement animé par la tension entre ses deux pôles, la liberté de l'homme et la loi, ce qui provoque une oscillation perpétuelle de la pensée entre deux attitudes. La première est l'obéissance à la loi, la soumission à l'autorité, la défense de l'une et de l'autre, et tel fut traditionnellement le rôle des moralistes catholiques, à l'époque moderne. Küng a profité des ouvertures du Concile pour adopter l'attitude opposée selon la logique du système: la contestation de toute autorité et de toute loi, en dogme et en morale, en faveur de la raison et de la conscience personnelle. La contestation «dans toutes les directions» devient une sorte de vertu générale qui remplace l'obéissance de jadis; elle est attribuée au Christ et reçoit la caution de Dieu qui s'est prononcé pour celui-ci. Toute loi et règle est regardée comme une source de légalisme et soumise à la critique. Telle est du moins, avec de nombreuses nuances dans l'examen des questions particulières, une tendance de fond du livre de Küng.

Les conséquences peuvent être graves pour le lecteur moyen qui n'a pas le temps ni les capacités d'embrasser cette œuvre dans son ensemble et d'en apercevoir les limites. Il y voit soumis à la contestation tout l'enseignement qu'il a reçu de l'Eglise et qui a nourri sa vie: la divinité du Christ, la Trinité, l'institution et la présence eucharistique, le témoignage des Evangiles et des Apôtres sur Jésus, sur Marie, le Credo et les dogmes, le sacerdoce et la hiérarchie, l'autorité de Rome et des Conciles, etc. Sans doute cette critique cherche-t-elle à reconstruire à sa façon ce qu'elle a ébranlé, à partir de la foi-confiance, par la réflexion sur la Passion et la Résurrection actualisées dans des communautés ecclésiales et dans le monde d'aujourd'hui. Mais on peut se demander si le lecteur chrétien saura se contenter de cette foi de pure volonté et accéder jamais au stade d'une reconstruction où il n'aura guère d'autre appui que sa raison, les livres de certains théologiens et quelques «groupes de base». Quoi qu'en dise l'auteur, il est à craindre que la foi de plusieurs ne soit blessée et infirmée par une telle critique [1].

[1] Cf. Déclaration de l'épiscopat allemand sur le livre *Christsein* de Hans KÜNG, dans la *Documentation catholique*, 18 décembre 1977, pp. 1066 ss.

Pour une théologie selon l'intelligence de la foi

La lecture de H. Küng nous a suggéré cette question : n'y aurait-il pas moyen, dans les perspectives du renouveau conciliaire, de sortir enfin des cadres volontaristes où nous a enfermés le nominalisme et d'élaborer une théologie qui rende sa place à l'intelligence au sein de la foi et de la vie chrétienne ? Ne pouvons-nous de nouveau reconnaître que la foi vécue comporte une lumière intérieure qui ne contredit pas, mais perfectionne la raison pour la connaissance de l'homme et de Dieu, dans la lecture des Ecritures et dans la pénétration de leur signification à l'égard des réalités spirituelles ? Ainsi l'Evangile ne serait plus annexé par la critique rationnelle, mais pourrait être rendu à la lecture du peuple chrétien, à sa méditation, à la contemplation vivante du mystère de Dieu et du Christ. Ne pourrait-on voir dans la loi comme dans le dogme, non une sorte de diktat de l'autorité, mais une expression de la sagesse de Dieu se communiquant à nous par des intermédiaires choisis pour éclairer notre intelligence et toucher notre cœur ? Ainsi les règles morales et dogmatiques seraient-elles comme des rayons de la lumière de Dieu, utilisant les mots humains pour nous rendre participants de la sagesse et de l'amour de Dieu. La foi ne serait plus une pure confiance volontaire, pratiquement aveugle comme une certaine obéissance d'autrefois, mais l'accueil par notre intelligence d'une lumière unique qui purifie les yeux et change le cœur par l'attrait de l'amour et par les exigences qui causent le progrès et la rectitude. La loi et la liberté, l'autorité et l'obéissance, au-delà des tensions inévitables, pourraient converger par la compréhension et s'associer dans la collaboration, car l'obéissance réclame de nous une intelligence bienveillante autant qu'une volonté disponible.

