

NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE



GEORGES COTTIER, O.P. – <i>Vocation du théologien</i>	p. 1
<i>Libre recherche du théologien et son modèle en saint Thomas d'Aquin,</i> Textes extraits de l'enseignement récent de JEAN PAUL II	p. 12
GEORGES BAVAUD – <i>Le Concile œcuménique peut-il réconcilier les chrétiens? La réponse du réformateur Pierre Viret</i>	p. 26
PATRICK DE LAUBIER – <i>L'idée libérale</i>	p. 37
DANIEL-ANGE – <i>Le cœur de Jésus</i>	p. 50
<i>Documents: A propos de Hans Küng</i>	p. 75
BIBLIOGRAPHIES – HANS-URS VON BALTHASAR, <i>Catholique</i> . – HENRI HOLSTEIN, <i>L'expérience de l'Evangile</i> . – ANDRÉ FERMET, <i>Où est-il ton Dieu?</i>	p. 80



LV^e ANNÉE – N° 1 – JANVIER – MARS 1980



Vocation du théologien

Est-il vrai qu'il a plu à Dieu dans sa sagesse et sa bonté de se révéler en personne et de faire connaître le mystère de sa volonté, grâce auquel les hommes, par le Christ, le Verbe fait chair, accèdent dans l'Esprit-Saint auprès du Père et sont rendus participants de la nature divine? Est-il vrai que le Christ est «à la fois le Médiateur et la plénitude de toute la Révélation»? Est-il vrai qu'à Dieu qui se révèle est due «l'obéissance de la foi», qui est un total hommage de l'intelligence et de la volonté par lequel l'homme s'en remet tout entier et librement à Lui? Est-il vrai que cette foi, pour exister, pour vivre et pour grandir, requiert la grâce de Dieu et les dons du Saint-Esprit «qui touche le cœur, le tourne vers Dieu, ouvre les yeux de l'esprit et donne à tous la douceur de consentir et de croire à la vérité»? ¹.

C'est, en effet, vers les profondeurs du mystère de l'amour divin et de l'incarnation rédemptrice du Fils, le Verbe éternel, qu'il faut lever le regard de notre intelligence, si nous voulons comprendre quelles sont les exigences, qui sont des exigences libératrices, de l'exercice de la pensée dans l'existence chrétienne.

On comprendra du même coup pourquoi et comment la «condescendance» du Verbe, qui, ayant pris l'infirmité de notre chair, est devenu semblable à nous, se prolonge dans le mystère de l'Eglise. On comprendra encore la raison d'être d'un Magistère de vérité.

*

Nous lisons encore dans la *Constitution dogmatique sur la Révélation divine* du second Concile du Vatican, à laquelle nous nous sommes référés plus haut:

«La sainte Tradition et la sainte Ecriture constituent un unique dépôt sacré de la parole de Dieu, confié à l'Eglise; en s'attachant à lui, le peuple saint tout entier uni à ses pasteurs reste assidûment fidèle à l'enseignement des apôtres et à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières (cf. Act. 2, 42), si bien que, dans le maintien, la pratique et la confession

¹ Cf. *Constitution dogmatique Dei Verbum* du 2^e Concile du Vatican, n. 2, 5.
Je n'ai pas transcrit les références scripturaires.

de la foi transmise, s'établit, entre pasteurs et fidèles, une singulière unité d'esprit.

La charge d'interpréter de façon authentique la parole de Dieu, écrite ou transmise, a été confiée au seul magistère vivant de l'Eglise dont l'autorité s'exerce au nom de Jésus-Christ. Pourtant, ce magistère n'est pas au-dessus de la parole de Dieu, mais il la sert, n'enseignant que ce qui fut transmis, puisque par mandat de Dieu, avec l'assistance de l'Esprit-Saint, il écoute cette Parole avec amour, la garde saintement et l'expose aussi avec fidélité, et puise en cet unique dépôt de la foi tout ce qu'il propose à croire comme étant révélé par Dieu.

Il est donc clair que la sainte Tradition, la sainte Ecriture et le magistère de l'Eglise, par une très sage disposition de Dieu, sont tellement reliés et solidaires entre eux qu'aucune de ces réalités ne subsiste sans les autres, et que toutes ensemble, chacune à sa façon, sous l'action du seul Esprit-Saint, contribuent efficacement au salut des âmes» (n. 10).

Ce qui est d'abord affirmé c'est l'*origine* transcendante de la Révélation, qui est un don de Dieu. Celui-ci se manifeste et se communique à nous par sa Parole, qui est transmise par l'Ecriture et par la Tradition: toutes deux en effet, «jaillissant d'une source divine identique, ne forment pour ainsi dire qu'un tout et tendent à une même fin» (n. 9). Et son «dépôt sacré» est confié à l'Eglise. C'est donc dans l'Eglise que la Parole nous atteint vraiment. Elle est Parole du salut. Il est donc vital que nous l'entendions selon sa signification vraie, essentielle. A cette exigence décisive correspond le charisme d'assistance de l'Esprit-Saint. Il est donné au Magistère vivant de l'Eglise, qui a la charge d'interpréter de façon authentique la Parole de Dieu et «dont l'autorité s'exerce au nom de Jésus-Christ». Non pas que le Magistère soit maître de la Parole de Dieu. Cette Parole est souveraine et il en est le serviteur. Mais l'*interprétation* vraie de ce que nous dit cette Parole est une question de vie et de mort pour la foi et finalement pour la destinée éternelle des hommes; elle constitue un service de vérité qui dépasse les forces humaines et c'est précisément pourquoi ceux qui dans l'Eglise ont mission d'apporter cette interprétation sont assistés de l'Esprit-Saint. Vouloir opposer à un Magistère «pastoral», en ce sens qu'il serait chargé de tâches pratiques, l'autorité «scientifique» des théologiens, qui eux seuls seraient habilités à déterminer le sens vrai du Message chrétien, c'est s'enfoncer dans le rationalisme. C'est ne pas voir que l'homme ne peut vraiment accueillir le don gratuit de la lumière divine que si sa raison et sa volonté sont confortées, élevées et aidées par des grâces et des charismes. C'est au contraire faire de la raison livrée à ses propres forces l'ultime instance capable de juger de la Parole divine; c'est faire de la raison humaine la mesure de la Révélation, ce qui revient à nier l'essence de celle-ci. On avait d'abord cru que la raison humaine par elle-même, allant d'évidence en évidence grâce à la pleine maîtrise de la méthode, pourrait connaître infailliblement le vrai. On est davantage conscient aujourd'hui de ses limites et de ses faiblesses. On souligne qu'elle peut se tromper et qu'elle n'y manque pas! Si l'autorité «scientifique» du théologien constitue l'ultime instance pour

juger du sens de la Parole de Dieu, cela signifie, outre le danger d'erreurs, la nature intrinsèquement *problématique* de toute interprétation de la Parole. Cela signifie qu'il ne faut plus parler des *certitudes* (divinement, surnaturellement fondées) de la foi, mais bien plutôt du caractère essentiellement dubitatif et tourmenté, on dirait même sceptique, de la foi. Il s'agit certes là de tendances. Mais ne sont-elles pas à l'œuvre dans certaines attitudes contemporaines?

Disons-le tout net. Ou bien il n'y a pas de Révélation possible et alors la prétention du Magistère à l'infailibilité est exorbitante et scandaleuse. Ou bien Dieu, qui est la Vérité même, s'est vraiment révélé, et il fait participer son Eglise, certes d'une manière limitée, à son infailibilité, pour permettre aux croyants d'accueillir *en vérité* le don de sa Révélation. Cela fait partie du mystère de la grâce. Si, par exemple, on tient pour infailible le *sensus fidei*, c'est parce qu'on est conscient que la foi, par laquelle nous accueillons le don de Dieu, est elle-même un don de grâce. On comprend aussi pourquoi et en quel sens Ecriture, Tradition et magistère de l'Eglise sont liés ensemble.

*

Après avoir énuméré quelques règles d'interprétation de l'Ecriture, le texte conciliaire précise:

«Il appartient aux exégètes de s'efforcer, suivant ces règles, de pénétrer et d'exposer plus profondément le sens de la Sainte Ecriture, afin que, par leurs études en quelque sorte préparatoires, mûrisse le jugement de l'Eglise. Car tout ce qui concerne la manière d'interpréter l'Ecriture est finalement (*ultime*) soumis au jugement de l'Eglise qui exerce le ministère et le mandat divinement reçus de garder la parole de Dieu et de l'interpréter» (n. 12).

Ce qui est dit ici de l'exégèse peut s'appliquer également aux autres disciplines théologiques. L'assistance de l'Esprit-Saint est promise au Magistère afin qu'il transmette sans erreurs le message du salut et c'est en vertu de cette même assistance qu'il lui revient de porter, en cas d'hésitation ou de déviation, un jugement qui fait autorité. Mais le charisme ne dispense pas de l'effort de pensée et normalement c'est quand un problème a été largement examiné et discuté, qu'est prononcé un tel jugement. Le Magistère a besoin des théologiens, il ne saurait pas se passer de leur concours. Cela suppose de la part de ceux-ci un esprit de collaboration, mais aussi la conviction que leur propre réflexion, dont le rôle est irremplaçable, n'est pas au-dessus de la parole *autorisée* du Magistère. Dire, comme on va répétant un peu partout, que les déclarations du Magistère ont une portée relative, du fait qu'elles ont été préparées par des «théologiens romains» et qu'un théologien en vaut bien un autre, c'est confondre les plans, et, à la limite, ne plus saisir le sens d'un Magistère doctrinal dans l'Eglise.

*

C'est au temps des *Lumières* que se dessinent avec force les traits de ce qu'il est convenu d'appeler la «modernité». Celle-ci n'implique pas seulement

l'exigence d'une plus grande rigueur rationnelle, avec son corollaire, qui est l'esprit critique. En tant qu'idéologie, elle pose l'*autonomie* de la raison, et plus directement l'exercice personnel de cette autonomie. Kant a décrit parfaitement cette attitude dans sa réponse à la question: *qu'est-ce que «Les Lumières»?* (1784):

«*La sortie de l'homme de sa Minorité, dont il est lui-même responsable. Minorité, c'est-à-dire incapacité de se servir de son entendement sans la direction d'autrui, minorité dont il est lui-même responsable, puisque la cause en réside non dans un défaut de l'entendement, mais dans un manque de décision et de courage de s'en servir sans la direction d'autrui. Sapere aude! Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des lumières.*»

Si la raison est autonome dans tous les domaines et si c'est au niveau de son propre jugement que se situe le tribunal qui en suprême instance tranche la question du vrai et du faux, l'idée d'un magistère doctrinal apparaît comme attentatoire à la raison elle-même et à ses droits. Une telle conviction idéologique a profondément imprégné les esprits et c'est elle sans doute qui explique les réactions violentes que déchaîne toute prise de position dans la mesure où elle émane de l'autorité doctrinale de l'Eglise.

C'est une des tâches de la philosophie chrétienne aujourd'hui que de réfléchir en profondeur à cette idéologie de la raison et d'examiner la légitimité de ses fondements et de ses prétentions. La pensée chrétienne, assumant ici l'héritage des Grecs, a toujours eu un sens aigu de la noblesse de l'intelligence, et elle a vu que cette noblesse avait son origine dans l'Intelligence divine elle-même dont participe tout esprit créé. Participation métaphysiquement fondée ou autonomie pleinement autosuffisante: c'est à ce niveau que se situe le débat.

En effet, s'il plaît à Dieu, Vérité première, de nous communiquer gratuitement une participation à son propre mystère de lumière, qui dépasse la capacité propre de notre intelligence créée, celle-ci en accueillant en soi ce don, ne se renie pas elle-même; bien au contraire, elle demeure dans la droite ligne de sa vocation constitutive à la vérité. C'est pourquoi l'acte de foi, par lequel l'esprit adhère à ce qui est supraraisonnaible, n'est pas contraire à la raison. L'acte de foi, ouverture de l'esprit à la Révélation gratuite de Dieu, correspond, au contraire, à la capacité radicale de vérité de l'esprit créé. Que la voie d'accès à la vérité incréée communiquée par grâce ne soit pas réductible aux voies connaturelles par lesquelles notre esprit acquiert les vérités qui lui sont proportionnées, c'est dans la logique des choses. Tel est ici le sens du terme *autorité*. Il indique la souveraine gratuité de la communication des vérités surnaturelles et simultanément le mode de cette communication. Les *médiations* par lesquelles la Révélation divine du mystère nous parvient sont incluses dans ce mode et participent donc de cette autorité. Cela concerne aussi, selon la foi catholique, le Magistère de l'Eglise.

Nous nous trouvons ici devant une bifurcation décisive. Selon une vue chrétienne des choses, ce qui prime c'est l'exigence de vérité. Cette exigence implique l'acceptation des chemins différenciés par lesquels on accède à la

vérité et, en conséquence, quand cette vérité est celle du mystère de Dieu gratuitement communiqué, l'acceptation de la voie d'autorité, sans laquelle elle ne pourrait pas nous être donnée. C'est là un principe dont l'importance méthodologique est évidente.

Par la force des choses, une conviction qui puise son inspiration, fût-ce inconsciemment, dans l'idéologie des *Lumières*, mettra l'accent sur le *comment* de l'acquisition de la vérité davantage que sur la vérité elle-même. Dès lors en effet qu'on ne conçoit la possession de la vérité que sur le mode de l'autonomie autosuffisante de la raison humaine, on prescrit *a priori*, comme une condition *sine qua non*, les procédures légitimes à cette possession.

Il faut dire, au contraire, que c'est la nature de la vérité à connaître et à recevoir qui détermine la nature et la validité des voies par lesquelles on parvient à cette vérité. Faute de saisir cela, on fera passer la revendication d'autonomie avant la quête et l'amour absolu de la vérité et on opposera, en matière doctrinale, la liberté du penseur, et donc du théologien, entendue au sens d'une telle autonomie, à l'autorité d'un magistère, sombre reliquat d'un âge non-encore-adulte. On sait que les invectives violentes sur ce sujet n'ont pas manqué. On se demande si ceux qui les profèrent ont été même effleurés par le soupçon de l'enjeu de la question, qui porte en définitive sur la nature de la vérité. J'espère revenir sur ce thème fondamental, que je ne fais ici qu'indiquer.

*

C'est dans la prédication vivante de l'Eglise que le message chrétien est sans cesse transmis dans sa globalité. Cette communication appelle la réflexion et la méditation, elle appelle la *théologie, intelligence de la foi*. C'est d'abord un fait historique constatable que la dispensation aux hommes d'un message venu de Dieu – d'un message autorisé –, loin de stériliser la pensée l'a prodigieusement fécondée et stimulée. La philosophie occidentale elle-même n'a cessé d'être enrichie, et même orientée, par la proximité des questions théologiques. *Credo ut intelligam, je crois afin de comprendre*, la formule augustinienne englobe les domaines nombreux et qui ne cessent de s'agrandir, touchant à la rencontre de la Révélation et de la raison humaine. Possibilité d'abord d'une Révélation, questions multiples du sens de cette Révélation et de ses véhicules, Ecriture et Tradition, ainsi que de sa transmission dans l'histoire, compatibilité des assertions de la foi et des conquêtes de la raison philosophique et scientifique, ce sont là quelques-uns des champs dont l'exploration requiert une pluralité de disciplines.

Notre propos n'est pas de développer ce point, mais de mentionner quelques-unes des conditions de l'exercice de la théologie.

D'abord, relevons que l'effort pour comprendre, pour pénétrer le contenu des mystères que la foi accueille, est un effort naturel et spontané de l'intelligence, de sorte que plus la foi sera vivante plus sera vivante l'activité théologique. On entend ici par théologie non pas la réflexion à son stade

premier mais cette réflexion quand elle a atteint un certain degré d'élaboration, de systématisation et de conscience méthodique et critique. La vitalité théologique est nécessaire à l'Eglise et il en va d'elle comme des autres activités de la pensée: elle ne va pas sans tâtonnements, sans audaces, et donc sans risques.

Si on se rapporte à la constellation, rappelée par *Dei Verbum*, qui unit Ecriture, Tradition et Magistère, on comprendra qu'une première caractéristique de la théologie est d'être l'objet d'une vocation d'Eglise et en Eglise.

*

Intelligence de la foi, la théologie est œuvre de raison; le théologien travaille à cette œuvre à ses risques et périls, non toutefois sans être guidé par des exigences rigoureuses de *méthode*, lesquelles découlent de la *nature même de l'objet*: la nature et le contenu de la Révélation, tels qu'ils nous sont transmis par l'Ecriture et la Tradition, interprétées par le Magistère autorisé. Il est vrai que chacune de ces instances peut être objet d'une vérification critique. Il n'empêche que la méthode selon laquelle s'opère la libre recherche du théologien, implique de par sa nature même des critères normatifs.

C'est que l'objet de la théologie est le Message révélé tel qu'il s'adresse à la *foi*. L'activité théologique se développe donc à l'intérieur de la foi: c'est là une caractéristique spécifique déterminante. Quand donc on utilisera en théologie une méthode rationnelle, par exemple la méthode historico-critique, on ne pourra voir en celle-ci l'instrument d'une raison autonome qui aborderait les énoncés de la foi et leur histoire comme de l'extérieur et comme les dominant; c'est à l'intérieur de l'adhésion ferme de foi qu'on aura recours à une telle méthode, non pas pour contester ce qui est un *donné* ayant valeur de principe, mais pour en mieux pénétrer le contenu. Il ne faut pas confondre cet usage premier de la raison et de ses instruments scientifiques dans la foi, avec l'usage, également nécessaire, des mêmes méthodes là où il s'agit de défendre la réalité, voire la possibilité, de l'objet même de la foi contre ceux qui le contestent. Là en effet où l'interlocuteur n'admet pas l'existence d'un objet révélé comme tel, on ne saurait dans la discussion elle-même faire intervenir l'autorité de la foi. On s'en tiendra donc à une argumentation purement rationnelle. Mais dans ce cas le partenaire chrétien sera encore guidé par les lumières de la foi qui feront alors fonction de principes régulateurs.

Ne pas tenir compte de ces distinctions méthodologiques, c'est, cédant à l'idéologie rationaliste, méconnaître la transcendance de la foi.

*

Intelligence de la foi: la définition implique encore une exigence existentielle qui touche aux conditions d'exercice de la théologie par le théologien. De soi, la théologie est œuvre de raison, mais œuvre de raison à l'intérieur

de la foi. Si une vie de foi plus intense, plus profonde n'est pas de soi la garantie d'une bonne théologie, elle ne constitue pas moins le *climat normal* de l'exercice de la théologie. Si on peut parler, là où la théologie se déploie pleinement, de *sagesse théologique*, cela signifie que, dans l'acquisition du jugement théologique, la personne du théologien reçoit perfection et achèvement. Cette perfection n'est cependant pas la plus haute et elle sera encore élevée à une plus grande intensité si elle est enracinée dans une sagesse supérieure, qui est la sagesse des saints, laquelle procède de la foi vive, de l'amour et des dons du Saint-Esprit. Ici, l'âme guidée par l'instinct de l'amour de charité, est connaturalisée à l'objet divin, de sorte que l'intelligence du théologien qui, fût-ce par le désir, participe à une telle sagesse, sera toute orientée vers la connaissance de son objet. Cette orientation ne le dispense pas du travail théologique, mais elle apporte à l'esprit confortation et sens du mystère; elle lui fait pressentir par avance où sont les écueils et les possibles déviations. Elle approfondit en lui le sens de la foi, qui est la foi de l'Eglise, elle l'enracine dans le sens et l'amour de l'Eglise. *Ubi amor, ibi oculus*, l'amour conduit le regard ¹.

Une des causes certaines de la crise actuelle de la théologie chez de nombreux théologiens est l'absence d'esprit contemplatif. Existentiellement parlant, seul celui-ci peut ancrer l'intelligence dans son objet qui est le mystère de Dieu. Que cet esprit contemplatif vienne à manquer et l'intelligence est comme écrasée sous le poids des techniques scientifiques; celles-ci, certes, sont indispensables mais elles ne seront vraiment dominées et maîtrisées que dans l'envol royal de la contemplation. Ajoutons que notre époque, qui multiplie les procédures du savoir, voit simultanément vaciller les fondements de la vie de l'intelligence, qui sont le sens du réel et le sens de la vérité. Dans ces conditions, l'absence de la contemplation a pour résultat presque fatal une pensée livrée au doute et au tourment, et ceci jusque dans le domaine de l'exercice de la théologie. Enfin, les formules de la foi elles-mêmes, quand vient à faire défaut le climat de la contemplation, ne sont plus perçues pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire des fenêtres qui ouvrent sur les profondeurs abyssales d'un mystère indicible et adorable, mais comme des obstacles et des limitations imposées d'autorité à une intelligence qui, n'étant plus polarisée par l'acte du regard, croit trouver sa vitalité dans le développement sans fin d'un discours sans cesse contesté et sans cesse repris.

*

La nature de l'objet a pour conséquences des exigences de méthode qui sont essentielles à la théologie. Dans l'ordre existentiel, la contemplation assure à la théologie les conditions de ce que devrait être son exercice normal. Et nous avons vu que la vocation du théologien est une vocation

¹ Saint THOMAS, *Scriptum super Sent*, III, dist. xxxv, q. I, art. 2, q. 1a, 1.

d'Eglise. Mais on n'a pas encore assez réfléchi sur ce que cela implique quant à la spiritualité et à l'éthique du théologien. La prise de conscience par celui-ci de son enracinement dans la foi qui est la foi de l'Eglise et de son rapport au Magistère devrait le guider dans son comportement. Ceci ne s'oppose nullement à la liberté de la recherche, qui, si elle est une recherche authentiquement théologique, ne peut pas, par définition, se situer en dehors des critères normatifs qui découlent de la nature de l'objet. Ceci au niveau épistémologique. Mais le problème se pose aussi du point de vue éthique. La conscience de sa vocation devrait conduire le théologien au sens de ses responsabilités et l'idéal serait ici celui de l'autorégulation.

Le langage passionnel, les attaques personnelles, les procès de tendance, les polémiques, les contestations, les formules-chocs, qui, loin de refléter une pensée mûrie, font fonction de slogans, tout cela, répercuté par certains (je ne dis pas: tous!) journalistes visiblement peu conscients des enjeux en cause, ni ne respecte la nature d'une théologie digne de ce nom ni ne dénote un sens aigu de la responsabilité du théologien en Eglise. Il y a un langage de la foi et il y a un langage de la science: le respect de l'un et de l'autre est une question de vérité et une question d'honneur.

De cette éthique du théologien, Paul VI avait esquissé quelques traits essentiels quand il déclarait à des évêques de France:

«Le respect du magistère est un élément constitutif de la méthode théologique. Et également le respect du peuple de Dieu. Celui-ci a droit à ne pas être troublé inconsidérément par des hypothèses ou des prises de position aventureuses, qu'il n'a pas compétence de juger ou qui risquent d'être simplifiées ou manipulées par les mouvements d'opinion. Le théologien est un homme libre et responsable, mais de la liberté du chrétien, celle qui s'exerce dans une ouverture aux lumières qu'assure la foi et que garantit la fidélité à l'Eglise» ¹.

*

Il existe ainsi une éthique du métier de théologien qui est fondée sur la conscience de ce qu'est la théologie et de ce qu'est son exercice dans l'Eglise. Elle devrait permettre au théologien d'agir avec rectitude dans la recherche et aussi dans la diffusion de ses idées.

De cette vocation du théologien, la tâche d'enseignement est un aspect essentiel et, en fonction de ce qui précède, on comprend que cette tâche fasse l'objet d'une «mission canonique». Alors le théologien est officiellement chargé par l'Eglise d'enseigner la doctrine de la foi, tout en éveillant ses auditeurs aux implications de cette doctrine comme aux problèmes qui s'y rattachent. Que le Magistère qui confie un mandat associant le théologien à son propre ministère soit juge de la manière dont le mandat est honoré,

¹ Discours du 20 juin 1977. Cf. Doc. Cath., n. 1723, 3 juillet 1977, p. 602-603.

quoi de plus normal? Si dans la recherche et dans l'enseignement un théologien s'écarte d'une manière patente de la doctrine de l'Eglise, le retrait du mandat ne fait que tirer la conclusion d'une rupture de contrat constatée. Car un tel contrat suppose une relation de confiance réciproque.

Ajoutons que la recherche, en matière de théologie comme ailleurs, ne va pas sans risques d'erreur. Et l'erreur de soi n'est pas une faute. Si donc le Magistère fait remarquer à un théologien la non-conformité de ses positions avec la doctrine catholique, l'amour de l'Eglise du Christ dont devrait être habité ce théologien lui donnera le courage intérieur de réexaminer le problème à neuf; il lui inspirera aussi la force de se taire temporairement et de ne pas divulguer des idées douteuses susceptibles de troubler le peuple de Dieu, qui possède un *droit* de n'être pas inquiet ou égaré dans sa foi par qui a mission de l'éclairer.

Il peut aussi arriver que sur un point précis ce soit ce théologien qui perçoive le premier où est la vérité. Sans cesser d'alerter l'autorité responsable, il aura alors la grandeur d'âme d'attendre, dans le silence de la prière, que la vérité, qui finit toujours par l'emporter, s'impose. On pensera ici à l'attitude exemplaire d'un Père Lagrange en ce qui concerne les questions bibliques. La souffrance pour la vérité est alors une forme éminente du service de la vérité ¹.

Certes, le Magistère de l'Eglise, conduit par le souci pastoral d'éclairer, de nourrir et de protéger la foi du peuple de Dieu, engage très diversement son autorité. Plusieurs de ses décisions ont une portée prudentielle et ne vont pas jusqu'à impliquer l'infailibilité. A ce niveau des erreurs sont possibles. La condamnation de Galilée est un exemple, connu de tous, d'une semblable erreur ². Certaines interventions de la *Commission biblique* au début de ce siècle n'étaient certainement pas heureuses. On voit bien la préoccupation pastorale qui les guidait: certaines hypothèses scientifiques, qui en elles-mêmes méritaient la considération, étaient présentées dans le contexte d'une idéologie rationaliste, qui contenait une mise en cause de l'inspiration et de la vérité de l'Ecriture. La considération de cet aspect a prévalu. C'est dire que ceux qui, par exemple au niveau des Congrégations romaines, partagent une part de la responsabilité du Magistère suprême, ont le devoir d'agir sans hâte, après une enquête approfondie, comme ils ont le devoir de s'abstenir d'intervenir dans des domaines de pensée dont le lien avec la doctrine révélée n'est ni direct ni évident.

A lire le volumineux dossier publié par le Secrétariat de la Conférence épiscopale d'Allemagne relatif à certaines thèses du professeur Küng, on ne peut pas dire que les évêques allemands ni la Congrégation de la Foi aient

¹ Cf. LE PÈRE LAGRANGE, *Au service de la Bible, souvenirs personnels*, Paris, Le Cerf, 1967, p. 381.

² Jean Paul II a longuement traité de l'affaire Galilée dans son discours à l'Académie pontificale des sciences du 10 novembre 1979, à l'occasion de la commémoration du centenaire de la naissance d'Einstein. Cette importante allocution a pour thème les rapports, qui doivent se résoudre en harmonie, entre vérité scientifique et vérité de foi. Cf. Doc. Cath., n. 1775, 2 décembre 1979, pp. 1009 à 1011.

agi avec précipitation. Et ceci d'autant moins que les positions incriminées avaient donné lieu à des discussions entre théologiens, qui ont fait l'objet de publications sérieuses ¹.

On a, après le professeur Küng lui-même, accusé la Congrégation de la Foi d'agir comme l'Inquisition et d'une manière contraire aux Droits de l'homme. Ces accusations constituent une grave injustice et je veux penser que ceux qui les profèrent ne mesurent pas exactement la portée de leurs paroles.

Car qu'évoque, dans l'opinion du public auquel on s'adresse, le terme d'Inquisition? Le recours, unanimement réprouvé par la conscience morale ², à des méthodes archaïques de contrainte physique ou morale destinées à briser la volonté de résistance d'un accusé pour lui extorquer coûte que coûte un aveu. Quoi de semblable dans l'invitation faite au professeur de Tübingen, qui s'est sans cesse dérobé, à venir s'expliquer?

Le refus de Hans Küng était motivé par la procédure adoptée par la Congrégation de la Foi, procédure qui serait contraire aux *Droits de l'homme* ³.

On notera d'abord que toute assimilation de la procédure de la Congrégation de la Foi, dans laquelle on examine la *doctrine* contenue dans un écrit, à la procédure d'un tribunal civil, réglée par le droit pénal, dans laquelle on juge d'un acte et de la *responsabilité* de son auteur, est trompeuse. Ensuite, on peut légitimement penser qu'une telle procédure est imparfaite, qu'elle doit donc être corrigée ou améliorée; cela ne signifie pas encore, tant que la preuve n'en a pas été administrée, que cette imperfection équivaut à une injustice. En quoi y a-t-il injustice, quand l'autorité responsable avertit un auteur que ses positions doctrinales ne sont pas conformes à la doctrine de la foi et ne doivent pas être répandues dans la communauté des croyants ⁴?

Le droit de l'homme qui serait lésé en l'occurrence serait le droit à la liberté d'opinion et d'expression. Or la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, qui reconnaît un tel droit, ne le considère pas comme un droit absolu et illimité. Elle prévoit, au contraire, des critères qui permettent à la loi d'en limiter l'exercice pour autant que celui-ci pourrait léser les droits et les libertés d'autrui. D'une manière générale, il n'y a pas de droits sans devoirs corrélatifs.

¹ Signalons par exemple les textes de H. URS VON BALTHASAR, A. GRILLMEIER, KARL RAHNER, W. KASPER, J. RATZINGER, D. SCHULTENOVER, traduits et présentés par J. R. ARMOGATHE, *Comment être chrétien? La réponse de Hans Küng*, Paris, Desclée De Brouwer, 1979, p. 156.

² Cette réprobation générale n'empêche pas que la torture soit encore largement pratiquée à notre époque. On ne peut que se joindre aux efforts du *Comité suisse contre la torture* et de la *Commission internationale des juristes* en vue d'une Convention internationale efficace pour lutter contre cette pratique honteuse.

³ La *Constitution* fixant les procédures de la *Congrégation de la Foi* a été promulguée le 15 janvier 1971. La grande majorité des évêques, qui avaient été consultés, l'ont approuvée.

⁴ A ce propos, je trouve éclairant l'article de FRANÇOIS DESGREES DU LOU, «Une question mal posée», paru dans *Le Monde* du 18 janvier 1980, p. 2.

Mais là n'est pas la question. Car le droit à la liberté d'opinion et d'expression du professeur Küng n'est pas contesté. Ce qu'on lui reproche, et c'est différent, c'est de ne plus honorer le mandat qui lui a été confié par la *mission canonique*. On tire la conclusion d'une situation objective. Comme l'écrivent les évêques allemands dans leur lettre commune du 13 janvier 1980 :

«Le professeur Küng présente dans son enseignement des opinions contraires à l'enseignement de l'Eglise en certains points importants de la foi. Tant qu'il demeure sur ces positions, il ne peut enseigner la théologie au nom de l'Eglise. Nous ne jugeons pas ce que le professeur Küng croit personnellement, mais ce qu'il écrit et ce qu'il enseigne».

