NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

GEORGES BRAZZOLA – *De la prise de conscience de la personne humaine à sa racine ontologique* ..... p. 81

FRANCESCO VIOLA – *Félicité, béatitude et désir naturel de voir Dieu* .. p. 90

S. PINCKAERS, O.P. – *Esquisse d'une morale chrétienne. Ses Bases: la Loi évangélique et la loi naturelle* ..... p. 102

THOMAS MOLNAR – *Réflexions sur l'éros et l'agapè* ..... p. 126

GEORGES COTTIER, O. P. – *Glose sur l'éros et l'agapè* ..... p. 132

VSEVOLOD ROCHCAU – *Essai d'une lecture chrétienne de «La vie après la vie»* ..... p. 134

GEORGES COTTIER, O.P. – *Note sur la «décorporation»* ..... p. 153

BIBLIOGRAPHIES – EVGUÉNIA GUINZBOURG, *Le ciel de la Kolyma.* – ALEXANDRE ZINOVIEV, *L'avenir radieux* et *Sans illusions* ..... p. 155

OUVRAGES ENVOYÉS À LA RÉDACTION ..... p. 158

LV^e ANNÉE – N° 2 – AVRIL–JUIN 1980

De la prise de conscience de la personne humaine à sa racine ontologique

Prise de conscience

1. Comment l'esprit dans sa condition charnelle se connaît-il? Il se connaît en raison de la transparence de l'esprit à lui-même. Mais, en raison de sa condition charnelle, il ne se connaîtra expérimentalement que par réflexion sur ses actes, comme le principe radical de ses actes, et il n'apprendra progressivement ce qu'il est et qui il est, que par l'actuation seconde de l'intellect conceptualisateur, tirant ses concepts par abstraction de l'expérience sensible.

C'est là une vérité d'expérience – il est trop manifeste que la claire perception de nous-mêmes nous fait cruellement défaut – dont on peut s'efforcer de découvrir les raisons en l'éclairant à la lumière de ce principe fondamental de noétique que rien n'est intelligible que pour autant qu'il est en acte; toute potentialité reste donc plus ou moins obscure. Or la connaissance que l'homme peut prendre de lui-même est tenue en échec premièrement parce qu'elle se heurte à la potentialité de la matière dont il est composé. En tant qu'esprit [1], l'âme humaine est, certes, à même d'informer radicalement l'intellect dont elle est la racine ontologique. Cependant, tant qu'elle est engagée (par nature) dans la matière dont elle est le principe animateur, cette information ou auto-intellection radicale demeure vituelle, même si elle doit être considérée comme le fondement ultime de la «réflexivité» spécifique de l'homme.

Un autre obstacle provient de la potentialité propre à l'intellect humain, capable de devenir intentionnellement toutes choses, sous l'activation d'un foyer de lumière, central en lui, qui l'ensemencera avec les formes intelli-

[1] Pour éviter tout malentendu, il n'est peut-être pas inutile de préciser que l'âme humaine est esprit à un double titre: premièrement en raison de sa spiritualité naturelle (c'est de ce point de vue qu'elle est ici envisagée), car elle est tout à la fois forme du corps et esprit ainsi que le manifestent ses activités immatérielles de connaissance et d'amour, en sorte que si le corps inclut toujours l'âme, celle-ci peut en être distinguée en tant qu'elle le transcende; deuxièmement elle est esprit (non plus seulement νοῦς mais πνεῦμα) en raison de la spiritualité surnaturelle que lui confère la grâce divine.

gibles, tirées de l'expérience sensible. C'est donc en se tournant d'abord vers le monde sensible que l'esprit humain passe à l'acte et, résorbant ainsi en lui une potentialité congénitale, devient intelligible à lui-même, précisément comme le principe de ses actes. Alors la connaissance qu'il peut avoir de lui-même s'éveille en acte premier, dans ce qu'on appellera avec J. Maritain le préconscient de l'esprit, on a affaire là à une réflexivité vécue, à une conscience de soi concomitante de ses actes; cette connaissance ne deviendra explicite, conscience expresse de soi que dans l'acte second, par lequel l'esprit humain, faisant retour sur lui, se dévoile en se disant lui-même.

La science que l'esprit humain aura de lui-même prend donc sa source dans l'intuition existentielle obscure qu'il a de lui-même, mais ne se déploiera qu'au prix de patientes analyses et non sans recourir à un périple du monde.

2. Si telle est la connaissance que nous avons de nous-mêmes, intuitive en rapport avec son principe, abstractive, discursive et progressive quant à la découverte de ce que nous sommes, qu'en est-il en particulier de la prise de conscience en nous-mêmes de la personne?

Saisie implicitement dans l'expérience immédiate de nous-mêmes comme quelque chose d'inconnu, la personne ne révélera son visage dans une perception éidétique explicite qu'au terme d'une longue approche, du moins si l'on considère sa mise en valeur effective dans l'histoire de l'humanité.

Si, comme l'affirme saint Thomas, «la personne est ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature» (*Sum. theol.* Ia, q. 29, a. 3), on ne s'étonnera pas – on s'étonnerait plutôt du contraire – que l'humanité ait mis bien du temps à la découvrir et à la concevoir, et que ce titre de personne vienne couronner en dernier les noms que l'homme s'est donné pour conceptualiser l'intuition qu'il a de lui-même: «Je», «Moi», en Inde *ātman* ou *puruṣa,* plus généralement âme (en hébreu *néphès*), ou tout simplement homme.

La révélation chrétienne du «Je» divin du Christ, de Dieu un et trine a eu, sur le processus de découverte de la personne, un impact décisif. Elle a obligé les Pères de l'Eglise et les premiers conciles, plus tard les docteurs, à élaborer la notion de personne. Mais la révélation de la Parole de Dieu est inséparable de la diffusion de son Amour, et c'est pourquoi aussi elle a eu tant d'impact. Car, déjà, l'amour véritable va aux personnes entre lesquelles il amorce le dialogue et instaure la communion. Quand, de plus, il est une participation surnaturelle à l'Amour trinitaire, il les établit dans une communauté d'amour. On ne saurait donc oublier, dans ce processus de découverte de la personne, le rôle heuristique de l'amour.

La linguistique témoigne que sans doute dès les origines de l'humanité, les langues se sont constituées en exprimant le rôle de la personne, ou plutôt des personnes dans leur interaction et leur opposition relative. «Une langue sans expression de la personne ne se conçoit pas» [1]. Elle y est pré-

[1] E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale,* Paris, 1966, p. 261; cf. de manière générale le chap. V, «L'homme dans la langue», pp. 223 et s.

sente partout, que ce soit par le moyen des conjugaisons de verbe ou des pronoms dits «personnels». Il faut remarquer cependant qu'à ce niveau du langage et à des époques qui relèvent plus ou moins de la mentalité magique, on ne saurait préciser si le sujet linguistique renvoie toujours à la personne ou simplement au suppôt dont celle-ci constitue un cas privilégié.

> «Les définitions des plus humbles grammaires revêtent ici une signification singulièrement forte. 'La première personne est celle qui parle'. C'est ce que nous appelons le sujet cis-objectif qui est ainsi désigné. Il dit *je*, – non pas certes au sens du *je pur*, dépouillé de toute subjectivité entitative, de Husserl, – mais parce qu'une profondeur ontologique ou métalogique, mystérieuse, univers à soi-même, et centre de liberté, se connaît dans ce *je*.
> «A l'entour c'est une immense multitude de sujets transobjectifs, [1] qui sont désignés par la seconde personne, celle 'à qui l'on parle' et qui nous parle, centres mystérieux chacun, riches aussi d'une certaine profondeur ontologique ou métalogique, et qui dans cette relation de *je* à *toi* veulent être traités avec respect, et avec amour. Toi source, toi poisson, toi passereau; que la charité vienne surnaturellement parfaire notre faible aperception philosophique des rapports entre les êtres, et saint François parlera à sa sœur l'eau, à ses frères l'oiseau et le poisson: il n'est pas d'attitude d'une plus profonde vérité métaphysique, et elle est essentiellement réaliste. (...)
> «Et toutes ces choses que 'je' tutoie, que me disent-elles? 'La troisième personne est celle de qui l'on parle'. *Il* est sur toutes les lèvres, c'est de lui que toutes choses parlent. Et tant que je ne l'ai pas connu par moi-même, je n'entends que la voix des créatures s'entretenant de lui; mais quand je le connais par moi-même, – sans autre intermédiaire que la lumière et les énoncés de la foi, – alors c'est *toi*, plus caché encore et plus mystérieux et plus libre que toute chose créable et toute personne créable, c'est toi que j'entends».» [2]

3. Avant d'entrer dans la profondeur ontologique du suppôt ou de la personne il importe de rassembler, ne serait-ce qu'à grands traits, les éléments d'une phénoménologie de la personne.

Sans reprendre ici la question des étymologies du terme [3], j'indiquerai à titre de définition nominale qu'encore dans l'usage courant on appelle personne ou plus encore personnage, personnalité, quelqu'un de marquant, qui se distingue par son rôle important ou sa dignité. On confond d'ailleurs souvent la personne et l'individu, ce qui est plus excusable qu'une certaine manière excessive de les opposer, car la personne implique l'individu; il reste que l'un et l'autre terme, s'ils peuvent désigner le même homme n'ont pas la même signification, celle de personne apportant à celle d'individu, donc sous une formalité nouvelle, une perfection supérieure. D'une telle prise de conscience de la personne humaine comme engagée dans l'étroitesse

[1] Toute réalité est un *sujet* inépuisable de connaissance pour l'esprit humain. Il ne la connaît qu'en l'objectivant dans des notions ou *objets* de pensée, qui lui en manifestent tel ou tel aspect. En ce sens toute réalité à connaître constitue un sujet transobjectif vis-à-vis du sujet connaissant ou cisobjectif. Dans cette citation, cependant, le terme «sujet» ajoute une dimension nouvelle, celle existentielle de suppôt.

[2] J. MARITAIN, *Les Degrés du savoir*, 8e édit., Desclée De Brouwer, 1963, pp. 213–214.

[3] Le latin *persona* provient d'un terme étrusque qui, comme dans l'étymologie reçue par Boèce ou comme à l'origine le πρόσωπον, signifie le masque de théâtre.

d'une individualité constituée par une âme spirituelle en tant qu'elle est infusée et reçue pour en devenir la forme substantielle dans un embryon humain génétiquement différencié, le témoignage vécu de Julien Green apportera ici une illustration suggestive quoique non dénuée d'ambiguïté:

> «Tous les hommes ont connu cet instant singulier où l'on se sent brusquement séparé du reste du monde par le fait qu'on est soi-même et non ce qui nous entoure. Je laisse aux spécialistes le soin d'expliquer ces choses où j'avoue ne pas voir clair. Tout ce que je retiens est que, pour ma part, je sortis alors à ce moment-là d'un paradis. C'était l'heure mélancolique où la première personne du singulier fait son entrée dans la vie humaine pour tenir jalousement le devant de la scène jusqu'au dernier soupir. Certes, je fus heureux par la suite, mais non comme je l'étais auparavant dans l'Eden d'où nous sommes chassés par l'ange fulgurant qui s'appelle Moi.» [1]

La personne humaine est là l'objet d'une prise de conscience qui est liée à ses malheurs et à la charge d'historicité originelle qui pèse sur elle. D'une telle prise de conscience soudaine du moi, quoiqu'elle se soit accompagnée aussi pour lui du sentiment d'avoir été chassé du «paradis de l'enfance», Jean Paul nous donne un témoignage plus direct: «Un matin, tout enfant encore, je me tenais sur le seuil de la maison, et je regardais à gauche, vers le bûcher, lorsque soudain me vint du ciel, comme un éclair, cette idée: *je suis un moi,* qui dès lors ne me quitta plus. Mon moi s'était vu lui-même pour la première fois, et pour toujours» [2]. Il reste que ce moi, dont il espérait apprendre après la mort ce qu'il est, lui faisait peur.

4. La conscience de soi qui accompagne plus ou moins toute la vie de l'intelligence en nous est elle-même la manifestation la plus frappante de la personne en même temps qu'elle nous la fait connaître. En elle-même, elle n'est qu'une application singulière et combien précieuse de ce pouvoir encore plus royal de surexister en la totalité de l'être, qui nous est donné dans l'intelligence.

Ces deux pôles opposés de la personne, pouvoir de réversion sur soi et ouverture à l'infini se retrouvent de façon originale dans son dynamisme volontaire et lui confèrent avec le libre arbitre, la maîtrise de ses actes, la possession de soi par soi, en même temps qu'une capacité de surexister par l'amour à l'infini. Remarquons qu'ici la libre disposition de soi par soi est la condition du don de soi en sorte que la personne, non moins que par son autonomie, doit être caractérisée par un pouvoir absolu d'aimer.

Enfin, la personne se révèle surtout dans l'expérience plus ou moins obscure de la subjectivité, que J. Maritain a décrite dans des pages frémissantes et inoubliables du «Court Traité de l'existence et de l'existant» [3]. Rappelons que les modernes appellent sujet ce qu'avec saint Thomas nous avons appelé suppôt, la subjectivité constituant alors le milieu intérieur

[1] Julien Green, *Partir avant le jour,* Grasset, 1963, p. 23.

[2] Cité par Albert Beguin, *L'âme romantique et le rêve,* 1937, pp. 59–60.

[3] Jacques Maritain, «Court Traité de l'existence et de l'existant» dans *Œuvres, 1940–1963,* Desclée De Brouwer, 1979. Cf. chap. III, L'existant, pp. 376 à 392.

du sujet ou plus précisément de la personne, car «elle seule a au plein sens de ces mots une intériorité et une subjectivité» (p. 379). Cette «nuit enveloppante» où le sujet est seul à se connaître lui-même expérimentalement comme *sujet* et non plus comme *objet,* c'est-à-dire non par voie de notions abstraites et de concepts universels, nous fait pénétrer dans cette dimension existentielle dont relèvent aussi bien l'existant, le sujet ou le suppôt que la personne. Relevons simplement pour en terminer avec la subjectivité que celle-ci est connue par chacun «d'une connaissance non pas scientifique, mais expérimentale et incommunicable», soit par réflexion spontanée, soit par connaissance par mode d'inclination, de sympathie ou de connaturalité, ce dernier cas se réalisant particulièrement dans la connaissance morale, ou chez le poète et le mystique.

Signalons enfin pour compléter cette brève phénoménologie de la personne, que si celle-ci est une promotion de l'individu avec cet état d'unicité et d'incommunicabilité qui le caractérise dans son être (non dans son agir), la personne sera marquée par une certaine solitude – en un sens elle est seule pour faire œuvre de connaissance intellective, pour prendre ses choix et ses responsabilités en conscience – et cette solitude apparaît cependant comme la condition d'une communion totale.

Ontologie de la personne

5. Pouvons-nous rendre compte de cette phénoménologie, fonder métaphysiquement ce centre d'unité dynamique, capable d'unir des qualités extrêmes, tel que nous est apparu la personne?

La question ne peut se résoudre qu'à la lumière de l'être. L'être, quel qu'il soit, est toujours singulier, individuel, le terme individu servant à désigner l'être ou l'existant dans sa réalisation première ou substantielle. Ceci ne doit pas nous surprendre, car la perfection désignée par le terme «individuel» réunit ces deux transcendantaux ou propriétés coextensives de l'être que sont l'*unum* et l'*aliquid,* l'un et le quelque (en allemand *etwas*) [1]. On définit en effet, ou plutôt on décrit l'individu comme indivis en soi et divisé de tout le reste, «un» en lui-même et distinct de tous les autres êtres. L'individualité caractérisée par cet état d'unicité et d'incommunicabilité croît en densité ontologique, en concentration et en perfection selon les degrés d'être. Elle reste confuse, du moins à notre regard et sous le rapport de l'unité, à son plus bas degré et ne s'accuse qu'avec l'apparition de l'organisme vivant; en outre, la spontanéité du vivant est susceptible, comme la réalisation de la vie, de bien des degrés avant de devenir autonomie de la personne.

Il y a un mystère pour l'intelligence humaine dans l'individualité, mystère de surintelligibilité en Dieu qui est suprêmement individuel, car il est

[1] Ce point a été repris et développé avec beaucoup de profondeur par Heinz R. Schmitz, dans une étude à paraître dans la *Revue Thomiste,* sous le titre: «De l'unité de l'étant et de son unicité».

l'Un par excellence et se distingue de tous les autres êtres créés ou créables par sa transcendance même, mystère par défaut d'intelligibilité dans les êtres corporels dont le principe ultime d'individuation se trouve dans la matière concrète *(materia signata)*.

6. Nous rencontrons encore un plus profond mystère en abordant le sujet ou la personne, parce qu'alors nous avons à faire référence, d'une manière ou d'une autre, à l'acte d'être dont saint Thomas nous dit qu'il est possédé par le suppôt. L'étant ou l'existant tire son nom et sa réalité de l'acte d'être reçu dans l'essence ou nature qui le constitue. Quant au suppôt, il implique dans sa définition un élément existentiel qui le rend apte à exercer l'acte d'être comme son activité première, de manière analogique à celle dont il exerce ses actions.

Si je parle ici d'un plus profond mystère, c'est que notre intelligence abstractive est toujours menacée par ce que E. Gilson appelait l'essentialisme et J. Maritain le notionalisme, c'est-à-dire qu'elle n'a que trop tendance (c'est l'effet d'une blessure) à négliger l'aspect existentiel des choses pour se rabattre sur les essences ou les notions. Si l'acte d'être ne peut être proprement saisi que par un acte judicatif et demeure pour nous un surintelligible, il n'en est pas moins la source de toute intelligibilité.

Il convient donc d'être attentifs à la réalité des choses. Ce qui existe, ce sont des individus, des sujets individuels qui ont une densité existentielle et sont les protagonistes d'un grand jeu cosmique ou de l'aventure de la création. Sources de leurs activités et de tout ce qui émane d'eux par elles, ils ont une genèse, une histoire. Ils n'ont de cesse d'épeler ou de mimer le texte innombrable de la révélation cosmique; c'est là leur liturgie, leur attestation reprise sans relâche de la gloire du Créateur. Terre de Canaan ou désert pour les hommes qu'ils accompagnent, ils les nourrissent dans leur intelligence comme dans leur corps, parfois aussi les éprouvent de bien des manières: «Dans le monde de l'existence il n'y a que des sujets ou des suppôts, avec ce qui émane d'eux dans l'être, c'est pourquoi c'est un monde de nature et d'aventure, où il y a des événements, de la contingence et du hasard, et où le cours des événements est flexible et muable tandis que les lois des essences sont nécessaires» [1].

7. Revenons-en à la personne individuelle qui n'est pas seulement comme le simple suppôt un en-soi, mais un pour-soi, non pas seulement un agent cosmique, mais un agent moral. Ceci, elle l'est en raison de la domination qu'elle a d'elle-même et de ses actes, en sorte qu'elle seule est en mesure de posséder véritablement son existence et de la faire sienne; [2] en sorte aussi que «c'est à [elle] qu'il convient en propre d'agir» (*Sum. theol.* IIIa,

[1] J. MARITAIN, «Court Traité... *op. cit.*, p. 378.

[2] «Posséder en propre le bien, n'appartient pas à la créature sans raison, mais seulement à la créature raisonnable, qui, en raison de son libre arbitre, a le pouvoir d'user du bien qu'elle possède.» (*Sum. theol.* IIa–IIae, q. 25, a. 3).

q. 3, a. 1) à la différence des êtres inférieurs qui, n'ayant pas la maîtrise de leurs actes, sont mus, dans l'exercice même de leurs activités, plus qu'ils n'agissent par eux-mêmes (cf. *Sum. theol.* Ia, q. 29, a. 1).

Qu'est-ce donc que la personne ou la personnalité métaphysique? Lorsqu'il aborde la question, saint Thomas se réfère habituellement à la définition de Boèce: «la personne est une substance individuelle d'une nature rationnelle» [1], mais elle est pour lui un point de départ en vue d'en approfondir le contenu métaphysique. Son investigation nous importe plus qu'une définition d'apparence logique, prenant appui sur la notion aristotélicienne d'οὐσια ou de substance que grève historiquement une «ambiguïté fondamentale» [2]. Pour préciser, en effet, qu'il ne s'agit pas de l'essence, mais de la substance, on la qualifie d'individuelle (ou parfois de première), comme si toute substance proprement dite n'était pas individuelle.