La théologie ainsi, tout en employant sans complexe les ressources des autres sciences, pourrait se dégager du rationalisme et redevenir la science de la foi, de l'intelligence croyante, faite pour scruter les richesses de la sagesse de Dieu manifestées dans le Christ et pour en témoigner avec humilité et audace dans le monde, en réponse aux aspirations profondes des hommes de notre temps. Alors le théologien saurait de nouveau communier avec le pasteur qui a la garde du dépôt vivant de la foi et la charge de l'annoncer, avec le contemplatif qui se laisse attirer par Dieu dans le secret et savoure sa Parole, avec les apôtres qui proclament l'Evangile, avec tous les chrétiens qui s'en nourrissent et en vivent, avec tous les hommes qui ont faim et soif de Dieu avant même de le connaître. N'est-ce pas là la vraie solidarité chrétienne ?

L'exemple de Newman

Pendant toute notre lecture du livre de Küng, nous avons été accompagné, sans l'avoir cherché, par le souvenir du cardinal Newman. La comparaison entre Newman et Küng est effectivement intéressante. Anglican, extrêmement ouvert aux problèmes religieux et philosophiques de son temps, New-

man s'est cependant tourné vers les Pères des premiers siècles, et il eut la surprise de découvrir dans leur histoire les modèles de l'Eglise qui lui montrèrent qu'elle était l'héritière véritable des Apôtres et des Pères en notre temps. La clé intellectuelle de sa conversion est l'idée du développement des dogmes, l'intuition de la puissance de développement contenue dans la Parole évangélique, au plan de l'intelligence comme des mœurs et des institutions. Entré dans l'Eglise catholique, Newman y rencontra de nombreuses difficultés, mais il sut toujours se situer judicieusement à l'égard de la hiérarchie. Dans son obéissance franche et sans réserve, il n'abandonna jamais sa raison, ni ne sacrifia surtout sa conscience. Lors de la proclamation, en 1870, du dogme de l'infaillibilité pontificale, il accorda son plein accord à cette déclaration, bien qu'il eût douté de son opportunité en ce temps. Il défendit ce dogme avec une grande intelligence contre les attaques extérieures, mais aussi en montrant avec exactitude quelles étaient les limites de l'autorité ainsi reconnue au Pape, bien mieux que ne le voyaient ses partisans au Concile. Newman avait un sens extrême des exigences de la conscience personnelle et il lui attribuait même la première autorité comme étant la voix intérieure de Dieu; mais, à ses yeux, loin de s'y opposer, cette voix fondait plutôt les droits et l'autorité du Pape, de l'Eglise, des Conciles, des théologiens mêmes par leurs interprétations, dans les matières de foi et de mœurs. Il savait trop bien que le domaine de la foi n'est pas une construction de la raison humaine, livrée à l'interprétation personnelle, comme le soutenait le libéralisme anglais. Sa conscience et sa foi maintenaient son intelligence ouverte et très activement disponible à la Parole de Dieu et à la Tradition vivante de l'Eglise sous la motion de l'Esprit-Saint.

Aussi, malgré les déboires, les malentendus et les oppositions qu'il rencontra dans ses relations avec la hiérarchie catholique, Newman n'eut-il jamais l'idée ni l'envie de mettre en doute, ne fût-ce qu'un instant, son appartenance à l'Eglise. Newman n'était pas un théologien formé par la technique scolastique ou exégétique moderne. Faut-il le regretter? Il devint, en tout cas, un théologien selon la spontanéité spirituelle et la lumière d'une foi vivante associée à une intelligence géniale. C'est un beau modèle pour nous.

S. PINCKAERS, O. P.

Bibliographies

Le Père Henri de RIEDMATTEN, O.P., fidèle ami et collaborateur de NOVA ET VETERA, que Dieu a rappelé à Lui d'une manière subite le 9 avril, nous avait remis ce compte rendu quelques jours avant sa mort. Il est beau de penser que le dernier écrit de ce prêtre et religieux exemplaire aura été consacré à la vocation sacerdotale.

La Rédaction

GÉRARD LEFEUVRE, *La vocation sacerdotale dans le second Concile du Vatican*, Téqui, 1978, 302 p.