Cette affaire douloureuse, avec d'autres qui le sont également, a déjà fait trop de tapage. Qu'au moins elle offre l'occasion d'une réflexion renouvelée sur la vocation ecclésiale du théologien et sur ses liens, qui devraient être de confiance réciproque, avec le Magistère de vérité de l'Eglise du Christ.

G. COTTIER, O.P.

Libre recherche du théologien et son modèle en saint Thomas d'Aquin

Textes extraits de l'enseignement récent de Jean Paul II*

Introduction :

1. La liberté dans l'Eglise
2. La liberté du théologien.
3. Le travail du théologien :
 - Dispositions requises à la « vocation » du théologien
 - L'intelligence est le fruit de la foi
 - La place essentielle de la prière
 - La juste attitude du théologien devant l'Eglise
4. Saint Thomas, modèle du chercheur chrétien :
 - Il a distingué pour les unir foi et raison
 - Son respect total de la Révélation, de la création, du Magistère
 - La pensée de saint Thomas au concile Vatican II
 - La philosophie de l'être, ouverte à tout le réel
 - Son pouvoir d'accueil à l'égard des autres courants philosophiques
 - La recherche de la vérité
 - Christologie et anthropologie
 - « La connaissance de la vérité est donnée par l'ardeur de la charité »

*

1. LA LIBERTE DANS L'EGLISE ¹

En ce qui « concerne la bonne compréhension et le bon exercice de la liberté dans l'Eglise », relevons d'abord cette déclaration inspirée du Concile Vatican II :

Fidèle aux paroles du Seigneur, le Concile désire servir au développement de cette liberté, la liberté des fils de Dieu, qui est chargée de sens, surtout aujourd'hui, parce que nous sommes témoins de nombreuses formes de contraintes sur l'homme, y compris les contraintes sur sa conscience et sur

* Ces textes repris de la *Documentation Catholique* ont été choisis et regroupés par la Rédaction, qui en a librement conservé, supprimé ou modifié les sous-titres.

¹ Discours d'ouverture à la réunion plénière du Sacré-Collège, le 5 novembre 1979, Doc. Cath., n. 1775, 2 décembre 1979, pp. 1003-1004.

son cœur. Il ne faut jamais oublier que le Seigneur a dit: «Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous rendra libres.» (Jn 8, 32). L'Eglise doit donc garder dans le cœur et dans la conscience de chacun de ses fils et de ses filles, et si possible également dans le cœur et dans la conscience de tout homme, la vérité de la liberté elle-même. Il n'est pas rare que la liberté de la volonté et la liberté de la personne soient comprises comme *le droit de faire n'importe quoi*, comme le droit de n'accepter aucune règle ni aucun devoir qui engage pour la vie entière, par exemple les devoirs découlant des promesses du mariage ou de l'ordination sacerdotale. *Mais le Christ ne nous enseigne ni une telle interprétation ni un tel exercice de la liberté.* La liberté de tout homme crée des devoirs, demande le plein respect de la hiérarchie des valeurs, est dirigée en puissance vers le bien sans limites, vers Dieu. Aux yeux du Christ, la liberté n'est pas d'abord «liberté de», mais «liberté pour». Le vrai fruit de la liberté est l'amour, en particulier l'amour par lequel l'homme se donne lui-même. L'homme, en effet, ainsi que nous le lisons dans le même chapitre de *Gaudium et spes*, «ne peut pleinement se trouver que par le don désintéressé de lui-même» (n. 24).

Tels sont l'interprétation et l'exercice de la liberté qui doivent se retrouver à la base de toute l'œuvre du renouveau. Seul l'homme qui comprend et exerce sa liberté de la façon indiquée par le Christ ouvre son esprit à l'œuvre de l'Esprit-Saint, qui est Esprit de vérité et d'amour. De l'authentique affirmation de la liberté des fils de Dieu, dépend la grande œuvre des *vocations* sacerdotales, religieuses, conjugales; dépend le progrès œcuménique effectif; dépend tout le témoignage des chrétiens, c'est-à-dire la participation des chrétiens à la cause de la transformation du monde en un monde plus humain.

2. LA LIBERTÉ DU THEOLOGIEN ¹

Elle doit être considérée en relation avec la vérité totale, comme le précise Jean Paul II aux théologiens auxquels il s'adresse:

L'Eglise a besoin de ses théologiens, particulièrement en notre temps si profondément marqué par des changements radicaux dans tous les domaines de la vie et de la société. Les évêques de l'Eglise, auxquels le Seigneur a confié la tâche de maintenir l'unité de la foi et d'annoncer le message – individuellement dans leurs diocèses et collégalement avec le Successeur de Pierre dans l'Eglise universelle – tous, nous avons besoin de votre travail, de votre dévouement et des fruits de votre réflexion. Nous désirons vous écouter et nous sommes prêts à recevoir l'aide précieuse de votre science responsable.

Mais cette authentique science théologique et, pour la même raison, votre enseignement théologique, ne peuvent exister et être fructueux que s'ils

¹ Discours prononcé devant les professeurs de l'Université catholique de Washington, le 7 octobre 1979, Doc. Cath., n. 1773, 4 novembre 1979, p. 944.

cherchent leur inspiration et leur source dans la parole de Dieu telle qu'elle est contenue dans la Sainte Ecriture, et dans la Tradition Sacrée de l'Eglise telle qu'elle est interprétée par le Magistère authentique tout au long de l'Histoire (Cf. *Dei Verbum*, 10). La vraie liberté universitaire doit être considérée dans sa relation avec le but final du travail universitaire qui vise à la vérité totale de la personne humaine. La contribution du théologien ne sera enrichissante pour l'Eglise que si elle prend en considération la fonction propre des évêques et les droits des fidèles. Cela transfère aux évêques de l'Eglise la sauvegarde de l'authenticité chrétienne, de l'unité de la foi et de l'enseignement moral, selon l'exhortation de l'apôtre Paul: «Proclame la parole, insiste à temps et à contretemps, reprends, menace, exhorte...» (2 Tm 4, 2.) C'est le droit des fidèles de ne pas être troublés par des théories et des hypothèses qu'ils ne sont pas à même de juger ou qui peuvent facilement être simplifiées ou manipulées par l'opinion publique pour des fins qui sont étrangères à la vérité. Le jour de sa mort, le Pape Jean-Paul I^{er} a dit: «Parmi les droits des fidèles, l'un des plus grands est celui de recevoir la parole de Dieu dans toute son intégralité et sa pureté...» (28 septembre 1978). Il est juste que le théologien soit libre, mais de cette liberté qui est ouverture à la vérité et à la lumière provenant de la foi et de la fidélité à l'Eglise ¹.

3. LE TRAVAIL DU THÉOLOGIEN ²

(...) la conquête de la vérité est une entreprise ardue qui ne manque ni d'inconnues ni de risques. La personne responsable qui s'y aventure ne peut pas ne pas éprouver le besoin d'invoquer sur son travail la bienveillance de Dieu, le secours de sa lumière, la présence fortifiante de sa grâce.

Ce qui est vrai pour toute forme de recherche scientifique l'est, à plus forte raison, pour la recherche théologique dont l'objet est le mystère infini de Dieu, qui nous est communiqué personnellement par la parole et l'œuvre de la rédemption. Cela est vrai également pour les autres branches des études ecclésiastiques qui, si elles s'orientent vers les différents domaines de la recherche biblique, de la philosophie, de l'histoire, etc., se ramènent à ce facteur qui les unit tous et fait de vous «*les spécialistes*» de Dieu et de son mystère de salut, manifesté à l'homme. C'est pourquoi l'étudiant des facultés ecclésiastiques se trouve affronté non pas à une vérité impersonnelle et froide, mais au «Je» même de Dieu qui, dans la Révélation, s'est fait «Tu» pour l'homme et a commencé avec lui un dialogue où il lui manifeste un aspect de l'insondable richesse de son être.

¹ La Constitution apostolique *Sapientia christiana* précise, notamment aux articles 39 et 70, les conditions de cette liberté. Cf. Doc. Cath., n. 1766, 17 juin 1979, pp. 551 à 561.

² Discours aux universités pontificales et aux collèges ecclésiastiques romains, à l'occasion de la messe de rentrée de l'année académique, le 16 octobre 1979, Doc. Cath., n. 1774, 18 novembre 1979, pp. 953 à 956.

Dispositions requises à la «vocation» du théologien

Quelle sera donc la juste attitude de l'homme appelé par l'amour prévenant de Dieu à une familiarité inimaginable? Il n'est pas difficile de répondre. Ce ne pourra être qu'une attitude de *profonde gratitude et, en même temps, de sincère humilité*. Notre intelligence est si faible, notre expérience si limitée, la vie si brève que tout ce que l'on parvient à dire de Dieu ressemble plus à un balbutiement infantile qu'à un discours exhaustif et définitif.

On sait en quels termes saint Augustin avouait sa crainte lorsqu'il lui fallait parler des mystères divins: «*Suscepi enim tractanda divina homo, spiritalia carnalis, aeterna mortalís*. Je me propose de traiter des choses de Dieu moi qui ne suis qu'un homme, de choses spirituelles moi qui suis un être de chair, de choses éternelles moi qui suis mortel.» (*In Io. Ev.*, Tr. 18, n. 1.)

Telle est la conviction fondamentale avec laquelle le théologien doit aborder son travail: il doit toujours se rappeler que tout ce qu'il pourra dire sur Dieu ne sera jamais que paroles humaines, paroles d'un petit être fini qui s'est aventuré dans l'exploration du mystère insondable du Dieu infini.

Rien d'étonnant donc si les résultats, auxquels sont parvenus les plus grands génies du christianisme, leur soient apparus comme tout à fait inadéquats au terme transcendant de leurs recherches. Saint Augustin le confessait: «*Dieu est ineffable; nous disons plus facilement ce qu'il n'est pas que ce qu'il est.*» (*Enarr. In Ps 85*, n. 12). Et il poursuivait: «Lorsque, à partir de ces abîmes, nous parvenons à respirer à de telles altitudes, ce n'est pas peu que de savoir ce que Dieu n'est pas avant de savoir ce qu'il est.» (*De trin.* 8, 2, 3.) Et comment ne pas rappeler, à ce propos, la réponse de saint Thomas à son fidèle secrétaire, Fra Reginaldo da Piperno, qui l'exhortait à poursuivre la composition de la *Somme*, interrompue après une expérience mystique particulièrement bouleversante. Les biographes rapportent qu'à l'insistance de son ami, il opposa seulement cette réponse laconique: «Frère, je ne peux plus; tout ce que j'ai écrit me semble de la paille.» Et la *Somme* resta inachevée.

Et l'*humilité* dont les plus grands maîtres de la théologie nous ont donné un exemple si merveilleux va de pair avec une *profonde gratitude*. Comment ne pas être reconnaissants au Dieu infini qui s'est abaissé pour parler à l'homme dans sa langue humaine? En effet, «après avoir, à bien des reprises et de bien des manières, parlé autrefois aux pères dans les prophètes, Dieu en la période finale où nous sommes, nous a parlé à nous en un Fils» (He 1, 1-2). Comment ne pas être reconnaissants de ce que la langue et la pensée de l'homme aient ainsi été visitées par la parole et la vérité de Dieu et aient été appelées à participer à cette vérité, à en témoigner, à l'annoncer et, aussi, à l'expliquer, à l'approfondir selon les possibilités et les exigences de la connaissance humaine? La théologie, c'est précisément cela; la *vocation du théologien*, c'est précisément cela.

L'humilité est la caractéristique de tout savant qui a une relation honnête avec la vérité cognitive. C'est elle avant tout qui l'introduira à cette disposition fondamentale qui est nécessaire pour toute recherche théologique digne de ce nom : la foi.

Réfléchissons : la Révélation consiste dans l'initiative de Dieu qui a voulu rencontrer personnellement l'homme pour ouvrir avec lui un dialogue de salut. C'est Dieu qui a l'initiative du discours, c'est Dieu qui le fait progresser. L'homme écoute et répond. Mais la réponse que Dieu attend de l'homme ne se réduit pas à une froide évaluation intellectuelle d'idées abstraites. Dieu rencontre l'homme et il lui parle parce qu'il l'aime et qu'il veut le sauver. La réponse de l'homme doit donc être avant tout acceptation reconnaissante de l'initiative divine et abandon confiant à la force prévenante de son amour.

Entrer en dialogue avec Dieu signifie se laisser séduire et conquérir par la figure lumineuse (*doxa*) du Jésus de la Révélation et par l'amour (*agapè*) de Celui qui l'a envoyé. C'est précisément en cela que consiste la foi. En elle, l'homme, intérieurement éclairé et attiré par Dieu, dépasse les limites de la connaissance purement naturelle et fait une expérience de lui qui lui serait autrement impossible. Jésus a dit : « Personne ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire. » (Jn 6, 44.) « Personne », pas même le théologien.

L'intelligence est le fruit de la foi

Saint Thomas fait remarquer que l'homme peut, ici-bas, parvenir à une certaine intelligence des mystères surnaturels, grâce à sa raison, mais seulement dans la mesure où celle-ci s'appuie sur le fondement inébranlable de la foi qui est participation à la connaissance même de Dieu et des choses éternelles : « La foi est en nous afin que nous parvenions à comprendre ce que nous croyons. » (*In Boeth de Trin.*, q. 2, a. 2, ad 7.) C'est la pensée de toute la tradition théologique, et c'est en particulier la pensée du grand saint Augustin : « En croyant, je deviens capable de comprendre ; si je ne croyais pas, je ne réussirais jamais à comprendre... La foi te purifie donc afin qu'il te soit donné de parvenir à la pleine intelligence. » (*In Io Evan.* Tr. 36, n° 7.) Il remarque ailleurs à ce même sujet : « En effet, la foi a des yeux par lesquels, d'une certaine manière, elle voit comme vrai ce qu'elle ne voit pas encore » (*Ep 120 ad Consentium*, n. 2, 9), et c'est pourquoi « la foi ouvre à la compréhension, tandis que l'infidélité la ferme » (*Ep 137 ad Volusianum*, n. 4, 15).

La conclusion à laquelle arrive l'évêque d'Hippone deviendra classique : « L'intelligence est le fruit de la foi. Ne cherche donc pas à comprendre pour croire, mais crois pour comprendre. » (*In Io Evan.* Tr. 29, n. 6.) C'est un avertissement sur lequel doivent réfléchir tous ceux qui « font de la théologie » : le risque existe en effet aujourd'hui d'être de ces « *raisonneurs bavards* » (*De Trin.* 1, 2, 4) qu'Augustin invitait à « *ne pas ériger leurs pensées charnelles en dogmes* » (*Ep. 187 ad Dardanum*, n. 8, 29). Seule l'obéissance de

la foi» (cf. Rm 16, 26) par laquelle l'homme s'abandonne tout entier à Dieu en pleine liberté, peut introduire à la compréhension profonde et savoureuse des vérités divines.

La place essentielle de la prière

Il y a un second avantage qui découle, pour le théologien, de l'humilité : elle constitue l'humus dans lequel s'enracinent et germent les fleurs de *la prière*. Comment, en effet, un esprit orgueilleux pourrait-il prier avec des accents sincères ? Et la prière est indispensable pour grandir dans la foi. Le II^e Concile du Vatican l'a rappelé lorsque, dans la Constitution *Dei Verbum*, il a souligné que, pour donner l'assentiment de foi à la Révélation divine, «la grâce prévenante et aidante de Dieu» est nécessaire, de même que l'aide de l'Esprit-Saint «qui touche le cœur et le tourne vers Dieu, ouvre les yeux de l'esprit et donne à tous la douceur de consentir et de croire à la vérité» (n. 5).

Il faut donc reconnaître que *l'assiduité à la prière* est un élément essentiel du travail théologique : seule une prière humble et assidue peut obtenir les lumières intérieures qui guident vers la découverte de la vérité. «*Dieu qui es toujours le même, fais que je me connaisse afin de te connaître*», implorait Augustin dans les *Soliloques* (2, 1, 1). Et dans ses exposés catéchétiques, il ne se lassait pas d'inviter ses auditeurs à prier pour obtenir la lumière, et il demandait lui-même la lumière dans ses moments d'obscurité : «Dieu notre Père, toi qui nous exhortes à te prier et nous donnes ce pour quoi nous te prions [...], exauce-moi qui frissonne dans ces ténèbres et tends-moi ta main. Fais-moi voir ta lumière, retire-moi des erreurs et fais que, sous ta conduite, je rentre en moi et en toi. Amen.» (*Solil.* 2, 6, 9 ; cf. 1, 1, 2-6).

Et comment ne pas rappeler ici la célèbre prière que saint Anselme place au début du *Proslogion*. C'est une prière si simple et si belle qu'elle peut constituer un modèle pour tous ceux qui s'apprêtent à «étudier Dieu» : «Dieu, enseigne-moi à te chercher et montre-toi à moi qui te cherche puisque je ne peux ni te chercher ni te trouver si tu ne te montres pas toi-même.» (*Proslog.*, 1.)

Un authentique travail théologique – disons-le avec franchise – ne peut se commencer ni se terminer qu'à genoux, du moins dans le secret de sa cellule intérieure, où il est possible «d'adorer le Père en esprit et en vérité» (cf. Jn 4, 23).

La juste attitude du théologien devant l'Eglise

Enfin, l'humilité suggère au théologien la juste attitude devant l'Eglise. Il sait que c'est à elle qu'a été confiée la «parole» pour qu'elle l'annonce au monde, en l'appliquant à chaque époque et en la rendant ainsi vraiment actuelle. Il le sait et il s'en réjouit.

Aussi n'hésite-t-il pas à redire avec Origène: «Pour moi, mon aspiration c'est d'être vraiment d'Eglise» (*In Lucam*, hom. 16), d'être en pleine communion de pensée, de sentiment, de vie avec l'Eglise dans laquelle le Christ se rend contemporain de chaque génération humaine. Parce qu'il est vraiment *un homme d'Eglise*, il aime le passé de l'Eglise, il en médite l'histoire, il en vénère et il en explore la Tradition. Mais il ne se laisse pas enfermer dans un culte nostalgique de ses expressions historiques particulières et contingentes, sachant bien que l'Eglise est un mystère vivant qui chemine sous la direction du Saint-Esprit. De même, il refuse les propositions de ruptures radicales avec le passé, cédant au mythe fascinant d'un nouveau commencement: il croit que le Christ est toujours présent dans son Eglise, aujourd'hui comme hier, pour *continuer* sa vie et non pour la *recommencer*.

En outre, le *Sensus Ecclesiae* qui est rendu vivant et vigilant en lui par l'humilité, le maintient dans une attitude constante d'écoute devant la voix du magistère qu'il accepte de bon gré comme garant, par la volonté du Christ, de la vérité du salut. Il est également à l'écoute des voix qui lui parviennent du Peuple de Dieu tout entier, toujours prêt à recueillir dans la parole savante du théologien, tout comme dans la parole simple, mais peut-être non moins profonde, du commun des fidèles, un écho éclairant du Verbe éternel qui «s'est fait chair et qui est venu habiter parmi nous» (Jn 1, 14) ¹.

4. SAINT THOMAS, MODELE DU CHERCHEUR CHRETIEN ²

Il a distingué pour les unir foi et raison

Il est hors de doute que le premier but visé par [Léon XIII en promulguant l'encyclique *Aeterni Patris*] a été de reprendre et de développer l'enseignement sur les rapports entre foi et raison proposé par le Concile Vatican I auquel il avait pris, comme évêque de Pérouse, une part très active. Dans la Constitution dogmatique *Dei Filius*, les Pères conciliaires avaient, en effet, consacré une attention particulière à ce thème brûlant: «Foi et raison», et ils s'étaient opposés d'un commun accord aux courants philoso-

¹ On trouvera dans l'allocution adressée par Jean Paul II le 26 octobre 1979 à la Commission théologique internationale (Doc. Cath., n. 1774, 18 novembre 1979, pp. 951 à 953) le rappel d'autres points importants qui éclairent le travail des théologiens: le charisme du magistère, le fondement de la foi christologique de l'Eglise sur l'expérience de Pierre et des autres apôtres, la valeur permanente des formules dogmatiques qui, lorsqu'elles empruntent des termes philosophiques, n'entendent pas signifier par là que «le magistère adhère à une école philosophique déterminée», la mission des théologiens dans l'Eglise, le souci qu'ils doivent partager, tout en jouissant d'un «sain pluralisme», de conserver le «dépôt de la foi» inaltéré, de telle sorte «que le théologien rejette les tendances philosophiques qui sont incompatibles avec la foi».

² Discours à l'Angelicum en conclusion du congrès international sur le premier centenaire de l'Encyclique *Aeterni Patris* de Léon XIII. Doc. Cath., n. 1776, 16 décembre 1979, pp. 1067 à 1071. (La traduction revue d'après l'italien a été corrigée en quelques points, *Réd.*).

phiques et théologiques contaminés par le rationalisme dominant. Sur la base de la Révélation divine, transmise et interprétée fidèlement par les précédents Conciles œcuméniques, illustrée et défendue par les saints Pères et les Docteurs de l'Orient et de l'Occident, ils avaient déclaré que foi et raison, loin de s'opposer, pouvaient et devaient se rencontrer amicalement (cf. *Ench. Symb. DS*: 3015–3020; 3041–3043).

La persistance des violentes attaques de la part des ennemis de la foi catholique et de la droite raison a conduit Léon XIII à rappeler et, plus tard, à développer dans son encyclique la doctrine de Vatican I. Dans cette encyclique, après avoir de nouveau évoqué la contribution progressive et toujours plus large apportée par les Docteurs de l'Eglise, aussi bien en Orient qu'en Occident, à la défense et au progrès de la pensée philosophique et théologique, le Pape s'arrête sur l'œuvre d'approfondissement et de synthèse réalisée par saint Thomas (...) Il n'hésite pas à montrer dans le Docteur angélique celui qui a conduit les recherches rationnelles sur les données de la foi, à des objectifs qui se sont révélés d'une valeur impérissable: «Thomas recueillit leurs doctrines, comme les membres dispersés d'un même corps; il les réunit, les rassembla dans un ordre admirable, et les enrichit tellement qu'on le considère lui-même, à juste titre, comme le défenseur spécial et l'honneur de l'Eglise... De plus, en même temps qu'il distingue parfaitement, ainsi qu'il convient, la raison d'avec la foi, il les unit toutes les deux par les liens d'une mutuelle amitié: il conserve ainsi à chacune ses droits, il sauvegarde sa dignité, de telle sorte que la raison portée sur les ailes de saint Thomas jusqu'à la faite de l'intelligence humaine, ne peut guère monter plus haut, et que la foi peut à peine espérer de la raison des secours plus nombreux ou plus puissants que ceux que saint Thomas lui a fournis.»

Son respect total de la Révélation, de la création, du Magistère

Sa première qualité est indubitablement son respect total d'esprit et de cœur pour la Révélation divine; respect renouvelé sur son lit de mort, à l'abbaye de Fossanova, le 7 mars 1274. Combien il serait profitable à l'Eglise de Dieu qu'aujourd'hui encore les philosophes et les théologiens catholiques imitent l'exemple sublime donné par le «Docteur commun de l'Eglise». Ce respect, Thomas d'Aquin l'a étendu aux Pères et Docteurs en tant que témoins unanimes de la Parole révélée, de sorte que le cardinal Cajetan n'hésite pas à écrire – et le texte est cité dans l'encyclique –: «Parce qu'il a tenu en très grand honneur les saints Docteurs, saint Thomas a hérité, en un certain sens, de l'intelligence de tous.» (*In Sum. Theol.* II–II, q. 148, a. 4 C; *Léon XIII, Actes*, vol. I, p. 273.)

La seconde qualité qui justifie la primauté pédagogique du Docteur angélique, c'est son grand respect du monde visible en tant qu'œuvre et donc vestige et image de Dieu créateur. C'est donc à tort que l'on a osé taxer saint Thomas de naturalisme et d'empirisme. «Le Docteur angélique, l'on dans l'encyclique, a considéré les conclusions philosophiques dans les

raisons et les principes mêmes des choses, lesquelles étant d'une souveraine amplitude contiennent comme en leur sein les germes de vérités presque infinies que les maîtres des âges postérieurs ont fait ensuite fructifier en temps opportun.» (*Léon XIII, Actes*, vol. I, p. 273).

La troisième qualité, enfin, qui a conduit Léon XIII à proposer Thomas d'Aquin comme modèle des «études excellentes» aux professeurs et aux étudiants, c'est la constante, sincère et totale adhésion qu'il a toujours donnée au Magistère de l'Eglise, au jugement duquel il a soumis toutes ses œuvres durant sa vie et au moment de sa mort. Qui ne se rappelle l'émouvante profession qu'il a voulu prononcer dans la cellule de l'abbaye de Fossanova, à genoux devant l'Eucharistie, avant de la recevoir comme viatique pour la vie éternelle? «Les œuvres du Docteur angélique, écrit encore Léon XIII, contiennent la doctrine la plus conforme au Magistère de l'Eglise.» (*Ibid.* p. 280). Il résulte des écrits du saint Docteur qu'il avait réservé le respect de son esprit au seul Magistère solennel et infallible des Conciles et des Souverains Pontifes. Attitude très édifiante et digne d'être imitée aujourd'hui encore par tous ceux qui veulent se conformer à la Constitution dogmatique *Lumen gentium* (n. 25).

La pensée de saint Thomas au Concile Vatican II

La méthode, les principes, la doctrine de Thomas d'Aquin, rappelait l'immortel pontife, ont rencontré au cours des siècles la faveur préférentielle non seulement des savants, mais aussi du Magistère suprême de l'Eglise (cf. encycl. *Aeterni patris*, 1. c, p. 274-277). Aujourd'hui encore, insistait-il, pour que la réflexion philosophique et théologique ne repose pas sur un «fondement instable» qui la rende «oscillante et superficielle» (*ibid.* p. 278), il est nécessaire qu'elle puise de nouveau à «la sagesse d'or» de saint Thomas afin d'en tirer lumière et force pour l'approfondissement de la Révélation et la promotion d'un juste progrès scientifique (cf. *ibid.* p. 282).

Après cent années d'histoire de la pensée, nous pouvons mesurer combien de telles appréciations ont été réfléchies et sages. Ce n'est donc pas sans raison que les Souverains Pontifes, successeurs de Léon XIII, et le Code de droit canon lui-même (cf. Can. 1366, par. 2), les ont reprises et les ont faites leurs. Comme nous le savons, le Concile Vatican II, lui aussi, prescrit l'étude et l'enseignement du patrimoine impérissable de la philosophie dont une partie importante est constituée par la pensée du Docteur angélique. (A ce sujet, je voudrais rappeler que Paul VI a voulu inviter au Concile le philosophe Jacques Maritain, l'un des plus illustres interprètes modernes de la pensée thomiste, voulant aussi par là exprimer sa haute considération pour le Maître du XIII^e siècle et, en même temps, pour une manière de «faire de la philosophie» qui réponde aux «signes des temps».) Le décret *Optatam totius* sur la formation des prêtres, avant de parler de la nécessité de tenir compte dans l'enseignement des courants philosophiques modernes, spécialement «de ceux qui exercent une plus grande influence dans leur

pays propre», exige que «les disciplines philosophiques soient enseignées de manière à guider tout d'abord les étudiants dans l'acquisition d'une connaissance solide et cohérente de l'homme, du monde et de Dieu en se basant sur le patrimoine philosophique à jamais valable» (n. 15).

Dans la déclaration sur l'éducation chrétienne *Gravissimum educationis*, nous lisons: «Les problèmes nouveaux et les recherches suscitées par le progrès du monde moderne seront étudiées très soigneusement. On saisira plus profondément comment la foi et la raison s'unissent pour atteindre l'unique vérité. Ce faisant, on ne fera que suivre la voie ouverte par les Docteurs de l'Eglise et spécialement par saint Thomas.» (n. 10.) Les paroles du Concile sont claires: dans le lien étroit avec le patrimoine culturel du passé et, en particulier, avec la pensée de saint Thomas, les Pères ont vu un élément fondamental pour une bonne formation du clergé et de la jeunesse chrétienne et donc, en perspective, une condition nécessaire pour le renouveau désiré de l'Eglise.

La philosophie de l'être, ouverte à tout le réel

La philosophie de saint Thomas mérite une étude attentive et une acceptation convaincue de la part de la jeunesse de notre temps en raison de son esprit *d'ouverture* et d'universalisme, caractéristiques qu'il est difficile de trouver dans beaucoup de courants de la pensée contemporaine. Il s'agit de *l'ouverture* à l'ensemble de la réalité dans toutes ses parties et toutes ses dimensions, sans réductions ou particularismes (sans absolutisation d'aspects particuliers), comme cela est requis par l'intelligence au nom de la vérité objective et intégrale, concernant la réalité. *Ouverture* qui est aussi une note significative et distinctive de la foi chrétienne dont la catholicité est la marque spécifique. Cette ouverture a son fondement et sa source dans le fait que la philosophie de saint Thomas est une philosophie de *l'être*, c'est-à-dire de «l'actus essendi», dont la valeur transcendante est la voie la plus directe pour s'élever à la connaissance de l'Etre subsistant et de l'Acte pur qui est Dieu. Pour cette raison, cette philosophie pourrait vraiment être appelée philosophie de la proclamation de l'être, le chant en l'honneur de l'«existant».

De cette proclamation de l'être, la philosophie de saint Thomas tire sa capacité d'accueillir et «d'affirmer» tout ce qui se présente à l'intelligence humaine (les données de l'expérience, au sens le plus large) comme existant déterminé dans toute la richesse inépuisable de son contenu. Elle en tire, en particulier, la capacité d'accueillir et «d'affirmer» cet «être» qui est capable de se connaître lui-même, de s'émerveiller sur lui et, surtout, de décider de lui-même et de forger sa propre histoire qui est unique... C'est à cet «être», à sa dignité que pense saint Thomas quand il parle de l'homme comme de quelqu'un qui est «perfectissimum in tota natura» (*S. Th.*, I, q. 29. a. 3), une «personne» pour laquelle il demande une attention spécifique et exceptionnelle. Ainsi se trouve dit l'essentiel sur la dignité de l'être humain, même s'il reste encore beaucoup à chercher dans ce domaine, avec l'aide des réflexions offertes par les courants philosophiques contemporains.

Dans cette affirmation de l'être, la philosophie de saint Thomas puise aussi son autojustification méthodologique en tant que discipline irréductible à toute autre science, et même elle les transcende toutes, en se situant devant elles comme autonome et, en même temps, comme les complétant d'une façon substantielle.