Voici donc plutôt comment saint Thomas, en référence à l'idée commune de personne, liée, comme nous l'avons vu, à celle de dignité, conclut son enquête: «La personne signifie une certaine nature avec un certain mode d'exister. La nature impliquée par la signification de personne est la plus digne de toutes, c'est la nature intellectuelle, quel qu'en soit le degré de perfection; de même le mode d'exister qu'implique la personne est aussi le plus digne, il consiste en ce que quelque chose existe par soi» (*De Potentia,* 9, 3.). Et un peu plus loin, on trouve ce raccourci: «ce qui est signifié par le nom de personne, c'est le subsistant dans une nature intellectuelle.»

La personne est donc un suppôt de nature intellectuelle, que cette nature soit celle de l'esprit pur ou celle de l'esprit dans sa condition charnelle. Son mode d'être est celui de la substance qui existe en soi et par soi; ce qui caractérise en plus le suppôt, c'est qu'il détient ou exerce son exister. Autrement dit, avec ce mode existentiel [3], nous passons au-delà de l'ordre des essences (et donc de la définition logique), ce qui est visé n'est plus l'abstrait, mais le concret. Aussi bien les noms de suppôt ou de personne désignent-ils l'individu qui se tient dans l'existence comme un tout; la nature substantielle individuelle n'est que la partie constitutive de ce tout composé par ailleurs de substance et de toutes sortes d'accidents qui forment son visage ou sont les stigmates glorieux ou infamants de sa destinée.

On comprend dès lors que surtout dans la perspective de la christologie, saint Thomas ait insisté sur le fait que la personne a raison de tout, en sorte que seul peut être considéré comme telle, le subsistant dans une nature intellectuelle, complet, distinct et incommunicable. De cette exigence d'intégrité, il a tiré cette conséquence extrême que l'âme humaine subsistant après la mort privée de son corps, n'est plus une personne (*De Potentia,* 9, 2, ad. 14). Certes, c'est bien le composé humain qui l'est, et il faut reconnaître d'abord que, si l'âme séparée reste individuée en raison

[1] *De duabus naturis.*
[2] E. GILSON, *L'être et l'essence,* Paris, 1962, pp. 56 et s.
[3] Ce mode ou état existentiel est ce qu'on appelle la subsistence. (Voir annexe.)

de sa relation au corps qu'elle a animé, elle n'est plus rigoureusement un individu. Elle postule de se communiquer, pour l'informer, à une matière qu'elle ferait sienne. Il est vrai aussi qu'elle ne subsiste plus dans et par une nature intègre, elle reste un subsistant spirituel dont l'existence et les activités sont réduites à ce que peut être et faire le plus faible des esprits, privé de ce soutien et de ce contact charnels par le truchement desquels il lui a été donné de s'éveiller. Partant des données naturelles, les Anciens ne pouvaient voir dans la mort de l'homme qu'un long sommeil. Mais une telle vision devient caduque après la victoire pascale du Christ sur la mort, victoire qui ne sera parachevée qu'à la fin des temps. La plénitude surnaturelle de grâce à laquelle participent les saints éclôt en eux dès lors qu'ils ont passé par la mort du Christ. Ressuscités, ils le sont déjà à la vie de Dieu qu'ils voient, en attendant de l'être corporellement au dernier Jour. Eux qui sont plus vivants que nous, intercédant pour nous par leurs prières et leurs inspirations, comment ne les considérerions-nous pas comme des personnes bienheureuses, personnes en attente, il est vrai, de retrouver une intégrité de nature, mais glorieuse, transfigurée.

Enfin, il faut remarquer que si l'autonomie et l'indépendance sont des traits caractéristiques de la personne, centre de liberté, capable de surexister spirituellement par la connaissance et par l'amour et de constituer ainsi un univers à soi-même ouvert pour l'accueil et pour le don, l'indépendance et la personnalité se trouvent dans l'homme fragiles et menacées, soumises à bien des contraintes et des dépendances. L'épanouissement de la personne dans la condition humaine sera fonction du discernement et des choix qu'elle aura à exercer à leur égard, écartant obstacles et défis pour les vaincre, serrant contre son cœur les mains secourables. La personnalité métaphysique n'est, en effet, dans l'homme que la racine ontologique de la personnalité psychologique et morale à conquérir dans un combat comparable à celui de Jacob avec l'Ange. (Je veux dire qu'elle viendra couronner une vie humaine bien plus comme un don d'En-haut que comme une conquête). De plus, la perfection pure que représente la personne ne se trouve en lui qu'à son plus bas degré.

Kolbsheim, septembre 1979.

Pâques 1980.

GEORGES BRAZZOLA

NOTE ANNEXE SUR LA SUBSISTENCE

Au sens technique que ce terme a pris, la subsistence désigne le mode ou état existentiel du suppôt. Je n'ai pas voulu aborder dans mon exposé cette question difficile, qui reste très controversée. Parmi les nombreuses tentatives de l'éclairer, l'approche que J. Maritain en a proposée dans une étude datée de juin 1954 (reprise en annexe IV, «Sur la notion de subsistence, seconde rédaction» des *Degrés du savoir,* 8e éd., D.D.B., 1963, pp. 836 à 876) se signale par le réalisme existentiel de sa démarche qui se veut indépendante de la théologie, la profondeur de ses vues, la rigueur architectonique de ses solutions. Pour éprouver la validité de ces dernières, il en fait, en terminant, une rapide application à la christologie. (On trouvera dans un autre ouvrage du même auteur, *De l'Eglise du Christ,* D.D.B., 1970, pp. 35 à 37 et notes, une présentation très abrégée et plus imagée de son point de vue sur la question). Celle-ci a été relancée par une très remarquable étude de christologie de M. V. LEROY: «L'union selon l'hypostase d'après saint Thomas d'Aquin» parue dans la *Revue Thomiste,* 1974/2, pp. 205 à 243; grâce à cet exposé magistral, les difficultés rencontrées à propos de la non-subsistence propre de l'humanité du Christ apparaissent totalement résolues. Par contre, le préambule philosophique consacré à «nature et personne» suscite quelques questions: fait-il suffisamment droit à l'aspect existentiel des choses? la pensée de saint Thomas sur la distinction entre nature et suppôt est-elle fidèlement interprétée? Quoi qu'il en soit, le problème de la «subsistance» (comme l'écrit l'auteur) est considéré par lui comme un «faux problème» (p. 215).

Entre ces deux positions extrêmes, qui se heurtent sans se combattre, l'une qui met l'accent (peut-être un peu trop) sur la subsistence comme entité spéciale ou comme «actuation affranchissante», et l'autre qui «identifie» cette «perfection positive très haute» à l'être, comme le «mode premier de la réalisation de l'être» (p. 214), il me semble que s'ouvre une voie intermédiaire: ce mode ou état existentiel, distinct de l'essence qu'il complète dans un autre ordre, n'est que virtuellement distinct de l'acte d'être dont il est un effet formel. De même que par la réception de l'*esse,* l'essence est posée hors du néant et hors de ses causes, de même est-elle promue à cet état existentiel qui l'habilite comme sujet à exercer cet *esse,* qui est son actuation la plus intime et la plus haute.

Rien n'est plus aisé que d'insérer par la pensée ce correctif dans la partie philosophique du texte de J. Maritain, au point qu'on peut se demander si ce n'était pas ce qu'il avait visé lui-même. Tout ce qu'il y engrange de découvertes serait alors pleinement justifié et mériterait d'être davantage exploité, notamment ce qu'il affirme du rôle de la subsistence comme analogue à celui de la disposition ultime.

G. B.

Félicité, béatitude et désir naturel de voir Dieu*

1. *Le désir naturel de voir Dieu*

Saint Thomas affirme en plusieurs lieux [1] et avec une remarquable insistance qu'il y a dans l'intelligence humaine un désir naturel de voir dans son essence ce Dieu qu'elle connaît par les choses qu'Il a créées. Sa conviction se fonde sur l'observation du dynamisme de l'intelligence en tant que tel et repose sur l'argument suivant: l'intellect, quand il considère un effet, désire naturellement en connaître la cause. Une fois connue la raison d'être de l'effet, son désir de connaître n'est pas encore satisfait, car il reste à connaître la cause en elle-même. L'intelligence humaine n'est pas assouvie par la découverte de l'existence d'une cause première des choses, mais sa recherche se tourne alors vers la connaissance de l'essence même de cette cause. De là naît l'étonnement chez les hommes; l'étonnement ravive le désir de connaître et incite à la recherche. Tant que l'essence de la cause

* Cette étude a paru en italien dans l'ouvrage de A. Briguglia, G. Savagnone, F. Viola, *La vita nella verità secondo S. Tommaso d'Aquino,* intr. di G. Cottier, Centro di Formazione cristiana, Palermo, 1979.

[1] Cf. *In Boet. de Trin.* q. 6, a. 4, ad 5 m; *In IV Sent.* d. 49, qq. 1–2; *De Verit.* q. 8, a. 1; *Quodl.* 10, a. 17; *Sum. théol.* I, q. 12, a. 1; *Sum. Theol.* I–II, q. 3, a. 8; *C. Gent.* III, cc. 47–51; *Comp. theol.* I, c. 104.

Pour un compte-rendu de la récente controverse suscitée par l'interprétation de ces passages, cf. G. Colombo, «Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquant'anni», in *Problemi ed Orientamenti di Teologia dommatica,* vol. II, Milano, Marzorati, pp. 545–607. Ce n'est que récemment, dans le sillage des suggestions de J. Leclercq, *La philosophie morale de Saint Thomas devant la pensée contemporaine,* Louvain-Paris, Vrin, 1955, pp. 272–292, que d'une part, ont été davantage soulignés les aspects psychologiques de la question, et que d'autre part, on a davantage mis en évidence le rôle de la volonté et de l'amour par rapport à celui de l'intelligence et de la connaissance. Les motivations qui ont conduit à cette différence d'orientation résident soit dans l'exigence de donner à la question une portée plus concrète et existentielle, soit dans la conviction de pouvoir ainsi mieux éviter la confusion entre surnaturel et naturel. Cf. S. Pinckaers, *Le désir naturel de voir Dieu,* in «Nova et Vetera», 1976, pp. 255–273. La première exigence est évidemment complémentaire et peut être intégrée, sans s'y substituer ni présenter une véritable alternative, à la perspective de saint Thomas. La seconde trahit l'esprit de la thèse de saint Thomas, qui insiste sur la nature particulière de ce désir. Il ne s'agit pas d'une tension générique vers Dieu, mais d'un désir de la vision béatifique, qui est un acte intellectuel, en raison de la nature intellectuelle de l'homme.

reste cachée à l'intellect, on ne pourra pas dire que celui-ci a atteint sa perfection propre et son achèvement, parce que l'objet propre de l'intellect est l'essence des choses. On ne pourra donc pas dire que l'intellect est parfaitement heureux. Par conséquent une béatitude parfaite requiert que l'intellect humain atteigne l'essence même de la Cause première. La béatitude parfaite consiste en effet dans la vision de Dieu [1]. Il est presque superflu de rappeler que pour saint Thomas la félicité d'un être spirituel ne peut consister que dans un acte de l'intellect. En lui seul un tel être arrive à posséder ce qu'il aime [2].

Connaître Dieu dans son essence est évidemment quelque chose qui transcende les forces de toute la nature créée ou créable, parce que c'est posséder Dieu en une vision qui ne comporte la médiation d'aucune idée. Il s'agit d'une connaissance de Dieu supérieure tant à la connaissance rationnelle qu'à celle de la foi. La raison humaine, aussi bien que la foi, connaît Dieu comme dans un miroir: l'une, par le miroir des pauvres concepts humains, l'autre, sous les voiles des mystères révélés. La vision béatifique au contraire, consistera à connaître Dieu face à face. «Car nous voyons, à présent, dans un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face. A présent, je connais d'une manière partielle; mais alors je connaîtrai comme je suis connu» [3].

Ce qui étonne dans la thèse de saint Thomas est précisément son affirmation que le désir même de la vision béatifique est enraciné dans la nature humaine et qu'aucun homme ne pourra jamais être parfaitement heureux sans elle. L'homme désire naturellement une chose impossible à sa nature et que la grâce de Dieu peut seule lui accorder. Cela n'a-t-il pas pour conséquence la suppression de la distinction entre le naturel et le surnaturel? Cela ne signifie-t-il pas que la vie surnaturelle est comme due à la perfection de la nature même, et n'est-ce pas méconnaître par là même sa radicale gratuité?

En raison de ces interrogations tout à fait justifiées, la doctrine thomiste du désir naturel de voir Dieu a été ou passée sous silence comme quelque chose d'embarrassant et d'encombrant, ou réinterprétée en fonction d'accommodements qui, en définitive, en faussent le sens, ou exploitée de manière hétérodoxe tant pour nier la gratuité du surnaturel que l'existence d'une finalité proprement naturelle de la vie humaine. Il est significatif que les disputes à propos du désir naturel de voir Dieu aient été particulièrement vives aux XVI[e] et XVII[e] siècles, et dans la première moitié du XX[e]. La réfutation des arguments des protestants, des jansénistes ou des modernistes impliquait, en effet, une prise de position à l'égard de cette thèse de saint Thomas.

Nous n'avons pas l'intention de nous plonger dans ces interminables controverses, mais seulement de tenter de mettre en lumière les raisons qui

[1] *Sum. theol.* I–II, q. 3, a. 8 c.
[2] *Sum. theol.* I–II, q. 3, a. 4.
[3] Saint Paul, I Cor. 13, 12.

ont conduit saint Thomas à proposer et à reprendre dans toutes ses œuvres principales cette doctrine riche de profondeur spéculative et de vitalité spirituelle, qui constitue une thèse originale de son enseignement. Laissons aux théologiens et aux philosophes la tâche de résoudre ce difficile problème. Quant à nous, il nous importe seulement de retrouver dans quel esprit saint Thomas a proposé cette doctrine à notre attention.

A une époque comme la nôtre, où la négation de la religiosité naturelle elle-même de l'homme, autrement dit du sens naturel du divin, est le fait d'esprits toujours plus nombreux, encouragés par les succès obtenus par la sécularisation dans sa tentative de transformer la nature humaine, l'assertion de saint Thomas peut apparaître comme excessive, voire ridicule. En effet, il affirme non seulement que Dieu est la fin ultime de la vie humaine, mais aussi que nous ne pourrions jamais être pleinement heureux sinon en voyant Dieu, c'est-à-dire en Le connaissant comme Il se connaît lui-même et comme Il nous connaît dans sa Lumière incréée. Si cela devait se révéler impossible, notre inquiétude serait sans repos et notre désir sans quiétude. Eh bien, en affirmant l'existence d'un tel désir naturel, saint Thomas ne veut évidemment pas dire qu'il est nécessaire que celui-ci soit satisfait, mais seulement qu'il est nécessaire que par quelque moyen (qui n'est pas la nature) il *puisse* être satisfait [1]. L'objet que l'intellect humain désire est inaccessible à ses propres forces et cependant, de par sa nature même, l'intellect peut recevoir une telle perfection, parce qu'il n'est que la capacité d'appréhender l'intelligible. «Entre ce qu'il est et ce qu'est Dieu, nulle incompatibilité n'existe dans l'ordre de la connaissance, et c'est pourquoi saint Thomas peut écrire de la substance divine qu'elle n'est pas entièrement étrangère à l'intellect créé» [2]. Celui-ci ne peut pas l'atteindre par ses seules forces, mais c'est seulement parce qu'elle est infiniment au-dessus de lui, non parce qu'elle lui serait étrangère en tant que formellement inconnaissable [3]. Dieu appartient au domaine propre de l'intellect, quand bien même il excède infiniment les forces de l'intellect créé. Si débile qu'il soit, l'intellect humain est véritablement et proprement intellect. Il ne peut, il est vrai, s'avancer au-delà de l'intelligible inclus dans le sensible, mais c'est l'intelligible en tant que tel qui l'attire, et non sa liaison avec la matérialité. Si bien qu'il ne faut pas dire seulement que l'intellect humain a des limites, mais ajouter qu'il est conscient de ses limites, et donc capable d'en souffrir et de tenter de les dépasser. N'est-ce pas là l'effort de la pensée humaine tout au cours de son histoire? Celle-ci témoigne de la validité et du réalisme de la position de saint Thomas, aussi éloignée des excès de l'idéalisme que des réductions de l'empirisme. L'intellect humain est bien loin de s'identifier à l'intellect divin, mais il ne peut non plus être identifié aux fonctions d'une animalité supérieure, ni réduit à un instrument très

[1] J. MARITAIN, *Approches de Dieu,* Paris, Alsatia, 1953, p. 122.
[2] E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale,* Paris, Vrin, 1932, 2e série, p. 57. Cf. *C. Gent.* III, c. 54.
[3] *Ibid.*

raffiné de survivance individuelle. Le fait que, par ses vicissitudes, la philosophie enregistre une oscillation incessante et jamais achevée entre l'un et l'autre extrême apparaît comme une confirmation de la voie choisie par saint Thomas. L'intellect humain en tant qu'intellect est ouvert à l'intelligence totale du réel, mais il ne peut y parvenir qu'en la recevant comme un don surnaturel de Dieu, alors que, en tant qu'humain, il a des frontières bien délimitées, déjà mises en lumière par l'épistémologie d'Aristote. Ainsi saint Thomas affirme la possibilité d'accéder à la vision de Dieu, possibilité qui n'est pas seulement une non-incompatibilité, mais une ouverture radicale propre à l'intellect humain. «Il est impossible qu'un désir naturel soit vain; il le serait si l'on ne pouvait atteindre à l'intelligence de la divine substance, que tous les esprits désirent naturellement; en conséquence il est nécessaire d'affirmer la *possibilité* et pour les substances séparées et pour nos âmes de voir l'essence divine par l'intelligence» [1].

Il est clair que ce n'est que par le don gratuit de Dieu que cette possibilité devient une réalité, celle de la vie éternelle, où nous Le connaîtrons comme Il est. Tout ceci dépasse ce que le désir même osait espérer, fût-ce de manière confuse. «Mais ce désir de connaître la *Cause première par son essence* est un désir qui ne sait ce qu'il demande, comme les fils de Zébédée quand ils demandaient à siéger à la droite et à la gauche du Fils de l'Homme. *Nescitis quid petatis,* leur répondait Jésus» [2]. La nature ne peut satisfaire ce désir. «Ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment» [3].

Toute l'histoire de la philosophie et l'expérience de la mystique naturelle témoignent du désir de voir Dieu. «Sachant que Dieu est, nous voudrions savoir ce qu'il est, et c'est là que la philosophie échoue; mais, bien loin de supprimer ce désir, elle l'aiguise par son échec même. Qu'elle puisse ou non le satisfaire, tant qu'il y aura des hommes pour connaître l'existence de Dieu, il y aura des hommes pour vouloir connaître sa nature, pour savoir que leur âme n'a ni repos, ni béatitude tant qu'elle est privée de cette connaissance et même pour souffrir des misères pires que celles des autres hommes, parce que ceux qui ne sont pas conscients de leur ignorance, ne le sont pas non plus du bien magnifique qui leur manque» [4].

Il ne faut donc pas confondre le désir naturel de voir Dieu avec la tendance naturelle à chercher Dieu. Rappelons que pour saint Thomas on peut parler de la fin en deux sens: soit comme de la chose que nous désirons poursuivre, soit comme de la façon dont nous l'obtenons. «On parle de la fin en deux sens: on désigne par là soit la chose elle-même que nous désirons obtenir, soit l'usage, l'obtention ou la possession de cette chose» [5].

[1] *C. Gent.* III, c. 51. C'est nous qui soulignons.
[2] J. MARITAIN, *op. cit.* p. 120.
[3] SAINT PAUL, I Cor, 2, 9.
[4] E. GILSON, *op. cit.*, p. 56.
[5] *Sum. theol.* I–II, q. 2, a. 7.