Dans une bonne partie de l'Eglise, une des ombres les plus lourdes qui, à côté de tant de progrès et de joies, rembrunissent les horizons de l'époque post-conciliaire, est constituée par la crise des vocations sacerdotales. Si le phénomène se dessinait dès avant le Concile, tellement qu'il y fut maintes fois évoqué, il a pris maintenant des proportions dramatiques. Sans prêtres, les évêques de Vénétie le rappelaient dans une communication, l'Eglise ne peut ni vivre ni agir: «La principale raison pour agir en faveur des vocations n'est pas... le manque de prêtres, elle doit être trouvée dans la nature même de l'Eglise qui a besoin d'avoir des ministres pour remplir sa mission dans le monde» (cité par l'auteur, p. 117, n. 240).

A tous ceux que ce problème préoccupe, l'ouvrage de Mgr Lefeuvre portera de précieuses lumières susceptibles de déclencher de fécondes actions. Certes, malgré son volume restreint, ce livre est, dans sa scrupuleuse étude des démarches préconciliaires et conciliaires, en partie un ouvrage d'érudition. Mais il est surtout l'analyse solide et probe, forte d'une connaissance approfondie des enseignements de Vatican II sur l'Eglise (Constitution «Lumen Gentium») et les prêtres (Décret «Presbyterorum Ordinis»), de la pensée de ce même Concile sur la vocation au sacerdoce ministériel. Ajoutons que l'auteur, sans jamais s'y référer expressément, met dans ses lignes le fruit d'une large expérience dans la formation des vocations d'adolescents selon des méthodes éprouvées dans l'Eglise et dont l'abandon aujourd'hui n'a certes pas été d'un grand bénéfice.

Un peu paradoxalement, je me hasarde à suggérer qu'on aborde l'ouvrage par la lecture de sa *Conclusion* (pp. 207–229), belle synthèse de l'enseignement commun sur la vocation, mais tel que repris et rénové dans les perspectives de Vatican II. On suivra ainsi plus aisément en s'attachant ensuite aux chapitres antérieurs, la description des étapes au travers desquelles s'est mûri le texte conciliaire, c'est-à-dire les trois premiers numéros du Décret «Optatam totius Ecclesiae» (les six premiers chapitres de l'ouvrage) et la présentation détaillée de son contenu (les chapitres sept et huit). Les textes produits dans les *Appendices* (pp. 253–299) comportent de très heureuses formulations de tout cet enseignement.

En contraste avec les mises en question parfois insidieuses, souvent polémiques sur l' «identité du prêtre», Mgr Lefeuvre situe de façon lumineuse le sacerdoce et les voies qui y conduisent, au cœur même du Mystère du Christ et de l'Eglise. Il met justement en relief le progrès décisif opéré dans l'intelligence de la vocation ministérielle, une fois que le Concile eut abordé de front le thème de l'Eglise dans son ensemble pour en donner l'exposé qui constitue la pièce maîtresse de ses documents, la Constitution dogmatique «Lumen Gentium» (cf. p. 115 et ss., pp. 137–147). Il va sans dire que les textes sur la vocation s'imprègnent également profondément du Décret sur les prêtres. C'est la relation unique du prêtre au Christ Tête et Pasteur qui fonde l'enseignement constant de l'Eglise sur la vocation sacerdotale (cf. p. 154, nn. 314 et 315). C'est pourquoi à la racine de cette vocation il y a un appel de Dieu, une «vocation divine» à se donner au Christ, à se rendre disponible pour participer à ses fonctions de Messager de la

Parole, de Sanctificateur des âmes et de Pasteur du troupeau. Sans doute, pareille disponibilité subjective ne suffit-elle pas à constituer dans sa plénitude la vocation sacerdotale. Le ministère est fonction et service d'Eglise; comme toute l'Eglise se doit en mère attentive de former avec sollicitude et d'éprouver ces «germes de vocation» (expression reprise par le Concile), ainsi est-ce à elle, par la voix de l'évêque, de se prononcer définitivement sur l'authenticité d'une telle orientation qu'elle seule a mission de mener à terme en admettant à l'ordination. Ainsi «la Providence divine, par une action surnaturelle, choisit des hommes pour participer au sacerdoce du Christ, leur donne les dons nécessaires et donne à l'Eglise de juger de l'authenticité de leur vocation et de les consacrer» (p. 90).