De cette affirmation de l'être, la philosophie de saint Thomas tire encore la possibilité et, en même temps, l'exigence de dépasser tout ce qui est offert directement par la connaissance en tant qu'«existant» (le donné de l'expérience) pour rejoindre «l'ipsum Esse subsistens» et, en même temps, l'Amour créateur dans lequel trouve son explication ultime (donc nécessaire) le fait qu'«il vaut mieux être que ne pas être» et, en particulier, le fait que nous existons... «L'être lui-même (esse), déclare le Docteur angélique, est l'effet le plus commun. C'est l'effet premier et plus intime que tous les autres. C'est pourquoi il appartient à Dieu seul selon la vertu propre d'un tel effet.» (QQ. DD. *De Potentia*, q. 3, a. 7 c.).

Saint Thomas a engagé la philosophie dans la voie de cette intuition en montrant en même temps que c'est seulement sur cette voie que l'intelligence se sent à son aise (comme chez elle) et que, par conséquent, elle ne peut absolument pas renoncer à cette voie si elle ne veut pas renoncer à elle-même.

En faisant de la réalité «sub ratione entis» l'objet propre de la métaphysique, saint Thomas a indiqué dans l'analogie transcendantale de l'être le critère méthodologique pour formuler les propositions relatives à la réalité tout entière, y compris l'Absolu. Il est difficile de surestimer l'importance méthodologique de cette découverte pour la recherche philosophique comme aussi, du reste, pour la connaissance humaine en général.

Il est superflu de souligner combien la théologie elle-même doit à cette philosophie puisqu'elle n'est rien d'autre que la foi qui cherche à comprendre, «fides quaerens intellectum» ou l'intelligence de la foi, «intellectus fidei». La théologie ne pourra donc pas non plus renoncer à la philosophie de saint Thomas.

Son pouvoir d'accueil à l'égard des autres courants philosophiques

Faudrait-il craindre qu'en adoptant la philosophie de saint Thomas on compromette la juste pluralité des cultures et le progrès de la pensée humaine? Une telle crainte serait manifestement vaine parce que la «philosophia perennis», en vertu du principe méthodologique mentionné plus haut selon lequel toute la richesse contenue dans la réalité a sa source dans l'«actus essendi», a, pour ainsi dire, d'avance le droit à tout ce qui est vrai par rapport à la réalité. Réciproquement, toute compréhension de la réalité – qui reflète effectivement cette réalité – a pleinement droit de cité dans «la philosophie de l'être», indépendamment de celui qui a le mérite d'avoir permis ce progrès dans la compréhension et indépendamment de l'école philosophique à laquelle il appartient. Les autres courants philosophiques, si on les considère de ce point de vue, peuvent donc, et même doivent être

considérés comme des alliés naturels de la philosophie de saint Thomas, comme des *partenaires* dignes d'attention et de respect dans le dialogue qui s'effectue face à la réalité et au nom d'une vérité non tronquée de cette réalité. Voilà pourquoi ce que dit saint Thomas à ses disciples dans l'*Epistula de modo studendi*: «Ne considère pas le lieu d'où l'on parle, mais ce qui est dit», découle si intimement de l'esprit de sa philosophie.

La recherche de la vérité

Mais il y a une autre raison qui assure la valeur impérissable de la philosophie de saint Thomas, c'est le souci dominant de la recherche de la *vérité*. «L'étude de la philosophie – écrit Thomas d'Aquin en commentant son philosophe préféré, Aristote – n'a pas pour but de savoir ce que les hommes pensent, mais ce qu'est la vérité.» (*De Coelo et mundo*, I. lect. 22, et R. Spiazzi, n. 228). Voilà pourquoi la philosophie de saint Thomas excelle par son réalisme, par son objectivité: elle est la philosophie «de l'être et non du paraître». La conquête de la vérité naturelle, qui a sa source suprême dans le Dieu Créateur, comme la vérité divine l'a dans le Dieu «Révéléteur», a rendu la philosophie du Docteur angélique souverainement apte à être «la servante de la foi», sans se déprécier elle-même et sans restreindre les domaines de sa recherche mais, au contraire, en trouvant des développements qu'il serait impensable d'atteindre par la seule raison humaine. C'est pour cela que le Souverain Pontife Pie XI, d'illustre mémoire, en publiant l'encyclique *Studiorum ducem* à l'occasion du VI^e centenaire de la canonisation de saint Thomas, n'hésitait pas à affirmer: «Les honneurs décernés à saint Thomas ne visent pas seulement à glorifier le saint Docteur, mais plus encore à exalter l'autorité de l'Eglise enseignante.» (*AAS*, 13, 1923, p. 324.)

Christologie et anthropologie

Saint Thomas a su, en réalité, projeter la lumière de sa «raison éclairée par la foi» (Conc. Vatican I, Const. dogm. *Dei filius*, ch. 4: DS. 3016) également sur les problèmes concernant le Verbe incarné, «sauveur de tous les hommes» (prologue de la troisième partie de la *Somme théologique*). Ce sont les problèmes auxquels j'ai fait allusion dans ma première encyclique *Redemptor hominis*, où j'ai présenté le Christ comme «Rédempteur de l'homme et du monde, centre du cosmos et de l'Histoire... route principale de l'Eglise» pour retourner «à la maison du Père» (n. 1, 8, 13). C'est là un argument de tout premier ordre pour la vie de l'Eglise et pour la science chrétienne. La christologie n'est-elle pas le fondement et la première condition d'une anthropologie plus complète, répondant aux exigences de notre temps? Nous ne devons pas oublier, en effet, que le Christ seul «révèle pleinement l'homme à l'homme» (cf. Const. past. *Gaudium et spes*, n. 22).

Saint Thomas a aussi inondé d'une lumière rationnelle, purifiée et sublimée par la foi, les problèmes concernant l'homme: sa nature créée à l'image

et à la ressemblance de Dieu, sa personnalité digne de respect dès le premier instant de sa conception, la destinée surnaturelle de l'homme dans la vision bienheureuse de Dieu un et trine. Sur ce point, nous devons à saint Thomas une définition précise et toujours valable de ce en quoi consiste la grandeur substantielle de l'homme: «Il est à lui-même sa providence» (Cf. *Contra gentes* III, 81).

L'homme est maître de lui-même, il peut pourvoir à lui-même et projeter son propre destin. Cependant, ce fait, considéré en lui-même, ne décide pas encore de la grandeur de l'homme et ne garantit pas la plénitude de son «autoréalisation» personnelle. Ce qui est décisif, c'est seulement que l'homme se soumette dans son activité à la *vérité*, une vérité qu'il ne détermine pas, mais qu'il découvre seulement dans la nature qui lui est donnée en même temps que l'être. Dieu est celui qui pose la réalité comme créateur et qui la manifeste toujours mieux comme «révéléateur» en Jésus-Christ et dans son Eglise. Le Concile Vatican II, appelant ministère royal («munus regale») cette «autoprovidence» de l'homme «sub ratione veri», atteint cette intuition dans sa profondeur.

Voilà la doctrine que je me suis proposé de rappeler et de renouveler dans l'encyclique *Redemptor hominis* en faisant de l'homme «la route première et fondamentale de l'Eglise» (n. 14).

«La connaissance de la vérité est donnée par l'ardeur de la charité»

En terminant ces considérations, nécessairement sommaires, une dernière parole s'impose à moi. C'est la parole par laquelle Léon XIII terminait l'encyclique *Aeterni patris*. «Suivons les exemples du Docteur angélique», recommandait-il. (*Léon XIII, Actes*, op. cit., p. 283.) C'est ce que je redis moi aussi ce soir. Cette exhortation est, en effet, pleinement justifiée par le témoignage de vie, par lequel saint Thomas a confirmé son enseignement. Avant d'être la méthodologie technique d'un maître, la sienne a été la méthodologie d'un saint qui vit en plénitude l'évangile où la charité est tout. Amour de Dieu, source suprême de toute vérité; amour du prochain, chef-d'œuvre de Dieu; amour des choses créées, elles aussi précieux écrans remplis des trésors que Dieu y a prodigués.

Voilà quelle a été la force inspiratrice de tout son travail de savant et l'impulsion secrète du don total de sa personne consacrée. «Toutes choses procèdent de la charité comme de leur principe et toutes choses s'ordonnent vers la charité comme vers leur fin», a-t-il écrit. (*In Io. Ev.* XV, 2.) Le gigantesque effort intellectuel de ce maître de la pensée a été, en effet, stimulé, soutenu et orienté par un cœur rempli d'amour de Dieu et du prochain. «La connaissance de la vérité est donnée par l'ardeur de la charité.» (Ibid., V, 6.) Ces paroles exemplaires laissent entrevoir, derrière le penseur capable des envolées spéculatives les plus hardies, le mystique habitué à puiser directement à la source même de toute vérité la réponse aux appels les plus profonds de l'esprit humain. N'a-t-il pas, d'ailleurs, avoué qu'il n'avait jamais écrit ni enseigné sans avoir eu au préalable recours à la prière?

Celui qui aborde saint Thomas ne peut pas faire abstraction de ce témoignage qui ressort de sa vie. Il doit même marcher courageusement sur ses traces afin d'imiter ses exemples, s'il veut goûter les fruits les plus secrets et les plus savoureux de son enseignement. C'est ce que nous rappelle la prière que la liturgie met sur nos lèvres le jour de sa fête: «O Dieu, qui en saint Thomas as donné à l'Eglise un modèle de sainteté et de doctrine, donne-nous la lumière pour comprendre ses enseignements et la force pour imiter son exemple.»

C'est ce que nous demandons ce soir au Seigneur, nous aussi, en confiant notre prière à l'intercession de «maître Thomas», maître profondément humain parce que profondément chrétien, profondément chrétien parce que profondément humain.

Le Concile œcuménique peut-il réconcilier les chrétiens?

La réponse du réformateur Pierre Viret

Le Conseil œcuménique des Eglises insiste avec force sur l'importance de la «conciliarité» des confessions chrétiennes pour préparer l'unité de tous les baptisés. «La conciliarité est l'expression de cette unité des Eglises séparées par l'espace, la culture ou le temps, mais qui vivent intensément cette unité en Christ, et dont les représentants se réunissent de temps à autre en des conciles de toutes les Eglises locales, à chaque échelon géographique, s'efforçant de manifester leur unité de manière visible dans une communauté rassemblée.»¹

Cependant, il ne suffit pas de souligner l'importance du remède offert par les conciles. Il est indispensable que l'on réponde ensemble à ces questions: Quelle est la nature, quelle est l'autorité de ces assemblées? Au XVI^e siècle, les catholiques et les protestants donnaient des avis très divergents. Il nous a paru bon de résumer la position du réformateur Pierre Viret (1511-1571) car, à notre connaissance, elle n'a jamais été étudiée.

Pourquoi Viret aborde-t-il le problème du concile?

Le réformateur a constaté que beaucoup de chrétiens impressionnés par les divergences qui opposent catholiques et protestants attendent du concile la lumière qui dissipera leur perplexité: «Ils voient (...) qu'il y a souventes fois autant grande contrariété d'opinions qu'entre le blanc et le noir, entre le feu et l'eau. Ce que l'un approuve, l'autre le réprouve: ce que l'un tient pour doctrine chrétienne et pour vrai service de Dieu, l'autre le condamne comme hérésie, ou superstition, hypocrisie, idolâtrie et apostasie. Et qui plus est, il y a d'un côté et d'autre des personnages de grande apparence,

¹ *Briser les barrières. Nairobi 1975. Rapport officiel de la cinquième Assemblée du Conseil œcuménique des Eglises, Paris, 1976, p. 169.*

de grand savoir et de grande autorité, selon l'apparence humaine: combien que la multitude soit plus grande d'un côté que d'autre.»¹

Viret poursuit: «Pour cette cause, ils requièrent le concile; car ils entendent qu'il y aura là des personnages de plus grand jugement qu'eux, par le moyen desquels les matières seront tellement débattues et examinées qu'il s'en fera une certaine et générale détermination, par laquelle un chacun sera hors de scrupule et de doute et saura en quoi il se devra arrêter.»²

Deux conciles sont déjà capables de résoudre ces perplexités

Viret n'entend pas exclure l'utilité de toute assemblée conciliaire réunie durant l'histoire de l'Eglise. Mais puisque, à ses yeux, l'unique règle de foi décisive est la Sainte Ecriture, il écrit: «Le livre de la Bible est le vrai livre des vrais et légitimes Conciles et des Décrets éternels de Dieu.»³

Or le message central de la Bible se résume dans la *Loi* et l'*Evangile*, proclamés l'un et l'autre au milieu d'une assemblée sainte. C'est pourquoi les chrétiens peuvent se référer à ces deux conciles décisifs sans avoir besoin d'un concile contemporain pour dominer leurs perplexités.

Le réformateur déclare en effet: «Le premier a été tenu en la montagne de Sinaï (...) L'autre a été tenu au pays de Judée et principalement à la montagne de Sion, en la Cité de Jérusalem, au temps que Notre Seigneur Jésus-Christ a été manifesté en terre et qu'il a conversé entre les hommes en forme humaine.»⁴

Aussi Viret fait-il déclarer à l'un des interlocuteurs, (*l'Instruction chrétienne* est rédigée sous forme de dialogue): «Je me contente bien de ces deux [Conciles] auxquels tu m'as adressé, lesquels je vois être conjoints ensemble, comme tu as dit que la Loi et l'Evangile, Moïse et Jésus-Christ, le vieil et le nouveau Testament l'étaient entre eux.»⁵

Cependant Viret sait bien que l'Ecriture peut recevoir des interprétations différentes. Aussi le chrétien, pour bien la comprendre, doit-il être l'objet de l'élection divine qui donne au baptisé l'Esprit de vérité.

Déjà en 1536, à la Dispute de Lausanne, le réformateur avait déclaré: «L'Eglise qui doit juger et éprouver les esprits par la Parole de Dieu, ce

¹ *Instruction chrétienne en la doctrine de la Loi et de l'Evangile*. Genève, 1564, p. 139. Viret traite du concile dans la partie intitulée: *Du combat des hommes contre leur propre salut et contre le devoir et le besoin qu'ils ont de s'en enquérir par la parole de Dieu*. Le réformateur reprend et développe ce qu'il avait écrit en 1551 dans son ouvrage: *Du devoir et du besoin qu'ont les hommes à s'enquérir de la volonté de Dieu par sa Parolle et de l'attente et finale résolution du vray concile*. Nous avons modernisé l'orthographe, (sauf lorsque nous citons le titre d'un livre).

² *Instruction chrétienne*... p. 139.

³ *Ibidem*, p. 170.

⁴ *Ibidem*, p. 170.

⁵ *Ibidem*, p. 248.

n'est pas le pape, ses cardinaux, évêques et prêtres qui seuls se nomment gens d'Eglise, mais tous les élus lesquels Dieu seul connaît.»¹

Dans l'*Instruction chrétienne*, Viret défend la même thèse: «Nul ne peut entendre le langage de Dieu et du ciel, sinon les enfants de Dieu et ceux qui sont du ciel et non pas de la terre. Parquoi, j'estime plus en telles matières, le jugement d'un simple laboureur, qui sera des vrais élus de Dieu (...) que tous les Papes, Evêques, Prêtres, Philosophes et Docteurs qui seront infidèles et hypocrites.»²

Armé de ce principe, le réformateur aborde la question du concile posée nécessairement à son époque par l'assemblée réunie à Trente. Si les délibérations sont accomplies par de vrais croyants, objets de l'élection divine, alors la doctrine biblique se verra confirmée. Au contraire, si le concile est dirigé par l'esprit de l'Antéchrist, l'erreur triomphera nécessairement.

«Ceux qui s'assemblent aux Conciles sont hommes. Puisqu'ils sont hommes, ils sont muables, sujets à erreur et à mensonge. Ils concluent selon l'esprit duquel ils sont menés. S'ils sont menés de l'Esprit de Dieu, ils conclueront à la faveur de Vérité; s'ils sont menés de l'esprit d'erreur, comme les prophètes d'Achab contre Michée, ils maintiendront et confirmeront le mensonge.»³

Aussi, pour le vrai croyant, le concile n'est-il pas indispensable, même si l'assemblée est dirigée par l'Esprit de Dieu. Mais le baptisé objet de l'élection divine se réjouira de voir son interprétation de l'Ecriture confirmée par la réunion conciliaire. «S'il [le Concile] conclut pour Jésus-Christ et j'ai été bien instruit en la parole de Dieu, il ne me nuira point d'avoir été instruit auparavant. Il n'empêchera point le fruit que je pourrai recevoir du Concile, ains (mais) le m'accroîtra davantage, car je serai tant plus joyeux, quand je verrai approuver la doctrine en laquelle je suis déjà résolu et croirai à icelle non pas pourtant qu'elle sera approuvée par le Concile et par les hommes; mais pourtant que c'est la pure parole de Dieu et qu'elle s'approuve soi-même et que le Saint Esprit m'en rend certain témoignage.»⁴

Ainsi le concile n'a-t-il pas reçu la mission de trancher les controverses qui séparent les chrétiens. «C'est une vérité et une doctrine qui n'est pas certaine et digne d'être approuvée, pourtant que l'Eglise et les hommes l'approuvent; mais pour autant qu'elle est telle de sa nature et qu'elle ne peut être autre, l'Eglise l'approuve et la reçoit et ne la peut réprouver et rejeter si elle est vraie Eglise de Jésus-Christ, comme la synagogue de Satan ne la peut approuver ni recevoir en manière quelconque (...) à cause qu'elle est l'épouse et la fille du diable.»⁵

¹ Cité dans notre ouvrage: *La Dispute de Lausanne...* Fribourg, 1956, p. 60. (Cf. *Actes de la Dispute*, Edition Piaget: Mémoires de l'Université de Neuchâtel, VI, 1928, p. 57.)

² *Instruction chrétienne...* p. 125.

³ *Ibidem*, p. 152.

⁴ *Ibidem*, p. 146.

⁵ *Ibidem*, p. 147.

L'élection donne au croyant une telle puissance dans l'Esprit que, dans un concile, personne ne peut réfuter ce chrétien. ... «Il nous faut toujours tenir pour assuré, que quiconque viendra armé de cette parole conjointe avec cet Esprit demeure toujours victorieux en quelque disputation que ce soit. Et quand il n'y en aurait qu'un en plein et général Concile, étant ainsi muni, il convaincra toujours tous les contredisants qui y seront.» ¹

Le concile présidé par le Pape ne peut que renforcer le règne de l'Antéchrist

Aux yeux de Viret, la doctrine catholique est tellement opposée aux deux conciles du Sinaï et de Sion évoqués ci-dessus que le Pape et les évêques en communion avec lui sont possédés par l'esprit d'erreur. Ils sont donc en dehors du nombre des chrétiens objets de l'élection divine. Aussi le réformateur compare-t-il le Concile de Trente à l'assemblée présidée par les autorités juives qui condamnèrent Jésus-Christ. Une réunion conciliaire dirigée par le Pape «ne sera pas un Concile, mais une conjuration et un complot contre Dieu, comme le Concile d'Anne et de Caïphe.» ²

Un vrai concile a pour but essentiel de détruire le règne de l'Antéchrist. Dans ces conditions, la tradition catholique qui fait du Pape le responsable suprême de l'assemblée ne peut que renforcer le pouvoir de Satan. Le réformateur recourt à un langage polémique difficilement tolérable pour nos contemporains: «S'il fallait abolir un bordeau (bordel), à qui en voudrais-tu donner la charge? La voudrais-tu donner au maître du bordeau et que lui y présidât et que ses maqueraux et maquerelles, putiers et putains en baillassent leur voix et sentence?» ³

Aux yeux de Viret, un concile authentique devrait juger le Pape et l'épiscopat catholique. Mais en fait, à Trente, ce sont les prélats «papistes» qui se considèrent comme des juges et arbitres des controverses. Le réformateur réplique en manifestant comment le Siège romain s'oppose à une loi admise par tous les tribunaux civils qui distinguent toujours les parties en cause, les juges et les témoins. «Ils ont beau faire et beau condamner, puisqu'ils sont juges et parties et témoins, comme jadis leurs prédécesseurs l'ont été envers Jésus-Christ.» ⁴

¹ *Ibidem*, p. 185.

² *Ibidem*, p. 140.

³ *Ibidem*, p. 140.

⁴ *Ibidem*, p. 144. Même reproche dans l'ouvrage: *De l'autorité et perfection de la doctrine des saintes Ecritures et du Ministère d'icelle et des vrais et faux pasteurs, et de leurs disciples: et des marques pour cognoistre et discerner tant les uns que les autres.* Lyon, 1564. «Car puisqu'ils sont juges et parties, ils condamneront toujours pour hérétiques et schismatiques, tous ceux qu'ils ne trouveront à leur dévotion.» p. 261.

Voir aussi le livre: *De l'estat et de la conférence, de l'autorité, puissance, prescription et succession tant de la vraye que de la fausse Eglise depuis le commencement du monde et des Ministres d'icelles et de leurs vocations et degrez.* Lyon, 1565. «Et par ainsi, eux qui sont parties, font tout en icelui: assavoir et juges et conseillers et témoins.» p. 800.

A cette objection, les catholiques répondent habituellement: Le Saint-Esprit a promis son assistance à son Eglise pour que les évêques soient juges authentiques, non de la Parole de Dieu, mais des interprétations que les hommes en donnent ¹. Puisque le rôle décisif est accompli par l'Esprit, la comparaison avec les tribunaux civils est inadéquate.

Cependant Viret expose la doctrine catholique en affirmant que pour les «papistes», les conciles complètent la Révélation. (Il serait intéressant de savoir si, de fait, des théologiens catholiques ont répandu à cette époque cette grave erreur; mais de longues recherches seraient nécessaires et nous ne les avons pas faites).

Les catholiques citent Jean 16, 17: «Quand l'Esprit de vérité sera venu, il vous mènera en toute vérité.» Et Viret écrit: «Ils concluent de ces paroles que Jésus-Christ n'a pas manifesté à ses Apôtres toutes les choses qu'il avait à manifester et qui étaient requises en l'Eglise: ains (mais) qu'il a résigné cette charge au Saint-Esprit (...) Ayant déjà pris ce fondement, ils concluent sur icelui, que les Apôtres n'ont pas eu la connaissance de toutes choses requises en l'Eglise (...) Et pourtant (partant), les bons Pères qui sont venus après eux et les saints Conciles qui ont été tenus depuis le temps des Apôtres ont toujours ajouté le reste qui défailloit en la doctrine des Apôtres.» ²

En face d'une telle doctrine que Viret attribue aussi aux anabaptistes, le réformateur a raison de protester. Parlant de Jésus-Christ, il déclare: «Il n'a pas séparé son Esprit de sa Parole, ni sa Parole de son Esprit, comme ceux-ci les veulent séparer; ains (mais) les a toujours conjoints ensemble.» ³

Cependant Viret reconnaît que l'on cite l'Ecriture au Concile de Trente. Evoquant les «papistes», le réformateur déclare: «Ils s'efforcent tant qu'ils peuvent, principalement en ces temps-ci, d'approuver et confirmer leur fausse doctrine par le témoignage des saintes Ecritures afin qu'on ne les puisse pas accuser qu'ils séparent l'Esprit de Dieu de la Parole d'icelui.» ⁴

Mais Viret ajoute aussitôt que l'interprétation donnée ressemble à celle que le démon utilisa au désert pour tenter Jésus. Parlant du diable, le réformateur écrit: «Il fait semblant qu'il ne parle pas sans être bien fourni de témoignages des saintes Ecritures, lesquelles il allègue, à aussi bonnes enseignes et aussi fidèlement par l'Antéchrist et par ses prophètes qu'il les a jadis alléguées quand il a tenté Jésus-Christ.» ⁵

Aussi l'usage de l'Ecriture, au Concile de Trente, est-il parfaitement arbitraire: «Et pource qu'ils ne peuvent trouver ès saintes Ecritures cela

¹ Cf. S. FRANÇOIS DE SALES, *Œuvres complètes*. Annecy, 1892. T. I: *Les Controverses*, pp. 206-207. «Ce n'est pas l'Ecriture qui a besoin de règle ni de lumière étrangère comme Bèze pense que nous croyons: ce sont nos gloses, nos conséquences, interprétations, conjonctures (...) car nous ne demandons pas si Dieu entend mieux l'Ecriture que nous, mais si Calvin l'entend mieux que saint Augustin ou saint Cyprien.»

² *Instruction chrétienne*... p. 173.

³ *Ibidem*, p. 178.

⁴ *Ibidem*, p. 180.

⁵ *Ibidem*, p. 182.

qu'ils y voudraient trouver, ils leur tordent le nez, pour les faire parler à leur plaisir.»¹

A priori, Viret est convaincu de la fausseté des interprétations de l'Écriture proposées par le concile parce que ses membres n'ont pas reçu l'Esprit, fruit de l'élection divine.

«Et pourtant (partant) si le Pape et les siens veulent que nous croyons qu'ils ont le Saint-Esprit par lequel ils nous peuvent donner le vrai sens des saintes Ecritures, il faut qu'ils nous fassent premièrement apparaître s'ils sont dignes d'être tenus pour disciples de Jésus-Christ ou s'ils sont du monde...»²

Cette problématique ne facilite pas le dialogue entre chrétiens divisés.³

La leçon donnée par l'histoire des conciles

Viret reconnaît que certaines assemblées conciliaires ont défendu la vérité bien que saint Grégoire le Grand ait exagéré en comparant aux Evangiles les quatre premiers conciles œcuméniques⁴.

Cependant, aucun concile, – même le meilleur – n'a reçu de Dieu la garantie d'échapper à l'erreur.

Faisant allusion aux conciles anciens, Viret déclare: «Combien qu'ils aient ordonné et établi de fort bonnes choses, fondées en la parole de Dieu et qu'ils aient puissamment défendu la cause de Vérité et que Dieu n'ait point permis qu'ils aient erré es points principaux et es matières qui sont proprement de la substance de la religion et qui concernent les articles de foi nécessaires à salut: si ne s'ensuit-il pas pourtant qu'ils aient pu errer en aucunes choses et qu'ils n'aient fait des constitutions, qui quelque fois sont plus contraires que conformes à la parole de Dieu.»⁵

Bien plus, l'histoire nous montre que certains conciles, assurés de la présence du Saint-Esprit, ont été condamnés par d'autres comme hérétiques. «Le Concile d'Arimine a bien condamné ce qui avait été conclu au Concile de Nicée. Et le second Concile d'Ephèse n'a-t-il pas erré avec Eutychès et Dioscorus?»⁶ Et Viret poursuit: «Combien que ceux-là aient été du tout contraires les uns aux autres, toutefois ils se glorifiaient tous d'être gouvernés et conduits par le Saint-Esprit.»⁷

¹ *Ibidem*, p. 180–181.

² *Ibidem*, p. 182.

³ Viret souligne combien les aveux du pape Adrien VI confirment le jugement sévère qu'il porte sur Rome. «Et sans aller plus loin, le Pape Adrian n'a-t-il pas confessé, il n'y a pas longtemps, qu'il y avait plusieurs énormités et inconvénients au Siège romain et des abus scandaleux avec plusieurs transgressions es choses spirituelles? Quelle confession ont fait derechef les légats et harangueurs du Pape Paul 3, au Concile de Trente, de l'état de leur Eglise?» *Ibidem*, p. 162.

⁴ «Il me semble que Grégoire leur attribue plus d'autorité qu'il ne doit, les comparant aux livres des quatre Evangiles.» *Ibidem*, p. 170.

⁵ *Ibidem*, p. 155.

⁶ *Ibidem*, p. 166.

⁷ *Ibidem*, p. 167.

Exemple encore plus paradoxal: la même assemblée conciliaire a proclamé des doctrines contradictoires. Viret donne l'exemple du Concile de Constance: «Il a condamné cet article de Jean Hus, assavoir que le Pape n'est point par dessus toutes les Eglises de droit divin et toutefois il a été conclu en icelui-même que le Concile était au-dessus du Pape...»¹

Finalement, l'enseignement d'un concile est orthodoxe ou hérétique en raison de la position doctrinale du Pape ou de l'Empereur. «L'issue en a été toujours telle que la doctrine et la religion que les Empereurs et les Papes ont tenues a été. S'ils ont été hérétiques, la conclusion a été faite à la faveur des hérétiques. S'ils ont été fidèles, ils ont conclu à la faveur des fidèles.»²

Aussi cette conclusion s'impose-t-elle: «Nous voyons bien par cela que les Conciles peuvent errer et qu'ils ne sont pas suffisants pour apaiser les troubles et dissensions de la chrétienté et pour assurer les consciences.»³

L'utilité des conciles

Pour les réformateurs, le ministère de la parole est décisif dans l'Eglise. Aussi faut-il utiliser tous les moyens capables de manifester la vérité de l'Evangile. Or lorsqu'un concile est composé de membres qui sont de vrais croyants, objets de l'élection divine, Dieu donne à son Eglise un instrument privilégié pour transmettre la Parole du salut.

«Jaçoit que (quoique) les Conciles n'aient point puissance ni autorité de proposer aucune doctrine nouvelle à l'Eglise, ni de forger aucuns nouveaux articles de foi, mais seulement de retenir et conserver la doctrine révélée par les saintes Ecritures, ils servent néantmoins beaucoup, en tant qu'ils sont comme publiques témoignages d'icelle, pour secourir à l'infirmité des simples et des débiles et aux âges à venir par la confession qui se fait d'icelle en iceux et par la publique testification qui y est manifestée, du consentement perpétuel de l'Eglise, en la doctrine des Prophètes et des Apôtres.»⁴

Le concile a donc une fonction *pastorale* et non pas doctrinale. Dans un autre ouvrage, Viret décrit l'Eglise «comme le chandelier qui soutient la chandelle»⁵, c'est-à-dire la Parole de Dieu. Une assemblée conciliaire authentique permet ainsi au Peuple de Dieu de mieux remplir sa fonction de *chandelier*.

Mais Viret a fait l'expérience que parmi les vrais croyants surgissent aussi des interprétations différentes de l'Ecriture. Le concile peut devenir un moyen de progresser ensemble dans la connaissance de la vérité. Cepen-

¹ *Ibidem*, p. 159.

² *Ibidem*, p. 167.

³ *Ibidem*, p. 167. Selon la doctrine catholique, la réception du concile par l'Eglise, et principalement par le Siège apostolique, est décisive pour juger de son authenticité. Mais les principes théologiques de Viret s'opposent évidemment à cette solution.

⁴ *Ibidem*, p. 139.

⁵ Ouvrage cité à la p. 29, note 4: *De l'estat et de la conférence, de l'autorité...* p. 15.

dant le réformateur reconnaît qu'un simple colloque peut conduire au même résultat.