Et donc, affirmer que Dieu est la fin ultime de toute existence humaine n'est pas encore dire comment se réalise notre rapport avec Dieu, c'est-à-dire de quelle façon nous l'atteignons. Dieu est évidemment la fin de tout l'univers. Toutes choses tendent à Lui, mais de manière diverse. Donc, c'est selon des modes divers que les créatures Lui font retour. Eh bien, quand saint Thomas parle d'un désir naturel de voir Dieu, il se réfère à la fin prise au second sens; il veut affirmer que l'homme n'est parfaitement comblé que par la vision directe de Dieu. Toutes les créatures tendent vers Dieu, et donc l'homme aussi. Mais chez l'homme, il n'y a pas seulement le désir de la fin objective, mais aussi, en plus, le désir d'un mode particulier de l'atteindre, c'est à dire dans la vision béatifique de Lui-même. La doctrine du désir naturel de voir Dieu répond donc à un problème différent de celui de l'objet de notre bonheur. Une fois assuré que cet objet est Dieu, il reste à nous demander comment nous devons rejoindre Dieu pour être pleinement heureux. La vision béatifique dans laquelle Dieu se montre à ses saints est la réponse à cette question. Eh bien, saint Thomas affirme qu'à la racine de notre être de créature, il y a déjà ce désir de ce qui dépasse les forces de notre nature. Si l'objet de la béatitude est Dieu, l'acte propre de celle-ci est donc la contemplation amoureuse de Son essence.

Aucune théorie du bonheur de l'homme ne pourra se dire complète et satisfaisante si elle ne tient pas compte et de l'objet du bonheur, et du mode de l'obtenir. Saint Thomas est en mesure de distinguer ces deux problèmes, évitant les réductions si fréquentes dans les théories morales, précisément parce que le bien qu'il propose au bonheur de l'homme n'est ni le plaisir des sens ou de l'esprit, ni une loi abstraite de la raison pratique, mais Dieu lui-même, et Dieu est «plus grand que notre cœur» [1]. Saint Thomas ajoute néanmoins que notre cœur, notre intelligence, notre nature sont plus grands que ce que nous en retenons habituellement. Il y a en nous par rapport à Dieu des aspirations plus hautes que ce que nous concédons à nous-mêmes. A la question: «pourquoi es-tu chrétien?» qui répondrait: «parce que je désire voir Dieu». Bien peu probablement. Et pourtant c'est là la seule réponse exacte, parce que le salut de l'homme consiste tout entier dans la vision amoureuse de Dieu. Notre salut lui-même est de rendre gloire à l'Amour incréé. On ne peut être chrétien ni par plaisir, ni par devoir. Quand on emprunte ces autres voies – le fait n'est pas rare – le christianisme cesse d'être la voie maîtresse du bonheur. Cela signifie qu'une conception restrictive de notre nature se répercute inévitablement sur la façon même de concevoir notre rapport surnaturel avec Dieu. Par manque de magnanimité, nous demandons à Dieu beaucoup moins que ce qu'il est disposé à nous donner et que de fait il nous a donné. Dans ce cas, comme en tant d'autres, c'est la révélation surnaturelle qui rend possible une connaissance plus claire de notre nature et une interprétation plus précise de ses désirs.

Sur cette question même, Aristote comme les philosophes arabes ont tâtonné dans l'obscurité, n'arrivant pas à comprendre comment une créa-

[1] Saint Jean, I, 3, 20.

ture peut atteindre la vision de Dieu, que pourtant leur intelligence désirait. Saint Thomas comprend leur effort et leur angoisse dans la quête de la vérité. «On voit ici quelles angoisses souffrirent ces grands esprits, angoisses dont nous sommes libérés si nous admettons, comme nous en avons fait la preuve, que l'homme peut après cette vie atteindre le vrai bonheur, étant donné l'immortalité de l'âme humaine» [1].

Que dire au contraire de ceux qui préfèrent ne pas être libérés de ces angoisses et tentent de restreindre le don de Dieu?

2. *La félicité*

Il résulte de ce que nous avons dit que le désir naturel de voir Dieu est une partie essentielle de la doctrine thomiste de la félicité et qu'il est inscrit dans nos facultés spirituelles, de façon particulière pour ce qui concerne l'inclination de notre intelligence à la vérité et à l'être. Il s'agit véritablement d'un désir de l'intellect et en raison de cela même il devient aussi une inclination de la volonté.

Eh bien, ce sont justement ces deux aspects du problème qui doivent être traités conjointement si l'on veut comprendre la thématisation du désir naturel faite par saint Thomas. Au contraire, il est arrivé plus d'une fois que tel qui a souligné la nature intellectuelle de ce désir a négligé de mettre en lumière sa fonction en rapport à la doctrine de la félicité humaine, et inversement qui en a traité sous ce dernier aspect n'a pas mis en évidence qu'il s'agit d'abord d'un désir de l'intellect.

Il faut partir de la constatation que la plus ample étude sur le désir naturel de voir Dieu se trouve dans les chapitres 48 à 51 de la III^e^ partie de la *Somme contre les Gentils,* qui a comme thème fondamental le problème de la béatitude. Dans la *Somme contre les Gentils,* saint Thomas parle toujours de «beatitudo» à propos de Dieu, tandis que, quand il se réfère au bonheur éternel de l'homme, il emploie presqu'exclusivement le mot «felicitas». Egalement dans son *Commentaire de l'éthique à Nicomaque,* il est question uniquement de «felicitas». Au contraire, dans la *Somme théologique,* il utilise de préférence le seul mot «beatitudo». Ces variations terminologiques ne peuvent avoir qu'une explication. On ne parlera de félicité que par référence à un état accessible aux seules forces de la nature humaine. Dieu n'est pas proprement heureux, mais bienheureux. Bienheureux aussi les saints en tant que, dans la vie éternelle, ils participent au plus haut degré de la béatitude parfaite de Dieu, et donc par participation (en vertu d'une analogie d'attribution), la félicité surnaturelle de l'homme se définit «béatitude». Il est significatif en effet que saint Thomas emploie ce mot avec ce sens précis dans la *Somme théologique,* qui est une œuvre de théologie, et non dans

[1] *C. Gent.* III, c. 48.

la *Somme contre les Gentils,* où sont plus présentes les instances philosophiques et les exigences apologétiques. Ceci vaut a fortiori pour le *Commentaire de l'Ethique à Nicomaque.*

La doctrine de saint Thomas est véritablement une doctrine de la béatitude humaine, tandis que celle d'Aristote est une doctrine de la félicité humaine. Il faut garder cela présent à l'esprit si l'on veut cerner correctement le problème en question.

Affirmer que la doctrine de saint Thomas est une doctrine de la béatitude, c'est dire qu'il place la fin ultime de l'homme dans l'ordre surnaturel, dans la contemplation béatifique de Dieu. Il reconnaît toutefois qu'il y a une fin proprement naturelle de l'homme dont la réalisation procure un bonheur imparfait, ou en rigueur de terme la félicité. «Le bien ultime de l'homme est donc double» [1]: l'un proportionné à nos forces naturelles, et l'autre qui les dépasse *(excedens)* infiniment. Cependant il faut tout de suite rappeler que la fin ultime naturelle de la vie humaine reste toujours Dieu mais comme Cause première de l'être, connue par l'intermédiaire des créatures, sans qu'aucun contact ou union avec elle apparaisse comme possible. L'acte le plus élevé dont nous sommes capables dans l'ordre de la nature, c'est une connaissance de Dieu à partir de ses effets, «une contemplation philosophique qui, même fût-elle expérimentale comme la contemplation apophatique de la mystique naturelle, restera toujours une connaissance dans un miroir et par énigme, incapable de m'unir réellement et immédiatement à l'objet divin qui cependant doit être ma fin ultime» [2]. En fait, saint Thomas préfère appeler l'acte de connaissance naturelle de Dieu «spéculation» plutôt que contemplation [3].

On peut donc affirmer que la vie humaine a toujours pour fin ultime Dieu, mais Dieu comme Cause première de l'être dans l'ordre naturel, et Dieu pris en Lui-même et dans sa vie intime dans l'ordre surnaturel [4]. En conséquence, le mode selon lequel cette fin est atteinte diffère. Dans l'ordre naturel, Dieu est connu à distance, toujours par l'intermédiaire de quelque chose d'autre que Lui. Tous comptes faits, il serait plus juste de dire que la félicité purement naturelle de l'homme réside directement dans la contemplation des choses naturelles et indirectement en Dieu comme Cause première de celles-ci. Dieu constitue pour ainsi dire la partie la plus élevée d'un bien qui plonge ses racines dans la terre. Il en résulte que, dans l'ordre naturel, le Bien absolu, le Bien subsistant n'apparaît pas comme le bien total. Ainsi s'explique l'embarras du philosophe devant le problème du

[1] *De Verit.* q. 14, a. 2.

[2] J. MARITAIN, *Neuf Leçons sur les notions premières de la philosophie morale,* Paris, Téqui, 1964, p. 98.

[3] «usum *contemplationis* significat illum actum principalem, quo quis *Deum in seipso* contemplatur; sed *speculatio* magis nominat illum actum quo quis *divina in rebus creatis quasi in speculo inspicit*». *In III Sent.* d. 35, I, 2,

[4] *Materialiter* Dieu est l'objet unique, mais la *ratio formalis objectiva* est différente. Cf. J. M. RAMIREZ, *De hominis beatitudine,* II, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones cientificas, 1972, pp. 385 et suiv.

bonheur humain. Il est vrai que du point de vue naturel Dieu reste toujours la fin ultime de l'homme, mais le mode selon lequel celui-ci l'atteint ne comble pas toute sa capacité de désir. Dans l'ordre naturel, on ne possède pas Dieu, mais on le regarde de loin et indirectement. Sa présence est plutôt suggérée par les créatures, offerte et en même temps soustraite à l'homme par la création, manifestée et en même temps cachée. C'est pourquoi la félicité naturelle relativement à Dieu ne peut être comprise comme un état de repos et de possession, mais vraiment comme une *félicité en mouvement.* En ce sens, elle ne peut être considérée comme un bonheur parfait, c'est-à-dire vraiment comme une béatitude. En fait, saint Thomas l'appelle «beatitudo imperfecta» [1].

Connaître les effets signifie découvrir la Cause dont ils procèdent et ceci est déjà source de félicité et de plénitude, pourtant non complète, ni absolue, ni béatifiante, précisément parce que destinée à croître sans cesse jusqu'à l'infini, la créature ne pouvant épuiser la richesse des manifestations du Créateur, qui l'a posée dans l'être. Cette félicité en mouvement est donc un *vrai bonheur* parce qu'elle atteint Dieu, mais non une *véritable béatitude* parce qu'elle n'arrive pas à Le posséder. C'est une félicité à la mesure de l'homme, proportionnée à sa nature, accessible à ses seules forces naturelles, une félicité qui ne demande qu'à croître indéfiniment selon sa ligne de développement, mais qui manifeste par là même toute son imperfection et ses limites – celles même de la créature. C'est une félicité parfaite en tant qu'humaine, mais imparfaite en tant que félicité.

Nous savons par ailleurs que, blessé par le péché originel, l'homme n'est plus en mesure d'atteindre à cette félicité elle-même relative et proportionnée à sa nature. Il lui reste, il est vrai, la possibilité d'atteindre par son intelligence la Cause première, mais cette possibilité réelle rencontre des obstacles difficiles à surmonter; elle est donc, en fait, réservée à un petit nombre [2], qui eux-mêmes n'y accéderont qu'après beaucoup de temps et d'exercice, à un âge avancé [3], parmi beaucoup d'erreurs et d'incertitudes [4]; finalement, à cause de l'état d'inimitié dans lequel l'homme est tombé par rapport à Dieu, il lui est devenu impossible d'aimer Dieu d'un amour naturel et efficace par-dessus toutes choses [5]. Tels sont, en bref, les obstacles qui empêchent la félicité humaine et font d'elle un rêve inaccessible, quand bien même elle n'est pas, par elle-même, une béatitude parfaite. Nous comprenons ainsi pourquoi, en raison de la fermeture progressive de l'histoire humaine aux perspectives surnaturelles, et en raison du processus pressant de sécularisation de l'existence humaine, l'unique félicité possible et désirable apparaît comme une félicité en mouvement.

[1] *Sum. theol.* I–II, q. 5, a. 5.
[2] *C. Gent.* I, c. 4.
[3] *C. Gent.* III, c. 48.
[4] *C. Gent.* III, c. 39.
[5] *Sum. theol.* I–II, q. 109, a. 4.

Pour Hobbes, la félicité n'est pas un état mais un cheminement, non le fait d'être prospère mais celui de prospérer [1]. Pour Lessing, il n'y a pas de doute qu'entre la possession de la vérité et sa recherche sans fin, seule la seconde attitude convient à la nature humaine, car la pure vérité est chose réservée à Dieu seul [2].

Toutes ces démarches ne manifestent-elles pas la quête d'une félicité purement naturelle, que le péché originel nous a rendue inaccessible et qui reste pourtant l'objet le plus adéquat et proportionné à nos forces naturelles? Ne comportent-elles pas aussi une tentative désespérée de reconstruire l'intégrité de la nature brisée par le péché en recourant aux seules ressources humaines?

C'est la raison pour laquelle les doctrines du bonheur les plus significatives que la pensée moderne et contemporaine a élaborées, baignent dans un fond de tristesse et de nostalgie dans la mesure même où elles prétendent se présenter comme optimistes. Elles demandent à la fois trop et trop peu: trop peu parce qu'elles se contentent d'un bonheur sans repos, trop parce que ce même bonheur imparfait mais naturel, elles le demandent aux forces humaines débilitées par le péché. Dans ces conditions, il n'y a pour l'homme de bonheur possible ni imparfait, ni encore moins parfait, mais seulement une aspiration désespérée au bonheur. Elles demandent peu aux fins, et beaucoup aux moyens.

Pourtant, ce mirage que l'humanité poursuit, oublieuse des dons de Dieu, est bien peu de chose par rapport à ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment. La félicité en mouvement que la nature humaine désire n'est pas une béatitude; une béatitude imparfaite n'est nullement béatitude. Elle est plutôt «l'opération de la vertu, l'achèvement intellectuel et moral de l'être humain, mais non son union à un Autre pour l'amour de celui-ci». La félicité en mouvement consiste «dans une contemplation et un amour naturels du monde et de Dieu en progrès sans fin»; elle réside dans «l'achèvement opératif» des facultés humaines [3].

3. La béatitude

Si nous nous demandons si Dieu est heureux de la même manière, nous ne pouvons que répondre que Dieu ne possède pas proprement la félicité, mais la béatitude. Et même «Dieu est sa propre béatitude» [4] ou «la béatitude et Dieu sont identiques» [5].

En quoi la béatitude de Dieu est-elle différente du bonheur des hommes? Nous ne mettrons ici en évidence que deux différences particulièrement significatives.

[1] T. Hobbes, *The Elements of Law natural and politic* l. 1, VII, 7.
[2] G. F. Lessing, *Eine Duplik*, I.
[3] J. Maritain, *Neuf Leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, pp. 100–101.
[4] *C. Gent.* I, c. 101.
[5] *Ibid.*

Celui qui est heureux participe à quelque chose qui ne fait pas partie de sa nature. Nous ne naissons pas heureux, mais nous cherchons à le devenir. Pour Dieu, au contraire, exister et être bienheureux sont une seule et même chose: Dieu est bienheureux parce qu'il existe. «Si la béatitude de Dieu ne repose pas sur quelque chose qui peut se vérifier ou exister en dehors de Lui, cette béatitude ne peut donc être obscurcie ou accrue par un quelconque événement dans la sphère de la création ou du monde historique des hommes. Et c'est là, en réalité, une pensée qui nous laisse proprement stupéfaits. Saint Thomas l'a exprimée avec une étonnante clarté dans une phrase de son *Traité de la création:* 'la béatitude de Dieu ne consiste pas dans l'acte par lequel il a donné vie à la création, mais bien dans l'acte par lequel Il se réjouit de lui-même, sans avoir besoin de la création', *creaturis non egens*» [1].

Nous comprenons ainsi que la parfaite béatitude est indépendante des créatures, elle n'a pas besoin d'elles, ni comme intermédiaires ni encore moins comme fin; au contraire, comme nous l'avons vu, notre félicité doit passer par la création et chercher Dieu dans les choses. Dieu est bienheureux parce qu'il n'a besoin de rien en dehors de lui-même.

Et puis, il y a encore une autre constatation qui peut paraître curieuse et extravagante, et qui est au contraire très profonde. Saint Thomas affirme que Dieu est suprêmement bienheureux parce que personne n'est comme Lui aussi proche de la source de toute béatitude, c'est à dire de Lui-même. «Or est au plus près de la béatitude ce qui est la béatitude elle-même. C'est le cas de Dieu... Dieu est donc bienheureux d'une manière unique et parfaite» [2]. Et alors la différence fondamentale entre béatitude et félicité est précisément celle-ci: seul celui qui est proche de Dieu au point de lui être uni est proprement bienheureux, celui au contraire qui Le regarde de loin et indirectement et pour ainsi dire de l'extérieur, celui-ci, dans le meilleur des cas pourra se dire «heureux». Si Dieu est la fin suprême de l'homme, la béatitude sera la pleine possession de Dieu, et la félicité, le cheminement de la nature humaine vers Dieu, cheminement qui part de très loin et est lourdement grevé par le péché.

Il faut noter à ce propos qu'on a souvent donné une représentation déformante de cette félicité naturelle possible. Elle a été conçue par les théoriciens de la nature pure comme un état d'autosuffisance parfaitement achevé en soi sur le modèle de la béatitude surnaturelle. On a dit que la béatitude naturelle de l'homme consiste en Dieu naturellement connu et aimé, tandis que sa béatitude surnaturelle consiste dans la vision de Dieu, comme s'il s'agissait de deux formes de béatitude. En fait, il n'y a pas de béatitude possible dans l'ordre naturel, puisqu'il ne peut y avoir béatitude sans vision de Dieu [3].

[1] J. PIEPER, *Felicità e contemplazione,* trad. di L. Formentini, Brescia, Morcelliana, 1962, pp. 23–24.

[2] *C. Gent.* I, c. 102.

[3] Cf. J. MARITAIN, *Neuf Leçons,* p. 100.

4. Conclusion

Jean de Saint-Thomas décrit en ces termes la condition de la félicité naturelle: «L'homme, selon sa nature, n'a pas de fin ultime concrètement déterminée, mais seulement d'une manière vague et en général et selon l'aspect intelligible commun de béatitude ou de bien; en effet, le point le plus élevé où son intellect peut parvenir est la contemplation de Dieu par ses effets, laquelle ne peut pas rassasier totalement l'intellect» [1].

On peut encore dire avec plus de précision que l'objet vers lequel tend la nature humaine est le *bonum universale,* le bien dans toute son extension. Cependant dans l'ordre naturel ce bien universel est encore indéterminé, il comprend de manière confuse et imprécise Dieu et tout l'univers. La richesse inépuisable mais indéterminée du bien universel nous dit déjà que la félicité humaine ne peut résider en aucun objet fini et que le monde entier lui-même ne peut assouvir entièrement et absolument la force du désir. Cette infinitude de la fin est manifestée dans l'ordre naturel par le terme d'indétermination quant à l'objet et par le terme de mouvement quant à sa réalisation. La félicité naturelle a un objet indéterminé et elle est une félicité en mouvement. Déjà la nature même dit à l'homme que «le bien universel... ne se trouve réalisé en aucune créature, mais seulement en Dieu» [2]. Mais comment cette félicité peut être trouvée en Dieu, cela reste indéterminé et confus. L'ordre naturel n'est donc pas un état fermé à d'ultérieurs développements et à la possibilité même de son élévation à la vision de Dieu. La nature humaine n'exige pas la vie surnaturelle pour se réaliser, parce que la félicité naturelle est parfaitement adaptée à ses conditions, et cependant elle est en mesure d'accueillir la béatitude même de Dieu, en mesure d'atteindre – si Dieu le veut – le bonheur dans la possession de Lui-même, et non seulement dans le mouvement vers Lui.