Il y a donc en harmonie avec tout le Mystère de l'Incarnation une seule réalisation d'un dessein providentiel dans l'action de Dieu et dans celle de l'Eglise: «l'appel au ministère sacerdotal est objectivement appel à une forme particulière de sainteté, réalisée dans et par l'exercice même du ministère, selon la participation personnelle au Mystère du Christ. Cette affirmation du Concile, tout en visant à manifester l'unité de la vie sacerdotale, montre aussi combien elle est inséparable de la conscience d'être personnellement appelé à cette forme de service à l'Eglise par le don de soi au Seigneur» (pp. 154–155).

Affirmer le primat de l'appel de Dieu, ce n'est en rien donner dans une «conception prédestinante» de la vocation (pp. 214–215, p. 219); ni ignorer les médiations sociologiques et psychologiques qui conduisent au choix définitif dans «l'intention droite», reconnue avec toute la tradition comme un sûr indice de vocation (p. 35, p. 48, pp. 125 ss., pp. 160 ss., pp. 180–182); ni affirmer l'obligation inéluctable de suivre un premier appel qui n'est qu'orientation à une disponibilité, sujet délicat qui donne à l'auteur l'occasion de déployer son *acumen* théologique et son discernement spirituel (pp. 32–33, pp. 68–69, p. 215).

C'est, par contre, faire se détacher sur la toile de fond de la vocation de tous à la sainteté, les caractéristiques de la vocation au sacerdoce ministériel (pp. 176–180, pp. 209–215): «l'appel porte sur la consécration de la vie au service de Dieu en faisant le sacrifice d'une réalité purement humaine et donc, il ne faut pas hésiter à le dire même si une telle affirmation est difficile à entendre, en faisant le sacrifice de certains aspects de l'épanouissement humain auquel chacun peut légitimement aspirer» (p. 212).

Une pareille mise en évidence des traits essentiels de la vocation sacerdotale est capitale pour ceux qui se trouvent pressentis par Dieu de prendre une décision personnelle à cet égard. Elle est évidemment de grande portée aussi pour la pastorale des vocations. Acceptant avec justesse que celle-ci trouvera toujours son plus vaste champ d'application dans l'adolescence, Mgr Lefeuvre conteste que, sous prétexte de garantir la liberté des choix, aucune attention ne soit portée à l'éveil et à la formation de la vocation sacerdotale autre que celle qui appelle tout jeune chrétien au titre de son baptême et de sa confirmation. En d'autres termes, une saine pastorale des vocations ne se contentera pas de former des «militants» d'Action Catholique. Qu'il s'agisse de la famille, ce «premier séminaire» (terme maintenu tout au long des divers états du texte conciliaire), de l'école, de la paroisse, du clergé, de l'évêque et du Peuple de Dieu dans son ensemble, le Concile assigne à chacun un rôle actif dans l'accompagnement spécifique de la maturation des vocations (pp. 72–77, pp. 160–176). Connaissant bien les petits séminaires, l'auteur n'a pas de peine à montrer que, sans leur conférer une exclusive, le Concile les a reconnus comme un lieu privilégié de la formation des vocations d'adolescents (pp. 182 ss.). Que ce soit d'ailleurs dans ce cadre ou en dehors, l'adolescent qui envisage l'éventualité du sacerdoce, ne sera pas fidèle à la voix du Seigneur et n'en reconnaîtra pas la signification définitive s'il ne se préoccupe pas d'approfondir ce qu'une telle incitation comporte d'exigence de sainteté dans la suite du Christ (cf. pp. 81–89, pp. 152–155, pp. 158 ss., pp. 180 ss.): «Conformément à sa conception de la vocation et de la réalité du 'germe' de vocation chez les jeunes, telles que nous les avons établies, le Concile enseigne donc que dès son origine, la réponse à l'appel divin comporte des exigences spirituelles, intérieures, mais

aussi normalement concrétisées dans un engagement extérieur» (p. 203).

C'est de ces exigences qu'ont à tenir compte tous ceux qui ont à entourer et à aider une vocation sacerdotale dans les diverses étapes de son développement, d'une façon très spéciale dans la direction spirituelle (p. 224) et dans «la mise en lumière de la manière dont la foi doit être développée chez les jeunes comme une des caractéristiques de la vie sacerdotale» (p. 201). Car, il ne faut cesser de le redire, on ne saurait sans exposer à un risque mortel l'avenir des vocations, «diminuer... ce que la doctrine sur la vocation implique comme engagement spirituel personnel irrévocable dans l'acceptation de la charge ministérielle» (p. 212).