L'*Instruction chrétienne* est rédigée sous forme de dialogue entre deux réformés. Viret déclare au cours de la discussion: «Et puisque nous sommes sur la matière des Conciles, il me semble que si on y tenait tel ordre que nous l'avons tenu entre nous deux et qu'on y examinait ainsi les matières qui y doivent être traitées, amiablement et familièrement, sans autre affection, sinon de s'enquérir de la pure vérité pour la trouver et la suivre (...) et qu'on n'y amenât sinon les témoignages de l'Écriture et raisons bien fondées en icelles: je ne doute point que Dieu n'inspirât par son Saint-Esprit ceux qui y procéderaient en telle manière et qu'ils ne vissent en bon accord, s'accordant à la vérité de Dieu: et que les Conciles ne fussent grandement profitables qui seraient célébrés en telle crainte et révérence de Dieu. Car il n'y a point de doute que le Saint-Esprit n'y présidât. Car ils seraient assemblés au nom de Jésus-Christ, au lieu que l'esprit d'erreur y préside comme il a présidé entre les prophètes d'Achab (...) Je t'ai proposé (...) comme un patron de la manière de procéder qui est requise non seulement en tout Concile, mais en toutes disputations chrétiennes qui se font touchant la Parole de Dieu. Car il n'est pas question d'y apporter ses affections et un esprit de contradiction; mais un esprit de paix et de concorde, craignant Dieu, désirant la gloire d'icelui et l'édification de son Eglise, plus que sa propre gloire et son propre profit.»¹

En conclusion, Viret est favorable à la réunion d'un concile, car écrit-il, «j'approuve fort bien le bon vouloir et la diligence de ceux qui travaillent pour avoir un Concile légitime ou des Synodes tels qu'ils sont requis en l'Eglise de notre Seigneur.»² «Autrement, précise-t-il, quand l'Eglise est troublée et dissipée, il faudrait rejeter les moyens que Dieu a baillés pour y remédier, ce que nous ne pouvons faire sans tenter Dieu.»³

Mais Viret n'explicite pas les aspects juridiques des réunions conciliaires. Dans sa polémique contre les catholiques, il pose bien ces questions à propos du concile: «Qui l'assemblera? Qui seront assemblés? Qui y présidera? Qui y fera les conclusions et déterminations? Et qui les exécutera?»⁴ Cependant le réformateur ne répond pas à ces questions lorsqu'il aborde sa propre théologie du concile.

Essai de jugement critique

Pierre Viret, nous l'avons vu, remplace le Magistère du Pape et des évêques par celui des élus et des prédestinés. Une théologie si nouvelle bouleverse évidemment la notion traditionnelle du concile.

¹ *Instruction chrétienne...* p. 219.

² *Ibidem*, p. 149.

³ *Ibidem*, p. 149.

⁴ *Ibidem*, p. 140.

D'autre part, le réformateur oppose très massivement la situation de l'Eglise des apôtres à celle de l'Eglise postapostolique. Grâce au charisme de l'inspiration reçu par les auteurs inspirés, le Peuple de Dieu jouissait de l'infailibilité. Il n'en est plus de même après la clôture de la Révélation. La communauté ecclésiale ne possède plus la présence de pasteurs assistés infailliblement dans l'exercice ordinaire ou extraordinaire de leur charge.

«Combien que les Prophètes et les Apôtres aient été hommes, toutefois il y a grande différence entre eux et ceux qui sont venus après eux. Car nous sommes certains qu'ils ont parlé par l'Esprit de Dieu et que Dieu n'a point permis qu'aucun (sic) erreur ait été mêlé en leurs livres, à cause qu'il les nous a voulu bailler et laisser pour règles infaillibles, pour examiner toutes autres doctrines.»¹

Et le réformateur d'ajouter: «Dieu n'a point voulu faire aux autres (hommes) cet honneur qu'il a fait à ses Prophètes et Apôtres, afin que l'autorité humaine ne fût comparée à l'autorité divine qui doit toujours être préférée.»²

L'objection serait valable si, d'après la doctrine catholique, le Collège épiscopal était infaillible en vertu de ses qualités humaines et non grâce à l'action du Saint-Esprit.

D'autre part, Viret a-t-il été suffisamment attentif à la différence qui sépare la Constitution de l'Eglise et celle des sociétés civiles?

«L'Eglise, écrit le P. Congar, diffère très profondément de la société politique en ce qu'elle n'est pas un 'corps' seulement comme un *corpus politicum*, mais aussi, d'une façon mystérieuse, comme un *corpus organicum* ou *biologicum*. Elle n'est pas seulement une unité d'ordre ou de coopération, comme la société naturelle, mais une unité de vie, un peu comme celle d'un corps vivant. Ceci est extrêmement important et entraîne de multiples conséquences. L'une de ces conséquences est que l'Eglise n'a pas, à proprement parler, sa loi et sa constitution en dehors d'elle, mais au-dedans d'elle comme le vivant. Il ne faut pas se représenter la loi essentielle ou la constitution de l'Eglise comme celle des sociétés politiques de ce monde. Dans ces sociétés, il s'agit de construire une cité d'après une certaine conception: par exemple, d'après la philosophie sociale de Marx; la constitution de la cité existe d'abord à l'état d'idée ou de texte, et l'on tâche d'y conformer la réalité. Mais dans un vivant, il en va tout autrement: un être vivant porte sa loi au-dedans de lui; il ne se réalise pas d'après des textes, d'après une constitution conçue idéalement: il se réalise lui-même, il réalise le germe reçu de son engendrant et il ne peut pas plus manquer à sa loi, puisqu'elle lui est intérieure, qu'on ne peut sauter en dehors de son ombre.

«Il en est assez semblablement de l'Eglise, et la chose est extrêmement considérable. Notre-Seigneur ne l'a pas fondée à la manière de Solon, de Lycurgue ou de Lénine, en lui donnant une charte, une constitution; il l'a fondée en lui donnant l'être et la vie, en lui promettant l'animation et

¹ *Ibidem*, p. 153.

² *Ibidem*, p. 156.

l'assistance de son Esprit; il a déclaré qu'on aurait la vérité et la vie en elle, en vivant dans son sein, parce qu'il y vivrait lui-même, lui qui est la Vérité et la Vie, par son Esprit.»¹

Or que font les réformateurs? Ils reconstruisent l'Eglise visible détruite par l'Antéchrist qui n'a laissé que des vestiges de la communauté apostolique². Et cette réédification s'accomplit à la lumière d'un texte unique, celui de l'Ecriture. Les réformateurs travaillent «à la manière de Solon, de Lycurgue», pour reprendre l'expression du P. Congar.

Certes Viret nous ferait cette objection: J'ai suffisamment insisté sur l'action du Saint-Esprit dans les élus pour distinguer l'Eglise de toutes les sociétés civiles ou politiques.

Mais le réformateur ne nous semble pas avoir manifesté clairement les deux sens du mot «foi». Les théologiens utilisent un langage technique: la *fides qua creditur*, c'est-à-dire la *vertu* de foi. Paul VI parle de «foi croyante»³ et la *fides quae creditur*, c'est-à-dire la doctrine confessée⁴.

L'élection divine est nécessaire pour que le chrétien reçoive «la foi croyante»⁵. Mais le but d'un concile est de préciser quel est le *Credo* de l'Eglise. On se place au niveau de la *fides quae creditur*.

Or le catholicisme enseigne que l'action du Saint-Esprit est nécessaire pour réaliser l'authenticité de la foi dans ses deux sens. La formulation de la doctrine doit être correcte dans la vie de l'Eglise, ce qui implique l'existence du Magistère ecclésial assisté par le Saint-Esprit. Et ce même Esprit suscite l'adhésion des baptisés à la Parole de Dieu (niveau de la *fides qua creditur*).

Lorsque Viret remplace le Magistère des évêques par celui des élus, il aboutit à ce résultat paradoxal. L'authenticité de la foi confessée repose sur un critère invisible puisque le réformateur affirme que Dieu seul connaît ses élus.

Cependant Viret semble avoir quelque peu aperçu l'inconvénient de sa solution. Car lorsqu'une communauté est réformée par la Parole de Dieu, les pasteurs reçoivent normalement davantage la présence de l'Esprit que les autres membres de la communauté.

«Que combien que Dieu ne soit point lié aux personnes ni aux états qu'il ne puisse distribuer ses dons et ses grâces à ceux qu'il lui plaît, si est-ce

¹ *Esquisses du mystère de l'Eglise*. Paris, 1953, Cerf (collection Unam sanctam VIII), pp. 50-51.

² Cf. CALVIN, *Institution chrétienne* IV, 2, 11-12. «Et comme aucune fois, les bâtiments sont démolis en telle sorte, que les fondements demeurent et quelques apparences de la ruine, aussi Notre Seigneur n'a pas permis que son Eglise fût tellement rasée ou détruite par l'Antéchrist qu'il n'y demeurât rien d l'édifice.»

³ Audience du 31 mai 1967. *Docum. cath.*, 1967, n° 1496, col. 1072.

⁴ Cette distinction a pour origine le *De Trinitate* XIII, 2, 5, de SAINT AUGUSTIN: «Autres sont les choses crues, autre la foi par laquelle elles sont crues.»

⁵ Tous les chrétiens s'accordent pour reconnaître la nécessité de l'élection divine. Mais les catholiques souligneront que cette élection n'est jamais arbitraire et ne supprime pas la liberté humaine. Notre intention n'est pas de discuter, dans le cadre de cet article, de la position de Viret sur la prédestination.

toutefois qu'il a grand regard à ce saint ministère qu'il a ordonné en son Eglise. Par quoi il orne communément plus de ses dons et grâces ceux qu'il a vraiment et légitimement appelés en icelui que nuls autres: en sorte qu'à cause d'icelui, il communique souventes fois de beaux et excellents dons aux méchants, même pour servir à son Eglise, de laquelle il a toujours un soin particulier.»¹

Viret n'affirme pas dans ce texte l'existence d'un Magistère. Mais il pose les bases d'un dialogue avec les positions catholiques et orthodoxes soulignant toutes deux une présence particulière du Saint-Esprit dans le ministère issu de celui des Apôtres.

La manière dont le réformateur oppose l'Eglise des élus à celle de l'Antéchrist qui règne à Rome ne favorise pas le dialogue avec les catholiques. Car si l'on s'oppose à l'interprétation que Viret donne de l'Ecriture, celui-ci pourra facilement répliquer: Vous n'avez pas reçu la grâce de l'élection!

Cependant, dans d'autres textes, Viret résiste à cette tentation. S'adressant à un religieux de Lyon, il déclare: «Et si vous trouvez bon que nous conférions amiablement par ensemble en cette manière des différents qui sont entre vous et nous, vous nous y trouverez toujours prêts et mes compagnons et moi, soit-ce de vive voix ou par écrit. Et à la vérité, il serait trop meilleur d'y procéder en cette manière, que d'user d'invectives et d'inciter les hommes les uns contre les autres à inimitiés et dissensions et de les entretenir en division et surtout en la matière de religion, en laquelle ils devraient être le plus unis, pour glorifier Dieu d'un même cœur et d'une même bouche, comme s'ils n'étaient tous d'un même corps et un même cœur et une même âme, comme ils devraient être, ainsi qu'il est écrit des premiers chrétiens de l'Eglise ancienne, vu que nous portons tous ce beau nom de chrétien.»²

Ce texte contraste étrangement avec plusieurs des citations contenues dans cet article. Et pourtant ce religieux était membre de l'Eglise dirigée par l'Antéchrist!³

GEORGES BAVAUD

¹ *Instruction chrétienne...* p. 126.

² *Réponse aux questions posées par Jean Ropitel, Minime, aux Ministres de l'Eglise Réformée de Lyon.* Lyon, 1565, p. 6.

³ Lorsque Calvin expose sa doctrine sur le concile, il ne parle pas de ce que nous avons appelé «le Magistère des élus connus de Dieu seul». Il se contente d'affirmer qu'un concile est authentique dans la mesure où son enseignement est conforme à celui de l'Ecriture. Aussi, comme Viret, il reconnaît la valeur des premiers conciles œcuméniques. Il insiste également sur les contradictions que l'on constate entre certaines assemblées conciliaires. Cependant Calvin souligne mieux que Viret l'utilité des conciles. En cas de crise, c'est le remède le meilleur. «Certes, nous confessons très volontiers que s'il se lève dispute de quelque article, il n'y a meilleur remède ni plus certain, que d'assembler un Concile de vrais Evêques pour en faire la discussion. Car une telle décision, qui aura été faite en commun et d'un accord par les Pasteurs des Eglises, après avoir demandé la grâce du Saint-Esprit, aura beaucoup plus de poids, que si chacun d'eux à part en prenait sa résolution pour la prêcher au peuple, combien que seulement deux ou trois la fissent.» *Institution chrétienne*, IV, IX, 13. On lira avec intérêt la brève étude de JEAN BOSCH, *Note sur la théologie conciliaire de la Réforme*, Lumière et Vie, t. VIII, 1959, n° 45, pp. 146-153.

L'idée libérale

Au moment où le libéralisme connaît un renouveau d'intérêt, notamment chez les économistes, une étude sur la tradition libérale, celle des idées, peut avoir une certaine utilité. Le grand théoricien de l'interventionnisme, J. M. Keynes, qui depuis une génération domine non seulement la réflexion en économie *politique*, mais aussi, pour une bonne part, la pratique des gouvernements dans les pays à économie de marché est maintenant contesté avec passion par les nouveaux libéraux s'inspirant d'anciens libéraux. Peut-être s'accordera-t-on cependant sur les remarques terminales de la *Théorie générale* de ce célèbre Keynes: «les idées, justes ou fausses, des philosophes de l'économie et de la politique ont plus d'importance qu'on le pense en général. A vrai dire le monde est presque exclusivement mené par elles... Nous sommes convaincus qu'on exagère grandement la force des intérêts constitués, par rapport à l'empire qu'acquièrent progressivement les idées.»

Si elles tiennent un si grand rôle, les idées méritent au moins d'être connues.

*

J. Locke, A. Smith et Stuart Mill ont successivement pendant trois siècles formulé la philosophie du libéralisme moderne en insistant sur l'aspect économique, condition, à leurs yeux, des libertés concrètes. Le Royaume-Uni qui avait été pendant le XVII^e siècle le pays des révolutions, comme la France le sera au XIX^e siècle, offrait, par sa prospérité économique, un terrain particulièrement favorable à une réflexion sur la propriété et plus généralement sur ce que Locke appelle *Property*, savoir les libertés et les possessions ¹.

¹ JOHN LOCKE, *Two Treatises of Civil Government* (1690) in Everyman's Library, New York 1924, p. 180.

1. J. Locke et la réduction du politique au XVII^e siècle ¹

La vie politique et économique pour Locke comme pour Hobbes repose sur le contrat, mais l'auteur des *Two Treatises of Civil Government* (1690) réintroduit l'arbitrage de la *loi naturelle* pour pallier les excès d'une *loi de nature* purement instinctive débouchant sur la tyrannie (*Léviathan*, 1651). Ce qui intéresse Locke, c'est l'individu: «Ce qui fonde et constitue réellement une société politique n'est autre que l'adhésion (*consent*) d'hommes libres et majeurs, qui acceptent de faire partie d'une telle société. Tel est et tel est exclusivement ce qui peut donner naissance à un gouvernement légal» ². Cet accord peut être explicite ou tacite ³, ce qu'il vise, c'est la protection mutuelle de la vie, des libertés et des possessions (*Property*).

La politique qui, dans la perspective héritée des Grecs et notamment d'Aristote, était plus «divine» que l'activité privée, devient décorative et son rôle revêt un caractère négatif très nouveau. Chez Locke, le gouvernement et les individus sont placés sur une scène (politique) où manque la *communauté* elle-même, exclusion typique du libéralisme.

Le processus d'atomisation qui s'ensuit se retrouve, on peut le noter, avec le collectivisme et il convient de citer ici un lecteur attentif de Locke: «On considère parfois individualisme et 'collectivisme' comme deux pôles extrêmes entre lesquels on pourrait disposer et classer les formes de gouvernement et les théories de l'Etat... C'est là un point de vue superficiel et fallacieux. Car l'individualisme de Locke, celui que secrète une société capitaliste naissante, n'exclut nullement la suprématie de l'Etat sur l'individu: bien au contraire, il l'exige. Individualisme et collectivisme ne sont pas en raison inverse, mais en raison directel'un de l'autre.» ⁴ et Macpherson ajoute: «l'individualisme et le collectivisme de Locke... s'impliquent l'un l'autre ⁵.»

Il faudra se souvenir de ce rapprochement un peu surprenant, mais pour le moment, c'est le pôle libéral qu'il convient d'analyser et précisément l'oubli de la communauté politique et de son bien commun.

Locke, nous l'avons vu, se réfère à la loi naturelle, mais c'est une loi naturelle assez particulière, ce n'est plus celle des anciens et encore moins celle des grands scolastiques. La hiérarchie des bonheurs (plaisirs, gloire, science, contemplation) se trouve singulièrement aplatie et il s'agit principalement pour lui de lutter contre la douleur et la pénurie, en acquérant des pouvoirs liés à des possessions: «Locke est un hédoniste», fait remarquer Léo Strauss, mais cet hédonisme a ceci d'original que, pour lui, le plus grand bonheur consiste non pas à jouir des plus grands plaisirs, mais «à posséder

¹ Cette étude était achevée lorsqu'a paru le remarquable ouvrage du professeur JEAN-JACQUES CHEVALLIER: *Histoire de la pensée politique*, Payot, 1979, 2 vol. Voir à propos de Locke les pages si concises et substantielles, t. II, p. 24 à 45.

² JOHN LOCKE, op. cit. p. 166.

³ *Ibidem*, p. 177.

⁴ C. B. MACPHERSON, *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, original anglais 1962, traduction Gallimard 1971, p. 280.

⁵ *Ibidem*, p. 281.

les choses qui produisent les plus grands plaisirs.¹ Et L. Strauss conclut : «l'hédonisme devient utilitarisme ou hédonisme politique. La douloureuse délivrance de la douleur s'épanouit non pas tant dans les plus grands plaisirs que dans la possession des choses qui produisent les plus grands plaisirs. La vie est une quête de joie sans joie².» L'économie politique classique comme «science triste» (*dismal*) trouve là un précédent. L'*homo economicus* va chercher à accumuler pour ne pas être dépourvu et ce que l'on demande au gouvernement c'est de protéger l'acquis. Les lettres de noblesse de cette acquisition, c'est le travail permettant à chacun de faire la preuve de sa capacité, ou de montrer son incapacité, et de ne plus dépendre que de lui-même. Chacun pour soi, le gouvernement pour tous. Ce dernier est peut-être même préférable à la Providence, trop imprévisible à maints égards, particulièrement dans l'Evangile, qui va jusqu'à donner en exemple les lys des champs...

Il ne faut pas trop charger un homme, ou même une doctrine, de toutes les conséquences que la postérité en a tirées, il n'en reste pas moins que Locke, en matérialisant de manière excessive l'idée de bonheur humain ramené à une garantie contre l'infortune économique, a largement contribué au phénomène de dépolitisation qui caractérise le libéralisme. Une dépolitisation qui pénalise spécialement les moins pourvus, disons les plus pauvres.

On observe au XVII^e siècle, et surtout au XVIII^e siècle, une libéralisation de la société anglaise, dont les conséquences ont été très importantes pour les libertés et par elles pour la reconnaissance concrète des droits de l'homme. Ce qui a parasité ce progrès, c'est l'étroitesse philosophique qui, avec Locke, va dominer la genèse du libéralisme moderne et provoquer par contre-coup l'avènement de son frère ennemi, le socialisme. Le «subtil Locke» (Voltaire), préparait le chemin d'Adam Smith, moins subtil, mais plus proche des réalités (économiques) immédiates.

2. A. Smith et l'oubli du politique au XVIII^e siècle

L'auteur de la *Théorie des sentiments moraux* (1759) était depuis sept ans professeur de philosophie morale à Glasgow lorsqu'il publia ce premier ouvrage maintenant assez oublié. Adam Smith est plus connu par son *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des Nations* (1776), mais c'est à l'œuvre de jeunesse qu'il faut se référer pour chercher les bases éthiques du libéralisme chez le fondateur de l'économie politique classique.

Ecrivain proluxe, Smith aborde les problèmes d'une manière très pragmatique, puisant aussi bien dans des expériences quotidiennes que dans des ouvrages anciens et modernes. On y trouve une inspiration déiste assez

¹ LÉO STRAUSS, *Droit naturel et histoire*, original américain 1953, traduction française, Plon 1954, p. 259.

² *Ibidem*, p. 159.

vague et une conception souple et intéressante de la connaissance morale par sympathie ou antipathie. Une hiérarchie des valeurs, inspirée des traditions les plus classiques, s'exprime dans une analyse des vertus, notamment la justice que l'auteur subdivise très classiquement en commutative et en distributive ¹, sans mentionner toutefois ce que les scolastiques nommaient la justice légale qui vise à réaliser le bien du tout (politique). Il résulte de cette approche une vue assez stoïcienne de l'univers et de la vie humaine en général, mêlée à des réflexions pratiques d'un Écossais entendu. Smith, en rédigeant sa théorie des sentiments moraux, ne prétendait pas écrire un traité de politique et on ne peut lui reprocher de n'aborder qu'indirectement les questions proprement politiques. La même remarque vaut pour son traité d'économie. Ce qui mérite, en revanche, d'être relevé, c'est précisément l'absence d'un ouvrage politique signé par Adam Smith, auteur de travaux si variés allant de la psychologie morale à l'économie en passant par la linguistique, l'astronomie sans oublier un projet d'histoire des sciences et des arts ². Que ce qu'Aristote appelait la « science architectonique » ne fasse pas l'objet d'une étude spéciale de la part d'un professeur écossais aussi appliqué et encyclopédique, et ceci dans le pays qui inventa le parlementarisme, voilà ce qui peut surprendre. On a souvent cherché à tirer de l'œuvre économique d'A. Smith des indications sur sa philosophie politique, sans grand succès d'ailleurs, mais c'est plutôt son silence qu'il faut remarquer, silence tout à fait extraordinaire. Locke, nous l'avons vu, écrivit deux traités politiques et concluait en privilégiant la sécurité économique des individus que le gouvernement devait précisément garantir. Adam Smith s'attache à l'acquisition des richesses en insistant sur la nécessaire abstention de l'État, sauf pour quelques domaines précis, dans la vie économique. L'esprit est le même, c'est celui du libéralisme qui ne considère pas la société politique, mais seulement des individus face à un État dont on se méfie. La bienveillance doit présider, selon Smith, aux rapports sociaux et la sympathie se trouve même élevée au rang de principe, mais il peut arriver que l'affection et l'amour mutuel ne suffisent pas et pourtant la société doit subsister : « La société, écrit Smith, est possible avec des membres différents comme entre marchands d'un point de vue purement utilitaire, sans affection et amour mutuel... et bien que personne ne soit débiteur ou tenu par un sentiment de gratitude, des échanges de type commercial avec évaluation contractuelle des prestations restent possibles » ³.

Plus tard, Smith ira un peu plus loin en avertissant que, pratiquement, l'est plus prudent et même préférable d'attendre son repas de l'intérêt per-

¹ ADAM SMITH, *The Theory of Moral Sentiments* (1759), Lybertyclassics (1969), p. 436.

² *A dissertation on the Origin of Languages* (1767) et six essais dont *History of Astronomy* qui devaient former des chapitres d'une *History of liberal sciences and elegant arts*. Cf. J.-A. Schumpeter, *History of Economic Analysis* (1954), p. 182.

³ A. SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, p. 166.

sonnel du boucher ¹ que de sa bienveillance, autrement dit, les rapports commerciaux se réglant sur la justice commutative sont plus sûrs que l'altruisme. La justice distributive, évoquée en 1759, semble perdue de vue vers 1776, quant à la justice légale visant non pas les individus ou les groupes (justice distributive), mais l'ensemble du corps politique, elle n'était pas signalée dans la *théorie des sentiments moraux* et se trouve en fait subordonnée aux intérêts individuels. Dans la *Richesse des nations*, l'Etat n'intervient que pour faciliter le commerce, garantir l'ordre et défendre la propriété, mais nullement pour assurer, par exemple, l'éducation ou influencer le niveau des prix et des salaires ².

Le libéralisme ne repose nullement, il faut y insister, sur l'égoïsme érigé en système et les préoccupations altruistes de l'auteur de la *théorie des sentiments moraux* sont là pour le prouver. Ce qui caractérise le libéralisme dans la tradition de Locke et d'A. Smith, c'est de donner la priorité à la recherche des richesses économiques sur l'organisation de la vie politique elle-même. Qu'il y ait eu des raisons pour expliquer cette orientation et de bonnes raisons (à court terme), on peut difficilement le nier. L'Etat d'ancien régime intervenait habituellement pour des motifs militaires, policiers et fiscaux beaucoup plus que dans des buts sociaux. L'Eglise était chargée officiellement de l'assistance depuis le Moyen Age et le restait, au moins dans les pays catholiques où les religieux assuraient les charges caritatives et éducatives. Les gouvernants de leur côté pensaient avoir fait beaucoup en établissant la paix extérieure et n'étaient pas en mesure de faire œuvre utile dans le domaine social et encore moins sur le plan économique. L'exemple malheureux de Colbert au XVII^e est bien connu, mais on pourrait aussi évoquer les différentes expériences de despotisme éclairé en Prusse, en Autriche et en Russie au XVIII^e siècle: les ambitions militaires inspiraient l'intervention de l'Etat.

3. Stuart Mill et l'échec d'une synthèse libérale au XIX^e siècle.

Le troisième grand théoricien du libéralisme moderne, Stuart Mill, reprit l'héritage de ses prédécesseurs et son œuvre constitue à la fois la synthèse du libéralisme classique et une tentative de dépassement particulièrement significative en ce sens que Mill rejoint le socialisme sans pour autant se décider à devenir collectiviste ³.

La première édition des *Principles of Political Economy* date de 1848, il y en eut sept du vivant de l'auteur (la dernière en 1871) avec des change-

¹ A. SMITH, *The Wealth of Nations* (Ed. E. Cannan, 1904) Methuen, University Paper backs, 1961, vol. I, p. 18 (éd. originale, Livre I, ch. 2).

² *Ibidem*, Livre I, ch. VII et Livre V, ch. I.

³ Dans son *Autobiography* (1873) (Signet classic, 1964, p. 167-168) S. MILL se déclare «socialiste» sans admettre pour autant les «systèmes socialistes» au nom de la liberté individuelle.

ments importants, dès la seconde édition surtout, à propos du socialisme remis à l'ordre du jour par la révolution de 1848 ¹. Grâce à son autobiographie (1873), nous pouvons suivre ces changements de perspectives et connaître les explications personnelles proposées par l'auteur.

Outre les ouvrages mentionnés, ce fonctionnaire de la compagnie des Indes à qui son père apprit le grec dès trois ans et qui composa à 12 ans et demi une histoire romaine, sans oublier *l'Organon* d'Aristote (vers 8 ans), est l'auteur d'une Logique: *A System of Logic*, (1843) et d'ouvrages de philosophie politique: *On liberty* (1859), *Considerations on Representative Government* (1861), *Utilitarianism* (1863) ainsi que de nombreux essais sur des questions sociales (*The Subjection of Women*, 1869) et des penseurs sociaux (Bentham, Coleridge).

Contrairement à A. Smith, mais à l'instar de Locke, Stuart Mill s'est toujours préoccupé de théorie politique et on ne peut pas lier chez lui le libéralisme à un «oubli» du politique. Par ailleurs, il ne réduit pas la politique ni même l'économie politique à un processus de protection ou d'acquisition des richesses, tout au contraire une aspiration culturelle élevée et un sens de la solidarité sociale caractérisent ses écrits. En quoi Stuart Mill est-il libéral? Il l'est, selon nous, en raison d'un pragmatisme qui l'empêche de comprendre la politique, comme aussi l'économie, autrement que comme des réalités fragmentées, des cadres sociaux où des individus agissent plus ou moins rationnellement. Il n'y a pas pour lui, pas plus que pour Locke ou Smith, de corps politique, de communauté politique ayant ses exigences propres et qui loin de s'opposer aux personnes individuelles, à leurs libertés, en est au contraire le milieu vital. Pour Stuart Mill, l'enjeu décisif est de défendre l'individu contre toute tyrannie qu'elle vienne d'un gouvernement monarchique ou d'une majorité démocratiquement élue: «La lutte entre la liberté et l'autorité, écrit-il, est le trait le plus remarquable des périodes historiques qui nous sont les plus familières, particulièrement en Grèce, à Rome et en Angleterre ².» Le progrès consista, selon lui, à passer d'une autorité non représentative à une autorité représentative, elle-même strictement limitée non plus conformément à la loi naturelle, que reconnaissaient plus ou moins Locke et Smith, mais selon des critères utilitaristes: «Je considère l'utilité, déclare S. Mill, comme la dernière instance (*ultimate appeal*) de toutes les questions éthiques ³.» C'était s'engager sur une voie périlleuse: l'utilité de qui? Il faudra choisir entre l'individu et la société, plus précisément entre la liberté (subjective) de chacun et l'autorité (objective) de l'Etat. N'acceptant pas la théorie du contrat social, S. Mill demande à ce que chacun ne cause pas de dommage à son voisin et prenne sa part des charges communes. L'individu fait toujours face au pouvoir et n'appartient pas, selon cette approche, à une société politique digne de ce nom.

¹ *Ibidem*, p. 169.

² *On Liberty*, Everyman, p. 65.

³ *Ibidem*, p. 74.

Sentant venir l'objection, Mill ajoute aussitôt, qu'il ne préconise pas un égoïsme généralisé, mais, comme A. Smith, il compte sur la bienveillance (*benevolence*) et l'altruisme que l'éducation devra développer ¹. Seulement, on peut se demander comment un critère fondamentalement utilitaire pourra venir à bout des conflits qui ne manqueront pas de s'élever. Si l'on veut vraiment assurer les libertés individuelles, il faut autre chose qu'un gouvernement représentatif et c'est l'homme lui-même qu'il importe de changer : « La question sociale de l'avenir est, selon nous, écrit Mill, de savoir comment concilier la plus grande liberté individuelle avec la propriété commune des produits du sol et l'égalité participation de tous dans les résultats du travail fourni par la société. Nous ne prétendons pas prévoir les institutions précises capables de mettre en œuvre ces objectifs ni quand cela sera possible. Ce que nous voyons clairement, c'est que, pour qu'une telle transformation devienne réalisable ou souhaitable, il faudrait une transformation du caractère (*change of character*) aussi bien de la masse inculte (*uncultivated herd*) qui aujourd'hui constitue la classe ouvrière, que de l'immense majorité de ses employeurs ². » Il faudra donc changer l'homme, par l'éducation, l'effort et un affinement des sentiments. Idéalement, le meilleur régime politique est celui qui permet à chacun, non seulement d'avoir le droit de vote, mais aussi d'accéder à des charges diverses ³ l'obligeant à développer ses facultés. Cette démocratie dynamique qui débouche sur une communauté de personnes cultivées et responsables, est-elle libérale ou socialiste ? Pour le savoir, il faudrait connaître les critères utilitaristes qui vont permettre, concrètement, de trancher les conflits entre les intérêts des individus et ceux de la société représentée par les autorités publiques. Puisque chez S. Mill, l'individu est toujours un univers subjectif confronté à d'autres univers subjectifs sous l'autorité (objective) de l'Etat, c'est vraisemblablement ce dernier qui sera amené à fixer les règles du jeu, faute de loi naturelle pour servir, comme chez Locke, d'instance ultime. La synthèse de S. Mill, séduisante au premier abord, apparaît passablement illusoire lorsqu'on y regarde de plus près parce que l'individu est défini de manière purement empirique. Il est opposé à d'autres individus et à l'autorité, du même coup son insertion dans le corps politique devient très problématique. A vingt ans (automne 1826), S. Mill avait traversé une crise de découragement qu'il raconte en détail dans son autobiographie : « Suppose, s'était-il demandé à lui-même, que tous tes objectifs soient réalisés, que tous les changements dans les institutions et les mentalités auxquels tu vises se trouvent brusquement accomplis : en résulterait-il pour toi une grande joie et un grand bonheur ⁴ ? » La réponse négative qu'il dut alors se faire, le plongea dans la consternation et il perdit goût à tout. Pendant des mois, rien ne put distraire sa mélancolie, puis, peu à peu, il surmonta sa

¹ *Ibidem*, p. 133.