La béatitude, c'est-à-dire la possession de Dieu dans la vision de Lui, est la plus parfaite réalisation de ce que déjà la nature désire, sans être pourtant nécessaire à sa félicité. S'il est vrai qu'il y a une différence profonde entre béatitude et félicité et que la première est un don surnaturel, cependant un tel don répond aux aspirations les plus profondes, les plus cachées et aussi les plus confuses de la nature humaine. Précisément, le fait d'être élevés au-dessus de notre nature par la grâce divine nous donne le moyen d'interpréter correctement et d'éclairer le sens authentique de nos désirs. Il y a en nous un désir naturel de voir Dieu, mais non «comme le désir de ce en quoi consiste notre félicité, ni comme le désir sans la satisfaction duquel nous manquerions notre fin». C'est un désir parmi les autres, propres à notre nature, mais un désir auquel nous ne savons ni quel poids attribuer, ni quel rôle dans notre vie, ni quel contenu précis, tant que Dieu lui-même n'ouvre pas ses cieux pour nous. Ce désir pourrait rester insatisfait

[1] JEAN DE ST-THOMAS, *Cursus theol.*, t. II, Ed. Vives, disp. XII, a. 3, n. 23, cité par J. MARITAIN, Neuf Leçons, p. 100.
[2] *Sum. theol.* I–II, q. 2, a. 8.

sans que soit détruite pour cela cette félicité à laquelle la vie humaine est naturellement ordonnée. Si cette félicité était parfaite, aucun de nos désirs ne devrait rester inassouvi, sinon la félicité elle-même en resterait compromise. Mais, puisque notre félicité est imparfaite et en mouvement, le désir de voir Dieu, «désir qui est naturel mais qui débouche sur un objet qui dépasse les forces de la nature», «peut rester insatisfait sans que soit détruite pour cela l'imparfaite félicité en question» [1].

S'il en est ainsi, saint Thomas avec sa doctrine du désir naturel de voir Dieu veut nous communiquer un double enseignement: voir Dieu, ou la béatitude est quelque chose qui dépasse les forces de notre nature, mais ce n'est pas une fin à laquelle notre nature serait, de soi, indifférente. La vision de Dieu est un don surnaturel gratuit, mais en même temps n'est pas quelque chose qui nous serait totalement étranger, car ce don se situe dans la ligne de spécification du bien universel que notre nature désire. Le sentiment originaire, la passion fondamentale de l'homme, qui jaillit de son état de créature, est le désir d'avoir part à la vie de Dieu. «Parce que Tu nous as faits pour Toi et notre cœur est inquiet, jusqu'à ce qu'il repose en Toi» [2]. Il ne nous a pas créés comme un fragment de réalité qui serait ensuite abandonné à la dérive, mais de telle façon que le fait même d'avoir été créés nous incline vers Lui. Il nous a créés à l'intérieur d'un processus de développement: dans un mouvement vers Dieu [3]. La possession de Dieu dans la vie éternelle et la contemplation amoureuse face à face s'insèrent dans ce mouvement, lui donnent signification et orientation et en constituent le terme ultime. Pour l'homme créé et racheté il n'y a alors plus de félicité possible, mais une béatitude qui commence dans cette vie et s'accomplit dans la vie éternelle.

FRANCESCO VIOLA

(Traduit de l'italien par G. et C. Brazzola)

[1] J. MARITAIN, *Neuf Leçons*, pp. 101–102.
[2] SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, chap. 1.
[3] R. GUARDINI, *Sapienza dei Salmi*, trad. di G. Frumento, Brescia, Morcelliana, 1976, p. 140.

Esquisse d'une morale chrétienne
Ses bases : la Loi évangélique et la loi naturelle

Dans les pages qui suivent, nous voudrions simplement tracer une esquisse indiquant quelles devraient être, à notre avis, les bases et les lignes de force d'un exposé théologique de la morale chrétienne, à l'heure actuelle, en liaison avec l'histoire de la théologie morale et avec la grande tradition qui s'est exprimée, en particulier, dans les œuvres de saint Augustin et de saint Thomas [1]. Nous ne pouvons évidemment traiter à fond ici toutes les questions que nous rencontrerons, ni exposer toutes les raisons de nos prises de position, ni même signaler tous les problèmes qui se présentent sur le chemin que nous suivrons. Mais il n'est pas mauvais de contempler une matière dans ses grandes lignes avant d'entrer dans plus de détails; cela permet de mieux en apercevoir le relief, de bien distinguer quelles sont les questions qui dominent les autres et en commandent la solution.

Nous ne pouvons pas non plus parcourir toute la morale, même dans une vue d'ensemble. Nous nous limiterons à l'examen des bases premières de cet édifice, avec la Loi évangélique et la loi naturelle. Mais auparavant une question de méthode s'impose à nous à cause de son importance pour la théologie en général et pour sa partie morale en particulier; elle détermine toute la perspective.

I. LA QUESTION DE LA MÉTHODE

La question première qui se pose au moraliste comme au théologien aujourd'hui, lorsqu'ils veulent aller au fond des problèmes qu'ils étudient, est celle de la méthode. Nous pourrions l'exprimer dans une formule très simple: faut-il commencer par la foi ou par la raison? Ou encore: dans l'élaboration de la théologie morale, le point de départ, la lumière et la méthode viennent-ils principalement de la foi ou de la raison? Ou d'une manière plus incisive: aurons-nous l'audace de placer de nouveau à l'origine et à la base de la morale et de la théologie la lumière de la foi, comme le firent les Pères et les grands scolastiques en accord avec saint Paul, ou

[1] Cf. notre série d'articles dans *Nova et Vetera* 1977/1, 2, 3 et 4.

continuerons-nous, comme ce fut le cas dans la perspective humaniste des derniers siècles, à partir de la raison pour remonter, plus ou moins bien, vers la foi et l'Evangile?

En d'autres termes, accepterons-nous de reprendre le principe méthodologique formulé par saint Augustin: si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas, à l'encontre du principe rationaliste: si je ne comprends pas, je ne puis croire, ni ne veux rien admettre comme vrai? Ce qui veut dire: considérerons-nous de nouveau la foi comme une réelle source de lumière, supérieure à la raison, mais capable de l'assumer et de la parfaire, pour constituer avec elle la théologie comme une science de la foi vivante cherchant l'intelligence des réalités qu'elle croit, ou continuerons-nous à accorder un primat de fait aux méthodes purement rationnelles?

La question est d'une importance générale et concerne particulièrement la théologie morale. Depuis la Renaissance et la crise protestante, en effet, la morale catholique a procédé d'une manière surtout rationnelle dans la ligne de la scolastique du temps, de la pensée et de la mentalité de l'époque. Les résultats le manifestent clairement: la morale s'est organisée autour du donné rationnel en morale, sur la base de la loi naturelle qu'on voyait exprimée dans les dix commandements. La matière a été principalement traitée par le moyen du raisonnement logique. La part de la foi, tout en demeurant réelle, a été sérieusement réduite: l'étude de la foi a été confiée aux dogmaticiens et on n'a conservé en morale que l'exposé des obligations imposées par cette vertu. L'Ecriture n'est plus intervenue que par l'intermédiaire de textes normatifs surtout utilisés comme appoint aux arguments de raison, et la plus grande partie de l'enseignement moral qu'elle dispense, comme le Sermon sur la montagne, par exemple, a été reléguée en annexe de la théologie morale, dans la spiritualité. Ainsi l'apport chrétien en théologie morale s'est-il fortement amenuisé, et il ne faut pas trop s'étonner si certains moralistes formés dans cette tradition, n'aperçoivent plus aujourd'hui ce qui caractérise une morale chrétienne et vont jusqu'à mettre en doute son existence même.

Remettre la foi au point de départ et à la source de la théologie morale signifie donc une sorte de renversement de la méthode et des perspectives sur la matière morale. En voici quelques implications.

Il faut d'abord rendre à la foi (opérant par la charité concrètement) la première place en morale et lui restituer sa dimension pratique: elle est source de lumière et de force pour l'action, y compris au plan intellectuel pour l'élaboration de la théologie morale elle-même.

Ensuite l'Ecriture doit redevenir effectivement le texte principal qui inspire et commande la théologie morale, non seulement par ses textes normatifs, mais dans sa totalité. L'Ecriture, en effet, possède une dimension morale générale qui fut reconnue et continuellement exploitée par les Pères. Toutefois certains livres ou passages de l'Ecriture sont plus directement consacrés à un enseignement moral. Tel est notamment le cas du Sermon sur la montagne où saint Augustin voyait le condensé de la morale évangélique et scripturaire.

Enfin, l'utilisation de l'Ecriture par le moraliste devra se faire, elle aussi, à partir de la foi et non de la seule raison. Ici s'applique spécialement au lecteur de l'Ecriture le principe méthodologique: si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas, qui implique l'engagement dans la vie de foi, dans la pratique, dans l'expérience qu'elles procurent, et ce en communion avec l'Eglise. Il conviendrait, pensons-nous, de distinguer une lecture notionnelle ou rationnelle ou encore positive de l'Ecriture, qui a sa valeur à son niveau, et une lecture «réelle», issue de la foi vécue, qui va plus loin et manifeste progressivement à l'intelligence et au cœur les réalités mêmes dont parle le texte sacré. Telle fut la lecture des Pères, toute chargée de leur expérience morale et spirituelle, que nous pouvons développer à notre tour avec l'aide de l'exégèse moderne [1].

L'organisation d'ensemble de la théologie morale sera dès lors, elle aussi, remaniée profondément, grâce au primat réel rendu à la foi et aux vertus théologales. Mais nous parlerons de cela plus loin.

Reconnaissons-le, il faut beaucoup d'audace au moraliste catholique pour replacer aujourd'hui la foi à la source de la morale, car il y rencontre l'opposition des principaux courants de la pensée occidentale et de ceux qui les suivent jusque dans l'Eglise. La contrariété est, en effet, radicale, de prime abord, entre une pensée, une conception de l'univers et de la vie, qui veut, par le moyen de la raison et de la science, faire de l'homme le centre de toute chose, y compris de l'action divine, si on s'en soucie encore, et une foi qui enjoint à l'homme de placer le centre de sa vie, de son intelligence, de ses vouloirs et de son amour dans un autre que lui, qui le dépasse infiniment tout en lui demeurant très proche. Sans doute le chrétien perçoit-il intuitivement que la foi en Dieu où il s'engage ne l'aliénera pas, comme certains le lui crient, ni ne détruira sa raison, mais qu'elle lui procurera, au contraire, une lumière plus haute, plus pénétrante, qui fortifiera sa raison même. Mais enfin, il le lui faut croire et il ne le vérifiera que plus tard, s'il a consenti d'abord le sacrifice le plus difficile pour un homme, spécialement pour un théologien: de livrer son intelligence et ses idées à un Autre jusqu'à reconnaître en celui-ci la source même de l'intelligence. Pour cela, il faut vraiment avoir foi dans la foi.

Nous sommes ici au point de départ de deux morales, l'une principalement rationnelle et humaine, l'autre véritablement chrétienne. Nous nous trouvons aussi à l'origine de la théologie, car, quel que soit l'usage maintes fois abusif de ce terme actuellement, aucune science ne mérite vraiment ce nom pour un chrétien, si elle ne place sa source et son centre dans le Dieu de Jésus-Christ par le moyen de la foi.

[1] Cf. notre article: «Lecture positive et lecture 'réelle' de la Bible», dans *Sources*, 1977, pp. 108–118. Cette distinction rencontre en bonne partie celle de Newman entre assentiment notionnel et assentiment réel qui commande sa «Grammaire de l'Assentiment».

II. LA LOI ÉVANGÉLIQUE

La position méthodologique que nous venons d'exprimer nous conduit tout droit au cœur de la morale chrétienne, vers la doctrine de la Loi évangélique ou Loi nouvelle exposée par saint Thomas dans la *Somme théologique* (Ia–IIae, q. 106–108), dans la ligne de saint Paul et de saint Augustin. Nous sommes amenés à concevoir la théologie morale selon le schéma et la structure de la Loi évangélique [1].

Rappelons les éléments qui composent la Loi évangélique. Elle comporte deux éléments, l'un principal et l'autre second.

1. L'élément principal: «Ce qui est absolument principal *(principalissimum)* dans la Loi du Nouveau Testament, c'est la grâce du Saint-Esprit donnée par la foi au Christ. Ainsi la Loi nouvelle consiste-t-elle principalement dans la grâce du Saint-Esprit donnée aux fidèles du Christ» (Ia–IIae, q. 106, a. 1). Ou encore: «Ce qui est principal dans la Loi nouvelle est la grâce du Saint-Esprit qui se manifeste dans la foi agissant par l'amour. Cette grâce, les hommes la reçoivent par le Fils de Dieu fait homme dont l'humanité a été remplie par Dieu d'une grâce qui a ensuite découlé vers nous...» (Ia–IIae, q. 108, a. 1).

2. L'élément second de la Loi nouvelle est constitué par «ce qui nous dispose à recevoir la grâce du Saint-Esprit et à user de cette grâce, soit ce dont les fidèles du Christ ont dû être instruits en paroles et par des écrits concernant ce qu'il faut croire et faire, comme est le texte des Evangiles avec son enseignement doctrinal et ses préceptes moraux, soit encore les sacrements qui sont pour nous les canaux de la grâce du Christ» (Ia–IIae q. 106, a. 1 et 108, a. 1).

Ainsi formée, la Loi évangélique est d'une nature toute particulière: elle est principalement une loi intérieure à l'homme *(indita)*, insérée en lui par l'action de l'Esprit et de la grâce s'exerçant par le moyen de la foi, opérant elle-même par la charité. Comme telle, la Loi évangélique a le pouvoir de conférer directement la justice et la sainteté. Mais elle est aussi une loi extérieure ou écrite par ses éléments seconds: le texte évangélique, les sacrements, etc., et, de ce côté, elle ne peut justifier l'homme par elle-même, elle pourrait même «tuer», comme toute «lettre» mal utilisée (q. 106, a. 2).

Nous reprendrons rapidement l'examen de ces deux éléments constitutifs de la Loi évangélique pour en montrer l'intervention dans la conception et l'organisation de la théologie morale en son ensemble.

[1] Faut-il rappeler que le traité de la Loi nouvelle a été négligé, pratiquement oublié par les moralistes postérieurs, qu'il n'a, en tout cas, plus exercé d'influence dans la constitution de la morale, même dans l'école dominicaine? Il était cependant une pure expression, en théologie, de l'évangélisme si puissant qui a soulevé la pensée et la vie de l'Eglise au XIII[e] siècle, notamment par l'action des Prêcheurs. Cf. notre article: «La morale de S. Thomas est-elle chrétienne?», dans *Nova et Vetera* 1976/2, pp. 93–107.

A. L'élément principal: l'action de l'Esprit-Saint et la foi au Christ

1. La foi à la source de l'agir chrétien

Selon cette définition de la Loi évangélique, la foi est bien la vertu première de la morale chrétienne. Une telle affirmation est parfaitement conforme à l'enseignement de saint Paul dans les épîtres aux Romains et aux Corinthiens notamment, où il oppose à la justice juive et à la sagesse grecque la foi au Christ qui est pour nous la justice de Dieu et la sagesse de Dieu [1]. Il s'agit évidemment ici de la foi vivante associée à l'espérance et à la charité. La foi est donc bien l'origine et la source de l'agir chrétien, de la justice et de la sagesse, réunissant toutes les autres vertus qui spécifient la morale chrétienne.

2. L'action de l'Esprit-Saint en morale

La foi n'est cependant pas absolument première. Elle nous réfère comme à sa propre source à l'action supérieure de l'Esprit-Saint et à la grâce qui nous vient du Christ. C'est toute la doctrine de la Trinité agissant par le Verbe et par l'Esprit, telle qu'elle est étudiée dans la Ia Pars ainsi que la christologie de la IIIa Pars, qui sont ici établies en connexion directe et intime avec la morale. Cela confère un caractère profondément personnel à la morale chrétienne: elle est une morale d'union au Christ, de vie avec le Père, le Fils et l'Esprit-Saint.

L'action de l'Esprit-Saint est donc principale, tout à fait, dans la Loi évangélique et dans la morale chrétienne. Cette primauté va se traduire, chez saint Thomas, tout au long de la IIa Pars par l'action dominante et générale des vertus théologales régies par la foi, par l'influence des dons du Saint-Esprit s'exerçant en connexion vitale avec les vertus théologales et les vertus morales pour leur donner de faire œuvre parfaite. Il est très significatif que la définition, devenue classique, des dons du Saint-Esprit dans leur rapport avec les vertus théologales ait été l'œuvre originale de saint Thomas et qu'il ait pris soin, dans la IIa–IIae, d'adjoindre un don spécial à chaque vertu qu'il étudie. Ainsi manifeste-t-il clairement que les dons du Saint-Esprit sont, à ses yeux, une partie intégrante et même principale de la morale chrétienne. L'action des dons est, selon lui, générale et atteint tous les croyants, comme les vertus théologales. En cela, saint Thomas est pleinement fidèle à saint Paul qui définit la morale évangélique comme une vie selon l'Esprit, et à saint Augustin qui associe les dons du Saint-Esprit aux vertus chrétiennes dans son commentaire des béatitudes de saint Matthieu.

Si nous voulons reconstituer aujourd'hui une morale chrétienne, il est donc nécessaire que nous accordions une place première à l'action de

[1] Voir notre article: «Existe-t-il une morale chrétienne?» dans *Sources* 1975, pp. 11–23; 49–59.

l'Esprit-Saint par la foi, les vertus et les dons. Remarquons à ce propos que l'action du Saint-Esprit indiquée ici n'est pas celle des charismes, des inspirations soudaines ou des manifestations extraordinaires, auxquelles on pense trop souvent, mais celle qui s'exerce dans les vertus à partir de la foi, une action lente, profonde, durable et qui se produit dans l'«ordinaire» de la vie des chrétiens, un peu comme la sève qui fait grandir l'arbre au fil des mois jusqu'à la saison des fruits. Ainsi se forme en nous l'homme intérieur, l'homme spirituel, l'homme parfait ou adulte, selon saint Paul, celui qui porte les «fruits de l'Esprit» (Gal. 5, 22).

Est-il besoin de faire remarquer que tout est à refaire en théologie morale en ce qui concerne l'Esprit-Saint? Depuis plusieurs siècles, on n'a plus guère parlé de l'Esprit ni de ses dons dans les manuels de morale. On a profité de la division entre la morale et la spiritualité qui est devenue commune, pour légitimer cette omission: les dons du Saint-Esprit relèveraient uniquement de la spiritualité, de l'ascétique et de la mystique, comme on disait, qui s'occupent de la recherche de la perfection pour ceux qui s'y adonnent librement selon les conseils; ils ne concerneraient pas la morale qui a pour matière propre les obligations qui s'imposent à tous selon les commandements.

La division entre la morale et la spiritualité, ainsi entendue, ne se rencontre pourtant nulle part chez les Pères ni chez les grands scolastiques. Ils l'auraient même certainement refusée, s'ils l'avaient connue, parce que la morale chrétienne était pour eux spirituelle par nature, c'est-à-dire parcourue par l'action de l'Esprit-Saint du commencement à la fin, dès le début de la conversion jusqu'au sommet de la vie mystique, et ce pour tous les chrétiens, y compris pour ceux que saint Paul appelle les «charnels» (I Cor. 3, 1–4). Une telle division s'explique par une conception nouvelle de la morale concentrée autour de l'idée de l'obligation, qui a conduit les moralistes à donner une portée générale à la division entre les préceptes et les conseils jusqu'à séparer la morale, destinée au peuple chrétien soumis aux seuls préceptes, et la spiritualité, réservée à ceux qui recherchent la perfection par les conseils.

Il est indispensable aujourd'hui de rétablir la communication entre la morale et la spiritualité, de montrer que la morale chrétienne est principalement une spiritualité, en ce sens qu'elle procède de l'action de l'Esprit-Saint dans l'intelligence et le cœur de tous les chrétiens dès le premier instant de leur éveil à la vie de la foi et de la charité par le moyen de la grâce du Christ. Une telle action est nécessaire au saint, au Pape comme au moindre des croyants.