Fr. HENRI DE RIEDMATTEN, O.P.

HEINZ R. SCHMITZ, *Progrès social et changement révolutionnaire, dialectique et révolution,* dans Revue Thomiste, juillet-septembre 1974, pp. 391 à 451.

L'occasion nous est offerte de revenir sur cette importante étude dont on espère toujours qu'elle connaîtra une plus large diffusion en volume. La richesse des analyses, leur rigueur philosophique ne permettent guère d'en donner un exposé complet dans un compte rendu qui se limitera aux implications de l'idée de révolution et à sa critique. Voici, par une longue citation qui pourra faire apprécier la qualité de l'écriture, comment est introduit le thème:

«Toute chargée de promesses pour un monde meilleur, l'idée de révolution est devenue le lieu de transfert de tant et tant d'espoirs déçus et de tant de nobles aspirations frustrées qu'elle a fini par prendre dans la tête d'un grand nombre d'esprits contemporains la forme d'une idée-miracle, rayonnante des prestiges et des sombres splendeurs de quelque toute-puissante divinité, occupée à faire advenir, par les foudres de son bras vengeur, une humanité nouvelle. Et c'est pourquoi ses ministres – elle ne manque en effet ni de prophètes ni de dogmaticiens – nous parlent de la Révolution, qu'il s'agit d'écrire avec un R majuscule.» (p. 391).

Quoi qu'il en soit de la rhétorique révolutionnaire où se donne libre cours ce qui est devenu le plus «conformiste» des lieux communs (J. Maritain), il faut noter d'emblée que «le concept de révolution comporte une ambiguïté majeure en ce sens qu'il donne à croire que nous avons affaire à un changement radical, alors qu'un tel changement pèche précisément par son manque de radicalisme.» (p. 392).

Pourtant, on ne saurait sans autres écarter ce vocable de révolution, dès lors qu'en dépit de son «insuffisance congénitale», on entend par là «la mobilisation de toutes les forces de l'homme en vue de mettre fin aux situations qui avilissent la personne humaine et font injure à sa dignité» (p. 392). Mais le grief le plus grave que l'on puisse faire au concept de révolution est qu'il «se trouve gâté... par la plus raffinée des sophistiques dont, à juste titre, la pensée moderne peut se vanter d'être l'inventrice». Il a partie liée avec ce mouvement de l'esprit qui a atteint avec le système hégélien son expression la plus élaborée et a reçu pour nom la dialectique. L'histoire même du terme en témoigne. Signifiant à l'origine «le retour périodique d'un astre à son point de départ», il désignait donc «un mouvement périodique et absolument régulier, un mouvement parfaitement stable et uniforme, sans surprise et sans heurts aucuns...» (p. 393). Par quelle conversion en est-il venu à exprimer «un changement brusque et soudain, un renversement du tout au tout»? «Cela s'est produit à la faveur de cette dialectique dont le propre est de nous promettre l'avènement de quelque chose d'entièrement nouveau..., sans que nous ayons à quitter le cercle dialectique lui-même, c'est-à-dire sans que nous ayons à changer de trajectoire et donc de projet et, ce qui plus est, sans que nous ayons à abandonner et à rejeter cela qui... est caduc et dépassé», et aussi «peut-être un mal moral» (p. 393).

Ce renversement de sens s'est donc opéré au seuil des Temps Modernes, à la faveur de la grande révolution qu'a été, dans l'histoire de la pensée, l'avènement même de la dialectique. De son origine, le concept de révolution garde cependant, à travers la conception dialectique elle-même, une connotation de cyclicité et de périodicité. D'où l'expression elle-même, qui n'est pas fortuite, de *révolution permanente*. «C'est chez

Marx que nous trouvons exprimée de la façon la plus nette l'idée que la dialectique doit être considérée comme l'âme même de la révolution. En effet, dans la périodicité de son mouvement ne fait que se manifester pour Marx la dialectique elle-même qui à ses yeux 'est essentiellement... critique et révolutionnaire'» (p. 394).