² *Autobiography* – Signet Classic, p. 168.

³ *Representative Government*, Everyman, p. 207.

⁴ *Autobiography*, p. 106 et s.

dépression en se proposant de travailler au bonheur de ses semblables et en accordant une importance nouvelle à ce qu'il appelle «la culture intérieure de l'individu»¹. Son éducation, qui avait pris la forme d'un dressage d'enfant savant, montrait ses limites et le jeune Stuart Mill découvrait existentiellement qu'un individu est aussi une personne. Malheureusement, au plan conceptuel, il ne parvint pas à formuler ce qu'il avait vécu, dans une réflexion éthique digne de ce nom. Il reste trop exclusivement logicien. La vie politique, comme la vie économique, ne sont pas chez lui intégrées dans une anthropologie cohérente permettant de situer les différents aspects de la vie individuelle et sociale dans une ligne non seulement logique, mais aussi éthique et ontologique. Et ici, nous touchons au cœur du libéralisme de Locke à nos jours, en passant par A. Smith et S. Mill : l'exigence de la liberté n'étant pas fondée philosophiquement, on a recours à un impératif non pas «catégorique» (Kant), mais «empirique» très solidaire d'une mentalité et d'un contexte socio-économique particulier, celui du monde anglosaxon notamment. Confronté avec les courants socialistes continentaux, S. Mill sera impressionné et ira jusqu'à se déclarer, nous l'avons vu, socialiste, après s'être affirmé, un moment, disciple de Comte, théoricien du primat de l'humanité sur l'individu. Bientôt, effrayé par les menaces du collectivisme et de la sociologie comtienne (*politique positive*), S. Mill se séparera de ces courants sans pouvoir concilier son individualisme avec les dimensions proprement sociales de la vie politique. «Individualité équivaut à développement»², écrit-il, et tout ce qui met obstacle à ce dernier est qualifié de tyrannie, qu'elle vienne des hommes ou de la divinité. Les anarchistes ne pensent pas autrement (ni Dieu, ni Maître), seulement, ils préconisent, parfois, la violence libératrice que réprouvait avec horreur S. Mill. Dans les deux cas, on fait abstraction de la vie de la communauté politique pour ne retenir qu'une foule d'individus (*herd*) face à une autorité.

Cet aperçu rapide de l'œuvre des théoriciens du libéralisme moderne met en relief un phénomène qui mérite de retenir l'attention : les libéraux se sont exprimés en termes d'individualité et d'autorité et ils ont négligé les notions de personne et de communauté. Ils ont prévu beaucoup d'institutions et de constitutions pour préserver la liberté, ils ont voulu encourager son essor en préconisant l'abstention de l'Etat et le respect de l'initiative individuelle, enfin ils ont vu dans la richesse une condition essentielle à la liberté. Néanmoins, le héros de l'aventure libérale reste un homme seul, ce n'est pas un animal politique, c'est un *homo economicus*, fort occupé, dont le visage n'a pas de traits bien précis. Sa famille, dont le terme *économique* désignait chez les anciens l'activité propre, n'a pas d'existence officielle dans ce jeu dont la justice commutative est la règle. Dynamique et brillante, une société qui s'inspire du libéralisme, est menacée dans ses sources vitales. Chacun ne sait plus exactement pourquoi il travaille bien que son activité

¹ *Ibidem*, p. 113.

² *On Liberty*, p. 121.

permette à tous de pouvoir échanger. En fait, il n'y a jamais eu de société vraiment libérale, mais la tendance libérale doit être retenue comme une des forces caractéristiques qui ont modelé l'histoire moderne depuis deux siècles environ et le libéralisme fournit aujourd'hui encore un des termes de l'alternative que l'on pose lorsqu'il s'agit de penser l'avenir politique et économique du monde contemporain.

4. F. A. Hayek et la réduction du politique au XX^e siècle

Environ un siècle après la mort de Stuart Mill (1873), le socialisme qu'il approuvait d'un point de vue éthique, a gagné beaucoup de terrain et le collectivisme qu'il condamnait s'est instauré dans des régions considérables du monde. Le libéralisme continue cependant d'avoir de talentueux défenseurs dont on peut, à travers l'un d'eux : F. A. Hayek ¹, suivre l'argumentation qui reste fidèle aux classiques du libéralisme depuis Locke.

Dénonçant sans relâche les maux engendrés par le socialisme non seulement dans ses formes totalitaires, mais aussi dans ses expressions larvées de troisième voie, de Welfare State ou sous le couvert de la justice sociale, l'auteur de la Trilogie : *Law, Legislation and Liberty* (1973-1979), F. A. Hayek, n'admet de contrôle que dans la mesure où il préserve « l'ordre spontané » ². Méfiant à l'égard de l'« organisation » dans la mesure où le terme a précédé celui de socialisme chez les saint-simoniens et chez Comte, plus ou moins subjugué par la réussite administrative napoléonienne, le théoricien libéral propose de se confier « aux forces auto-organisatrices qui créent des ordres spontanés » ³, plutôt qu'à des plans humains. On dit que la loi émane de l'autorité, n'est-ce pas plus exact de dire que l'autorité vient de la loi ? En fait, répète Hayek, il faut *découvrir* ⁴ l'ordre et non pas l'inventer (pour notre malheur).

¹ F. A. HAYEK est un économiste d'origine autrichienne, prix Nobel (1974). Ce grand libéral, qui a enseigné en Grande-Bretagne (1931), aux États-Unis (1950), en Allemagne (1967), est l'auteur d'une œuvre considérable qui compte des ouvrages de philosophie sociale célèbres, allant de *The road to serfdom* (1943) à *The political order of a free people* (1979) – qui fait partie d'une trilogie *Law, Legislation and Liberty* (1973-79) que nous utiliserons ici. Indiquons aussi *Individualism and Political order* (1952), *The Constitution of Liberty* (1960), *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (1967) et *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* (1977). P. SAMUELSON écrit laconiquement de lui qu'il considère la société victorienne (*whig*) comme un âge d'or qu'il faut retrouver en démantelant le Welfare State (*Economics*, 1976, p. 726). Entre détenteurs de prix Nobel, on peut se permettre des raccourcis frappants, en réalité F. A. Hayek et son ami Milton Friedman (lui aussi prix Nobel) pensent sérieusement annoncer un nouvel âge du libéralisme (*next lap*) et, si l'on en croit un auteur récent, « les nouveaux économistes de Chicago » auraient de l'avenir (H. LEPAGE, *Demain le capitalisme*, 1978).

² F. A. Hayek, *Law, Legislation and Authority*, T. I. *Rules and Order*, 1973, p. 32 et 51. Les titres des autres volumes sont : T. II, *The Mirage of Social Justice*, T. III, *The political order of a free people*.

³ *Ibidem*, p. 54.

⁴ *Ibidem*, p. 123.

Reprenant une idée célèbre d'A. Smith, F. A. Hayek nie que les activités visant directement le bien commun soient les seules à servir l'intérêt général. En fait, «l'ordre spontané de la société apporte davantage à chacun et *par conséquent* au bien-être général, que la plupart des services rendus par l'organisation gouvernementale, excepté la sécurité résultant du contrôle de l'observation des règles générales elles-mêmes»¹. Nous soulignons ici le lien causal (par conséquent) établi par l'auteur entre la somme des biens particuliers et le bien général qui sont considérés comme équivalents. On peut en douter surtout si l'on se place dans une perspective historique. Mais précisément, le libéral s'intéresse surtout au présent et l'avenir lui paraît trop chargé d'imprévu pour l'organiser. Il fait d'ailleurs confiance à chaque individu pour agir au mieux de ses intérêts dont la somme, dans une société, constitue l'intérêt général. La justice commutative est principalement retenue, mais on admet une législation sociale de secours pour des minorités en difficulté ou pour garantir certains risques plus généraux. Ce qui est complètement exclu, dans cette perspective, c'est une législation s'inspirant d'un mirage: *The Mirage of Social Justice*² et visant la «socialisation» des lois avec pour conséquences la ruine du principe de l'égalité de tous devant la loi et l'aménagement de privilèges en faveur de certaines catégories, les syndicats ouvriers par exemple, et plus généralement une extension croissante de l'intervention étatique inaugurée en Allemagne dès les années 1880 par la fameuse *Sozialpolitik* difficilement dissociable d'un héritage (prussien) d'étatisme illimité³. Comme il n'existe pas, selon l'auteur, de troisième voie entre le collectivisme et le libéralisme, rejeter l'un c'est choisir l'autre et tout ce qui n'est pas rattachable au premier, l'est aussitôt à l'autre: individus et Etat, là encore, se trouvent confrontés comme chez Locke ou Stuart Mill. La communauté politique en revanche n'est pas évoquée. Quand F. A. Hayek entreprend dans le dernier tome de sa trilogie d'élaborer un traité politique, il l'intitule: *The political order of a free people* et la société politique n'y est considérée que comme un cadre où se rassemblent des individus. La démocratie n'est pas analysée pour elle-même comme une communauté potentielle de personnes, mais comme une très importante sauvegarde de la liberté (individuelle) ou un cordon sanitaire contre la tyrannie étatique directe par voie interposée des organisations semi-publiques. Celles-ci, loin de conspirer «spontanément» au bien public, comme le diligent boucher d'Adam Smith dont l'intérêt bien entendu assurait les repas de ses clients (solvable), perturbent au contraire «l'ordre spontané» de la société et s'opposent finalement au véritable bien de la Grande Société⁴. Encore une fois, il faut laisser, selon Hayek, chaque individu chercher ses

¹ *Rules and Order*, p. 133.

² Titre du second Tome de la trilogie: *Law, Legislation and Authority*.

³ *Rules and Order*, p. 143.

⁴ *The political order of a free people*, p. 90.

intérêts et acquérir «les revenus les plus grands possibles¹». Le calcul de l'utilité marginale en fonction de la demande des consommateurs est retenu comme critère, par excellence, et tout ce qui interfère avec cette règle du jeu est jugé néfaste. Face au calcul des planificateurs de pays communistes où «la demande» est décidée d'en haut en fonction d'un projet politique s'inspirant d'une idéologie précise, la défense d'une «demande» formulée par les consommateurs eux-mêmes, est difficilement contestable, ce qui l'est davantage, c'est la conviction absolue que l'intérêt général est la résultante de la recherche par chacun de son intérêt particulier. Il suffit d'évoquer des situations aussi différentes que la défense nationale, la sécurité sociale, l'éducation, l'emploi, le financement de biens collectifs, pour voir que l'autorité peut avoir à trancher en faveur de l'intérêt général et contre celui d'un grand nombre de particuliers. Implicitement, le libéralisme suppose une nécessité inconsciente qui, précisément produirait un ordre spontané. On suppose ainsi qu'en politique comme en économie, il existe *une* solution dans chaque cas qui est *la* meilleure ou *la* moins mauvaise. En réalité, il y a presque toujours plusieurs solutions possibles entre lesquelles *un arbitre doit opter*. La vie politique n'est pas une mathématique, mais plutôt un art et l'on peut soupçonner le théoricien libéral encore une fois de voir derrière la spontanéité apparente, un automatisme profond et rigoureux dont les lois sont trop complexes pour être saisies, d'où la nécessité du pragmatisme, mais qui n'en demeure pas moins inéluctable. Plus fondamentalement, le libéralisme ne verrait pas la liberté humaine comme un surcroît d'existence grâce à un choix personnel, mais plutôt comme une *indétermination* par ignorance. On entrevoit dès lors de possibles rapprochements entre l'esprit libéral et l'esprit technocratique en ce sens que ce dernier partagerait la même conviction sur l'automatisme profond de la vie sociale, avec en plus la prétention d'en savoir assez pour discerner ce qu'est *la* solution qui s'impose scientifiquement. Au contraire, s'il s'agit d'un choix raisonné parmi d'autres solutions également possibles, le rôle prudentiel et proprement politique de l'autorité est capital et sa relative autonomie par rapport aux innombrables intérêts individuels se trouve fondée².

F. A. Hayek insiste sur le fait que la souveraineté n'existe nulle part si on entend par elle le pouvoir illimité revendiqué par les totalitarismes de tout genre. Mais il ne suffit peut-être pas de déconsidérer une situation pathologique pour définir (négativement) un phénomène aussi considérable que l'autorité politique. La méthode négative traduit dans la perspective libérale une non-considération de la communauté politique comme réalité *sui generis* par méfiance des groupes intermédiaires et en raison d'une propension à ne retenir que deux termes : l'individu et l'Etat. Tout pouvoir

¹ *Ibidem*, p. 91.

² Ces thèmes essentiels ont été étudiés avec beaucoup de profondeur et d'originalité par YVES SIMON notamment dans *Philosophy of Democratic Government*, University of Chicago Press, 1951, *A General Theory of Authority*, University of Notre-Dame Press, 1962, et *Freedom and Community*, Fordham University Press, 1968.

accordé à l'un menace l'autre et F. A. Hayek, ayant choisi d'en donner le maximum au premier, aura tendance à en retirer le plus possible au second pour éviter le totalitarisme. La paix, la liberté et la justice sont présentées dès lors par l'auteur de *Law, legislation and liberty* comme trois valeurs essentiellement *négatives* (*three great negatives*)¹ : « Les trois grandes (valeurs) négatives que sont la paix, la liberté et la justice sont en fait, écrit-il, les seules fondations indispensables pour une civilisation qu'un gouvernement peut poser »². Il s'agit d'empêcher la guerre, l'oppression et l'injustice en permettant à l'ordre spontané de s'épanouir. En forçant un peu les choses, on pourrait dire que cette conception de l'autorité est essentiellement policière, comme en régime totalitaire, mais le policier en question n'est qu'un aimable garde champêtre qui veut surtout éviter les histoires. Imaginons que la situation devienne difficile, du fait de la misère par exemple, et l'appareil policier se renforcera, toujours dans une perspective négative. L'expérience des démocraties libérales contemporaines montre que la violence peut devenir un problème insoluble dans un milieu individualiste qui ne connaît plus de communauté, mais une multitude de membres que guette la marginalisation : il suffit que les intérêts de chacun apparaissent inconciliables pour qu'une lutte, sans arbitre reconnu, s'engage. Locke a critiqué Hobbes, mais on a eu raison de montrer qu'il s'agissait en fait de frères ennemis, le triomphe de l'un préparant celui de l'autre, comme l'histoire contemporaine le manifeste. La société démocratique telle que nous la connaissons aujourd'hui, tant à l'Ouest qu'à l'Est (Démocraties populaires) est foncièrement « négative » pour reprendre l'expression de F. A. Hayek, et nie tantôt l'omnipotence étatique, tantôt la concurrence source d'inégalités. Les aspects positifs qui, seuls, pourraient donner naissance à une communauté politique digne de ce nom, sont extrêmement faibles à l'Ouest et caricaturaux à l'Est. Ceci, F. A. Hayek ne semble pas le voir et considère toute tentative de « middle way » comme une tromperie acheminant au socialisme abhorré³.

Dans l'épilogue de sa trilogie, F. A. Hayek porte un jugement sévère sur ce qu'il appelle les superstitions de notre âge puisées aux sources marxistes et freudiennes dont les efforts conjugués ont réussi, selon lui, à exaspérer de vieux instincts en même temps qu'on ruinait les valeurs, seules capables d'inspirer une civilisation proprement humaine où la raison guiderait, progressivement si l'on peut dire, le Progrès.

L'homme, « animal raisonnable », est défini par Aristote comme un « animal politique » qui de la famille à la cité, en passant par le village, n'est pas un individu isolé (sauf le cas de brute ou de surhomme) à la recherche de ses intérêts, mais membre d'une cité. Il est vrai qu'il peut être aussi, selon Aristote, un esclave, un étranger établi (métèque) ou un barbare. Ne faut-

¹ *The political order of a free people*, p. 13.

² *Ibidem*, p. 131.

³ *Ibidem*, p. 151.

il pas craindre aujourd'hui de voir la société démocratique libérale ne compter en son sein que des «métèques», faute d'une communauté pour en faire un peuple, tandis que les démocraties populaires ne compteraient que des esclaves?

De J. Locke à F. A. Hayek, pendant trois cents ans, la continuité de la pensée libérale au milieu des changements politiques et économiques les plus formidables, est frappante. On peut noter qu'au plan des applications, l'apogée du libéralisme se situe à l'époque de Stuart Mill et singulièrement dans l'Angleterre victorienne qui est aussi le moment et le lieu où Marx rédigea son œuvre. Nous retrouvons les frères ennemis déjà signalés à propos de Hobbes et de Locke.

PATRICK DE LAUBIER

Le cœur de Jésus

Cette étude est issue d'un échange épistolaire dont elle a conservé certaines démarches. Ce «regard nouveau sur le Côté ouvert» du Christ est proposé par l'auteur comme un «antidote au gnosticisme contemporain» et comme un «chemin de guérison intérieure».

Tu me dis ne pas croire à un rajeunissement de la «dévotion au Cœur de Jésus parce que ce n'est ni dans la mentalité ni dans le réalisme de la piété actuelle.» J'ai longtemps pensé comme toi. Mais depuis quelques années je vois les choses très différemment, surtout grâce à l'influence du renouveau charismatique. Celui-ci apporte sur ce mystère la fraîcheur d'un regard neuf, approche spirituelle qu'il vaudrait la peine de creuser théologiquement ¹.

I. OPPORTUNITE DANS LA SITUATION ACTUELLE

Tu soulignes d'abord une question d'opportunisme en me parlant des *jeunes*. Or, je suis frappé de voir combien, précisément, ce mystère les attire, surtout les plus paumés. Il faut dire que n'ayant pas connu sur ce point les multiples défigurations qui ont écœuré ta génération et la mienne, ils ne sont pas en réaction-contre, comme nous serions tentés de l'être encore. C'est un terrain vierge.

Tu me dis qu'il suffit de parler d'amour et de miséricorde. Oui et non. Il y a une nuance absolument irremplaçable. D'abord il faut sortir d'un langage religieux décidément trop abstrait ², et retrouver quelque chose de la puissance d'évocation de tout symbolisme.

¹ Nous aimons discerner une intention du Seigneur dans le fait que les Rassemblements annuels du Renouveau en France – véritables retraites du peuple de Dieu – ont lieu à Paray-le-Monial. Relève inespérée au moment où les pèlerinages «classiques» semblaient agoniser.

² Dans le monde d'images où nous vivons, il est bien plus évocateur de parler des bras de Dieu que de sa puissance, de ses mains que de sa sollicitude, de son visage que de sa beauté, de son regard que de son omniscience, de son Cœur que de son Amour. Inattendu: l'office de Taizé a repris à peu près textuellement ces litanies du Sacré-Cœur que l'on croyait périmées.

I. 1. Tendresse ou cœur, question de mots?

Si tendresse et cœur ne sont pas de simples équivalents, ni une simple question de pédagogie, cela tient essentiellement au *mystère même de l'Incarnation*.

On entend souvent dire que les anthropomorphismes de l'Ancien Testament, simplement destinés à se mettre «*ad captum*» d'une humanité encore primitive, sont à dépasser. Or, c'est tout le contraire. Il s'agit de «*rayons anticipateurs*» (comme aurait dit notre Père Journet) que Dieu lui-même est venu dépasser, non en les évacuant mais en les faisant passer de l'image, non à l'idée, mais à la réalité. Dès lors, ces anthropomorphismes disent sur Dieu bien plus que toutes les abstractions d'une pensée spéculative. Dieu a effectivement voulu avoir des yeux, des oreilles, des épaules, un dos, des bras... un cœur.

Le plus merveilleux et le propre de la pédagogie divine n'est pas qu'il nous ait parlé en images, nous prenant tels que nous sommes, pour atteindre notre esprit à travers nos sens, mais bien qu'il soit venu Lui-même rejoindre ce que nous sommes, en le devenant. Et du coup, toutes les images sont devenues les plus concrètes des réalités... Effectivement, il n'atteint plus mon esprit qu'en passant par mon corps de chair devenu le sien, mon cœur devenu le sien. Aucune connaissance de Dieu dans l'Esprit, qui ne traverse et son corps et le mien.

On aurait pu croire que l'envoi de l'Esprit viendrait spiritualiser cette approche trop «*charnelle*» du Verbe. Pour Jean, l'Esprit est transmis sur la Croix, parce qu'il coule du Côté ouvert. Et c'est en tant que témoin du Côté ouvert qu'il peut affirmer, comme nul autre, que «*Dieu est Amour*». Et pour que ce mot ne puisse être pris en un sens trop vague ou abstrait, toute sa première lettre se fait plaider virulent pour ce Christ venu avec le Sang dont témoigne l'Esprit et en qui l'Esprit est donné. On dirait que Jean ne peut parler de l'Amour sans faire allusion au Cœur ouvert. Quand dans l'Apocalypse il parle de «*Celui qui nous aime*» (unique fois dans le N. T. où ce verbe est au présent), il continue de suite en parlant du sang et du transpercement (Ap 1, 5-7, avec allusion à Za 12, 10).

Or, ce Corps de Jésus n'est pas une réalité fugace que sa Pâque rendrait caduque. Le Christ glorifié n'est pas désincarné. Son corps n'est pas spiritualisé dans le sens d'une évaporation de sa chair et de son sang, mais bien d'une pénétration totale par le même Esprit de gloire qui l'a formé dans le sein de Marie. Et ce Corps glorifié est la réalité la plus permanente qui soit. A jamais, mon corps et donc mon cœur d'homme sont en Dieu. A jamais Dieu m'aime avec ce cœur même que je lui ai donné. Bref toute la théologie de l'Amour chez Jean s'articule sur ce mystère du Cœur qui arrache et le témoignage du centurion et la confession de Thomas. Comment évacuer cette référence au Cœur sans, du même coup, évacuer le réalisme même de ce Verbe «*que nos mains ont touché*», et se prêter de ce fait à toutes les atteintes du gnosticisme?

I. 2. *Réalisme de l'Incarnation et gnosticisme contemporain*

Or nous sommes à nouveau en présence d'un redoutable *néo-gnosticisme* d'autant plus insidieux que plus impalpable, mais dont l'ampleur est meurtrière pour la foi ¹. Cela revient à une gigantesque conspiration pour travestir le visage de Jésus. Dans des officines de «théologie» on est en train de nous fabriquer de toutes pièces un Jésus qui d'un côté n'est plus Dieu, de l'autre n'est même plus homme, déraciné qu'il est de son existence concrète en notre chair et dans le peuple d'Israël. A force d'exalter son humanité on a remplacé sa chair par une idéologie. On aboutit à un superhomme, simple projection de tous nos phantasmes humanitaires. Sacralisant tout ce que l'homme porte de désir d'auto-glorification, on nous offre un évangile émasculé, tronqué de tout ce qui ne colle pas avec ce Jésus-passe-partout. «Décoction idéologique à colorant chrétien» qui est l'équivalent moderne de ce docétisme si vigoureusement combattu par saint Paul et saint Jean. Or, ici et là, les mêmes valeurs sont en cause ² (Col 2, 1-15; 1 Jn 2, 22; 4, 5.)

Son Visage blessé et glorieux on nous le farde. On ne veut ni de sa gloire ni de ses blessures: on sait trop qu'il est glorieux par ses blessures mêmes. Il séduit par sa vulnérabilité et cela est intolérable. On voilera sa gloire en camouflant ses blessures. Des instituts de beauté lui peaufinent un visage à la beauté cinématographique, au charme envoûtant, bon pour affiches de club-méditerranée. Un Jésus «copie-conforme» au point que beaucoup s'y méprennent ³. Mais on pourra bien sous-titrer: «Venez à moi», on ne pourra jamais ajouter: «vous tous qui ployez sous le fardeau»: un tel Jésus n'est pas tombé, il ne peut relever personne. Il n'est pas meurtri, il ne peut guérir aucune blessure. On ne veut pas de sa Face humiliée, parce qu'on ne veut pas y retrouver le visage blessé de l'homme. On ne veut pas se reconnaître malade, en besoin de médecin. Et nulle part ailleurs l'homme ne sait qui est Dieu et qui est l'homme. Et ne pas savoir qui on est, c'est être névrosé, à force de refouler sa source, de refuser son propre visage.

Dans les années à venir tout va se jouer autour de ce Visage-là et donc autour de l'Eglise, de l'Eucharistie, du Pape, qui sont ce Visage que nos mains peuvent toucher, nos yeux voir, nos oreilles entendre. Or l'unique

¹ Je m'inspire ici d'une remarquable conférence de JUAN-MIGUEL GARRIGUES à la session de théologie d'Aix-en-Provence, septembre 1978.

² Il faudrait souligner dans ce processus la responsabilité d'une exégèse d'inspiration bultmanienne (toujours diffuse en France quoique depuis longtemps périmée partout ailleurs) par laquelle la facile et factice dichotomie «Jésus de l'histoire – Christ de la foi» avec tous ses succédanés, est encore une espèce de dogme, du moins un pré-supposé évident, alors qu'elle falsifie radicalement l'essentiel du donné révélé. On pourrait aussi souligner ces différentes formes d'adoptianisme qui mettent directement en cause Chalcédoine, et sont tout simplement une atteinte à l'Unité des deux Natures. Mais ce n'est pas le lieu de faire un procès des gauchissements d'une certaine théologie!

³ «Si quelqu'un déclare qu'il est maître et ne possède pas Jésus, il n'est maître que de nom. Près de lui il est impossible de trouver Jésus, Verbe et Sagesse de Dieu.» (ORIGÈNE. *Hom. in Lc 28*).

réponse à ce travestissement du mystère de l'Incarnation est le mystère du Cœur, qui est le même que celui du Visage. Le Cœur, c'est comme les racines du Visage. «Le cœur de l'homme modèle son visage» (Si 13, 25).

Mais avant de continuer, je voudrais signaler une des émergences les plus caractéristiques de ce gnosticisme contemporain : la séduction exercée sur beaucoup par les *mystiques d'importation extrême-orientale*, imperceptiblement véhiculées par les différentes techniques dites de méditation.

I. 3. Techniques et sagesse d'importation extrême-orientale

Avec une surprenante méconnaissance des tenants et aboutissants, de plus en plus nombreux sont les chrétiens qui se laissent «captiver» (au double sens du mot) par le yoga, le zen et la méditation transcendante, leurrés qu'ils sont par le vernis chrétien sous lequel ces méthodes leur sont proposées. Devant l'ampleur de ce qu'on ne peut qu'appeler une épidémie¹, on est effaré de constater une espèce de conspiration du silence. Livres et brochures, sessions prônant ces techniques ne se comptent plus. Mais pour éclairer les fidèles par une mise en garde de la hiérarchie, pas même une brochure n'existe à ma connaissance, du moins du côté catholique et en langue française². Seuls quelques prophètes isolés sonnent le tocsin³.

Olivier Clément m'avouait récemment son inquiétude devant la facilité avec laquelle l'intellectuel catholique moyen se laisse «avoir». Heureusement, chez les fidèles au cœur pauvre, le bon sens de la foi les vaccine contre ce qu'on peut appeler un luxe de riche.

Or, on ne peut réduire le yoga, le zen et moins encore la méditation transcendante à de simples techniques de relaxation. Même si au niveau psychologique, nerveux et physiologique une certaine efficacité est constatée, c'est, la plupart du temps, au prix de graves blocages spirituels⁴. Par imperceptible contamination du contexte philosophique sous-jacent, la foi elle-même en vient à être atteinte :

¹ Monastères et centres de retraites organisent couramment des sessions de yoga, de zen. Même la méditation transcendante commence à prendre dans certaines congrégations religieuses. Une grave responsabilité revient ici à des auteurs spirituels aussi renommés qu'un Thomas Merton, un Albert Besnard, qui par ailleurs nous ont tellement apporté. Un grand nombre se sont laissés égarer. On en tremble!

² Les seuls ouvrages de mise en garde sont d'auteurs réformés, (Maurice Ray : *Non au yoga*. Kurt Koch : *Occultisme et cure d'âme*, etc.) mais qui, pour un lecteur catholique demanderaient à être nuancés. Il faut néanmoins saluer ici la lucidité du discernement de ces frères protestants autant que leur courage à protester. On le souhaiterait aux catholiques.

³ Ou des intimes de Dieu, comme une Marthe Robin, un Père Paissios, ermite de l'Athos, universellement vénéré en Grèce.

⁴ Les asânâs (postures) ne sont jamais neutres. Les yogins savent plus que quiconque leur influence déterminante sur le psychisme. Et comme ces asânâs véhiculent par elles-mêmes toute une séculaire tradition spirituelle, on devine à quel conditionnement est soumise l'âme d'une personne. Cela les yogins le savent aussi, mais se gardent bien de le dire. C'est ce qui explique les fléchissements dans la foi, après un certain nombre d'années, chez des personnes adonnées à ces différentes techniques.

A. Le christianisme s'y réduit à une *sagesse* dont la «connaissance» libérerait d'un monde devenu illusion. Le Seigneur y devient, au mieux, un superguru, mais dont je n'ai nul besoin pour être sauvé: le sens du péché se dissolvant dans une souffrance elle-même illusoire, de quoi aurait-on besoin d'être sauvé? Lorsqu'une parfaite maîtrise de soi peut s'acquérir au prix d'une technique, que faire d'un Sauveur qui, loin de s'évader de notre condition souffrante, l'épouse pour la transfigurer du dedans? Qui, loin de nous arracher à notre corps, l'assume en vue de le ressusciter?

L'*amalgame* de ces techniques avec la prière chrétienne, préconisé par beaucoup, risque de *falsifier celle-ci sous des apparences intactes*. Elle s'édulcore en «méditation religieuse». La relation personnelle et vivante avec Jésus s'évapore dans une fusion anonyme et cosmique avec la «Divinité»¹.

B. Une expérience de vacuité intérieure, visée et obtenue comme *produit* d'une *technique*, implique la recherche d'une autonomie spirituelle radicalement contraire à l'attitude d'enfance évangélique.

Dans le premier cas: une perfection qui se forge «à la force du poignet» (sous le couvert de relaxation). Dans l'autre cas, une gloire filiale qui se reçoit dans un cœur de pauvre, comme fruit gratuit d'une miséricorde jamais méritée. D'un côté, les failles et faiblesses camouflées: un masque. Dans l'autre, reconnues et offertes: notre vrai visage. D'un côté: une impassibilité recherchée, de l'autre, une vulnérabilité accueillie².