3. La place de la grâce dans la morale

L'action de l'Esprit-Saint par la foi nous confère la grâce du Christ: elle nous unit à l'humanité du Christ devenue la source de toute grâce selon l'enseignement de saint Jean: «Il est le Verbe devenu chair..., plein de grâce et de vérité» (Ia–IIae, q. 108, a. 1). On peut penser aussi à la doctrine

paulinienne du Corps du Christ formé par ceux qui deviennent ses membres par la foi, par le Baptême et l'Eucharistie qui les mettent en contact avec le corps du Christ, ceux qui participent ainsi à sa vie par la grâce.

Quand on lit saint Jean, saint Paul, ou encore saint Augustin dans ses homélies, une telle doctrine apparaît comme étant de toute première importance pour la vie chrétienne. Comment vivre en chrétien sans accorder la première place à l'œuvre de la grâce dans nos actions? Aucun théologien catholique, d'ailleurs, ne niera, en principe, cette priorité de la grâce, quelle que soit sa réponse à la délicate question des rapports entre la liberté et la grâce.

Cependant, quand on consulte les manuels classiques, on constate que leur morale fondamentale ne contient plus le traité sur la grâce, comme c'était le cas dans la Ia–IIae, précisément à la suite du traité de la Loi évangélique. Depuis trois siècles, le traité de la grâce a été retiré de la morale pour être confié à la théologie dogmatique et fut ainsi considéré comme une matière purement spéculative. C'était avouer par les faits que la grâce n'avait pas une importance suffisante en morale pour qu'on estimât encore nécessaire de lui consacrer une place dans cette matière, fût-elle réduite, comme ce fut le cas pour la foi. Cette négligence n'était d'ailleurs pas due au hasard. Elle se généralisa parce qu'elle était logique, pour cette raison, entre autres, qu'il est très difficile de faire entrer dans une morale consacrée aux obligations un élément comme la grâce, aussi lié à l'idée de la gratuité, de la liberté de la part de Dieu et de l'accueil de l'homme. La grâce ne peut alors intervenir qu'en supplément, comme un secours extérieur; elle ne peut entrer dans le jeu d'une telle morale, parmi ses éléments constitutifs.

Voici donc encore une tâche nécessaire dans l'effort de renouveau de la théologie morale: rendre à la grâce sa dimension morale, son caractère pratique, son rôle de premier plan dans l'agir chrétien.

Cette question est d'autant plus importante, et difficile d'ailleurs, qu'elle touche au point de séparation le plus décisif entre la morale chrétienne et les morales purement humaines: les rapports précisément entre la grâce et la liberté. Il n'y a pas de morale chrétienne qui mérite vraiment ce nom, si elle n'accorde, d'une façon ou d'une autre, une primauté réelle à la grâce. Mais nous aurons l'occasion de revenir sur ce point.

B. Les éléments seconds de la Loi évangélique: l'Ecriture et le Sermon sur la montagne

Parmi les éléments seconds de la Loi évangélique, il y a d'abord l'Evangile lui-même, comme texte. En fait, c'est l'Ecriture tout entière qui est ici concernée, dont l'Evangile est la partie principale et le sommet. La Loi évangélique a ses racines dans l'Ancien Testament et conserve des rapports avec la Loi ancienne qu'elle assume et porte à sa perfection (Ia–IIae q. 107).

En outre, aux yeux de saint Thomas comme de saint Augustin, l'Evangile va se concentrer, pour ce qui est de l'enseignement moral, dans le Sermon

sur la montagne qui devient le texte propre de la Loi évangélique, comme les dix commandements étaient l'expression de la Loi ancienne, ou encore comme le Pater sera la prière chrétienne typique. Etant le condensé de la doctrine morale de l'Evangile, le Sermon sur la montagne pourra être considéré comme la charte de la vie chrétienne et la source première de la morale chrétienne. Un exposé de la morale sera chrétien dans la mesure où il procède du Sermon sur la montagne et nous y rapporte.

Une telle remarque n'est pas une simple exhortation spirituelle adressée au moraliste chrétien. La morale entière devrait être une sorte de méditation et d'émanation du Sermon sur la montagne, selon l'exemple de saint Augustin qui a toujours cet enseignement à l'esprit et le cite continuellement, comme de saint Thomas qui écrit dans le traité de la Loi nouvelle: «Le Sermon sur la montagne que le Seigneur nous a proposé contient tout l'enseignement sur la vie chrétienne *(totam informationem christianae vitae)*. Il ordonne parfaitement tous les mouvements intérieurs de l'homme» (Ia–IIae, q. 108, a. 3). Les béatitudes y sont étudiées en rapport direct avec le traité de la béatitude dont elles forment la base évangélique et seront également mises en liaison explicite avec les vertus et les dons (q. 69, a. 3). La morale de saint Thomas est une morale du Sermon sur la montagne plus qu'une morale aristotélicienne, comme on l'a trop souvent dit. Le Sermon sur la montagne devrait donc redevenir le foyer et le point de référence principal de la théologie morale.

Le problème de l'interprétation du Sermon sur la montagne

Ici nous rencontrons le problème très discuté de l'interprétation du Sermon sur la montagne: ne nous propose-t-il pas une morale impraticable, inapplicable dans le concret, notamment parce que ses exigences dépassent les forces du commun des hommes, sinon de tous? Plus largement, c'est la question de la lecture et de l'interprétation morale de l'Ecriture dans son ensemble qui est ici posée.

La définition de la Loi évangélique par l'action de l'Esprit-Saint nous indique où nous devons chercher la réponse: la lecture ou l'étude textuelle du Sermon ou de l'Ecriture ne peut suffire pour nous en découvrir tout le sens et la portée morale, si elle n'est animée et éclairée par la foi vive qui nous communique les lumières de l'Esprit-Saint et nous introduit dans les profondeurs de ces textes. Le Sermon sur la montagne, en particulier, n'est pas un texte de loi comme un autre qui nous manifesterait la volonté de Dieu en face de nous, à réaliser tant bien que mal. En un sens, il n'est qu'une loi extérieure. Le Sermon nous révèle plutôt ce que l'Esprit-Saint veut accomplir dans notre vie si nous ouvrons notre esprit et notre cœur à son action par la foi, l'espérance et la charité. Il nous apporte des promesses et des paroles qui nous touchent et nous meuvent intérieurement plus que des commandements. Il est ainsi principalement une loi intérieure, unique en son genre. C'est précisément au sein de l'expérience que procurent la vie de foi et la pratique de l'Evangile que le moraliste, comme tout

chrétien, doit lire, méditer et interpréter le Sermon sur la montagne, sans négliger pour autant le raisonnement ni l'apport des sciences historiques. Le Sermon deviendra alors pour lui un véritable foyer de lumière théologique, lui manifestant l'action de Dieu dans le cœur des croyants, dans la vie et l'histoire des hommes. Effectivement, tous les renouveaux spirituels dans l'Eglise furent suscités et nourris par une lecture de l'Evangile et, en particulier, du Sermon sur la montagne, actualisée par la foi vive. C'est là comme une loi de la vie spirituelle, qui vaut aussi pour la théologie.

Le texte du Sermon sur la montagne est bien ainsi la Parole de Dieu extérieure correspondant à la Parole intérieure de l'Esprit-Saint, comme l'instrument adéquat forgé par l'Esprit pour faire retentir aux oreilles des croyants la Parole divine assimilée au Verbe par saint Jean.

La difficulté de remettre le Sermon sur la montagne à la base de la théologie morale

Remettre le Sermon sur la montagne à la base de la théologie morale n'est pas une mince affaire, en réalité. Les manuels modernes de morale ont pris comme base de leurs exposés les dix commandements de Dieu, la Loi de Moïse entendue comme une expression de la loi naturelle, et ils se sont organisés sur ce fondement. Même chez les auteurs qui ont préféré maintenir une organisation de la morale selon les vertus ou y revenir, la perspective des commandements et des obligations est restée d'habitude prépondérante dans les faits. Aussi le Sermon sur la montagne est-il pratiquement absent de ces œuvres, n'y recevant au mieux qu'une mention rapide, si louangeuse qu'elle puisse être. On couvrait cette omission du prétexte que le Sermon sur la montagne traitant surtout d'une perfection de conseil, appartient plus à la spiritualité qu'à la morale proprement dite.

Chez les moralistes actuels qui ont pris leurs distances à l'égard de la morale casuistique et qui s'efforcent d'élaborer une morale pour notre temps, le Sermon n'occupe guère encore la place qu'il mérite, il faut bien le constater. Le principal obstacle semble venir ici du rationalisme, à la fois scolastique et moderne, dont nous sommes imprégnés. Il paraît qu'une morale doit être nécessairement aujourd'hui à dominante rationnelle et scientifique, si elle veut être adaptée à notre monde. Or le Sermon sur la montagne échappe par sa meilleure part aux prises de la raison logique comme de la science positive. Il a une autre densité, une autre richesse, à la fois humaine et divine. Si on veut le comprendre, il faut vraiment commencer par y croire jusqu'à le mettre en pratique, car il ne se livre qu'à ceux-là seuls qui se livrent à lui par la foi active. Nous retrouvons ici le principe méthodologique évoqué au début de cet article. La place du Sermon sur la montagne dans un exposé de la morale chrétienne, est liée de fait à la méthode dont on y use; elle dépend de la priorité accordée à la lumière de foi, à l'intelligence de la foi.

Saint Thomas nous offre un exemple, si nous savons bien le lire, d'une théologie morale inspirée par le Sermon sur la montagne comme expression

de la Loi nouvelle, et développée ensuite avec une grande rigueur rationnelle par l'utilisation la plus large de la philosophie aristotélicienne. Malheureusement trop de ses commentateurs ont négligé le traité de la Loi nouvelle et, par suite, méconnu la dimension proprement évangélique de sa morale: la façade et l'ordonnance rationnelle ont caché à leurs yeux l'intériorité spirituelle, le souffle évangélique qui anime la Somme de saint Thomas.

Nous mentionnerons ici une illusion typiquement rationaliste: celle de croire que seule une systématisation logique rigoureuse ou un ensemble de commandements strictement obligatoires peuvent donner de la solidité à la morale, ce qui conduit à penser que le Sermon sur la montagne n'offre pas, en fait, une base assez ferme et fait plus appel au sentiment avec sa mouvance qu'à la raison stable. L'histoire démontre le contraire par les faits. L'Eglise a vécu douze siècles avant d'avoir une systématisation complète de la théologie morale, et seize siècles avant que les manuels ne l'ordonnent autour des obligations et des commandements. Pendant toute la période patristique et jusqu'à la Renaissance, l'Evangile, en particulier le Sermon sur la montagne, était incontestablement la source principale et directe de la vie morale chrétienne. On ne peut tout de même pas dire que l'Eglise ait manqué de solidité ni de fécondité durant cette période, notamment dans le domaine moral. La foi a une fermeté autre que celle de la raison et elle la communique à la morale chrétienne, au-delà des raisons et des obligations, lesquelles peuvent même devenir des pièges, si on n'y prend garde.

Les sacrements et l'Eglise

Nous ne pouvons pas nous étendre ici sur les autres éléments seconds qui entrent encore dans la Loi évangélique, par exemple, les sacrements, comme le Baptême, le don de l'Esprit, l'Eucharistie, qui ont une action directe sur la vie morale des croyants, selon saint Paul, par l'union au Christ qu'ils accomplissent.

Il conviendrait aussi de montrer la dimension ecclésiale de la morale chrétienne, si importante chez saint Augustin notamment. La composition de la Loi évangélique pourrait servir ici de modèle. Comme la Loi évangélique, l'Eglise est principalement l'œuvre du Saint-Esprit rassemblant les chrétiens par la foi et la charité dans une communion spirituelle qui forme le corps du Christ. Mais l'Eglise est aussi une société visible, organisée avec une hiérarchie et des institutions propres qui sont au service de la communion dans l'Esprit et de la charité comme des instruments nécessaires et adaptés, de la même façon que l'est le texte de l'Ecriture à l'égard de la Parole intérieure de l'Esprit. L'agir chrétien acquiert ainsi une dimension ecclésiale et sociale par ses éléments intérieurs et extérieurs.

III. LE BONHEUR ET L'OBLIGATION

Reconstituer la théologie morale à partir de la foi et de l'Evangile est une œuvre plus difficile qu'on ne le penserait. Il ne suffit pas, en effet, d'en admettre le principe, de l'exposer avec plus ou moins de justesse et d'enthousiasme. Si on veut que l'Evangile pénètre dans toutes les parties de la théologie morale, il est nécessaire de vérifier chacun des éléments qui la composent et de réviser, en particulier, la structure qu'elle s'est donnée au cours des derniers siècles. Sous la lumière de la foi et de la raison réunies, il est indispensable de réfléchir aux idées premières qui ont commandé l'organisation de la théologie morale au cours de l'histoire et lui ont fourni ses bases.

Deux problèmes principaux réclament ici notre attention. A notre avis, on ne pourra rien construire de solide, si on ne leur a apporté une réponse satisfaisante, car ils commandent en profondeur la compréhension et l'ordonnance de l'ensemble de la morale, et viennent s'insérer comme une sorte de prisme entre la lumière évangélique et notre raison morale. Nous ne pouvons évidemment que les indiquer ici, car ils ont trop d'implications et méritent d'être étudiés d'une façon spéciale. Ce sont les questions d'une morale de l'obligation ou d'une morale du bonheur, et de la conception de la liberté.

Une morale de l'obligation ou une morale du bonheur

Nous placerons d'abord le problème de la question première et de l'idée centrale de la morale qui commande la conception et la configuration de la morale entière.

Deux réponses s'offrent à nous. Pour les Pères comme pour toute la pensée ancienne, pour les grands scolastiques et, en particulier, pour saint Thomas, la question première en morale est, sans aucune hésitation de leur part, la question du bonheur, du vrai bonheur, comme le montre le traité de la béatitude placé au début de la IIa Pars, comme la clé de voûte de sa morale. La morale, par suite, va s'organiser autour des qualités d'âme, des énergies personnelles que sont les vertus et les dons (qualités actives et réceptives) qui confèrent à l'homme le pouvoir d'atteindre par ses actes le bonheur plénier révélé et promis par l'Evangile: la vision aimante de Dieu.

A partir du XIV^{e} siècle avec le nominalisme, les idées morales se modifient profondément et prennent corps à partir du XVII^{e} siècle dans les manuels de morale. La morale s'y concentre autour de l'idée et du sentiment de l'obligation, et la question morale caractéristique devient: qu'est-ce qu'on peut faire, qu'est-ce qu'on ne peut pas faire d'après la loi? Par suite, la morale spéciale va s'organiser autour des commandements qui déterminent les obligations, commandements de Dieu et de l'Eglise principalement qui expriment la volonté divine. A partir de l'idée de l'obligation une révision complète de la morale, dans ses éléments particuliers et dans

son ensemble, va s'opérer, mais si subtile que beaucoup d'auteurs ne s'apercevront apparemment pas de la rupture qui s'établit avec la tradition antérieure qui continue à faire autorité. On pourrait dresser un vaste lexique montrant le changement qui affecte à peu près tous les termes utilisés en morale à la suite de ce passage d'une morale du bonheur à la morale de l'obligation. Voici quelques exemples: la volonté, dont l'acte premier et caractéristique était l'amour avec sa spontanéité, devient la faculté de commander, d'imposer l'obéissance. Le bien ne signifie plus ce qui est excellent, parfait, causant l'amour et le désir, mais ce qui est conforme à la loi et souvent contraire au désir. La vertu qui désignait la qualité personnelle, l'énergie spirituelle, devient une habitude, un mécanisme psychologique; elle procurait la joie, elle respire maintenant l'ennui. La loi, le commandement ne sont plus des œuvres de la raison et de la sagesse d'abord, mais de la seule volonté qui s'impose. L'acte humain est réduit de fait à l'acte extérieur qu'atteint la loi et il perd son intériorité, etc., etc.

Morale et Evangile

Pour ce qui touche aux relations entre la morale et l'Evangile, la conséquence la plus importante du passage à la morale de l'obligation sera le rétrécissement de la morale au domaine que recouvrent les obligations et, par suite, la séparation entre la morale qui ne s'intéresse plus qu'à ce qui tombe sous la loi stricte, et la spiritualité à laquelle on attribuera tout ce qui dépasse l'obligation légale dans l'agir chrétien et est laissé à la liberté du sujet. De ce fait, presque tout l'Evangile, et notamment le Sermon sur la montagne vont basculer, si l'on peut dire, dans la spiritualité et n'exerceront plus de rôle important dans la morale. Tous les thèmes qui échappent à l'idée de l'obligation glisseront également hors de la morale, même s'ils occupent une place centrale dans l'Evangile. La charité sera réduite à quelques obligations, dans les traités de morale, et on laissera à la mystique, non sans une certaine méfiance d'ailleurs, le soin de s'occuper de son progrès et de ses expériences intimes. Le thème de l'amitié dont saint Thomas s'était servi pour définir la charité, disparaît tout simplement de la morale. La recherche de la perfection sera uniquement de conseil malgré le commandement d'être parfait comme le Père céleste. La souffrance n'aura plus rien à faire en morale malgré l'efficience de la Passion du Christ. Le traité du bonheur sera écarté subrepticement de la morale, très logiquement d'ailleurs, malgré les béatitudes. Le thème du plaisir et de la joie n'y occupe plus de place, sinon entendu dans un sens péjoratif, alors que la joie est le fruit de la vertu, une note dominante aussi de l'âme des premiers chrétiens, et a servi à saint Augustin pour définir le bonheur: «Gaudium de Veritate». La thèse de la charité, forme de toutes les vertus, devient purement théorique et est remplacée dans la morale proprement dite par la prédominance générale de l'obéissance légale.

Or il suffit de remplacer au centre de la morale l'idée de l'obligation par la question du vrai bonheur pour voir les perspectives s'ouvrir, pour que

la morale récupère tout le terrain qu'elle avait abandonné. La question du bonheur appelle comme une réponse directe la question de l'amour et entraîne celle de la vérité; ensemble elles se portent naturellement vers une recherche de perfection selon l'élan des aspirations dont elles procèdent. L'expérience de la souffrance forme l'envers des questions du bonheur et de l'amour et les pose dans tout leur réalisme. Le Sermon sur la montagne, comme réponse à la question du bonheur par les béatitudes, à celle de l'amour en sa vérité et sa perfection par ses préceptes, tel celui du pardon, et, avec lui, tout l'Evangile et toute l'Ecriture rentrent de nouveau de plain-pied dans la morale. Nous pouvons aussi y réintégrer les dons du Saint-Esprit, trop libres pour tenir dans une morale de l'obligation, mais indispensables à qui veut parcourir les voies évangéliques.

La séparation entre la morale et la spiritualité peut alors s'abolir, car l'une et l'autre ont pour matière les mouvements de l'amour et du désir de bonheur que Dieu excite au cœur de l'homme par ses promesses et ses appels dès le départ de la vie chrétienne. On pourra seulement, si on le veut, distinguer la spiritualité, tout en la plaçant à l'intérieur de la morale, en disant qu'elle s'occupe plus particulièrement des étapes avancées de la vie morale et du progrès dans la charité, constituant ainsi le sommet de la théologie morale. Mais cette distinction présente toujours le risque de cacher le fait que, dès le début et pour tous, la vie chrétienne est soumise à l'action de l'Esprit-Saint par les vertus infuses et les dons et est donc déjà sujette de la Loi évangélique.

Les obligations dans une morale du bonheur

Il convient ici de répondre à deux questions, à deux difficultés. Tout d'abord passer d'une morale de l'obligation à une morale du bonheur n'implique-t-il pas l'abandon ou la relativisation de toute idée d'obligation, de loi, de commandement, selon la tendance de certains moralistes actuels, qui virent vers une morale de la liberté, de la conscience subjective? Il faut l'affirmer fermement: les préceptes, les obligations restent nécessaires dans une authentique morale du bonheur et de la vertu, au nom de la vérité du bonheur, de l'amour et de la fermeté des vertus. Le point qui est en question n'est pas d'accepter ou de refuser les obligations en morale. Vouloir construire une morale chrétienne sans obligation, comme sans péché, serait une illusion et une tromperie. Le point précis du débat est de savoir s'il faut continuer à placer l'idée de l'obligation au centre de la morale jusqu'à lui faire déterminer le domaine et la structure de cette science.