Ne pouvant entreprendre de résumer ici l'examen critique – exhaustif et passionnant – de la dialectique considérée dans son histoire et dans son essence qui constitue le corps même de l'étude de H. R. Schmitz, nous noterons simplement que la démarche dialectique, tout à la fois spéculative et opératoire, introduit au cœur du réel et de l'esprit la contradiction sous forme d'une négativité qui «joue» le rôle de principe moteur aussi bien de la pensée que de la réalité. Une telle démarche qui se vante de son dynamisme, exclut en réalité le devenir (et par là tout véritable progrès) en même temps qu'elle implique un processus contradictoire en lui-même d'autocréation. Elle procède d'une «*volonté d'absolue indépendance* et d'une *volonté de puissance sans limite*» qui s'exprime par le «refus qui est inscrit au plus profond de cette pensée, le refus d'accepter et d'admettre des choses ou des êtres qui ne soient pas totalement créés par l'esprit de l'homme et par conséquent parfaitement maniables». «Dans sa rage de ne pouvoir créer, l'homme se fait anti-créateur» (p. 449).

Revenons-en à quelques applications touchant au binôme révolution-dialectique: «L'idée de révolution n'est qu'une *particularisation* du concept même de dialectique, je veux dire que la révolution n'est pas autre chose que la dialectique appliquée dans l'ordre social et politique» (p. 436). «Le concept de révolution, dans la mesure où il se fonde sur la dialectique, est une idée menteuse, un leurre et une mystification, du fait qu'il promet un changement (et, ce qui plus est, un véritable progrès), alors qu'en réalité il n'apporte pas davantage de changement qu'il n'apporte de progrès.» (p. 443). En effet, «la révolution nous place, grâce à la dialectique, dans un mouvement circulaire qui se meut, sans jamais en sortir, à l'intérieur d'une même totalité organique, fermée sur elle-même et dont tout le développement consiste en une variation infinie de figures». De plus, un tel «mouvement qui, grâce encore à la dialectique et son idée de synthèse, refuse d'éliminer purement et simplement et d'abolir une fois pour toutes telle situation de misère et telle situation d'injustice sociale, pour la 'supprimer tout en la conservant' – fût-ce dans une 'synthèse supérieure' – ne peut être qualifiée de progrès». Contrairement à l'affirmation de Marx qui le déclare «essentiellement critique et révolutionnaire» (cité p. 394 et 429), «un tel procédé est *essentiellement a-critique et foncièrement conservateur*» (p. 443).

D'une part donc, «le concept de changement révolutionnaire est un concept... en lui-même contradictoire, du fait que l'idée de révolution et l'idée de changement proprement dit s'excluent l'une l'autre (p. 444). D'autre part, la prétention de novation qui est la sienne, fait de ce changement dialectique une sorte de création: l'être nouveau auquel il prétend ne pouvant provenir que «de sa propre négation *totale et absolue*». C'est cette idée créationniste *ex nihilo* qui «rend raison du fait que Marx combat avec tant d'acharnement les divers réformismes et l'idée de réformisme tout court.» (p. 446). Enfin cette même idée créationniste sous-jacente au changement dialectique «exclut que l'homme puisse coopérer et participer d'une façon positive à son propre progrès» (p. 447). «Le mouvement créationniste de la dialectique ne peut être qu'un mouvement d'*autocréation*» (p. 447).

La conclusion de l'auteur nous ramène à la considération des conditions présupposées à un véritable effort de progrès social, progrès qui se doit d'être *critique* à l'égard des maux sociaux et prospectif de modèles de société radicalement nouveaux à la lumière de l'Evangile. Ce renouvellement sera aussi l'œuvre d'un «*vaste travail de la raison*» (J. Maritain) dont la présente étude, en nous faisant redécouvrir sur ces questions la philosophie de l'être, est plus qu'un gage. Et l'on comprend qu'elle s'achève par cette affirmation: «la révolution qui assurera aux générations à venir une vie plus digne de l'homme sera d'abord métaphysique ou elle ne sera pas.» (p. 451).

G. Brazzola

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: Editions universitaires
Pérolles 36
CH-1700 Fribourg

Compte de chèques postaux: Fribourg 17-974
(Revue *Nova et Vetera*)

Compte bancaire: N° 01.10.055.027-07
Banque de l'Etat, Fribourg

* * *

Conditions d'abonnement pour 1979

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

Suisse:	Abonnement annuel ordinaire:	Fr. 30.—
	Abonnement de soutien	Fr. 38.—
	Prix du numéro à part	Fr. 9.—

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: 17-974, ou sur le compte bancaire indiqué ci-dessus.**

Imprimerie Saint-Paul, Fribourg