C. Enfin, et ceci touche immédiatement notre sujet, en *semblant revaloriser le corps elles dévaluent l'Incarnation*: non seulement la personne du Verbe fait chair, mais toutes les médiations de l'Esprit: l'Eglise, les sacrements, la liturgie, le rôle des signes, symboles et icônes dans la prière. La recherche d'une vacuité intérieure exclut l'humble cheminement choisi par Dieu pour nous atteindre tels que nous sommes.

En prônant une sortie de soi – de son corps, *de sa propre histoire* – ces techniques nous détournent de leur transfiguration intérieure par le Seigneur Jésus. Il est paradoxal que ces religions orientales, essentiellement désincarnées, camouflent une idolâtrie du corps³. La personne en tant que personne se dissolvant purement et simplement, le corps n'étant plus le sacrement de l'âme, il perd ipso facto son caractère sacré. Notre corps

¹ Une Thérèse d'Avila s'opposait farouchement aux recherches de vide mental déjà en vogue à son époque. Elle y voit: 1^o Une méconnaissance du psychisme humain qui n'accède au spirituel qu'à travers le sensible. 2^o Une négation de la gratuité des dons d'oraison qui, en aucun cas, ne peuvent être provoqués. 3^o Et surtout une évacuation de la relation personnelle au Verbe incarné que même les plus hauts états mystiques ne peuvent méconnaître.

² Pour saisir sur le vif la différence radicale entre l'anthropologie chrétienne et celle des Orientaux non-chrétiens, qu'il suffise de comparer le visage impassible, éthéré, neutralisé du Bouddha, et celui – «passible» jusqu'à la défiguration – du Christ tel que l'évoque le Suaire de Turin. Une beauté aseptisée, une beauté vulnérable. Un silence refermé sur soi, un silence ouvert à l'autre: deux mondes.

³ Même sans aller jusqu'au tantra-yoga, le seul hatha-yoga, apparemment si innocent est souvent pratiqué dans un climat érotique, ou pour le moins malsain.

comme celui de Jésus. Il suffit de constater à quel point les chrétiens touchés par l'hindouisme ou le bouddhisme se font du Seigneur une idée évanescence, lointaine et floue – aussi touchante soit-elle par ailleurs – qui n'a plus rien à voir avec le Visage de Jésus de Nazareth tel que l'Evangile nous le dévoile et tel que la foi de l'Eglise nous le transmet. Le réalisme de l'humble incarnation est vite noyé dans une facile assimilation de Jésus à un quelconque «bodhisattva» ou «avatar»; celui de la Rédemption à l'obtention de je ne sais quel nirvâna ¹.

Symptomatique sur ce point le nombre croissant de chrétiens qui «croient» à la métempsychose. Implacable logique: la Personne du Seigneur vidée de son contenu réel, la nôtre aussi. Son corps n'ayant plus aucune importance, le nôtre ne devient qu'une enveloppe interchangeable.

Etrange conséquence: les mêmes qui nient la Résurrection prônent le Samsâra (cycle des réincarnations): preuve, s'il en faut, qu'il s'agit d'un tout autre ordre: d'un côté la Réalité, de l'autre l'illusion. Les mêmes qui nient le purgatoire s'enchaînent dans l'implacable déterminisme du karma (loi de rétribution des actes) dont l'automatisme évacue toute possibilité de miséricorde. Mes actes s'y propulsent d'existence en existence. Ma liberté s'y dissout, préprogrammé que je suis par des actes inconnus.

Du coup voilà sapés et notre destinée éternelle et la résurrection des corps et le sens du temps, et notre liberté, et notre responsabilité; tout se tient. Comme quoi, une valorisation non fondée sur le mystère de l'Incarnation et sur une saine théologie de la création aboutit, par logique interne, à un mépris, donc à une dégradation du corps. Dislocation corps-âme plus radicale que tout platonisme.

D. Autre paradoxe: pour fuir l'anonymat et la dépersonnalisation de notre société, on se précipite – phénomène de *vertige*? – dans un abîme du dedans où il ne reste même plus la possibilité d'une relation personnelle avec un Dieu qui soit quelqu'un. Que ce soit le Samadhi, le Nirvâna ou le Satori, «l'illumination» se fait au prix de la «poupée de sel se dissolvant dans l'océan». Et puisqu'il n'y a plus de différence, il n'y a plus d'amour possible. Et si la santé de l'homme consiste en la capacité d'aimer et de se laisser aimer, alors on ne s'étonne plus que de telles conceptions aboutissent à de véritables *délabrements psychiques* ². Frustré de toute relation avec un Dieu qui soit autre chose qu'une déité, l'homme perd la possibilité même d'une identité personnelle: il se *désintègre*. L'Etre suprême étant sans

¹ Par ailleurs, paradoxalement, l'hindouisme (avec la personnification de Krishna dans les textes tardifs de la Baghavad-Gita) comme le bouddhisme (avec le processus tardif de «divinisation» du Bouddha par le Mayâhana, qui récupère précisément ce que le Bouddha avait évacué du ritualisme hindou) témoignent de ce même besoin foncier de l'homme, d'un Dieu qui soit une personne que l'on puisse connaître et aimer (cf. la Bâkthi), tellement nous sommes créés à l'image du Dieu Amour jusqu'à se faire chair.

² Un grand nombre d'adeptes de la méditation transcendante, passé le seuil des cinq – six ans de pratique se suicident ou se retrouvent en hôpital psychiatrique. Les témoignages de ceux qui en sont sortis font frémir.

parole et sans visage, l'homme y perd la parole et le visage: il n'a plus de nom puisque plus personne ne peut encore l'appeler à être ce qu'il est. Il n'a plus de visage puisqu'il ne reste plus personne dont il pourrait être l'image. L'homme ne sachant qui il est, comment pourrait-il être guéri? Cycle infernal de désespérance!

Toute relation personnelle avec Dieu sapée, la relation avec l'autre est par le fait même court-circuitée. «Sur les sculptures des temples les corps sont unis, mais les visages séparés, absorbés dans une méditation solitaire. L'Inde utilise le prochain, le traverse, passe au-delà des visages. ¹» L'extinction du moi implique le repli sur soi, et non le dépassement vers l'autre. Introspection destructrice de toute communion, parce que négatrice du Mystère même de la Communion Trinitaire.

E. Un autre piège des sagesses et techniques d'importation extrême orientale est que l'expérience spirituelle visée est d'ordre naturel. Or, depuis la chute, plus rien n'est droit, ni transparent dans la création. De mystérieuses interférences brouillent nos relations avec elle. Une domination s'est imposée, de secrètes connivences se sont établies: «Le monde entier gît sous l'emprise du Mauvais» (1 Jn 5, 19).

L'influence des puissances spirituelles va s'étendre à tous les domaines où se conditionne la liberté. Les choses les plus innocentes pourront être récupérées par elles, les plus naturelles perverties, les plus anodines perturbées. La création, elle, n'existe plus qu'en croissance de grâce ou en destruction de péché, détériorée qu'elle est. Nos rapports avec elle sont grevés d'une lourde hypothèque: une ambiguïté fondamentale les fausse au départ ²

Ce domaine – piégé entre tous – où notre esprit est enraciné dans la matière, est celui du *psychisme* au sens paulinien. Soubassement de la liberté, il recouvre caractère, sensibilité, tempérament, hérédité. L'homme psychique est celui qui vit au niveau de ses pulsions, tendances, opinions. En innocentant ces domaines, nous devenons complices de leur récupération par les esprits du Mal. Les exigences de Dieu paraissent alors folie, contrares qu'elles sont aux sagesses des princes de ce monde (1 Co 2, 6).

Ces conditionnements leur sont connus et facilement manipulés par eux. Mais notre liberté profonde ne l'est jamais, le *cœur* leur demeurant *invulnérable* tant qu'il refuse de pactiser. Le choix libre se situe toujours au niveau de la conscience personnelle. D'où le redoutable danger du *collectif*, de l'anonymat, de l'opinion publique et de sa manipulation à travers les *mass medias* (l'exploitation en ce domaine des réactions de l'inconscient!). Les choses «normalisées» par la masse finissent par paraître «natu-

¹ Sur tout ceci, voir les pages remarquables d'Olivier CLÉMENT, dans son dernier livre: *La révolte de l'Esprit*, Stock, 1979, pp. 281-364. De manière plus approfondie: J. A. CUTTAT, *Expérience chrétienne et spiritualité orientale*, Aubier, Paris, 1967.

² «Le monde que nous croyons *naturel* est en réalité pour une part *contre-nature*. Nous l'avons soumis à la vanité au sens fort d'un vide qui le défigure et le rend spirituellement fossile. L'être de la création est un être malade.» (OLIVIER CLÉMENT, *Je Christ, Terre des vivants*, p. 69).

relles» alors qu'elles peuvent être en flagrant divorce avec les Béatitudes. Le pouvoir des idéologies, cérébrales ou pratiques, frise l'envoûtement. Elles peuvent devenir sataniques (le nazisme!).

Bien d'autres choses entravent notre liberté par le biais de notre être psychique. Un subtil paganisme se déguise derrière un *humanisme* qui flatte les tendances naturelles. Un certain culte de la nature, cherchant hors du Christ à restaurer un ordre naturel perturbé, nous rend esclaves des «éléments du monde.»

Or, précisément, ces sagesse et techniques cultivent notre personnalité, cherchent l'épanouissement de «dons naturels» et, par là, favorisent notre «être psychique». En ce sens, elles peuvent être assimilées aux «philosophies selon une tradition toute humaine, dont le vain leurre est réduction en esclavage» (Col 2, 8). Il faut avoir le courage de stigmatiser les multiples liens ainsi contractés – en toute ignorance – avec le monde démoniaque¹.

Autant ces techniques doivent être respectées comme d'authentiques chemins vers Dieu pour «ceux qui cherchent dans les ombres et sous des images un Dieu qu'ils ignorent» (*Lumen Gentium*), autant pour un chrétien qui accède à la liberté des enfants de Dieu, elles équivalent à une régression, qui est négation de ce Verbe en qui sont tous les trésors de la sagesse et de la science, et par lequel s'illuminent les yeux de notre cœur².

Pour terminer cette question dont on méconnaît l'enjeu profond, je dirais qu'en matière de foi le danger pour l'Occident n'est plus du côté d'une progressive marxisation – le marxisme entamant son agonie – mais du côté de ces philosophies du vide qui atteignent directement notre relation personnelle à Dieu en corrompant la prière elle-même.

Ne peut-on appliquer à l'anthropologie sous-jacente à ces techniques, ce que Jean Paul II affirmait avec force à Puebla:

«L'Eglise n'a pas besoin de recourir à des systèmes et des idéologies pour collaborer à la libération de l'homme. Au centre du message dont elle est le dépositaire et le héraut, elle trouve l'inspiration voulue... Par manque de confiance dans son propre message original, que l'Eglise ne se laisse pas contaminer par d'autres humanismes... ne se nourisse pas d'idéologies qui lui enlèvent sa cohésion avec une vision évangélique de l'homme, des choses et des événements».

¹ C'est en ce sens qu'il faut interpréter les expériences de parapsychologie, frisant l'occultisme – et contrefaçons des charismes – souvent recherchées par ces techniques. Une fois déclenchées, elles échappent au contrôle de la personne. Sur ce point voir Dr PHILIPPE MADRE, *Mais délivre-nous du Mal*, Pneumatheque, 1979, p. 103 ss. Le rite d'initiation de la méditation transcendentale, le *Puja*, comprend un véritable culte idolâtrique: offrande de fleurs et fruits à la photo du Guru Dev, avec lecture d'une formule de consécration en sanscrit. Le Mantra secret donné à chacun est généralement le nom d'une divinité hindoue. Ce seul fait devrait suffire à faire soupçonner les ravages spirituels de la méditation transcendentale.

² On cite souvent le texte de Vatican II sur les «rayons de la vérité qui illumine tous les hommes» (*Nostra Aetate*), beaucoup moins celui de *Lumen Gentium*: «Bien souvent malheureusement, les hommes trompés par le Malin se sont égarés dans leurs raisonnements, ils ont échangé la vérité de Dieu contre le mensonge.»

I. 4. *Mystère et mystiques*

Cet engouement est *symptôme d'une soif refoulée de spiritualité* et par là, d'une carence grave dans le catholicisme occidental contemporain. Celui-ci n'offrant guère le meilleur de sa propre tradition spirituelle, on en est réduit à rechercher des succédanés.

En fait il s'agit d'une réaction-contre ou, plus précisément, du produit d'un christianisme justement trop désincarné et cérébral, ne faisant plus appel ni au cœur ni au corps. D'une part on avait évacué le réalisme de l'Incarnation au profit d'une simple «spiritualité», de l'autre, on stigmatisait comme dangereuse la «mystique» entendue péjorativement.

Or, il est typique que ce mot même de «mystique» vienne originellement du «mysterion» qui désigne chez saint Paul ce mystère très précis du Verbe fait chair, à tel point que même les Anges, les purs esprits, ne peuvent en avoir connaissance qu'à travers le Corps-Eglise. Etymologiquement parlant, «mystique» devrait être réservé exclusivement à ceux qui vivent ce Mystère-là, lequel est inadmissible autant pour la pensée islamique qu'extrême-orientale. Ayant atténué le sens du «Mystère» par excellence on se met à flirter avec des mystiques, l'évacuant par le fait même.

Autre type de réaction contre ce christianisme desséché à force d'être rationalisé: beaucoup se tournent avec une incroyable naïveté vers les différentes formes d'*occultisme et de spiritisme* – au prix de quels esclavages! – symptôme de ce besoin de «palpable» inviscéré dans le cœur de l'homme et auquel Dieu ne répond que par ce Fils «que nous avons touché de nos mains». Mais développer ceci m'entraînerait trop loin.

Quand tu parles de «réalisme de la piété des jeunes», je me pose la question: est-ce forcément un réalisme en consonance avec celui de l'Incarnation? Quels en sont les fruits? On voit facilement des jeunes qui découvrent un certain amour de Dieu, puis imperceptiblement, se laissent prendre – pour ne pas dire envoûter – par ces formes ésotériques se présentant comme chrétiennes (Rose-Croix, etc.) et qui ne sont que du syncrétisme à l'état pur.

Pourquoi relever ces choses à propos du *Cœur*? C'est qu'il n'est pas d'autre réponse adéquate à ce gnosticisme confus et diffus, que celle de saint Jean (prolongée par celle des Pères): la Chair, le Sang, l'Esprit, le Côté ouvert. Ce même mystère qui a neutralisé les ravages du jansénisme, désamorcera ceux du gnosticisme contemporain.

Le cœur étant l'organe absolument vital du corps humain – le signe de sa vie – il n'est sans doute pas de manière plus percutante de souligner le réalisme de l'Incarnation. Rien comme la notion de cœur n'implique cette dimension *mystique*, c'est-à-dire *incarnée*, de l'Amour de Dieu, qui fait le propre – absolument – du christianisme. Seul un chrétien peut, en rigueur de terme, oser parler du Cœur de Dieu sans employer pour autant une métaphore.

I. 5. Un équilibre spirituel à retrouver

Revenir à la contemplation du Cœur de Jésus comme tel c'est, du même coup, *retrouver un équilibre spirituel* rompu après le divorce cartésien qui a marqué et la théologie et la spiritualité occidentales depuis trois siècles (la première s'intellectualisant; la seconde se sensibilisant – chacune outre mesure! –). Il faut d'urgence rendre sa place au cœur pour surmonter cet état violent d'écartèlement.

On reproche parfois au Renouveau son «sentimentalisme», alors qu'il s'agit en fait d'un rééquilibrage très sain où l'on retrouve quelque chose de l'équilibre qui caractérise la grande Tradition. Aucuns plus que les grands mystiques n'ont été «sentimentaux». A tel point que bien des pages de Jean de la Croix, de saint Bernard ¹ ou de Syméon le Nouveau Théologien – sans parler de Catherine de Sienne, de Gertrude, etc., – sont à peine lisibles dans le climat érotique actuel! Cela dépasse, de très loin, les expressions «affectives» qu'on pourrait trouver sur les lèvres ou sous la plume des dits «charismatiques». Personne comme les mystiques n'a vibré de tous les frémissements de son cœur humain à la révélation de l'Amour. Qu'on pense simplement à la petite Thérèse! C'est important pour aider prêtres et consacrés à traverser certaines crises de l'affectivité.

Je me demande parfois s'il n'y a pas un lien entre la vogue des techniques de méditation et la défection d'un certain nombre de prêtres. On se tourne vers l'Orient parce qu'on ne vit plus «une mystique du Mystère» et on cherche des compensations affectives, parce qu'on ne vit plus une affection véritable avec ce Jésus du Mystère. Finalement, c'est la même frustration profonde qui rend vulnérable à la double séduction de l'érotisme et des mystiques orientales.

Si tant de prêtres, à travers le Renouveau, ont retrouvé le sens de leur vocation au célibat, je crois que c'est dû, en grande partie, au fait d'y avoir découvert une relation de cœur avec le Bien-Aimé. Il y a vraiment une grâce propre à Paray-le-Monial dans ce sens, tant il est vrai qu'une telle relation est le fruit normal d'une contemplation adorante du Cœur de Jésus qui, le premier, m'a aimé avec toute son affectivité humaine. D'ailleurs, seule une certaine tendresse dans la prière peut permettre, sans nulle équivoque possible, ces relations entre «frères et sœurs», dont la transparence est garante de la familiarité.

I. 6. Un mot partout accessible

Enfin, toujours à propos d'opportunité, il n'est pas inutile de rappeler, devant une civilisation de plus en plus planétaire, le *caractère absolument universel* de la notion de cœur. On la retrouve dans un grand nombre de

¹ Voir le thème de «l'affectus» dans l'école cistercienne.

civilisations. Depuis l'Égypte et les Aztèques, à l'Inde, la Grèce et l'Islam. C'est très frappant dans la culture rwandaise où tout de l'homme se ramène au cœur ¹.

Par dessus tout – mais cela a été bien souvent relevé – c'est vrai de cette culture *sémite* où s'origine la révélation : « Toute la tradition sémitique atteste que le Sang vital est lié à l'Esprit vivifiant ; que l'infusion de l'Esprit n'est manifestée que par l'effusion du sang du cœur et que, parallèlement, le secret de l'âme charnelle n'est avoué que par l'effusion des larmes saintes, devant le Coup de Lance, ce coup de lance qui est, au fond, la seule figuration tolérable pour les Sémites de l'idée chrétienne d'un 'culte du Sacré-Cœur' » ².

Cela n'est pas aussi loin qu'on pourrait le croire de notre psychologie et culture occidentales contemporaines (cf. greffes du cœur, etc...). Pour ce qui est de la langue française, qu'il suffise d'ouvrir le *Larousse* pour être frappé de la multiplicité des images du cœur pour évoquer sentiments et comportements humains.

II. ELEMENTS DE REVALORISATION

La question se pose alors : Comment, effectivement, *rajeunir le « culte du Cœur de Jésus »* ?

Il est certain qu'il y a des choses qui ne passent plus, trop marquées qu'elles sont par le contexte antijanséniste. Il y a chez Marguerite-Marie des termes théologiquement douteux qui auraient fait bondir les Pères grecs, dus à la problématique christologique de son temps. Cela ne touche absolument pas, c'est évident, à l'authenticité des apparitions, ni à la splendeur du message dans ce qu'il a d'essentiel. Mais cela veut dire que je puis difficilement donner à lire à des jeunes la vie de Marguerite-Marie telle quelle, sans un certain nombre de mises au point. Ce qui ne se pose pas – ou beaucoup moins – pour une Catherine de Sienne, un saint Bernard ou même une sainte Gertrude.

Personnellement et pour le moment, je pressens trois directions majeures pour une rénovation en profondeur de la « dévotion » (au sens latin bien sûr) au Cœur de Jésus :

II. 1. Retour à la grande tradition patristique

La contemplation du Cœur de Jésus n'est absolument pas liée au jansénisme. Si Marguerite-Marie lui a donné des accents particuliers (comme l'aspect culte officiel, réparation expiatoire) pour répondre aux besoins

¹ DOMINIQUE NOTHOMB l'a souligné dans un admirable chapitre de son livre : *Un humanisme africain*, Lumen vitae, Bruxelles, 1965.

² MASSIGNON, *Le Cœur, Etudes carmélitaines*, 1950, pp. 96 ss.

spirituels de son temps, l'essentiel traverse toute la tradition tant orientale qu'occidentale d'une manière plus sporadique sans doute, mais plus équilibrée aussi.

II. 1. A. D'abord sur le plan *liturgique*, l'Orient me paraît incomparablement plus marqué par ce mystère du Côté transpercé que notre très sobre liturgie latine. Je suis d'ailleurs frappé des multiples allusions que l'on trouve chez les grands chantres, comme Grégoire de Narek, André de Crète, Romanos le Mélode, et jusqu'à Syméon le Nouveau Théologien. (Est-ce lié chez celui-ci à son Pentecôtisme d'avant la lettre?) Le Dimanche de Thomas, terminant la «semaine du Renouveau» est une célébration qui n'a aucun équivalent dans le rite romain¹. Il y a beaucoup plus à trouver qu'on ne le pense habituellement dans les liturgies d'Orient. Je suis frappé aussi du nombre d'icônes de la crucifixion où le jet d'eau et de sang est représenté jaillissant de la longue fente au Côté. N'est-ce pas là le fruit d'une séculaire contemplation?

II. 1. B. Mais il faut aussi tenir compte en parlant de l'Orient, de la grande tradition de la *Prière du cœur* qui, comme on le répète souvent, est le cœur même de l'Orthodoxie. Il s'en dégage une véritable anthropologie basée sur le «lieu du cœur» comme lieu où se vit la rencontre de Dieu et de l'homme.

Guillaumont a souligné que cette «prédilection pour le mot cœur» caractéristique de la tradition spirituelle orientale chrétienne, apparaît surtout chez des auteurs qui, en face de la mystique spéculative, sont les représentants d'une *mystique expérimentale* (Diadoque, Macaire, Hésychius, etc.). A ce propos, on pourrait se demander si le retour à l'expérience spirituelle comme expérience, qui caractérise le Renouveau par rapport à un type plus spéculatif de christianisme, ne joue pas dans cette redécouverte du cœur spirituel.

Pour le pseudo-Macaire, les vrais chrétiens sont «ceux qui ont des lampes allumées dans leurs cœurs par le feu de l'Esprit qui habite à l'intérieur de leur cœur»². Ce qui frappe est que cette conception du cœur est radicale-

¹ Ce beau rite de la phosphora, perçant les oblates de la petite lance d'argent et l'allusion au Cœur en mélangeant l'eau «fervente»: «Le prêtre perce l'hostie sur le côté droit symbolisant par cette incision dans le pain, la plaie du Côté du Sauveur. Voilà pourquoi le petit couteau de métal porte le nom de lance et est fait en forme de lance. En même temps qu'il évoque ces faits par actions symboliques, le prêtre dit les paroles: 'Un des soldats...'. De même le sang et l'eau qui jaillirent du Côté sacré, le prêtre les rappelle en paroles et les représente en gestes symboliques car, en versant dans le calice le vin et l'eau, il ajoute ces mots: 'Et aussitôt...'. (CABASILAS, *De la divine liturgie*, VIII, 3).

² «Etrangement, saint Augustin pourtant si influencé par Plotin, a chargé ce mot *cœur* d'une réalité intérieure qu'il a découverte: l'intimité la plus profonde de la personne par quoi se définit l'individualité de notre être. 'Mon cœur, c'est là où je suis, ce que je suis, la retraite intérieure, la chambre où se déroule tout le drame de l'existence et du salut'. Délaissant les termes abstraits de la philosophie, il préfère se servir, pour désigner ces 'intima mea', du mot cœur dont le caractère concret et matériel, si déplai-

ment nouvelle par rapport aux conceptions classiques ambiantes. C'est vraiment un héritage direct de la conception biblique de l'homme.

Tu me diras qu'il ne s'agit pas directement du Cœur de Jésus, mais si tel est le cœur pour l'homme spirituel, pourquoi ne le serait-il pas pour l'Homme par excellence? Peu de choses peuvent aider autant l'homme occidental à retrouver son cœur perdu ou violé, que de renouer avec cette lignée-là, retrouver cette «faculté royale du cœur» (Origène), cet «immense écrin assez vaste pour contenir Dieu lui-même» (Cabasilas). Mais aussi, peu de choses peuvent aider à ce renouement autant que la contemplation de la Plaie du Côté.

Chez les Pères on retrouve ce bel équilibre perdu en Occident depuis le XIV^e siècle, et dont nous avons tant besoin simplement pour ne pas suffoquer. Symptomatique que les liturgies orientales fassent tant de place à une approche «affective» du Seigneur (ces «ô mon Jésus!» hérités d'Origène) qui serait sentimentale si ce n'était la constante et profonde christologie sous-jacente.

II. 1. C. Mais il faut souligner chez les Pères leur étonnante *théologie de l'Incarnation* qui s'est peu à peu creusée face aux atteintes à la plénitude du mystère. Je pense à la théologie du corps chez Athanase, à la conception dite «physique» de la Rédemption chez les Cappadociens, puis chez Maxime le Confesseur. Il faudrait développer ce thème – central chez eux – de la *guérison intégrale de l'homme*, membre par membre. Il faut que le Christ ait une âme, une volonté, pour que l'âme, la volonté de l'homme soient guéris. En prolongeant ces perspectives: il faut que le cœur de l'homme soit guéri et cela par quoi sinon par le Cœur même de Jésus? Sur ce thème les Tropaires ne se comptent pas ¹.

Une des grandes constantes des Pères: «Jésus est générateur de la santé. Par lui l'intégrité, la santé de notre nature est restaurée». (Grégoire de Nazianze, Or. 1, 7) – «Avec son Corps, Il a guéri les plaies de l'homme» (Grégoire de Nysse, Sup. Cant.) – «Le Christ guérit des blessures inguérissables». (Jean Chrysostome, Hom. in Cruce). Il y a là des perspectives non encore vraiment exploitées.

II. 2. Cœur de Jésus et guérison intérieure

Ceci nous ramène à une seconde piste de rajeunissement: la redécouverte qu'il nous est donné de faire, à travers le Renouveau, de la prière de *guérison intérieure*.

sant aux philosophes, lui convient d'autant qu'il est scripturaire». (GUILLAUMONT in: *Le Cœur*, op. cit., p. 73.)

¹ «L'Eglise possède comme coupe ton côté transpercé...» (André de Crète) – «Mon côté a guéri la douleur de ton côté». (Hom. anonyme pour le Samedi-Saint). – «Avec ta lance guéris les douleurs de mon cœur blessé.» – «Si je ne vois la plaie grâce à laquelle l'homme a été guéri de sa grave blessure...» (Idiomèle de Jean le Moine). Voir Joseph LEDIT s.j., *La Plaie du Côté*, Inst. Pont. Oriental, Rome, 1970: pas moins de 342 différents textes liturgiques sur le côté ouvert sont cités, dont un bon nombre souvent repris.

II. 2. A. Une prière de guérison intérieure proprement dite se célèbre habituellement avec quelques frères en qui a été discerné un charisme d'intercession et de foi, celle qui transporte les montagnes ¹. Ils sont alors les témoins privilégiés de la puissance de l'Esprit. Par dessus tout, la prière de guérison intérieure renvoie toujours aux sacrements, très particulièrement à la réconciliation et à l'Eucharistie, qui sont les lieux par excellence où se déploie la puissance guérissante de Dieu.

Alors que la tradition latine aurait tendance à réduire les sacrements à leur «pointe de validité» (le minimum requis), l'Orient préfère accentuer l'ensemble liturgique, spirituel, charismatique d'où ils émergent. En revalorisant certains ministères et charismes dans leur articulation sur les sacrements, le Renouveau retrouve cet enracinement. Dans une telle perspective, la prière de guérison apparaît dans l'«aura» de l'onction des malades, de la Réconciliation et de l'Eucharistie, comme leur réfraction dans le tissu de la vie. La grâce sacramentelle s'y prépare, s'y poursuit, s'y diffuse. Il est remarquable que plus ces différents charismes sont accueillis, plus devient intense la vie sacramentelle.

Dans notre Occident névrosé et malade, accueillir ce ministère en s'ouvrant à ce charisme est devenu une priorité, une urgence. Non seulement un grand nombre de perturbations psychologiques relèvent (exclusivement ou en partie) d'une guérison intérieure, mais bien des troubles organiques ne sont autres que des «clignotants» avertisseurs de maladies spécifiquement spirituelles. Dans ces cas aucune guérison durable n'est possible tant que n'auront pas été soignées les racines du mal, et ceci relève d'une thérapie proprement spirituelle: donnée par l'Esprit de Jésus ².

Les relations de la personne étant entraînées dans ce processus de guérison de son psychisme comme de son âme, il faut signaler les répercussions de telles guérisons au niveau du couple, de la relation parents-enfants, de la vie familiale ainsi que pour toute vie communautaire. Une guérison spi-

¹ Ce charisme se vérifie au simple fait d'une efficacité reconnue, comme le signalait déjà prosaïquement la *Tradition Apostolique*, d'Hippolyte de Rome, au III^e siècle: «Si quelqu'un dit: 'J'ai reçu le don de guérison dans une révélation', on ne lui imposera pas la main. Les faits eux-mêmes montreront s'il dit la vérité».

² Psychanalyse et guérison intérieure ne se situant pas sur le même plan, n'ont pas une relation de concurrence. L'analyse fait remonter à la conscience claire les points de blocage refoulés pour permettre de les dénouer (pour peu qu'on soit capable de les assumer, ce qui n'est pas toujours le cas, d'où fréquence de nouveaux traumatismes).

La guérison spirituelle, dans la lucidité d'un regard spirituel – donné par l'Esprit-Saint – donne de voir les blessures du passé avec leurs répercussions au niveau de l'affectivité, du psychisme comme de l'organisme, pour y consentir dans un amour qui pardonne, offre et, dès lors, les transfigure. S'il est certain que la psychologie des profondeurs peut être un instrument de choix dont se sert le Seigneur pour restructurer un psychisme délabré, il est tout aussi vrai qu'elle n'atteindra jamais l'être en sa totalité. Sa relation vitale à Dieu, si souvent perturbée doit être aussi et avant tout guérie. Une intégrité ne peut être retrouvée sans l'ouverture au Pardon créateur et donc sans la reconnaissance de son péché. Surtout sans la rencontre personnelle d'un Amour qui ne serait pas sauveur s'il n'était pas capable de rétablir l'homme dans son équilibre originel.

rituelle ne peut manquer d'avoir également des retombées dans tous ces domaines imbriqués les uns dans les autres: le social, le politique, l'économique...¹ Comment une société aussi déséquilibrée et traumatisante que la nôtre pourrait-elle être assainie si n'est d'abord guéri le cœur profond de l'homme? N'est-ce pas la plus urgente des révolutions en même temps que la plus efficace des libérations? La seule, en vérité, que puissent offrir à l'homme les disciples d'un Seigneur aux mains crucifiées, aux mains qui pansent toute blessure.