Pour saint Thomas, par exemple, le précepte a pleinement force obligatoire (tout en étant un acte de la raison d'abord et non de la seule volonté, rappelons-le); mais il est subordonné à la vertu. Il fixe ce sans quoi il n'y a pas de vertu possible et joue un rôle particulièrement important dans la première étape de l'éducation à la vie morale où le souci principal est de combattre les péchés et les défauts; mais il doit conduire à la vertu qui inspire l'action d'une façon personnelle. Une morale du bonheur et de la

vertu bien entendue comporte un certain nombre de préceptes (un minimum dira saint Thomas à propos de la Loi évangélique) indispensables pour orienter l'homme vers une réponse correcte à la question de l'amour et du bonheur. Celle-ci doit d'ailleurs toujours s'exprimer en liaison avec la question de la vérité, car sans la vérité, l'amour et le bonheur se corrompent et se changent bientôt en leurs contraires.

Le désir du bonheur n'est pas nécessairement intéressé, égoïste

La seconde difficulté qui vient tout de suite à l'esprit du lecteur moderne quand on lui parle de bonheur, est la suivante: centrer la morale sur le bonheur, l'ordonner au bonheur, n'est-ce pas la rendre intéressée, y introduire l'égoïsme et ainsi la pervertir? La valeur morale authentique, notamment la charité, n'est-elle pas caractérisée par le désintéressement? On peut évoquer ici toute la critique kantienne envers l'eudémonisme au nom de la pureté de l'intention et du sentiment du devoir.

A cette question délicate et vaste, nous répondrons en quelques mots qui nous suffiront pour dégager notre voie. Pourquoi l'aspiration au bonheur mise par Dieu dans le cœur de l'homme serait-elle nécessairement intéressée et finalement égoïste? Nous venons de le dire, la question du bonheur est exactement celle du vrai bonheur. Or ne pouvons-nous pas faire l'expérience que les biens qui nous rendent le plus véritablement heureux sont différents de ceux que nous recherchons dans une vue intéressée, et ne s'offrent à nous qu'au prix d'un dépassement de la considération de notre intérêt propre et matériel, comme d'agir selon la vérité, la justice et la droiture, la fidélité, la charité, soit selon cet ensemble de qualités d'âme ou de valeurs que sont les vertus? Lorsque Dieu répond à notre aspiration au bonheur par ses promesses, comme dans les béatitudes, et l'excite même, ne pouvons-nous pas croire qu'il est capable, mieux que n'importe quel philosophe, si rigoureux soit-il, de dégager notre cœur et nos désirs de tout repli intéressé, par exemple, par l'épreuve de la pauvreté, de la souffrance, par le repentir, afin de nous préparer à accueillir un bonheur semblable à celui de Dieu lui-même, effectivement promis aux seuls cœurs purs?

N'est-il pas étrange qu'une suspicion tenace et générale se soit formée à l'époque moderne, parmi les moralistes entre autres, à l'égard de l'aspiration au bonheur pourtant si naturelle à l'homme et si universelle? Ne serait-elle pas l'effet d'une conception de l'homme qui privilégie à ce point la revendication de son autonomie et la satisfaction de ses besoins sensibles qu'elle empêche d'imaginer en lui un désir du bonheur qui ne soit pas tourné vers lui-même et intéressé? Le problème du caractère intéressé ou désintéressé de nos sentiments n'est d'ailleurs pas propre à la question du bonheur; il se retrouve entier à propos de l'amour et a donné naissance à des théories opposées à son sujet, comme celles de l'éros et de l'agapè. Ce problème, ce dilemme ne serait-il pas causé, en réalité, par une conception secrètement et maintes fois farouchement égocentrique de l'homme, que les moralistes modernes n'arrivent pas à résoudre autrement que par

la mise à l'écart en morale de l'aspiration au bonheur, sinon même de l'amour?

Cependant, si nous admettons, comme l'expérience, spécialement chrétienne, nous l'apprend, que l'homme est capable d'aimer autrui – Dieu et le prochain –, pour lui-même, au-delà de l'intérêt et de l'amour propre, nous n'aurons pas trop de peine à concevoir l'existence d'un bonheur de même qualité. C'est même là, au sein de cette expérience plus riche que les idées et les concepts, que nous découvrirons la vraie réponse à la question du bonheur. Mais cela présuppose une conception de l'homme qui le montre naturellement capable de s'ouvrir à Dieu et aux autres hommes par l'intelligence et l'amour.

IV. LA LIBERTÉ D'INDIFFÉRENCE ET LA LIBERTÉ DE QUALITÉ

Quand on réfléchit aux origines de la morale moderne de l'obligation, quand on recherche ses racines, on est finalement conduit à une certaine conception de la liberté qui est apparue au XIV^e^ siècle avec le nominalisme d'Occam et qui s'est répandue bientôt dans toute la pensée occidentale: c'est la liberté d'indifférence, comme l'appellent les scolastiques. Cette théorie de la liberté est tout autre que celle qu'avaient mise en œuvre des auteurs comme saint Augustin et saint Thomas et que nous nommerons la liberté de qualité. Liberté de qualité et liberté d'indifférence engendrent deux conceptions de l'homme et deux systématisations de la morale et, par suite, des relations très diverses entre la morale et l'Evangile, comme entre la morale et la nature. Nous ne pouvons évidemment qu'indiquer ici les traits principaux de ce problème fondamental.

A. La liberté d'indifférence

La liberté d'indifférence peut se définir comme le pouvoir radical que détient la volonté de choisir entre les contraires purement à partir d'elle-même et ce à chaque instant, en principe du moins. La liberté se tient, au départ, dans l'indifférence à l'égard des contraires et revendique pour elle seule le pouvoir de faire la différence qui déterminera le choix. La liberté s'exerce donc essentiellement par le choix entre le oui et le non à l'égard de tout ce qui n'est pas elle: la loi, la raison et ses raisons, les inclinations naturelles comme le désir du bonheur, les tendances de la sensibilité ou passions, les impulsions des vertus, les excitations du monde extérieur, la grâce elle-même. Toute la vie morale se concentre dans l'acte de la volonté libre, dans le choix entre les contraires qui se présente comme indétermination du côté de sa matière et comme autodétermination du côté de la volonté. En fait, derrière l'indifférence qui définit cette liberté se cache

une passion de fond: la revendication de l'indépendance radicale de la volonté à l'égard de tout ce qui n'est pas elle.

Construit sur la base de la liberté d'indifférence, l'univers moral va reposer sur deux pôles, sur deux réalisations de la liberté: la liberté de l'homme, d'un côté, la liberté de Dieu, d'autre part. La liberté de Dieu est l'accomplissement absolu et plénier de cette conception de la liberté, car la volonté divine est toute-puissante et créatrice: tout ce qui existe, y compris la loi morale, dépendra de la pure volonté de Dieu et de son arbitraire. La loi morale, même dans sa base naturelle, n'est qu'une expression de la volonté divine qui peut, en principe, la modifier à chaque instant.

La morale de l'obligation

Entre la liberté de l'homme et celle de Dieu, aucun intermédiaire ne peut se glisser qui déterminerait la volonté divine ou permettrait de la connaître, ou encore s'imposerait de soi à la liberté humaine, comme, par exemple, les inclinations naturelles, car tout est soumis au choix souverain de la volonté. Il ne reste qu'une relation possible, celle que peut établir la volonté divine dans sa toute-puissance à l'égard de la volonté créée: la relation de l'obligation exprimée dans la loi qui manifeste la volonté souveraine de Dieu à l'homme avec une force contraignante propre. Toute la morale va donc se construire sur ces deux bases: la liberté humaine et la loi, expression de la volonté divine, et sera affectée par la nécessaire extériorité qui règne dans cette conception entre la liberté et l'obligation légale: ce qui est accordé à la loi, ce qui tombe sous l'obligation est par là même enlevé à la liberté et la limite.

Nous noterons spécialement les conséquences de cette doctrine pour la place de l'Evangile en morale et pour le rôle dévolu à la loi naturelle, dont nous parlerons plus loin. Dans de telles perspectives, l'Ecriture, y compris l'Evangile, sera considérée comme une révélation de la volonté divine se manifestant principalement par des commandements ayant force obligatoire. Le moraliste s'intéressera donc surtout aux textes scripturaires qui édictent des préceptes, ce qui l'entraînera à privilégier la Loi de Moïse par rapport au Sermon sur la montagne lui-même dont l'enseignement se laisse difficilement réduire à des prescriptions légales.

Par ailleurs, le problème des relations entre la liberté humaine et la grâce divine deviendra pratiquement insoluble. Ainsi que la loi, la grâce apparaîtra comme un facteur extérieur à la liberté de l'homme. Comme pour la loi, il semblera que ce qu'on donne à la grâce est par là même ôté à la liberté et vice versa. La grâce ne pourra plus pénétrer à l'intérieur de la liberté, ni s'établir en harmonie naturelle avec elle. En outre, la grâce, dans la mesure où on lui concède encore une place en morale, sera introduite dans un cadre de légalisme moral et comprise seulement comme un secours apporté à la liberté pour se conformer aux obligations légales. On ne considérera plus en morale le dynamisme propre de la grâce qui entraîne la liberté bien au-delà des obligations.

La liberté et les inclinations naturelles

En s'appliquant aux inclinations naturelles et à la loi naturelle, la théorie de la liberté d'indifférence a provoqué une séparation tranchée entre la liberté et tout ce qui appartient à la nature. Cette liberté s'est définie dès le départ chez Occam, par exemple, comme un pouvoir de choisir pour ou contre les inclinations naturelles à l'homme, notamment au bonheur, à la conservation de la vie, etc., ce qui les rejette en dehors du noyau central de la liberté avec d'autant plus de vigueur qu'étant intérieures à l'homme, elles en approchent de plus près. Les inclinations naturelles seront donc soumises au choix de la liberté dans leur rapport à l'agir humain; elles deviennent extérieures et inférieures à la décision libre et prennent place en face de la liberté, comme tout ce qui est de l'ordre de la nature. Elles seront rangées dans l'ordre du sensible ou du biologique, ou bien se transformeront en une loi naturelle conçue comme un ensemble d'obligations imposées par le créateur de la nature, mais toujours soumises à son arbitraire suprême et, de toute façon, extérieures à la liberté humaine.

Même chez les théologiens qui maintiennent l'existence d'une loi naturelle connaissable par la raison et échappant à l'arbitraire de la liberté du côté de Dieu, on n'arrivera plus à combler la distance entre la nature, comprise comme nécessité et aveugle dans ses mouvements, et la liberté, consciente et libre, ni à rétablir fermement leur harmonie. Quelle que soit la variété des théories, si on part de la liberté d'indifférence, la loi naturelle sera toujours conçue comme une expression de la pure volonté de Dieu dictant en quelque façon à l'homme sa nature et par elle les obligations qui limitent sa liberté.

B. La liberté de qualité

La liberté de qualité est foncièrement différente. Elle peut se définir comme un pouvoir – qui appartient à l'intelligence et à la volonté conjointes et se développe en elles, – d'accomplir des actions de qualité (bonnes, excellentes, parfaites) quand et comme l'on veut. Pour se la représenter, on peut prendre exemple sur l'activité artistique: tout art présuppose dans celui qui s'y adonne certains dons naturels qui sont ensuite développés par un apprentissage plus ou moins long jusqu'à ce qu'il ait atteint la maîtrise qui confère précisément le pouvoir d'agir avec qualité et à volonté qui définit cette liberté. Ainsi comprise, la liberté se situe bien au-delà du pouvoir de choisir entre des contraires que chacun possède à chaque instant, sans d'ailleurs être capable de faire œuvre de qualité ni d'éviter les fautes.

Telle est la véritable liberté morale: elle ne nous est donnée qu'en germe au départ de la vie, avec le sens spontané de la vérité, du bien, du bonheur, ce que les Anciens appelaient les semences des vertus. Elles se développe par l'éducation et l'exercice persévérant, en passant par diverses étapes ordonnées selon le progrès de ces qualités intérieures, les vertus, qui nous rendent de mieux en mieux capables d'agir avec discernement, droiture,

justice, courage, générosité jusqu'à ce que nous parvenions à l'âge de la maturité morale par la maîtrise sur nos actions, nos sentiments et tout notre être, autant du moins qu'il se peut humainement.

Nous appelons «liberté de qualité» cette forme de liberté parce qu'elle est tout orientée vers l'action de qualité et vers les vertus, comme les qualités morales nécessaires pour la produire. Cette liberté se greffe sur l'intelligence et la volonté qui déterminent précisément la qualité des actes par leurs objets: la vérité et le bien (entendu comme ce qui est excellent).

Les différences entre la liberté de qualité et la liberté d'indifférence sont nombreuses; nous noterons les principales. La liberté de qualité n'est donnée qu'en germe au début de la vie et grandit par la lutte et l'effort, en des étapes successives déterminées par une ligne de progrès, ce qui la fait s'inscrire dans la durée selon une finalité précise et constante. La liberté d'indifférence est de soi entière dès le départ et à tout moment de la vie; elle se situe dans l'instant unique de la décision et s'oppose à tout ce qui comporte la durée comme à une menace pour le choix entre les contraires, comme sont les habitus et les vertus, la finalité, l'éducation, la fidélité, etc. Celle-ci se définit par l'indifférence à tout ce qui n'est pas la volonté même et ne s'incline que devant le commandement, les obligations; l'autre se caractérise par sa sensibilité à la qualité et à la bonté, notamment à la vertu comme la qualité propre à l'ordre moral et engendre tout normalement une morale des vertus.

Une différence fondamentale entre ces deux conceptions de la liberté réside dans l'acceptation ou le rejet des inclinations naturelles, en tant que sources de la liberté. La liberté de qualité procède de l'inclination spontanée à la vérité qui constitue l'intelligence et de l'inclination naturelle au bien (à la fois bien, bonheur, beauté, perfection) qui constitue la volonté, et elle les réunit pour former le choix et l'action. C'est pourquoi elle s'ordonne à ce qui a qualité et se définit par là.

La liberté d'indifférence s'est, au contraire, définie, comme cela se voit clairement chez Occam, par le rejet des inclinations naturelles en dehors de la liberté pour les soumettre elles-mêmes au choix libre. Ainsi la liberté est-elle posée en faculté première, précédant tout acte de l'intelligence et de la volonté par son pouvoir de décision entre les contraires: je puis choisir de connaître ou de ne pas connaître, de vouloir ou de ne pas vouloir, pour ou contre la vérité, le bien, le bonheur. Ayant écarté d'elle les inclinations à la vérité et au bien qui déterminent la qualité, cette liberté se définira par l'indifférence.

La conception de la liberté que l'on se fait commande donc directement la place, le rôle et jusqu'à la définition des inclinations et de la loi naturelle en morale, et, par suite, les relations entre la liberté, la nature humaine et l'action divine en elle. Nous en traiterons plus loin. Pour le moment, voyons quelles relations peuvent s'établir entre l'Evangile et une morale fondée sur la liberté de qualité.

Devant une liberté portée par l'inclination naturelle à la vérité et au bien (et quel que soit le trouble causé par le péché, que nous laissons ici

hors de considération), l'Evangile apparaîtra comme une réponse supérieure aux aspirations naturelles de l'homme par la lumière de sa Révélation, par ses promesses de bonheur, par l'amour divin qu'il manifeste, par tout l'enseignement des vertus qu'il prodigue sous de multiples formes. Ainsi, loin de se réduire à quelques textes législatifs, l'Ecriture et, en particulier, l'Evangile et le Sermon sur la montagne correspondront pleinement aux aspirations morales de l'homme. L'action de l'Esprit-Saint et la grâce trouveront au sein de la liberté, dans les profondeurs de l'âme humaine une base d'insertion et une correspondance naturelle. Ainsi pourrons-nous rendre pleinement compte du grand thème biblique de l'homme créé à l'image de Dieu en raison de ses facultés spirituelles, offrant à la grâce du Fils de Dieu une similitude qu'il viendra réparer, puis parfaire à sa propre ressemblance.

Une telle perspective n'est pas idyllique, comme il peut paraître. Dans la réalité, en effet, plus la lumière de l'Evangile devient forte, plus le péché se découvre dans le cœur de l'homme et se montre à ses propres yeux. Mais ce péché n'est plus seulement un refus opposé à une loi, à une volonté extérieure; il comporte une contrariété et une division qui s'établissent à l'intérieur de l'homme, dans sa volonté même, entre ses sentiments et ses actes mauvais et ce sens inné de la vérité, du bien, du bonheur que nous appelons aujourd'hui sa conscience, comme le témoin de Dieu au fond de nous. Tel est le drame du pécheur: il s'installe dans la contradiction intime et découvre en lui son propre accusateur. Cependant, c'est de cette même source que nous appellerions volontiers sur-intime, que peuvent jaillir la miséricorde et le pardon par le moyen de l'aveu et de la conversion, par l'action de la grâce et de l'Esprit.

Une morale des vertus

La liberté de qualité donnera normalement naissance à une morale des vertus, lesquelles assurent la croissance des inclinations naturelles par le moyen de l'éducation et de l'exercice. La question première y sera celle du vrai bien ou du bonheur véritable; les vertus centrales en seront la sagesse et l'amour, sous la forme de la justice (au sens ancien qui est l'amour de ce qui est juste, ou au sens évangélique) ou de la charité. Les préceptes interviendront au service des vertus, en particulier au cours de la première étape de l'éducation morale où doivent être écartés les obstacles intérieurs à la croissance de la liberté de qualité, où celle-ci doit être, en quelque façon, libérée de ses entraves pour parvenir à la maîtrise et à la maturité.

Dans cet ordre, la finalité jouera un rôle déterminant, principal, car c'est elle qui ordonne tout le progrès de l'activité morale vers son terme qui est le vrai bien et le bonheur plénier, soit, pour le chrétien, vers Dieu comme la seule réponse adéquate, et même sur-adéquate, aux aspirations profondes de l'homme. L'ordination au vrai bien comme fin ultime formera l'armature de toute la morale, unissant les intentions les plus vastes et riches aux actes particuliers qu'elles inspirent dans le présent. Ainsi la morale de

saint Thomas est-elle dominée par l'ordre à la fin ultime, en liaison avec la béatitude, comme par son critère principal et constant, atteignant depuis la loi la plus haute jusqu'aux actes singuliers qui sont, pour lui, finalisés du fait même qu'ils sont volontaires.

La conception de la liberté de qualité permet donc – elle est même indispensable, – d'établir une connexion étroite et harmonieuse entre la nature humaine et ses inclinations, d'une part, et l'action de l'Esprit et de la grâce par le moyen de l'Evangile et de la foi, d'autre part. Par elle, la Loi évangélique peut, en quelque sorte, prendre corps et se diffuser dans tout le système de la morale jusqu'au niveau des vertus humaines, sans rencontrer d'autre obstacle que le péché de l'homme, inévitablement.

V. LA LOI NATURELLE

La loi naturelle fait partie intégrante de la morale chrétienne depuis saint Paul, peut-on dire, en tout cas, depuis les Pères et les grands scolastiques; mais toujours elle était soumise chez eux, sans en être diminuée, bien au contraire, à l'Evangile, à la Loi nouvelle. A l'époque moderne, par réaction contre le protestantisme, entre autres, qui condamnait la nature pécheresse, les moralistes catholiques ont, en général, mis la loi naturelle en avant comme le principal critère des actions morales, au risque de négliger la Loi évangélique centrée sur la foi.

En outre, d'une époque à l'autre une transformation subtile s'est opérée dans le sens et la portée des mots sous l'influence de la nouvelle structure de la morale introduite par le nominalisme, comme nous l'avons déjà signalé. Ce dernier a modifié la signification de presque tous les termes de morale, notamment ceux de nature, de loi, de précepte. Aussi certaines rectifications sont-elles indispensables dans le vocabulaire pour pouvoir parler correctement de la loi naturelle et se libérer de l'emprise nominaliste.

Le sens de «nature» et de «naturel»

Dans les perspectives de la liberté d'indifférence, la nature se définit par opposition à la liberté, comme un ensemble de tendances nécessitantes, aveugles, inconscientes, telles qu'on en trouve dans la sensibilité ou dans l'ordre biologique. La nature est un domaine placé devant la liberté et offert à son investigation, à sa conquête, à sa domination par la connaissance, la volonté, la technique.

Une loi naturelle ne peut guère être, dès lors, qu'une expression de ces tendances obscures qui forment la nature, y compris la nature humaine, où certains pourront voir la manifestation de la volonté divine, dont la nature est l'œuvre. Mais on ne voit évidemment pas comment on pourrait placer une loi naturelle ainsi entendue à l'origine même de la liberté. La contrariété est trop forte, irréductible même.

Pour nous, quand nous parlons d'inclinations naturelles et de loi naturelle, nous nous référons à ce que nous révèle l'expérience de la vie morale et spirituelle: l'existence en l'homme d'une nature et d'inclinations d'une espèce très différente des mouvements d'ordre sensible ou biologique, malgré certaines similitudes, soit le sens spontané de la vérité, du bien, du bonheur, de l'amour. Si nous plaçons une inclination naturelle à l'origine de notre recherche de la vérité, nous ne pouvons pas la concevoir comme aveugle et inconsciente, mais nous devons plutôt la dire sur-lumineuse et sur-consciente, car toute la lumière de la raison a en elle sa source, comme dans l'intelligence immédiate des premiers principes de la raison spéculative et pratique, selon saint Thomas. Elle est la «scintilla animae», l'étincelle qui éclaire l'âme, la conscience, selon l'expression des Pères.

Pareillement, si nous plaçons une inclination naturelle à l'origine des mouvements de la volonté et de la liberté, cela ne signifie pas qu'elle soit inconsciente, impersonnelle et contraire à la libre spontanéité. Bien plutôt l'inclination naturelle au bien est-elle la source de la spontanéité qui caractérise l'amour comme l'acte premier de la volonté, le plus personnel. Aussi faudrait-il appeler une telle inclination sur-personnelle et sur-libre, si on nous permet de forger ces termes qui sentent le paradoxe.

Effectivement nous éprouvons ici une faiblesse de notre langage: il est incapable d'exprimer directement et adéquatement l'expérience et les perceptions d'ordre spirituel autrement que par le choc du paradoxe, qui oblige l'esprit à passer au-delà des mots pour chercher le contact avec la réalité intérieure. Le langage populaire, cependant, se révèle, en ce cas, plus pénétrant et juste. Ne dit-on pas que le naturel est le sommet de l'art? Ne l'oppose-t-on pas par sa spontanéité à l'artificiel, bien que ce qualificatif dérive du mot «art»? Ne peut-on donc pas dire également que le naturel se place aussi au sommet de la morale comme il est à sa source, retrouvant ainsi le célèbre «sequi naturam» des Anciens? On le devine, il ne s'agit pas ici d'un naturel préfabriqué, conditionné, mais, au contraire, plein d'énergie inventive et créatrice.

Néanmoins on ne peut atteindre le naturel en art, ni pareillement dans l'action morale, sans de longs et patients exercices, sans s'être soumis aux contraintes d'un apprentissage, d'une éducation. Nous retrouvons ici le paradoxe: c'est par la contrainte, pour un temps du moins, qu'on parvient au naturel et à la pleine liberté.

L'inclination naturelle à la vérité et au bien, à l'amour et au bonheur est de cet ordre, soit de la nature spirituelle qui est la source de la liberté de l'homme, une liberté toutefois non arbitraire, mais spontanément orientée vers la qualité.

La loi

Le terme de loi a été défini dans la ligne de la liberté d'indifférence comme l'expression de la volonté du législateur, divin ou humain, et a été situé dans le cadre d'un rapport de forces entre l'autorité et la liberté,

comme entre deux volontés en état continuel de tension. Ainsi la loi naturelle avec ses préceptes prend-elle place en face de la liberté humaine pour lui imposer des limites. Tel est le sens moderne usuel qu'on retrouve en théologie, en philosophie comme en droit, sous l'influence du volontarisme.

Dans les perspectives de la liberté de qualité, la loi sera comprise très différemment. Elle est proprement une disposition de la raison *(ordinatio rationis)* dotée d'une force impulsive par la volonté du législateur, ou encore la loi est essentiellement l'œuvre d'une collaboration entre la raison et la volonté, soit d'une sagesse motrice. La loi présuppose donc une saisie de la nature des êtres qu'elle met en rapport, des mouvements qui les animent, de la finalité qu'ils recherchent en commun. Aussi peut-elle pénétrer, dans une certaine mesure, à l'intérieur des êtres pour établir entre eux une harmonie, grâce à l'association de la raison et de la volonté par la sagesse et l'amour, ou l'amitié, comme disait Aristote. La loi s'adresse à la raison des sujets comme à leur volonté pour les induire à une obéissance intelligente.

En fait, la loi entretiendra des relations diverses à l'égard de la volonté libre au cours des différentes étapes de l'éducation morale. Au début de la vie morale la loi apparaîtra souvent comme une contrainte restreignant parfois durement une liberté faible et facilement désorientée. Tel est le rôle des règles dans l'apprentissage de tous les arts. Mais ensuite, plus la volonté se forme, se fortifie et se détermine d'elle-même vers la qualité, plus la loi se révèle comme un témoin des inclinations naturelles qui inspirent la liberté et constituent l'intériorité de la personne humaine. La loi, qui nous semblait d'abord être tout extérieure, s'accorde progressivement avec notre liberté intime qu'elle contribue à développer. Peu à peu la loi extérieure cède le pas à la loi intérieure de l'esprit.

Une loi intérieure

Une telle conception de la loi nous permet de comprendre le caractère principalement intérieur et secondement extérieur de la loi naturelle, comme de la Loi évangélique.

La loi naturelle est principalement intérieure parce qu'elle est l'expression des inclinations naturelles à l'homme vers la vérité, le bien et le bonheur, qui appartiennent à sa structure spirituelle et constituent le fondement et la source de sa liberté. La loi naturelle est comme le talent ou le génie moral de l'homme, son premier principe d'inspiration. Nous ne sommes pas libres malgré notre sens naturel du bien, mais à cause de lui, parce qu'il ouvre notre intelligence, notre volonté et notre cœur aux dimensions de l'infini, nous conférant le pouvoir de dépasser tous les biens limités, de nous rendre libres de leurs attaches.

Appartenant à l'intériorité active de l'homme, la loi naturelle est elle-même essentiellement dynamique. C'est dans cette optique qu'il convient de comprendre les cinq inclinations naturelles énumérées par saint Thomas: inclinations au bien (perfection, bonheur et problèmes contraires du péché,

de la souffrance, du mal), à la vérité (avec les problèmes du mensonge, de l'erreur, du refus), à la conservation de l'être propre (inclination à la nourriture physique et spirituelle, à tous les biens utiles, et problème du suicide...), à la vie en société (s'épanouissant dans la justice et l'amitié, personnelle et sociale, avec les problèmes de la haine et des luttes entre les hommes), à la génération (à entendre dans un sens pleinement humain, avec l'affection mutuelle et l'éducation). Ces inclinations agissent, dans le concret, non point séparément, mais dans une intime coordination et forment la source profonde d'inspiration et d'impulsion de tout l'agir humain. Elles soutiennent la volonté d'un bout à l'autre de son progrès et ouvrent devant elle une série de chemins qui conduisent vers un horizon sans limite.

La loi naturelle, cependant, devra aussi nous être dictée extérieurement, parce que notre connaissance et notre vouloir commencent avec la perception des réalités sensibles et extérieures et parce que notre éducation le requiert. La loi naturelle va donc s'exprimer dans une législation extérieure, adaptée à la connaissance de tous, soit dans un ensemble de commandements qui s'adresseront à la fois à notre intelligence comme des préceptes de sagesse et à notre volonté avec la force de l'obligation. Comme tels, ces commandements, surtout les préceptes négatifs, apparaissent d'abord comme des limites à l'égard de la liberté. Leur but cependant n'est aucunement de diminuer notre liberté, mais de nous empêcher de nous engager dans des impasses et de nous faire acquérir, en corrigeant nos défauts, la capacité d'agir avec qualité, en quoi réside la pleine liberté. Il ne faut jamais oublier, par ailleurs, que les deux premiers commandements de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain sont foncièrement positifs et communiquent leur dynamisme à tout l'ensemble de la loi morale. En fait, dans les morales de l'obligation, le Décalogue a été interprété d'une façon statique et volontariste, qui ne respecte pas véritablement la primauté des deux premiers commandements.

La Loi évangélique

De voir le caractère à la fois intérieur, extérieur et dynamique de la loi naturelle, permet de donner toute sa portée morale à la conception de la Loi évangélique que nous avons exposée au début de cet article: elle est principalement intérieure par l'action de l'Esprit-Saint et secondement extérieure dans son expression textuelle du Sermon sur la montagne.

Si on oppose la loi à la liberté comme une volonté à une autre, on peut sans doute parler d'une loi intérieure à l'homme, mais non proprement d'une loi intérieure à la liberté elle-même. Dès lors l'utilisation du terme de loi pour qualifier l'action du Saint-Esprit selon la foi et l'Evangile posera problème, et l'expression de «loi de la liberté» employée par saint Thomas semblera contenir une contradiction dans les termes. L'opposition philosophique entre la liberté et la loi comme entre l'intérieur et l'extérieur, ou encore la contrariété théologique établie par le protestantisme dans les rap-

ports entre la Loi et l'Evangile, ne permettent pas d'associer ainsi la liberté et la loi.

En revanche, si au plan naturel déjà, nous admettons que la liberté s'enracine dans les inclinations de la nature spirituelle de l'homme pour former avec elles son intériorité, nous n'aurons pas trop de peine à comprendre comment l'action de l'Esprit-Saint peut pénétrer jusqu'à l'intérieur de notre volonté libre à la manière d'une spontanéité supérieure issue de l'intériorité même de Dieu, et comment cette impulsion sur-naturelle, que saint Thomas appelle souvent «instinctus Spiritus Sancti», peut être appelée une loi, malgré sa nature très particulière. Il l'appellera une «lex indita», une loi insérée en nous par l'Esprit, qui nous devient plus naturelle que la loi naturelle elle-même. Ici encore il conviendra de préciser que cette loi, cet «instinct», est en même temps lumière intérieure et impulsion intime.

L'action de l'Esprit-Saint peut donc s'appuyer sur les inclinations naturelles de l'homme pour former en lui une Loi nouvelle qui assume et perfectionne l'ancienne, et conduit la liberté de l'homme à une maturité supérieure, où elle devient participante de la liberté même de Dieu.

Une connexion semblable pourra s'établir au plan extérieur entre le Sermon sur la montagne et la Loi ancienne ou encore la loi naturelle. Mais les rapports qu'on établira de ce côté seront dépendants de ceux qui se forment au niveau de la dimension intérieure de ces lois.

Ainsi l'intégration de la Loi évangélique dans le système de la morale chrétienne dépend-elle finalement, comme toute cette systématisation, de l'idée qu'on se fait de la liberté. Il est très significatif qu'à partir du XIV^e^ siècle où a commencé le règne de la liberté d'indifférence et, à sa suite, de la morale de l'obligation, la Loi évangélique n'ait pratiquement plus été étudiée en morale. Billuart nous l'avoue naïvement quand, à la fin de son commentaire sur le traité de la loi de saint Thomas, il expédie la Loi révélée en une phrase: «De la Loi ancienne et nouvelle, personne n'a mieux parlé que le Docteur angélique. Aussi, et parce qu'on disserte peu sur l'une et l'autre dans les écoles, je renvoie le lecteur à ce Docteur.»

Nous nous arrêterons ici. Nous avons posé les deux bases principales de la morale chrétienne, catholique: la Loi évangélique et la loi naturelle, et nous en avons indiqué l'agencement. Sur ces fondements, on peut construire solidement l'édifice de la morale dans la ligne d'une morale des vertus; mais à peu près tous les termes et les éléments employés devraient être révisés et réajustés en liaison avec notre expérience de la vie morale et chrétienne, et en partant de la liberté de qualité.

Il conviendrait en outre de montrer la morale dans sa perspective dynamique selon les étapes de la formation, de l'épreuve et du progrès de la vie chrétienne, en tenant compte de la dialectique de la foi et des vertus théologales à partir de la conversion qui libère l'homme de l'orgueil et le conduit par l'humilité de la foi vers l'union à Dieu. Il faudrait aussi parler du nécessaire combat que provoque l'action du péché dans le cœur de l'homme au long de sa vie, etc. Mais on ne peut tout dire en même temps. Que ceci suffise à notre propos.

FR. S. PINCKAERS, O.P.

Réflexions sur l'éros et l'agapè

Le mot «amour» est de nos jours sur toutes les lèvres et dans tous les écrits. Ses quasi-synonymes figurent dans les discours des politiciens, voire dans les documents internationaux: chartes, accords, traités: *amitié* entre les peuples; le *dialogue* Est-Ouest ou bien Nord-Sud; la *fraternité* universelle; les nations désireuses de *paix;* une planète *harmonieuse;* et ainsi de suite. N'est-ce pas déjà plutôt le signe d'un monde cruel, brutal, manquant de la plus élémentaire générosité et qui a besoin d'une fausse identité afin de dissimuler ses visées véritables? C'est Orwell qui nous rappelle, dans son roman paradigmatique, qu'en notre siècle les mots ont changé de sens et que l'abaissement du langage reflète l'érosion de la rationalité et des sentiments.

Cependant, le langage par lui-même n'est que symptôme d'une transformation bien plus profonde. Que le «Ministère de la Paix et de l'Amour» désigne chez Orwell l'entreprise guerrière, est une chose à la rigueur machiavélique; mais c'est bien une autre chose que par «amour» ce siècle entend: la «sollicitude mortelle» de Sartre, à savoir l'ambition de peupler le monde d'êtres idéologiquement uniformes, quitte à les massacrer «par amour» en cas de résistance.

La modification complète d'un terme aussi essentiel indique un mouvement dans la profondeur de notre structure mentale qui affecte notre réflexion ontologique et religieuse. Afin de déceler la nature et la direction de ce mouvement, nous devons décomposer l'*amour* en ses deux composantes, l'une grecque, l'autre chrétienne: *éros* et *agapè*.

Le premier de ces termes est riche de signification, car au cours des siècles on l'a surchargé de sens parfois contraires et souvent vulgaires. L'*éros,* chez les Grecs du temps de Platon, voulait dire *désir,* mais un désir qui s'arrête avant de dégénérer soit en ambition, soit en concupiscence; il reste le désir de combler un vide ou un manque. Sur ce point on serait tenté de dire que l'*éros* se rapproche de l'*agapè* dans son sens scripturaire: Dieu comble l'abîme de son amour. Seulement dans sa nuance grecque le terme ne connote pas l'élément actif, généreux, donnant de son abondance, mais précisément le vide qui se veut rempli, l'informe à la recherche de forme et de structure. C'est donc un mouvement de bas en haut, un peu

comme l'indique le passage pascalien: «tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais pas trouvé.» L'*éros* est donc une tendance, non seulement vers le Beau (identification due probablement au *Banquet* de Platon), mais vers la satisfaction des besoins dans leur sens noble. Alcibiade est motivé par lui lorsqu'il cherche à séduire Socrate, mais, en Socrate, moins le corps que l'esprit vivifiant et juste. Alcibiade est *moins* que son ami admiré, mais il lui est aussi en un sens *supérieur,* étant conscient de ce qu'il pourrait devenir – une fois comblé. C'est aussi le sens qu'assigne W. Jaeger au maître-mot grec, *paideia:* éducation en vue de l'idéal.

Le deuxième terme, *agapè,* est tout aussi difficile à cerner, malgré sa présence plus directe dans notre civilisation. Il est remarquable que dans les autres systèmes de croyance: paganisme grec, bouddhisme, philosophies hellénistiques – l'idéal soit la *liberté* atteinte par le Sage. Celui-ci entend par liberté le rejet, fondé sur la raison, des soucis, préoccupations et passions de ce monde. L'apathie, sous quelque étiquette que ce soit (indifférence, ataraxie, nirvâna), est l'état supposé des dieux, état de perfection, c'est-à-dire de tranquillité absolue. C'est d'abord la victoire sur l'*éros (karma)* par laquelle le sage devient – de notre point de vue – in-humain; c'est ensuite une espèce d'ascèse mais qu'il faut se garder de confondre avec celle du vrai mysticisme. Le sage «libéré» ne veut pas rencontrer Dieu, s'unir à lui; il veut devenir dieu, ce qui signifie appartenir à une strate ontologique au-dessus de la strate humaine; au Moyen Age et dans le contexte chrétien on dira de lui que c'est un *comprehensor,* par contraste avec le *viator* qui, lui, est lié à la condition humaine.

Aussi la condition du sage est-elle à l'opposé de celle du chrétien. Non seulement le premier s'enferme dans son égoïsme; mais il nie l'homme en tant qu'être de chair et d'os, avec des émotions et des passions, avec une aspiration à l'épanouissement dans la société de ses semblables. L'état idéal du sage est l'impassibilité. Le chrétien, lui, est motivé par une conception totalement différente: il part de l'amour dans lequel il perçoit l'essence de la révélation, amour qu'il traduit dans son comportement vis-à-vis d'autrui, et qui est, par là même, le fondement de sa coopération avec la totalité de la création divine. Le problème de la liberté se pose, par conséquent, autrement pour lui que pour le sage: liberté pour le chrétien veut dire engagement dans ce monde, engagement selon tous les registres: politique, esthétique, scientifique, moral. Ce qui, aux yeux du sage, est cause de fuite en une forteresse intérieure, et de là en un noyau de plus en plus incommunicable sauf à des candidats à la même sagesse (n'est-ce pas une contradiction?) – cela est, pour le chrétien, le fondement même de sa foi: la révélation divine en tant qu'amour. Si la sagesse du sage est contenue dans la contemplation qui est au fond abstention – la foi du chrétien est une *réponse,* toujours inquiète et toujours rassurante, à l'amour divin qui remplit l'âme comme il a rempli les ténèbres.

L'*agapè* n'est cependant pas tout l'amour du chrétien. La thèse bien connue de Nygren est que l'*éros* grec s'est infiltré dans l'*agapè* chrétienne et qu'il faut donc purger cette dernière de cette souillure – ce qui aurait

d'ailleurs été accompli par la Réforme: cette thèse n'est pas tenable. Nous pensons, au contraire, que la conception chrétienne de l'amour a tout naturellement intégré l'*éros* des païens dans sa plus haute expression. Si certains chrétiens (ce sont surtout les calvinistes) dénoncent l'*éros* comme un élément corrupteur, c'est qu'ils ont une notion puritaine de la nature de l'homme et qu'ils sont influencés par la philosophie de l'hellénisme déclinant. En ce qui nous concerne, nous pensons, au contraire, que la corruption de la notion de l'amour, sur laquelle nous avons attiré l'attention au début, provient du fait que, *primo,* l'*agapè* a subi une grave déformation, et que, *secundo,* l'élément érotique en a été retranché.

Il faut remonter aux systèmes non chrétiens afin de constater que leur conception du Sage est modelée sur leur conception de la divinité – ce qui découle de nos arguments précédents. Comme on le constate dans l'idéal du Sage, Dieu est conçu comme impassible, indifférent aux hommes, non point leur créateur mais plutôt leur seigneur distant, voire, parfois, un *deus otiosus*. Ainsi Krishna déclare-t-il dans la *Bhagavad Gîtâ:* «Je suis indifférent à tous les êtres surgis de la génération; il n'y en a aucun que je déteste, ni aucun que j'aime. Ceux qui m'adorent résident en moi, et moi en eux.» Remarquons que pour aimer il faut que objet et sujet soient différents, autrement nous sommes de nouveau confrontés au cas du Sage, qui n'aime que lui-même, son noyau intime. Aussi cette pensée est-elle plus claire chez Plotin: l'Un n'a pas besoin de ses produits (émanations, non point créatures!) et il lui est indifférent d'en avoir ou non. Marcion ne fait qu'exprimer crûment toute la tradition gnostique lorsqu'il constate que le Premier Dieu ne se préoccupe point des choses se passant dans ce monde. Les autres variantes du gnosticisme sont également d'accord pour proclamer que le vrai Dieu n'est pas créateur; il est le principe d'unité qui réabsorbera la création après sa victoire sur le mauvais principe de la multiplicité (Prince des Ténèbres) qui, lui, est responsable de la création.