On a souligné l'importance vitale de havres de prière silencieuse dans notre monde survolté. Non moins vitale – de l'ordre de la survie – la nécessité «d'hôpitaux spirituels»², véritables «Hôtels-Dieu» où les désaxés, que tous nous sommes, pourraient se refaire une santé spirituelle – divine! – auprès de frères ayant reçu le charisme de compassion, confirmé en ministère d'Eglise, dans un climat d'amour intense se sourçant dans une adoration eucharistique permanente. Les communautés chrétiennes neuves où les Béatitudes sont vécues jusqu'au rayonnement, sont déjà des lieux particulièrement bénis où le Seigneur est heureux d'opérer de telles guérisons.

On peut ici se demander si certaines communautés traditionnellement consacrées aux «œuvres de miséricorde» ne seraient pas appelées à reconverter une part de leurs activités dans ce sens. Mais cela impliquerait effectivement une conversion, un retournement vers un Seigneur duquel on ose tout attendre parce que tout lui a été donné. Et cela même est de l'ordre du donné... Grâce à laquelle il est permis d'espérer et d'humblement se préparer.

Des centres de psychothérapie, des hôpitaux psychiatriques, des établissements de rééducation, de relaxation, des groupements d'épanouissement personnel, de formation aux sciences humaines, etc., nous en avons! Ils sont nécessaires, naturellement. Mais ces lieux où l'Amour refait l'homme en sa Vérité première, nous n'en avons pas ou si peu... C'est moins d'analystes, de psychologues, de psychiatres dont nous avons besoin que de pères spirituels, de médecins spirituels. Ces «donateurs de vie» on peut les demander. On peut les mériter. Ils nous seront donnés. Ils le sont déjà.

II. 2. B. On retrouve ici encore la *grande tradition spirituelle de l'Eglise*. Ce ministère de compassion n'a rien de nouveau. Les Pères du désert déjà le connaissaient. La prière du cœur précisément est née en ce terreau-là. Elle s'origine dans le «Penthos» pour la guérison du cœur profond, le nôtre et celui de nos frères. Le «eleison» précède de longtemps le Nom même de Jésus³.

Personne peut-être – outre les Pères grecs – n'a donné une théologie de la guérison intérieure aussi profonde que Jean de la Croix, Bernard de

¹ Les fruits du Renouveau charismatique en Amérique latine comme en Afrique en sont d'éclatants témoignages. Voir MAC NUTT, *Healing*, Ave Maria Press, 1974.

² Pour reprendre une expression traditionnellement appliquée aux monastères.

³ Voir *Chant Royal II*, «Baume est ton Nom», Saint-Paul, 1979.

Clairvaux et Catherine de Sienne. C'est avec une joie sans pareille que j'ai retrouvé ces vieux textes à dix ans d'intervalle. Ils s'illuminent de l'intérieur quand on a eu la grâce d'être les témoins émerveillés de certaines guérisons. Or, dans les trois cas cités (il y en aurait d'autres bien sûr), il est frappant que la guérison intérieure soit donnée à travers les Plaies, le Sang, le Cœur de Jésus.

Bernard de Clairvaux: «Ce qui me manque par ma faute, je le tire hardiment des miséricordieuses entrailles du Seigneur. Elles sont percées d'assez de plaies pour que l'effusion se produise... Par ces trous béants je puis goûter la douceur du Seigneur. Le fer a transpercé son cœur afin qu'il pût compatir à ma nature vulnérable. Le secret de son cœur paraît à nu dans les plaies de son corps. Il n'y a pas de plus grande compassion...»¹ «Le Sauveur modèlera de nouveau l'humanité de notre corps... mais c'est à condition que notre cœur ait d'abord été remodelé lui-même à l'image de son cœur...»²

Jean de la Croix: «Si l'âme que touche la brûlure d'Amour est déjà blessée par les plaies de ses misères et de ses péchés, elle la laisse aussitôt blessée d'amour, et les plaies qui lui venaient d'une autre cause, deviennent des plaies d'amour. La même brûlure qui a fait la plaie doit la guérir. Elle guérit et donne d'autant plus de santé qu'elle agrandit davantage la plaie. La guérison que produit l'amour consiste à ajouter toujours de nouvelles blessures d'amour aux premières jusqu'à ce que l'âme soit tout entière devenue une immense plaie d'amour faite par celui qui ne sait que guérir. O divine Main, vous ne blessez jamais que pour guérir»³!

Innombrables sont les passages des Dialogues où *Catherine de Sienne* parle du Sang lumineux qui purifie et guérit.

On rejoint l'Orient: en vérité, par sa Chair blessée le Christ vient guérir l'humanité blessée. Toujours le foudroyant réalisme de l'Incarnation.

II. 2. C. Guérison intérieure et Esprit-Saint.

Le Sang guérit parce qu'il est irradié des feux de l'Esprit⁴. Cet Esprit qui s'épanche du Côté ouvert est-ce ce torrent-fleuve coulant «du côté droit du Temple» qui ne court vers la mer polluée que pour en assainir les eaux et rendre la vie aux êtres asphyxiés? Parce qu'il coule du Sanctuaire, la vie fleurit partout où il pénètre⁵. Il donne de produire des fruits nouveaux,

¹ *Sup. Cant.*, 61.

² *In Adv.*, 4, 4.

³ *Vive Flamme*, Str. II.

⁴ Significatifs à ce point de vue les rites de purification du lépreux guéri: comme pour consacrer sa guérison, il lui faut être oint du sang d'un agneau sans tache (Lv 14, 25).

⁵ Pas un hasard si l'actuelle liturgie romaine met en parallèle Ez 47 et la guérison du paralysé de Bethesda (Jn 5). A propos de Siloé, Jean ne pense-t-il pas aussi aux eaux de l'Esprit – l'Envoyé du Fils – qui «de son sein couleront»? Il est probable aussi que la fête qui voit guérir le paralysé de Bethesda soit précisément celle des Tentes, avec son évocation rituelle du Rocher du désert «lequel était le Christ».

qui sont nourriture (Eucharistie), et les feuilles sont *remède*: «elles servent à la guérison des païens» (tout ce qui reste en nous de paganisme) (Ap. 22, 2).

En toute vérité, «le soleil (Feu) brillera avec la guérison dans ses rayons» (ML 3, 20), ces rayons qui jaillissent des blessures de l'Agneau, «ces blessures sur les mains, reçues de ses amis» et qui en deviennent ses amis¹. Source ouverte à la maison de David pour «laver péché et souillure» (Za 13, 1, 6).

II. 2. D. Les blessures que guérit un consentement filial

Chez l'homme d'aujourd'hui rien n'est malade comme son cœur. La plupart des traumatismes chez les jeunes viennent de carences affectives. Ces blessures-là seront guéries par Celle du Cœur de Jésus. Il y aura des transfusions de Sang. Il y aura des greffes du Cœur brisé de Dieu. Toutes les blessures infligées par la haine des hommes, en son Cœur sont devenues des blessures d'amour parce que reçues avec amour, comme venant des mains de son Père. Les blessures qu'en son corps je lui ai faites sont offertes au Père: accueillies comme venant de Lui. Et c'est ainsi qu'Il nous guérit. Chaque blessure de ma vie passée faite par la dureté de la vie, le refus du pardon, l'atteint, Lui, plus profondément qu'elle ne m'a touché. Alors je puis, aujourd'hui, consentir à recevoir comme venant de Lui, mes propres blessures d'autrefois. Recevoir les miennes à travers les Siennes, c'est-à-dire toutes transfigurées, toutes lumineuses, toutes transparentes, irriguées qu'elles seront par le Sang de l'Amour. Et c'est ainsi qu'en mes plaies réouvertes et maintenues ouvertes par l'Amour, il n'y aura plus d'infection, plus d'amertume, mais seulement des fleuves de compassion pour guérir, à mon tour, mes frères. C'est ainsi que mon passé peut devenir *autre*, ce qu'aucune psychothérapie ne sera capable de faire. C'est en regardant Celui que nous avons transpercé que les cœurs blessés deviendront des cœurs ouverts: traversés par la compassion de Dieu.

Inutile de m'étendre. J'ai longuement développé ceci dans le second tome du *Chant Royal*². Ce que je voulais simplement souligner c'est la saisissante lumière projetée sur le mystère du Côté ouvert, par le ministère de compassion tel qu'il nous est donné de le vivre dans le Renouveau. En sens inverse, ce serait plus vrai encore: cette diaconie d'amour s'illumine à partir de la contemplation du Cœur transpercé.

Ce lien entre le Cœur et la guérison n'est pas une idée préconçue ou une théorie plaquée après coup. C'est vraiment un *donné d'expérience*: donné par le Seigneur à travers une expérience vécue. Plus on y avance, plus on est ramené à ce Mystère comme lieu propre de la guérison du cœur. Une

¹ «Moi la guérison, j'ai reçu de toi les blessures». S. AUGUSTIN, *In 1 a Joa*.

² *Baume est ton Nom*, S. Paul, 1979. Un volume annexe: *La Parole aux Pères* donnera un certain nombre de textes patristiques sur ce thème de la guérison intérieure.

Thérèse de Lisieux déjà a vécu tout cela intensément ¹. Combien parmi nous ne peuvent-ils témoigner du même mystère d'indicible compassion? Un immense horizon s'ouvre là pour une théologie renouvelée du Cœur de Dieu.

II. 3. *Le Cœur et l'Eucharistie*

Une *troisième piste* surtout me paraît devoir être dégagée et approfondie. Faisant la synthèse des deux précédentes, elle me semble comme l'avenir même de la contemplation du Côté ouvert.

II. 3. Le lien indéchirable entre le Cœur et le Corps manifesté dans le Mystère de l'Eucharistie ².

La plupart des apparitions de Paray sont directement liées à l'Eucharistie (comme déjà chez Béatrice de Nazareth, Mechtilde, Gertrude et Catherine de Sienne). La spiritualité de réparation qui s'en est dégagée s'y réfère explicitement ³. C'est évident. Si le Corps de Jésus vivant est là, alors son Cœur m'y est tout entier donné. Ce naïf syllogisme est d'une incalculable portée et toute l'histoire de l'Eglise ne sera pas de trop pour le sonder.

Combien, à l'heure actuelle, est dévalorisée la Présence réelle! Dès qu'on touche à l'Eglise ou à l'Incarnation, immédiatement l'Eucharistie est en cause. (Dans les églises issues de la Réforme comme dans le néo-gnosticisme contemporain).

Ce lien Cœur-Corps Eucharistique devrait être lui-même creusé en trois perspectives, qui d'ailleurs se recoupent :

II. 3. A. L'Eucharistie comme *sacrement de guérison*, aussi bien physique qu'intérieure.

Ce thème si familier aux Pères ainsi qu'aux premières liturgies (comme l'*Euchologe* de Sérapion, mais déjà la *Schemonen-Esreh* – 8^e Bénédiction) a été trop peu développé en Occident où nombre de formulaires liturgiques latins paraissent à beaucoup anachroniques. Il y a là un immense champ

¹ Dans « *Les blessures que guérit l'Amour* » (Pneumathèque, 1979), j'ai montré comment sa guérison intérieure est liée par elle au Sang qui coule des Plaies de Jésus, et comment elle en reçoit un véritable ministère de compassion.

A propos de Thérèse il faut ajouter qu'elle ne semble pas avoir été particulièrement sensible à la « dévotion au Sacré-Cœur » telle qu'elle était répandue à son époque et dans son milieu. Autant elle parle d'amour (563 fois dans ses lettres) autant elle parle peu explicitement du Cœur de Jésus (55 fois). C'est beaucoup plus la Sainte Face qui la fascine.

² Dans combien de communautés du renouveau, le Saint Sacrement n'est-il pas exposé tous les jours. Lors des rassemblements charismatiques à Paray, de plus en plus l'accent est mis sur l'adoration eucharistique nocturne. Même lien très marqué à Montmartre où l'adoration perpétuelle connaît un regain de ferveur (plus de 15 000 « réguliers » dont un nombre croissant de jeunes).

³ « Cette forme de culte consiste essentiellement à adorer dignement le Christ Jésus, et elle se fonde avant tout sur le très saint mystère de l'Eucharistie ». (PAUL VI, *Investigabiles Christi*, Mars 1965).

de développement théologique. On y rejoint ce que je viens de souligner sur le Cœur-Source de guérison, mais avec certains accents que je ne puis qu'évoquer :

II. 3. *Aa*. Par exemple, l'anamnèse: ce terme a été repris dans la prière de guérison, pour désigner ce moment où le passé est évoqué à la lumière du Seigneur, pour que soit guérie notre mémoire même. Les Pères avaient un sens très vif des blessures de cette mémoire «scindée en une sorte de pensée double» (Diadoque). Le don de la mémoire de Dieu est un des fruits de la prière du cœur: on ne se souvient des blessures de notre vie qu'à la manière dont Dieu s'en souvient, – pour y remémorer ses propres irruptions salvifiques. Les «histoires» qui écorchaient notre mémoire deviennent l'histoire de ses compassions: la souvenance de notre petite histoire devient souvenir de l'histoire sainte de Dieu en notre vie. C'est ainsi que l'on rentre dans l'Eudokia, le dessein bienveillant et gratuit du Père sur nous.

Et ceci ramène à l'Eucharistie. Au cours de l'anaphore on rend grâce pour la passion et la mort par lesquelles Jésus réalisait pour chacun de nous l'Eudokia, le dessein d'amour du Père¹. Et lorsque nous accueillons les petites passions et morts de notre vie passée comme partie intégrante du plan du Père, comme signes de sa tendresse, voici qu'elles en sont «eucharistiées»: saisies dans l'immense Oblation Filiale: l'Oblation même où d'avance il offrait mes blessures en même temps qu'il recevait les siennes. Il m'a précédé dans mes peurs, mes angoisses², pour qu'en celles-ci je reçoive son abandon et sa confiance filiale. Je puis l'y rejoindre aujourd'hui pour y recevoir son *Oui* filial, là même où un *non* me retenait en arrière, m'enchaînant à mon passé. Et voilà que peut-être pour la première fois de ma vie, je me mets à rendre grâce pour ces blessures³. J'y célèbre une Eucharistie, la Sienne. Elles en deviennent sources de louange: enfin toutes offertes et non plus subies. Sources de bénédiction, parce que bénies⁴. En vérité s'accomplit en ces zones les plus secrètes de mon être l'anamnèse de l'Eglise qui ne peut être qu'eucharistique. Et qui donne à mon âme cette «santé de l'amour» dont parle Jean de la Croix.

¹ La christologie primitive (*Pierre et Les Actes*) avait un sens très vif que tout ce que le Christ avait subi de la main des méchants, avait été fait «selon le plan apparemment bien arrêté et la prescience de Dieu» à laquelle il s'était livré en totale liberté. Thème sous-jacent à toute la Passion selon Jean. C'est pourquoi au plus fort du bouleversement de son âme, Jésus, encore et encore, est louange à la Gloire du Père (Jn 12, 27-28).

² «Je transporte en moi ta peur, et je m'étends pour que tu y passes». (S. AUGUSTIN *In Joa*, 52).

³ «Nous souvenant des souffrances qu'il a endurées pour nous, nous te rendons grâces...» (*Constit. Apost.*) – «Avec allégresse et exultation» précisait l'anaphore d'Addée et de Mari (*Lit. Chaldéenne*).

⁴ Il est typique que dans beaucoup de groupes de prière on aime célébrer une prière de guérison devant le Saint Sacrement exposé.

Les blessures de notre vie constituent souvent de véritables handicaps, des atteintes parfois profondes à notre liberté filiale. Elles créent des liens qui nous enchaînent à notre passé, parfois au démon qui s'en sert ¹ – par exemple en inoculant amertume, révolte et refus de pardon –. Si Jésus peut remonter notre vie passée pour les guérir, comme là même où elles ont été faites, c'est que pour Lui tous les événements de notre passé sont toujours actuels. En nous rendant contemporains de la vie de Jésus et de chacun de ses mystères, l'Eucharistie nous rend contemporains de notre passé – comme de toute l'histoire de l'Eglise d'ailleurs –. Elle nous fait rentrer en quelque sorte dans le temps de Dieu. En offrant notre passé, nous le rendons présent à sa Présence.

II. 3. *Ab.* Autre aspect eucharistique de la guérison, complémentaire du précédent : Jésus livre son Corps et son Sang dans une attitude d'*oblation désarmée et confiante* où il est le plus Enfant. Jamais il n'a été aussi démuni, délaissé, fragile, qu'en son agonie où il ne peut que tout recevoir de son *Abba* parce qu'il ne lui reste plus rien d'autre. Et le propre de l'enfant est justement de ne rien pouvoir donner qu'il ne reçoive d'abord. Il passe par cette déréluction pour qu'en tout homme puisse fleurir une enfance neuve quelles que soient les agonies de sa vie. Quelle que soit la révolte d'une enfance subie, Jésus m'y précède avec ce consentement filial qui, aujourd'hui, ratifié, me donne sa propre Enfance filiale.

C'est là une des dimensions profondément bouleversantes de l'Eucharistie et que je crois très importante dans le lent processus de guérison du cœur, surtout pour ceux qui ont été blessés par des traumatismes de la petite enfance. Et de plus en plus rares sont ceux qui ne l'ont pas été. Tout cela devrait être développé. Je ne fais qu'ébaucher.

Ce sont là deux aspects, entre bien d'autres (guérison du corps, etc.), d'une Eucharistie dont le fruit ultime sera la guérison totale de l'homme total, la réintégration de son intégrité perdue, telle que les Pères ont aimé la voir. Et ceci touche la seconde piste qu'il me paraît important de dégager, éminemment patristique.

II. 3. B. *L'Eucharistie comme divinisation-transfiguration*

Dans la plupart des apparitions de Paray, le Christ se montre fulgurant de lumière, ses plaies : des soleils, évoquant irrésistiblement le Buisson

¹ L'enfance perturbée de Thérèse n'a finalement été guérie – après plusieurs étapes – que par l'éclosion en elle de son enfance royale, et cela ne s'est fait que tout à la fin de sa vie, après qu'elle eut passé par Gethsemani où le visage défiguré de son père s'identifiait à la Face Sainte dont elle est la Thérèse avant de l'être de « l'Enfant-Jésus » !

Les blessures d'ordre psychologique peuvent offrir une vulnérabilité aux influences sataniques. L'engouement pour l'occultisme en est un symptôme.

ardent ¹. C'est le Christ de la Transfiguration ². Comme Marguerite-Marie s'y serait retrouvée si elle avait connu Syméon le Nouveau Théologien! Et comme le mystère du Côté aurait gagné à être connu dans ces grandes perspectives orientales! C'est que, dans le plan du Seigneur, cette joie nous était sans doute réservée!

En Orient aussi, le Cœur est vu comme *Feu* ³ mais surtout l'Eucharistie ⁴. Le *Buisson ardent* est une des références les plus constantes pour l'*Eucharistie*. Dans combien de visions, le Pain consacré, ou l'Autel, n'est-il pas vu tout en flammes? (Syméon, Saint Serge, Seraphim de Sarov), mais aussi en Occident, depuis Catherine de Sienne ⁵ et Marguerite-Marie (qui voit l'hostie comme un soleil, tout autant que le Cœur) jusqu'au bon Père Lamy, et à certaines âmes privilégiées toujours en vie.

C'est – j'oserais dire – le «coup classique» du Seigneur quand il veut révéler tangiblement quelque chose de son mystère.

On pourrait encore évoquer ici ce thème, cher aux anciens, de l'*Autel du cœur* qui s'enflamme du Feu de l'Esprit. «Chacun de nous a en lui-même son holocauste et lui-même allume l'autel du sacrifice» (Origène). – «Prends et offre de ce feu de l'Esprit que le Maître est venu apporter sur la terre et qui pourrait consumer et dévorer les épines de notre champ afin qu'Il fasse sa demeure chez toi, dans ton temple où tu te présentes à lui comme une victime vivante, et alors enflammé de ce feu... ⁶» C'est l'Eucharistie intériorisée. L'Esprit y guérit et consomme l'offrande.

L'Eucharistie-Feu! Il ne s'agit pas d'une simple image plus ou moins évocatrice, mais de la manifestation de la présence même du Transfiguré,

¹ A. Le Cœur n'est montré sous son aspect physiologique que 7 fois sur 30, alors que 21 fois sur 30 il est vu comme un trône de flammes (4 fois), lançant des flammes (5 fois) plus brillant que le soleil (7 fois), ardente fournaise (5 fois).

B. Pour rendre justice à Marguerite-Marie il faut dire que les abus au point de vue représentation du Sacré-Cœur lui sont postérieurs, dus surtout au P. de Gallifet au XVIII^e siècle, alors que Marguerite-Marie elle-même, a toujours employé des analogies bien plus «glorieuses» que «sanguinolentes».

² Davantage, semble-t-il, que chez Lutgarde, Gertrude, Mechtilde, où l'aspect «sanglant» est plus accentué que chez Marguerite-Marie, contrairement à ce qu'on pourrait croire.

³ ... «Il a l'audace de palper le côté qui brille d'un Feu divin». (*Lit. byz. Dim. de Thomas*). – «En ayant touché le feu, l'herbe est sauvée! Thomas mettant la main dans le côté enflammé de Jésus ne fut pas consumé...»

⁴ «Ils s'imaginent tenir du pain alors que c'est du feu, sans voir ma gloire invisible...» (SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIE, *Hymne* 58, 90).

⁵ CATHERINE DE SIENNE: «Le saint Autel lui paraissait en feu comme le buisson que vit Moïse sur le Mont Horeb... Les flammes semblaient revêtir le célébrant ou la sainte Hostie consacrée. D'autres fois l'Autel lui semblait changé en fournaise ardente... Il descendit alors sur elle un feu... à l'instant même elle connut qu'elle avait été lavée par le Sang». (RAYMOND DE CAPOUE. Suppl. de Caffarini). Ailleurs, elle sent l'Hostie «passer comme un charbon ardent sur ses lèvres et pénétrer en elle comme une étincelle de feu». (Voir son extraordinaire Dialogue sur le Corps-Soleil!)

THOMAS DE CELANO: «En recevant l'Agneau, François immolait aussi son esprit, utilisant pour cet holocauste le feu qui brûlait continuellement sur l'autel de son cœur».

⁶ BARSANUPHE DE GAZA, *Correspondance*, Lettre 130.

et d'une présence transfigurante ¹. Elle transforme en feu, elle ressuscite déjà ceux qui la reçoivent avec un cœur pur. Une vision parallèle à celle de l'Autel ou du Pain en flammes et très fréquente (en Orient du moins), est celle des visages illuminés, beaux comme ceux des Anges, de ceux qui viennent de communier (déjà dans les vies coptes de saint Pacôme). Le corps même est pénétré de lumière, recevant quelque chose de sa gloire à venir. Tout le mystère du Thabor est à l'œuvre dans l'Eucharistie, parce que l'Agonie y est présente. Et c'est ainsi qu'elle en vient à transfigurer jusqu'à notre propre agonie ².

Mais il faut tout de suite préciser que si l'Eucharistie a un tel pouvoir de guérison-transformation, c'est que le Feu qui la manifeste recouvre une réalité très précise: l'Esprit-Saint en personne. Et ceci m'amène à la troisième piste à développer pour saisir de l'intérieur le lien Cœur-Corps Eucharistique et guérison.

II. 3. C. *L'Eucharistie, l'Esprit et le Cœur*

II. 3. Ca. *Le Corps et l'Esprit*

Le Feu, c'est l'Esprit qui flambe dans le Corps: «Dans ton pain est caché l'Esprit qui ne se mange pas. Dans ton vin réside le Feu qui ne se boit pas. L'Esprit dans ton pain, le Feu dans ton vin. Merveille sublime que nos lèvres ont reçue. Voici le Feu et l'Esprit dans le sein de la Mère. Voici le Feu et l'Esprit dans le fleuve du Jourdain. Feu et Esprit dans notre baptême. Dans le Pain et le Calice, Feu est Esprit. Le Feu de la Miséricorde dans le Pain descend et demeure. Dans le Pain vous mangez le Feu et trouvez la vie. Le Feu de l'Amour devient pour nous offrande de vie. Ton Feu dans ton offrande nous l'avons consommé. Quand le Seigneur descendit sur terre chez les mortels, Il mêla en eux le Feu et l'Esprit pour qu'invisiblement ils deviennent de feu et d'esprit. Le Feu et l'Esprit Il les a versés dans les mains des disciples. Le Séraphin de ses doigts ne toucha pas la braise. Isaïe ne la prit pas, ne la mangea pas. Grande et Nouvelle merveille que fit Notre Seigneur: à des mortels il fait manger et boire le Feu et l'Esprit» ³.

Si le pouvoir de guérison de l'Eucharistie est tel, c'est précisément que nous y recevons le Corps de Celui qui est ressuscité par la puissance de

¹ «Ton Corps immaculé est tout fulgurant du feu de ta divinité». (SYMÉON LE N. T. *Hymne 11*.) «Je l'ai trouvé, Celui que je voyais de loin, tout entier, tel un feu, réellement au milieu de mon cœur». (*Hymne 11, 75*). — «Toi qui as eu ton côté percé par la lance, donne-moi d'être accueilli au dedans de ta salle de noces». (*Hymne 45, 121*).

«Membres de ce corps, chair de sa chair et os de ses os, tant que nous sommes en consonance avec lui, nous avons la vie, attirant à nous, par les mystères, la sainteté qui découle de cette Tête et de ce Cœur». (CABASILAS, *De la divine liturgie, XXXVI, 1*)

² Nombre de Tropaires parlent de l'immortalité qui est donnée par la Plaie du Côté, alors que d'autres chantent l'Eucharistie comme remède d'immortalité.

³ SAINT EPHREM, *De Fide, Hymne 10*.

l'Esprit; le Corps tout pénétré de ses énergies brûlantes: Corps d'où jaillit l'Esprit. «Tes vêtements furent le voile de ta nature fragile, et le Pain est le voile du Feu qui y habite. Comme celle qui, dans sa peur, trouve cœur et guérison, guéris-moi d'une fuite apeurée, qu'en Toi je retrouve cœur»¹.

Chaque communion est effusion de l'Esprit. Le corps que j'ai donné à Dieu – en lui offrant Marie – m'est rendu en Sanctuaire de l'Esprit, en s'offrant dans l'Eucharistie. J'y reçois mon corps, mon esprit, mon cœur déjà guéris parce qu'y coule le Sang de l'Amour, ce Sang où brûle le Feu de l'Esprit². J'y reçois ce que, déjà, je suis aux yeux de Dieu.

C'est pourquoi l'anaphore eucharistique s'achève avec une épiclese sur les fidèles pour en faire un seul Corps, pour que tous ensemble ne soient plus que le seul Corps du Fils. L'Eucharistie est pentecostale. Et cette épiclese mentionne souvent: «Remplis-nous de ta gloire» (l'Esprit est Celui en qui le Père glorifie le Fils, et par qui, en Lui, nous glorifions le Père).

Mais si le Corps Eucharistique du Seigneur est à ce point «spirituellement» donateur d'Esprit, c'est que d'abord c'est l'Esprit qui me donne le Corps. L'épiclese sur le peuple suppose celui sur les dons. L'Esprit ne peut faire l'Eglise que s'il fait d'abord le Corps, aussi bien dans le sein de Marie que dans chaque célébration eucharistique. Et c'est à partir du Corps qu'ensuite il rassemble le Corps ecclésial.

II. 3. Cb. *L'Esprit et la guérison*

On retrouve ici la guérison intérieure: l'Esprit nous guérit-divinise parce qu'il fait de l'offrande de nos blessures, celle même du Fils³. Il les consume en son Feu. A ce propos, il est un texte bien plus évocateur encore que le

¹ *Ibid.*

² Il est remarquable que bon nombre de Visions de l'Autel-Pain-Feu, précisent qu'il s'agit du feu de l'Esprit. Simon l'Ecclesiarque voyant le feu qui entoure l'autel où célèbre saint Serge, parle «de la grâce du Saint-Esprit agissant avec lui». Et d'un feu qui se communique: quand Syméon voit l'Esprit-Saint descendre sur lui pendant la Synaxe et qu'il en est transfiguré, Nicéas Stethathos commente: «La grâce de l'Esprit-Saint répandue tout entière en tout son corps le transformait en feu».

Catherine de Sienne, à la Pentecôte 1372 à la communion: «C'était le feu du Saint-Esprit qui descendait sur elle». Le 24 juin pendant qu'elle recevait la Sainte Hostie «... elle sentit s'allumer dans son cœur, au feu de l'Esprit-Saint, un feu qui communiqua ses flammes à ses deux confesseurs».

«Avec l'eau vous avez été pétris pour devenir du pain. Mais sans le feu ce n'est pas encore du pain. L'huile nourricière du feu, c'est le sacrement du Saint-Esprit... Il se montre en langues de feu. Il nous insuffle la charité pour que, par elle, nous soyons enflammés pour Dieu, fassions brûler nos scories et que notre cœur soit purifié comme l'or. Après l'eau vient donc l'Esprit-Saint, le feu, et vous devenez le pain qui est le Corps du Christ» (S. AUGUSTIN, *Serm.* 227).

³ L'anamnèse provoque la louange parce qu'elle suscite l'oblation: «Nous souvenant de sa mort... nous t'offrons ce pain et ce calice, en te rendant grâce» (Anaphore d'Hippolyte). «Et c'est par l'Esprit-Saint que le Fils s'est offert». (He 9, 14). – «C'est avec le Saint-Esprit que nous t'offrons, en action de grâce cette oblation que t'offrent tous les peuples...» (Anaphore Alexandrine de St-Marc).

Typique que dans une même Hymne (30) Syméon le Nouveau-Théologien parle des liens déliés et des blessures guéries par la main de Jésus dont elles reçoivent la res-

Buisson ardent, et pourtant très peu exploité, à ma connaissance, c'est la vocation de Gédéon (Jg 6, 19–24) Tout y est : l'offrande des pains sans levain, le chevreau et son sang, la flamme qui jaillit de la pierre-autel pour consumer l'offrande, la promesse de l'immortalité, le don de la confiance et de la paix.

Il faudrait creuser le lien *épiclèse-anamnèse* dans le cadre de la prière de guérison. Si notre passé peut être ainsi eucharistié, c'est que la mémoire de notre vie est précédée et suivie d'une invocation à l'Esprit pour que Lui-même vienne donner de donner ce que nous-mêmes sommes incapables d'offrir. L'Esprit est le Donateur des dons. Le Don qui nous rend don. Mais aussi Celui qui reçoit tout et nous donne de tout recevoir, comme Lui, du Père par le Fils.

Et s'il nous est ainsi possible de revoir les pires moments de notre vie sans réveiller ni rancune, ni peur, ni révolte, c'est que tout y est vu dans la lumière et la douceur du regard de Jésus posé sur notre vie, ce regard qu'est l'Esprit. Nous sommes incapables, sans être perturbés, de regarder ce qui a transpercé notre cœur. Nous ne le pouvons qu'en recevant de son Cœur transpercé « l'Esprit de grâce miséricordieuse et de supplication » (Za 12, 10) ¹.

Et cette anamnèse en vue de la guérison est suivie comme d'une seconde invocation à l'Esprit « pour faire de nous des hommes vivants » (*Constitutions Apostoliques*) nous réintégrant à l'Eglise en nous réconciliant avec nos frères. Leur donnant un pardon que nous n'avons encore jamais pu donner jusque là, parce que le pardon ne coule qu'à travers des blessures offertes : les Siennes. Seconde épiclèse qui ecclésialise notre vie après l'avoir eucharistiée : là encore un autre aspect du lien Eucharistie-guérison, la réconciliation avec des frères, par le pardon et une paix enfin donnés, enfin reçus.

II. 3. Cc. *Le Cœur, le Sang et l'Esprit. Les Noces de l'Agneau*

Où est le Cœur en tout cela ? Cette effusion eucharistique de l'Esprit fructifiant en guérison pour l'âme et le corps, n'est telle que parce qu'elle coule du Cœur ouvert.

C'est du Côté ouvert que s'épanchent – conjointement, simultanément, inséparablement – l'Eau-Esprit et le Sang-Eucharistie ². (Par quelque biais que ce soit, on retrouve toujours la grande théologie patristique). Jésus ne pouvait nous confier l'Eucharistie sans nous donner en *même temps* son Esprit puisque, ensuite, ce sera à l'Esprit de faire l'Eucharistie, et à l'Eucharistie de nous transmettre l'Esprit. C'est bien pourquoi Jean souligne que l'Esprit est « transmis » à cette Heure-là. Les versets sur le Côté s'articulent sur ce « Il livra l'Esprit » (Jn 19, 30).

plendissante beauté, et en même temps du Corps-Feu qui rend feu et notre corps et notre cœur.

¹ Rouah hén, de hanun : se pencher avec amour vers quelqu'un pour lui faire grâce.

² « La fontaine de salut qui a jailli du côté du Seigneur a emporté la masse des péchés, afin que ceux qui sont nés pour la vie éternelle puissent recevoir sur les autels une nourriture vivifiante ». *Sacram. Gélisien*.

Le lien entre l'Esprit, l'Eucharistie et le Cœur ouvert est encore souligné par Jean quand il évoque l'Agneau pascal et donc le Repas pascal (où le Mémorial du Passage joue un tel rôle, Mémorial qui actualise).

C'est l'Heure, donc Cana. Il ne célèbre ses Noces Royales qu'en remplissant les jarres de l'Eglise du Vin Nouveau de son Sang. C'est ce que signifie Marie tenant la coupe pour recueillir le jaillissement de l'Esprit et du Sang (comme on le voit sur certaines icônes).

Une des plus anciennes anaphores paraphrase étonnamment le récit de l'Institution: «Il prit la coupe, la remplit de l'Esprit-Saint»¹. Cet Esprit-Saint que l'épiclese des *Constitutions Apostoliques* invoque comme le «témoin des souffrances du Seigneur Jésus» – et donc des nôtres – Celui qui nous rend, comme Pierre, témoin des siennes en transfigurant les nôtres. Cet Esprit-Saint qui transforme l'eau en vin et le vin en Sang, tout en étant donné en même temps que le Sang. En buvant le Sang de l'Agneau ce sont les eaux-vives de l'Esprit qui me sont données à boire².

La Jérusalem irriguée par le torrent qui dévale du Trône et de l'Agneau, est la fiancée en train de célébrer ses Noces avec l'Agneau (Ap 22).

CONCLUSION

Pour finir on pourrait synthétiser ainsi:

1. Le Cœur ouvert livre l'Esprit.
2. L'Esprit donne le Corps-Sang.
3. A travers ce Corps-Sang, l'Esprit vient guérir et nos cœurs et nos corps.
4. Guérison qui est déjà Transfiguration-Résurrection.

Au delà d'une imagerie périmée, ces différents thèmes viennent opérer comme une grande recentration christologique – et donc ecclésiale et patristique – autour de ce Mystère du Cœur Eucharistique du Seigneur.

Tout cela doit te paraître bien confus. Pour moi pourtant, c'est comme une lumière neuve irradiant ce mystère insondable des Noces de Feu de l'Agneau. Depuis un certain temps je ne puis plus communier de la même manière et, rattaché à l'Eucharistie, le ministère de compassion prend une bouleversante acuité. De même, la «dévotion» au Cœur de Jésus qui, avec les années, s'était estompée, y a pris un saisissant relief.

Encore une fois, il ne s'agit ni de pieuses, ni d'abstraites élucubrations avec lesquelles on s'amuserait à jongler! Mais de choses arrachées à la chair même de la vie. Et de la Sienne, et de la nôtre. Mais combien difficiles à exprimer!

DANIEL-ANGE

¹ SÉRAPION DE THMUIS.

² Une fois où Catherine de Sienne s'étonne de voir ses frères dominicains célébrer la messe votive du Saint-Esprit le vendredi, et non celle de la Passion, le Seigneur lui répond «que le seul Amour du Saint-Esprit a porté le Fils de Dieu, plein de cet Esprit, à souffrir une mort si cruelle...» Après cette explication elle voit l'Agneau inondé de sang. (9 juillet 1372).

Thérèse d'Avila, elle, voit la colombe voltiger sur le calice. (Mai 1571. *Relations div. X*).

A propos de Hans Küng

La revue NOVA et VETERA s'est intéressée à de nombreuses reprises à l'œuvre de Hans Küng. Signalons les articles de :

JEAN PICOU, *L'ecclésiologie de Hans Küng*, Aperçus critiques, 1969/4, pp. 241 à 258.

S. PINCKAERS, O. P., *Comment être chrétien aujourd'hui*, Etude du livre «Être chrétien» de H. Küng, 1979/2, pp. 134 à 156.

ainsi que les comptes-rendus bibliographiques de ses ouvrages suivants :

Le Concile, épreuve de l'Eglise, par C. Journet, 1963/4, pp. 317-318.

Structures de l'Eglise, par C. Journet, 1964/1, pp. 78 à 81.

L'Eglise, par Gianni Baget Bozzo, 1968/3, pp. 224 à 226.

Être vrai, L'avenir de l'Eglise, 1970/2, pp. 158-159.

Infailible? Une interpellation, par Gianni Baget Bozzo, 1971/2, pp. 156 à 158.

Ces derniers comptes-rendus ont reçu l'approbation explicite de C. Journet.

*

Article de Georges Cottier, O. P. paru dans la TRIBUNE DE GENÈVE du 28 déc. 1979.

Pour porter un jugement équitable sur l'«affaire» Küng, il convient, à mon avis, de tenir compte des points suivants :

1. Selon la foi catholique, le Magistère de l'Eglise, c'est-à-dire le collège des évêques en communion avec le pape, a reçu du Christ la mission pastorale d'annoncer et d'expliquer la parole de Dieu, de veiller à son intégrité, afin que le peuple croyant puisse donner à cette parole, qui vient de plus haut que l'homme, l'adhésion de sa foi. Le Magistère ne pourrait s'acquitter de cette mission s'il n'était aidé d'un «charisme» de l'Esprit Saint.

Quand il s'agit de dire d'une manière irrévocable le contenu de la foi, l'assistance divine est telle qu'elle écarte toute erreur possible. Tel est le sens de «l'infailibilité». L'Eglise est infailible, c'est-à-dire qu'elle se sait soutenue, notamment à travers le Magistère, par un charisme de vérité. Sur ce point, Vatican II a prolongé une doctrine développée au 1^{er} Concile du Vatican (1870). Ceci implique que, dans un débat qui met en cause le contenu de la foi, il appartient au Magistère de trancher en dernier ressort.

Le rôle nécessaire du théologien

2. Le rôle nécessaire du théologien est de réfléchir sur le contenu et sur les expressions de la foi, d'élucider les questions que l'évolution de la société et les progrès des sciences ne cessent de poser à cette foi, de donner, dans un contexte culturel aujourd'hui en pleine mutation, une présentation toujours mieux adaptée aux angoisses et

NOVA ET VETERA, 1980/1

aux attentes de nos contemporains. Il est clair qu'il n'y a pas de théologie sans recherche ni de recherche sans tâtonnements. De plus, s'il doit avant tout tendre à approfondir sans cesse l'intelligence de la parole de Dieu, le théologien catholique ne saurait ignorer dans sa lecture le caractère normatif que revêtent pour lui les interprétations autorisées que le Magistère propose de cette parole.

En compulsant le volumineux *dossier* que l'épiscopat allemand a publié sur les échanges qu'il a eus avec le professeur Küng, on remarque qu'il a été, à plusieurs reprises, demandé à ce dernier de soumettre à un examen critique sa propre *méthode théologique*. En effet, la racine du différend est dans la conception que, de part et d'autre, on se fait des rapports entre le Magistère et la théologie. C'est un problème de fond. Sa complexité n'échappera à personne.

Une situation fausse

3. La « mission canonique » d'enseigner (qui vient d'être retirée au professeur Küng) est une mission d'Eglise, qui, par sa nature même, associe le théologien à la tâche propre du magistère. C'est pourquoi l'exercice d'une telle mission n'est concevable que si règnent l'esprit de collaboration et la confiance réciproque. Quand, sur des questions qui touchent directement à la foi, un théologien oppose sa propre opinion, comme si elle avait valeur de norme de vérité, à la pensée de l'Eglise, la situation ainsi créée est une situation fausse.

De par sa mission canonique, le théologien est constitué responsable à l'égard du peuple de Dieu, en accord avec le service du Magistère. Ce qui d'ailleurs ne devrait pas exclure la franchise des propos, qui ne peut cependant être constructive que dans le respect de la communion fraternelle et du sens de l'Eglise. La légitime liberté scientifique du théologien devrait, elle aussi, trouver spontanément sa mesure dans la conscience du caractère ecclésial de sa vocation.

4. Les éclaircissements donnés par les évêques allemands rappellent que les mesures qui viennent d'être prises à l'encontre du théologien suisse ne se comprennent qu'à la lumière d'une discussion, d'interventions et de démarches qui se sont succédé pendant plus de dix ans et qui portaient sur plusieurs thèses soutenues par le professeur Küng. Quelques-unes avaient provoqué des mises au point officielles. Citons notamment la Déclaration *Mysterium Fidei* de la Congrégation pour la doctrine de la foi en 1973 et une déclaration des évêques allemands sur le livre *Etre Chrétien* en 1977.

L'infaillibilité de l'Eglise

5. Ce qui est avant tout reproché à Küng, ce sont ses positions touchant l'*infaillibilité* de l'Eglise, exposées dès 1970, mais reprises par deux fois tout récemment encore plus nettement, alors qu'on lui avait demandé de procéder à une confrontation avec la doctrine conciliaire sur le sujet. Que l'Eglise demeure dans la vérité de Jésus-Christ, est une conviction commune des chrétiens; c'est aussi celle de Küng. A cette fidélité dans la vérité concourent les énoncés de la foi qui, de par le charisme de l'Esprit Saint assistant le Magistère, possèdent une garantie de certitude. Celle-ci peut d'ailleurs revêtir des degrés divers. Il y a « dogme » quand existe la garantie au degré le plus fort. C'est cette doctrine que récuse Küng en posant une possibilité d'erreurs à ce niveau des énoncés de la foi.

On pourrait croire, à première vue, que c'est là un problème d'importance seconde. En réalité, comme le fait remarquer le cardinal Höffner, ce problème est fondamental, car il est lié à ceux de la connaissance de la vérité, de l'interprétation et de la formulation de la révélation et de sa transmission par la tradition, comme à celui de la certitude de la foi. Il touche à la nature de l'Eglise.

6. Un autre point demeure obscur et ambigu dans les écrits du professeur de Tübingen: qu'en est-il de la personne de Jésus-Christ? Est-il, conformément au symbole de Nicée, (celui qui exprime la foi de l'Eglise), véritablement Fils de Dieu, « vrai Dieu du vrai Dieu, consubstantiel au Père », ou n'est-il, selon le terme employé par Küng, qu'un simple « lieutenant » de Dieu? On est ici au cœur de la foi et le sens du salut change du tout au tout selon la réponse apportée à cette question décisive. Les évêques allemands

notent encore que l'obscurité dont est enveloppée la pensée du théologien en ce qui concerne le mystère du Christ menace le centre non seulement de la foi catholique, mais de la foi chrétienne tout court, et que cette obscurité s'étend sur les doctrines de la Trinité, de l'Eglise et des sacrements, et de la Vierge Marie.

On reproche aussi au professeur Küng d'avoir enseigné, contrairement à la doctrine catholique, qu'en cas de nécessité, un laïc, qui n'aurait donc pas reçu le sacrement de l'ordre, pourrait célébrer l'Eucharistie.

Ne pas craindre pour l'œcuménisme

7. Ces rapides rappels auront montré, je l'espère, qu'il ne s'agit pas de questions légères. Ce qui vient de se produire ne saurait que nous attrister. Ce ne sont pas les intempérances de langage sur la place publique ni, à l'opposé, un triomphe déplacé qui aideront à dissiper la confusion, mais le sérieux d'une réflexion dans un esprit de prière et de respect du peuple croyant qui a le droit à n'être pas troublé.

Quant à l'œcuménisme, nous ne devons pas craindre pour lui. Il a tout à gagner à des clarifications qui permettent à chaque Eglise et communauté de se présenter dans le dialogue avec sa véritable identité. La fonction du Magistère est essentielle à la vie de l'Eglise catholique. On ne saurait l'oublier. On se souviendra que ne pas voir les problèmes n'est pas la meilleure manière de les résoudre.

GEORGES COTTIER, O.P.

Article de Hans Urs von Balthasar, paru dans le journal VATERLAND du 24 décembre 1979; une traduction française, dont la Rédaction s'est inspirée, a paru dans le NOUVELLISTE ET FEUILLE D'AVIS DU VALAIS des 29-30 décembre 1979.

Retrait de la mission canonique à Hans Küng

Coup de tonnerre dans un ciel serein pour beaucoup de gens, cette mesure n'est en réalité que le point final d'une discussion tragique et intensive de dix ans. Qui veut en juger objectivement ne peut s'épargner la lecture des presque deux cents pages de documents que la conférence épiscopale d'Allemagne a publiés comme annexe à la déclaration de la Congrégation de la foi et qu'on peut obtenir à son secrétariat (Kaiserstrasse 163, 5300 Bonn); on y trouve tous les documents essentiels de 1967 à 1979. Leur étude impartiale relativise certains gros plans et éclaire les positions véritables (nos chiffres renvoient aux pages de cet ouvrage).

Il est irritant d'entendre continuellement mettre le pape en question avec un goût bien douteux, demander même s'il est chrétien et émettre ensuite la supposition tout à fait erronée que la mission canonique a été retirée par vengeance; et irritant aussi le ton désinvolte avec lequel Küng s'adresse aux représentants de la Congrégation de la foi, son obstination à ne pas répondre à leurs questions et aux questions des évêques, à dévier sur des problèmes de procédure romaine qui lui semblent insatisfaisants. Sa manière de faire traîner la discussion, de ne répondre aux invites que fort tard ou par un «pas le temps», «je pars en voyage», ou: «j'écris un livre», ou: «c'est le semestre» peut à bon droit vous énerver, et l'on admire la patience angélique qu'ont eue à son égard tant les autorités romaines que celles d'Allemagne.

On voit avec un serrement de cœur comment des personnes qui lui voulaient manifestement du bien ne savent plus que faire et l'abandonnent, tels le cardinal Volk («je vous supplie de vous entretenir enfin avec Rome») ou le cardinal Döpfner qui avoue finalement: Si on ne débarrasse pas pour de bon toutes ces vieilles difficultés, «je ne saurai plus que faire» (115), et l'évêque de Rottenburg qui lui aussi dépose les armes («une suite désagréable me paraît inévitable»), (185). On voit Küng, sans cesse pressé de revoir ses thèses, recourir à des attermoissements en promettant parfois des compléments qu'il apporterait dans un prochain ouvrage.

La procédure romaine fut arrêtée momentanément le 4 septembre 1974; elle enjoignait à Küng de ne plus enseigner de doctrines inconciliables avec la doctrine catholique – comme nier que le Christ ait institué un magistère pourvu d'autorité, ou affir-

mer que les laïcs peuvent en cas de nécessité, (et donc en principe) célébrer valablement l'Eucharistie – mais Küng par la suite n'en tient aucun compte, notamment dans sa préface au deuxième ouvrage de Hasler sur le concile Vatican I, et dans sa méditation théologique sur l'Eglise maintenue dans la vérité. La Congrégation lui rappelait alors que «l'autorité de l'Eglise lui avait confié mission d'enseigner la théologie dans l'esprit de la doctrine de l'Eglise, mais non de soutenir des opinions qui dénaturent cette doctrine ou la mettent en doute» (104). Plus on avance, plus s'amassent les questions d'ordre dogmatique; elles concernent (notamment depuis son «Etre chrétien») non seulement l'autorité de l'Eglise, mais les problèmes centraux de la christologie, de la doctrine de la Trinité, de la rédemption, de la grâce. On voudrait qu'il assume clairement les énoncés essentiels du credo, et la réponse tombe, hautaine: «Je ressens comme une arrogance qu'on exige de moi, professeur de théologie catholique à l'université, une profession de foi» (147). Mais quelques phrases plus loin: il «s'agit de problèmes extrêmement subtils et complexes, qui se posent à tous les théologiens... et qu'on ne peut maîtriser par des réponses de catéchisme» (148). Echappatoire d'un côté ou de l'autre? Certainement, mais cela ne mène pas au cœur du problème.

Le cœur du problème est au fond bien simple. Pour Küng, l'existence d'une autorité ecclésiale fondée par le Christ est un problème qu'il faudrait discuter à fond, avant d'affirmer ou d'exiger quoi que ce soit en ce domaine qui pour lui reste en question. Dans l'arrière-plan, la réponse sera bien déjà tombée, négative, pour Küng, puisque (dans son livre sur *L'Eglise*) la continuité entre le Christ et l'Eglise reste douteuse (c'est Bultmann qui fait loi), et un théologien n'est donc soumis qu'à l'autorité de la parole de Dieu (c'est l'écho de Karl Barth), mais non à celle de l'Eglise: «Au nom de quelle autorité proposerai-je mes opinions? Au nom de l'autorité de la parole de Dieu que, en tant que théologien, je dois servir» (102). A partir de telles prémisses, Küng reste conséquent lorsqu'il exige de la Congrégation de la foi, qui se prévaut de son autorité, qu'elle prouve d'abord cette autorité par des arguments théologiques. «Renvoyer à ces documents du magistère sur lesquels portent mes questions est un cercle vicieux, car on y suppose ce qui devrait être prouvé» (51, 74). «C'est une claire pétition de principe de citer comme preuves des textes du magistère... qui sont justement en question» (178). Rome devrait argumenter. Küng invite les membres de la Congrégation à son séminaire universitaire à Tübingen, on leur paierait voyage et séjour (53). Si les prétentions de Rome ne sont pas scientifiquement démontrées au préalable, le colloque demandé est «dénué de sens pour les deux parties» (73). Mais «la Congrégation de la foi est incapable» de fournir «des preuves irréfutables» de ce qu'elle se contente d'affirmer (137). Qu'elle laisse donc la paix, qu'elle laisse les théologiens «discuter sans contrainte» leurs problèmes (78).

Mettre en doute qu'il y ait dans l'Eglise une autorité (venant du Christ) a pour contrepartie une liberté sans frein pour la recherche théologique. Sans cesse Küng fait appel au manifeste – quasi oublié – de 1360 théologiens, qui exigent une telle liberté, attribuent aux évêques le «ministère pastoral de la prédication», se réservent la charge «d'enseigner scientifiquement» et réprouvent «toute tentative, si subtile soit-elle, d'inquisition» (77). Le «pastoral» devrait ainsi être bien séparé de la «théologie». Quand on lui demande de préciser sa position, Küng répond: «Oui, il y a eu, et c'est toujours possible qu'il y ait une communauté ecclésiale catholique sans direction autoritaire stricte (monopole d'interprétation pour l'Ecriture et la Tradition du magistère ecclésial)», ce qu'il faudrait, c'est «une recherche scientifique libre et sans préjugés» (179). Déterminer les vérités qu'un catholique «doit tenir», ce n'est «pas si simple», si l'on pense «aux décisions doctrinales aujourd'hui soumises à l'examen dans leur problématique à Rome même, depuis le cas de Galilée, en passant par le Syllabus, jusqu'aux encycliques 'Humani generis' et 'Humanae vitae'» (96). Derrière ces cas, les définitions anciennes ou nouvelles des conciles ou des papes ne sauraient non plus prétendre être «propositions infaillibles» (172). A vrai dire, il n'y en a pas de telles: toute formule est au moins historiquement conditionnée (75). Le livre de Hasler sur Vatican I amène tant d'eau au moulin de Küng que, dans sa préface, il abandonne toute prudence et toute retenue et qu'il exige une révision complète (ou un retrait pur et simple) des propositions conciliaires (181).

Peut-on en vouloir à Küng de défendre ces propositions, qui ne manquent pas de cohérence? (Sur son honnêteté subjective, personne n'a jamais voulu se prononcer). Je ne le pense pas, car ce sont des opinions bien protestantes, que beaucoup de réformés défendent en toute bonne foi, et parfois avec des arguments que des catholiques peuvent comprendre. Ces croyants peuvent aussi se proclamer de l'Una Catholica, si on la comprend comme «l'Eglise universelle, englobante, continuité de foi et communauté de foi se maintenant dans toutes les divisions», dont Küng aussi se réclame (180). Mais il faut alors porter la lourde croix d'une telle Eglise: d'une part se mettre sous l'autorité de la seule parole de Dieu, et d'autre part citer cette parole de Dieu au tribunal de la méthode historico-critique. Küng est tout à fait conscient de cette difficulté.

Il n'est pas nécessaire d'exposer ici plus en détail la position catholique qui voit dans le ministère apostolique (des évêques, des conciles, du pape), une médiation voulue par le Christ entre nous et le Verbe fait chair dans le Christ, et ceci bien entendu inclut qu'on admette la succession apostolique. La position catholique fait comprendre deux choses: d'abord, de même que le Verbe de Dieu parle dans l'Evangile avec des mots humains et accessibles à chacun, ainsi les vérités essentielles du credo, des conciles, des catéchismes ont un sens compréhensible pour tous, qui est avant ou au-dessus de la théologie (prise dans le sens de science spécialisée); la théologie peut les méditer ou les exprimer, mais sa critique ne peut pas les supprimer; et ensuite, que l'autorité ecclésiale des successeurs des apôtres (avec Pierre leur centre d'unité) fait partie de ces vérités. La tradition catholique reconnaît cette vérité comme bien fondée dans le Nouveau Testament. Et cette autorité a la charge d'annoncer, mais aussi de conserver la parole de Dieu en sa pureté. Pour le faire, elle doit pouvoir examiner (le mot terrible d'inquisition ne signifie qu'examen); l'examen peut se faire de manière tout à fait équitable, comme le prouve le cas douloureux de Küng. Les écrits du Nouveau Testament parlent de plusieurs «mises à jour» de ce genre qui n'étaient ou ne sont, jadis comme maintenant, qu'une constatation des faits. Sans doute l'autorité spirituelle est un instrument dangereux dans la main d'hommes défaillants; plus on s'approche du sacré, plus l'abus en est facile – s'il n'en était pas ainsi, la Réformation n'aurait pas eu lieu. Je me souviens de ce que me confiait Karl Barth dans une conversation peu avant sa mort. Hans Küng (envers qui il était devenu méfiant) lui avait rendu visite et déclaré sur un ton triomphal: «Nous vivrons une nouvelle Réformation dans l'Eglise». Et Barth de lui répondre: «Une réforme serait déjà beaucoup.»

Bibliographies

HANS-URS VON BALTHASAR, *Catholique*, «Communio», Paris, Fayard, 1976, 138 p.

C'est un lumineux petit livre que le P. von Balthasar nous offre ici, dans un langage clair et accessible à tous (le travail du traducteur n'est peut-être pas étranger à cela). Ecrit de circonstance, l'ouvrage ne prétend pas être un traité systématique de l'Eglise, mais une méditation à bâtons rompus, des «fragments inactuels» comme l'auteur les qualifie lui-même, non sans quelque secret plaisir (p. 15).

Le mystère de la «Catholica», le théologien allemand le contemple du seul point de vue qui satisfasse pleinement le croyant: à partir du Mystère même de Dieu et du Christ, dont l'Eglise est une participation (p. 42) et la manifestation dans le temps, tout à la fois «structure» et «mission» au service de la Communion des Saints.

Si l'Eglise est «catholique» dans son essence et si elle est appelée à manifester toujours plus sa catholicité, c'est parce que Dieu lui-même est «catholique», universel, dans son être et son amour consubstantiel.

Cette catholicité d'amour qui va de pair avec la sainteté se trouve déjà pleinement réalisée en celle qui est à la fois le «prototype» et un des membres de l'Eglise: Marie (pp. 78, 101). Et c'est encore au service de la catholicité qu'apparaissent la légitimité et la nécessité de l'institution, gardienne de la liberté reçue (v. g. pp. 54-55), tout particulièrement cette clef de voûte de l'institution ecclésiale que représente le privilège pétrinien (pp. 98-101).

L'ouvrage n'échappe certes pas aux limites du genre: il effleure bien des thè-

mes que le lecteur aimerait pénétrer plus avant; il aborde à la suite des questions d'importance inégale. On ne saurait pourtant en tenir trop rigueur à l'auteur, car son regard, au-delà des méandres du discours, reste fixé sur l'essentiel. On ne lui cherchera pas non plus querelle pour quelques expressions discutables (v. g. p. 113: «l'esprit, produit, fleur et fruit du monde matériel...») ni pour une ponctuation ou une typographie parfois fantaisistes (pp. 43, 126). Notre temps manque trop de sources vives pour que nous ne nous abreuvions pas à celle-ci, jaillie d'un amour vrai de l'Eglise et d'une foi sans détours.

JEAN-MARIE ALLION

HENRI HOLSTEIN, *L'expérience de l'Evangile*, la communauté croyante au I^{er} siècle, «Croire et comprendre», Paris, Le Centurion, 1975, 144 p.

On n'ouvre plus sans quelque appréhension un livre traitant de la première communauté chrétienne: trop d'auteurs ont écrit sur le sujet, qui y cherchaient seulement une démonstration de leurs propres thèses et de leur vision de l'Eglise. Telle n'est pas la démarche du P. Holstein.

Sans prétendre faire œuvre originale, il met à la disposition du grand public un ouvrage très bien informé, clairement exposé et marqué d'un sens profond du mystère ecclésial. L'auteur étudie le développement du groupe des croyants en Christ selon trois dimensions: géographique (de Jérusalem à la Gentilité), scripturaire (la formation progressive du Nouveau Testament) et ministérielle (la mise en place, parfois tâtonnante, de

l'organisation et des institutions ecclésiastiques).

Cette dernière partie, comparative-ment la plus développée, se lit avec un intérêt tout particulier. Les problèmes sont posés avec vigueur et les solutions proposées ne sont jamais le fait d'un irénisme facile, mais le fruit d'une information sérieuse et d'une foi exigeante. Ainsi l'auteur repousse sans hésiter, après une enquête scripturaire qui n'élude pas les difficultés, l'opposition trop souvent entendue aujourd'hui entre les «charismes» et la «hiérarchie». Pour lui – et il avance des arguments convainquants – «le gouvernement représente, dans l'Eglise, un charisme» (p. 98) qui a appelé dès l'origine un développement institutionnel, tant au plan des ministères qu'à celui du magistère. Donc «si les modalités du gouvernement et de la direction des Eglises ont évolué selon les exigences de la conjoncture, la continuité, historiquement, ne fait pas de doute – du Seigneur ressuscité aux Apôtres, des Apôtres à l'Eglise de Jérusalem, de Jérusalem à Antioche, d'Antioche aux Eglises de la mission paulinienne» (p. 95). «Dès le départ, le principe structurel existe déjà, comme l'épi dans la graine et les Apôtres, transmettant à leurs successeurs la mission imprescriptible que Jésus leur avait donnée, ont été les chefs de file de la hiérarchie épiscopale» (p. 104).

L'ouvrage, souvent stimulant pour l'intelligence croyante, se prolonge par une courte bibliographie qui devrait permettre au lecteur soucieux d'une vraie culture chrétienne de poursuivre les réflexions amorcées par l'auteur. Et comment mieux conclure cette quête du visage de la première communauté que par l'évocation de la figure d'Ignace, le saint évêque d'Antioche, en qui le ministère épiscopal s'unit au charisme du martyre pour un plus grand amour de Dieu et de l'Eglise?

JEAN-MARIE ALLION

ANDRÉ FERMET, *Où est-il ton Dieu?*, «Foi chrétienne», Paris, Centurion, 1975, 196 p.

Dès les premières lignes de l'introduction, l'auteur pose de grandes et graves questions: «Quelles sont les relations

entre Dieu et le monde?... Comment concevoir l'action de Dieu, sa volonté, sa puissance et sa bonté à l'œuvre dans l'histoire et dans nos vies?... Comment cette action de Dieu peut-elle se concilier avec notre liberté?» (p. 7).

Les réponses – c'est l'auteur qui le confesse à la dernière page – sont toutes orientées par une «thèse»: celle du Dieu «non-interventionniste» (p. 196), la seule à ses yeux qui puisse sauvegarder la liberté et la dignité de l'homme, respecter notre statut de «chrétien adulte» (v. g. p. 27).

Le long chapitre sur la prière (pp. 93–161), éclairé d'un vrai sens des réalités spirituelles et émaillé de remarques judicieuses, témoigne à lui seul combien ce livre est l'œuvre d'un croyant convaincu. Mais ce croyant se trouve mal à l'aise lorsqu'il veut rendre compte de sa foi, en exprimer l'intelligibilité. Il s'élève à juste titre contre des caricatures de la Toute-Puissance et de la Volonté divines. Les explications qu'il propose à son tour sont pourtant souvent embarrassées et presque toujours ambiguës. Hanté par des a-priori qu'il ne dégage jamais pour eux-mêmes, il refuse un Dieu «extérieur» à l'homme et au monde, mais est conduit de ce fait à des assertions étonnantes: «Il n'y a pas de Dieu sans monde» (p. 37), «L'immutabilité de Dieu... conduit à vider de son sens et de son réalisme l'Incarnation» (p. 30), «La volonté de Dieu, c'est ce que tu décides de faire en toute conscience, raisonnablement, dans le sens d'une mission... Il n'y a pas plus de volontés de Dieu préexistantes que d'événements providentiels en soi» (pp. 71–72).

En sacrifiant à la mode anti-philosophique (pp. 14, 16, 31, etc.), l'auteur se prive du même coup du seul instrument qui lui eût permis – sous la lumière propre de la Révélation – de scruter les questions qu'il soulevait. L'accumulation de citations – fussent-elles d'auteurs en vogue – ne saurait remplacer une analyse rigoureuse. L'intelligence de la foi a des exigences impérieuses et pressantes: les «trompe-la-faim» ne lui suffiront jamais.

JEAN-MARIE ALLION

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 1980

(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