Ces systèmes non chrétiens considèrent 1° la création comme mauvaise; 2° la créature (l'homme) comme corrompue; 3° l'amour divin, et par conséquent l'amour des créatures envers Dieu et entre elles, comme impossible. Dans cette triple négation, non seulement l'*agapè* se trouve niée, mais l'*éros* a disparu lui aussi. Que dire, en effet, de Plotin écrivant que l'Un est toujours présent car il ne contient point d'altérité, et que l'homme lui-même n'est présent que lorsqu'il se débarrasse de l'altérité? N'est-ce pas dire que seule l'unité absolue *est?* Dès qu'il y a pluralité, voire dualité, l'être cesse, même si un être provisoire, un quasi-être, à la rigueur une apparence, surnage.

Cette prédilection pour la solitude, ce solipsisme à l'échelle cosmique et divine, est, bien sûr, la négation de l'amour en sa source même. On est ici en présence d'une *agapè* tarie qui contraste d'une manière saisissante avec l'amour chrétien cherchant l'autre afin de répandre sur lui l'abondance de la charité. Cet autre est d'abord le Christ (et non point Krishna en lequel *résident* les adorateurs), vers qui les chrétiens sont attirés et qu'ils désirent imiter. L'imitation du Christ, et avec elle la *devotio moderna,* sont profon-

dément ancrées dans l'esprit chrétien parce qu'en elles le fidèle dépasse ce que Dieu attend de lui et se donne spontanément à la foi et à tout ce qui en découle. «Lorsque la charité même est infusée dans le cœur des croyants, c'est la loi de la foi, c'est l'esprit qui vivifie celui qui aime», écrit saint Augustin *(De spiritu et littera)*. En face du Sage qui s'épargne les vicissitudes de vivre, la liberté pour le chrétien est de faire davantage que Dieu ne lui demande.

Qui ne voit que le tarissement de l'*agapè* entraîne la desérotisation de l'amour? Le christianisme a été souvent tenté d'escamoter l'*éros,* et Nygren a raison, la Réforme y a réussi. Selon Denys l'Aréopagite, l'*éros* véritable est justement l'*agapè* qui rassemble l'érotisme latent dans la création. Cependant, nous pensons qu'il faut nuancer ce jugement: la création a valorisé les objets qu'elle a placés sous la protection divine. Il est intéressant de noter que non seulement manichéens et gnostiques méprisent la chair et la matière, mais que Calvin lui-même considère qu'avec le péché d'Adam les autres créatures, par exemple les animaux, ont également subi la corruption. Or, l'*éros* vise la beauté des objets, il s'exprime aussi bien dans l'amitié que dans un verger au printemps. Il est une aspiration qui, guidée par l'*agapè,* enrichit l'amour par la pluralité des choix offerts. C'est, par conséquent, l'élément érotique qui est, lui aussi, valorisé par la création, qui, pour ainsi dire, tient l'âme en haleine, et se soumet, en dernière analyse, à la fonction adoratrice de l'amour.

*

De ce qui a été dit, il suit que l'un et l'autre, *éros* et *agapè,* peuvent dégénérer en leur contraire, cause suffisante de la corruption de l'amour chrétiennement conçu. L'*agapè* défigurée implique la haine portée à l'Etre, haine ontologique dont la manifestation par excellence est une sorte d'idéologie froide, contemplant, au lieu du *présent* avec son prolongement, l'*éternité,* un état *futur,* et moins futur qu'hypothétique, prolongement de l'idéologie.

Expliquons-nous. L'homme est incapable de haïr absolument, il est tout au plus prêt à reporter son amour ailleurs qu'à ses objets naturels, bien qu'alors, chemin faisant, l'amour soit transmué en un acharnement désespéré pour créer un monde nouveau, avec des êtres et des objets nouveaux. L'acharnement et le désespoir viennent de l'impossibilité ontologique de la démarche. La haine de l'Etre se confond alors avec la haine de l'état présent, compatible avec une espèce d'ambition aveugle et obstinée à faire surgir l'état futur. Cependant, l'élément temps étant supprimé de ce calcul mécanique, l'effort lent et nécessaire aux œuvres humaines est remplacé par l'idéologie qui transporte magiquement son initiateur dans l'état idéal: utopie, paradis terrestre, communauté millénariste, salut par la gnose, etc. Une logique proprement infernale aidant, on se met à haïr ce qui participe à l'état présent et à sa perpétuation, et on pare l'état futur des traits d'une contre-image du présent. C'est ainsi qu'Ernst Bloch prône le «futur» en tant

que conciliation du sujet (S) et du prédicat (P), de l'être et du paraître; que Sartre condamne la beauté dans l'art et dans la littérature au sein de la société bourgeoise complètement corrompue et prêche la création d'œuvres belles dans une société réorganisée selon les normes existentialo-marxistes; c'est ainsi encore que les dirigeants du Kampuchéa démocratique infligent d'indicibles souffrances à leur peuple, allant jusqu'au génocide, mais se couvrent du prétexte de l'invasion vietnamienne sans laquelle, dit M. Ieng Sary, le bonheur absolu serait descendu – en 1980! – sur leur société réorganisée.

Voilà l'amour transformé en haine, et l'espoir (vertu que Bloch prend comme l'axe de sa pensée sans tenir compte de son caractère surnaturel) en acharnement. L'élément érotique lui-même est alors privé de son champ d'expression et d'épanouissement, car le seul objet toléré est le monde nouveau, ses êtres et ses choses. Mal guidé et rétréci dans ses élans, l'*éros* explose dans la frénésie et dans la violence, car sous le régime de la haine de l'Etre les rapports humains se réduisent à leur expression animale: la volonté, moins de vivre, que de survivre. «L'autre» devient l'ennemi, sa présence est interprétée comme une menace; il se fait objet de la brutalité et du sexe. Le sens du mot *éros* est canalisé de façon à ce qu'il signifie désormais pornographie.

Ces transformations – celle de l'*agapè* en une haine de l'Etre, celle de l'*éros* en pure violence – ont des conséquences dans tous les domaines de la vie des communautés. On n'a peut-être pas suffisamment exploré les rapports entre l'amour et les institutions politiques et sociales. La politologie est trop fascinée par la définition d'Aristote de l'homme en tant qu'animal politique car raisonnable, et n'est pas assez attentive à la dimension morale de la politique. Or, fonder des institutions, c'est reconnaître les divers besoins de l'être humain, et derrière la satisfaction institutionnelle des besoins, leurs racines dans l'intention créatrice de Dieu. Et quand on parle de besoins, il faut entendre par là davantage que les besoins vitaux: également toute la richesse de la vie en société, la curiosité scientifique, la création artistique. Dans son essence, la société est aussi un acte d'amour où se manifestent l'*agapè* et l'*éros*.

Le langage radical de nos jours semble bien le comprendre lorsqu'il se réfère à l'Etat et à la société comme aux produits de la *violence institutionnalisée*. Ou bien lorsque Marx fait absorber par le citoyen de la société sans classe tout ce que l'esprit avait créé dans le monde corrompu par l'exploitation: beauté artistique, vie de famille, le réseau des lois, etc. Evidemment, c'est le contraire qui est vrai; mais la déformation de l'amour s'acharne tout naturellement contre ce que l'affirmation de l'être construit de positif, puisant dans l'*éros* et dans l'*agapè*.

La réinterprétation de l'amour chrétien ne date pas de Marx et des tenants de la nouvelle violence. A l'exception de rares penseurs, la tendance générale chez les philosophes modernes a été de souligner, de plus en plus exclusivement, les dimensions politiques de l'amour, ce qui a finalement abouti à la «sollicitude mortelle» de Sartre (dans *La dialectique de la vio-*

lence). Afin de transformer ontologiquement le monde, il faut aller jusqu'à massacrer le matériau humain – par sollicitude et par amour. Il est tentant d'imaginer que Ieng Sary et ses camarades ont puisé la justification du génocide pendant leurs années d'études en France, chez le penseur de St-Germain-des-Prés. Il suffit d'un million de nouveaux Cambodgiens, communistes purs et durs, pour recommencer la nation – tels furent leur devise et leur programme.

*

Nous sommes en face d'une réinterprétation de l'amour chrétien à partir de la réinterprétation de ses deux composantes. Dans la subtile dialectique chrétienne, le Christ est à la fois l'Autre et le Même, Dieu et homme, ce qui permet aux mortels que nous sommes de nous porter avec une pleine confiance vers Celui qui nous guide en même temps qu'il répand sur nous sa charité. Selon la nouvelle conception de l'amour, l'*autre* est haïssable, il est l'ennemi; ensemble, nous sommes enfermés dans un enfer dont on ne peut sortir qu'en assimilant l'autre à moi-même, qu'en le forçant d'être *moi*. Voilà exactement le programme, voire l'essence de l'Etat totalitaire qui s'érige en un *moi* immense et s'efforce par tous les moyens de transformer les citoyens – autant d'*autres* – en une seule entité. La personne, objet par excellence de l'amour, se réabsorbe dans la totalité, il est défendu de l'aimer, de lui trouver des qualités, de l'accepter telle quelle, de la choisir comme partenaire dans l'épanouissement réciproque. Le seul objet permis à l'amour est alors le leader qui incarne la totalité. Nous voilà revenu au solipsisme cosmico-divin, au Krishna en lequel résident les êtres, à l'Un de Plotin cherchant à réabsorber ses émanations. En fin de compte, il s'agit de la haine de la création, l'ultime motivation de ceux qui défigurent l'image de l'homme conçue dans l'amour.

THOMAS MOLNAR

Glose sur l'éros et l'agapè

Les réflexions de Thomas Molnar sur l'*éros* et l'*agapè* constituent une analyse suggestive de la manière dont les valeurs fondamentales de notre héritage, grec et chrétien, sont vécues dans la civilisation contemporaine: scindées l'une de l'autre, elles sont dénaturées et aboutissent ainsi à leur propre négation dans le glacial univers totalitaire de la haine.

Pour bien saisir la portée du diagnostic qui nous est proposé, il n'est pas inutile de rappeler la thèse centrale du théologien luthérien suédois Nygren, à laquelle il est fait référence à plusieurs reprises. Nygren voit une opposition radicale entre l'*éros* de la pensée grecque, qui définit l'amour comme l'élan du désir de l'homme vers le Premier Principe, d'une part, et, d'autre part, l'*agapè,* spécifiquement chrétienne, qui désigne l'amour gratuit de Dieu qui descend vers sa créature. Il y aurait là deux mouvements, l'un qui va de l'homme au divin, l'autre de Dieu à l'homme, inconciliables et antagonistes [1]. La thèse, dans son schématisme, ne correspond pas aux riches enseignements du Nouveau Testament. Les exégètes l'ont relevé [2].

La brillante, mais unilatérale, démonstration de Nygren, à côté de sa volonté de souligner la totale gratuité de la divine *agapè,* implique la doctrine typiquement luthérienne de la corruption de la créature. Dès lors l'*éros* ne peut être que péché.

Pour saint Thomas, qui ne fait ici que développer la position catholique, il y a dans la créature en tant que telle, un *amour naturel* pour le Créateur, qui est son principe et sa fin. Et l'homme, au plan naturel, s'il n'avait pas été marqué par la blessure du péché originel, aimerait Dieu plus que soi-même. La déviation due au péché n'est pas telle qu'elle équivaille à une destruction, de sorte qu'un des effets de la grâce sera de restituer cet élan de la créature à sa rectitude native. Et quand l'*agapè,* la divine charité, est gratuitement communiquée à la créature, elle vient combler, par surcroît et bien au-delà de toute attente, l'aspiration la plus profonde de l'*éros*. M. Molnar insiste avec raison sur le fait que l'*agapè* assume en quelque sorte l'*éros*.

*

L'opposition entre le *sage* et le *saint* suggère des remarques analogues. Une telle opposition, qui a été soulignée à plusieurs reprises [3] ressortit à

[1] A. Nygren, *Eros et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations,* trad. P. Jundt, Paris, Aubier, 1944.

[2] Cf. notamment l'enquête fouillée du P. C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament, Analyse de textes,* Paris, Etudes Bibliques, 3 vol., 1958–1959.

[3] Voir, par exemple, Max Scheler, *Le Saint, le Génie, le Héros* trad. E. Marmy, Fribourg–Paris, LUF, 1944, 194 p. et dans A. J. Festugière, *L'Enfant d'Agrigente,* Paris, les Iles d'Or, Plon, 1950, le ch. VII, *Le Sage et le Saint,* p. 110–126.

la typologie, entendons que ce qui importe ici c'est avant tout de dessiner les traits caractéristiques du type, ou de la façon idéale, qui polarise les élans et les aspirations d'une civilisation, et de marquer ce qui distingue ce type d'un autre type qui joue un rôle analogue par rapport à une civilisation différente.

Dans cette perspective, le sage des grandes cultures païennes se définit avant tout par sa volonté d'autarcie. Il se fait lui-même et cette autarcie trouve sa correspondance dans une conception qui tend à identifier l'âme et le divin, qui atténue gravement en conséquence la transcendance de ce dernier, qui ignore le caractère personnel de Dieu et qui méconnaît ou nie l'idée de création.

Une telle sagesse est «folie» aux yeux de la sagesse de Dieu, laquelle se manifeste par le «scandale» et la «folie» de la croix. C'est par la folie de la croix, en effet, que passe la sagesse des saints qui dans les âmes habitées par la charité théologale procède des motions de l'Esprit Saint.

Mais il est remarquable que cette sagesse des saints, si elle dénonce dans la volonté d'autarcie et d'autodéification une prétention totalement abusive et illusoire de la créature, n'a jamais nié tout ce que comporte d'authentique l'effort de l'esprit humain en quête de l'accomplissement qui correspond aux requêtes et aux possibilités de sa nature. Comment en irait-il autrement puisque la grâce ne détruit pas la nature, mais la guérit des blessures du péché, la conforte dans sa ligne propre, et la surélève? Aussi bien, sous la sagesse des saints ou sagesse mystique, qui est la plus haute à laquelle notre esprit puisse atteindre ici-bas, la grande tradition doctrinale illustrée par saint Thomas reconnaît comme de vraies sagesses, subordonnées certes mais ayant leur propre consistance et légitimité, la sagesse théologique et la sagesse philosophique. La sagesse théologique couronne l'œuvre de la raison qui s'efforce, à la lumière de la foi et dans la foi, de pénétrer l'intelligence du mystère révélé. La sagesse philosophique représente l'accomplissement du savoir philosophique auquel la raison humaine, puisant dans ses propres lumières et ressources, peut prétendre atteindre. Que chacune de ces sagesses subordonnées possède sa propre cohésion n'implique nullement, précisons-le, qu'elle doive se fermer aux influx et aux confortations qui peuvent lui venir, dans le sujet, de la présence d'une (dans le cas de la théologie) ou des (dans le cas de la philosophie) sagesses supérieures.

Il convenait, me semble-t-il, d'apporter cette considération en complément à l'étude de Thomas Molnar [1].

GEORGES COTTIER, O.P.

[1] Signalons la traduction française d'un ouvrage de THOMAS MOLNAR, dans lequel on trouve les coordonnées et des développements permettant de reconnaître toute l'importance du présent diagnostic: *Dieu et la connaissance du réel,* Paris, P.U.F., 1976, 229 p. L'auteur qui enseigne à la *City University of New York* y marque l'incidence sur les conceptions politiques de la manière de comprendre notre connaissance de Dieu. Dans cette perspective, il a prêté une particulière attention à la gnose ancienne et moderne.

Essai d'une lecture chrétienne de «la vie après la vie»

On a beaucoup parlé et jugé diversement des études du Dr R. Moody. Il s'agit d'une sélection et d'une analyse des témoignages de plus de trois cents personnes qui, étant passées par la mort clinique et ayant ensuite été réanimées, ont vécu l'expérience d'un mode de vie préternaturel pendant la durée où elles étaient cliniquement mortes [1]. Du point de vue chrétien, un critique l'a accusé de «vendre la religion au rabais». De son côté, Jean Guitton se dit «frappé de l'analogie de ces expériences de récupération avec les témoignages des mystiques, dans toutes les religions» [2]. Il nous semble que Jean Guitton n'a pas assez marqué que le noyau de ces expériences est une rencontre entre celui qui vient d'être abandonné par son corps et une entité *personnelle,* un «être de lumière» qui lui manifeste un amour souverain et miséricordieux. Le fruit de cette expérience est une conversion, au sens chrétien du mot, qui cependant n'inclut pas nécessairement un rapprochement avec l'Eglise chez ceux qui lui étaient étrangers. Ainsi il y a analogie avec les expériences mystiques judéo-chrétiennes, bien plus spécifiquement qu'avec les religions orientales qui ignorent une entité divine personnelle. Et comme cet amour qui se manifeste semble bien avoir un caractère, non pas seulement souverain, mais en même temps humain, il y aurait, plus spécifiquement encore, analogie avec la mystique chrétienne. Ainsi donc, nonobstant toutes les réserves qu'il nous faudra faire, le lecteur se trouve confronté avant tout à la question suivante: comment justifier ces grâces, abondantes, reçues hors de l'Eglise visible? Secondairement, le lecteur est amené à se demander ce qu'il faut penser de l'état de décorporation où se trouve généralement le sujet au cours de cette expérience. Enfin, quelques témoignages, rares mais précis, faisant état de la

[1] *La vie après la vie,* 1977, et *Lumières nouvelles sur la vie après la vie,* 1978, traduction par Paul Misraki, chez Laffont. Le deuxième ouvrage est précédé d'une longue introduction par Misraki. Dans l'original anglais, son titre est *Reflexions on life after life.* En fait ce deuxième ouvrage est composé de deux parties: d'une part des témoignages nouveaux, d'autre part des réflexions critiques. Dans les références, les ouvrages seront désignés respectivement par I et par II.

[2] Chronique intitulée «La Vie après la vie» dans *Le Figaro* du 22 janvier 1979.

rencontre avec ce que la sagesse populaire appelle des «âmes en peine», le lecteur ne peut manquer d'être frappé du caractère d'orthodoxie chrétienne de ce qui est dit à leur sujet.

Ce n'est nullement notre propos de peser la crédibilité des phénomènes parapsychiques qui constituent le substrat de ces expériences. Cela a déjà été fait par Moody lui-même et par les hommes de science qui ont discuté son étude. Les uns et les autres confessent que ces témoignages ne sont pas définitivement probants selon les critères des sciences exactes. Pour notre part, nous abordons cette étude avec la même présomption de crédibilité que nous accordons à tout écrit hagiographique, ou simplement au récit ingénu d'une conversion. Les phénomènes parapsychiques abondent dans la vie des saints et dans les récits de conversion. Quelques études critiques ont été faites, par exemple celle de l'abbé Laurentin sur sainte Thérèse de Lisieux. Elles ont enrichi notre connaissance, mais nous n'avons pas attendu ces études pour tirer profit de la lecture de la vie de sainte Thérèse.

Pour ce qui est de la réalité des phénomènes parapsychiques, on peut se référer à l'étude de François Russo s.j. [1]. Son point de vue étant celui des sciences précises, il ne retient en conclusion, comme solidement établis, que «la télépathie, la localisation d'objets cachés, le déplacement et la déformation paranormale d'objets, y compris les lévitations de 'sujets'». Il estime que des études plus poussées pourraient faire admettre d'autres phénomènes. Mais il est «beaucoup plus réservé» en ce qui concerne les phénomènes qui précisément nous intéressent en premier lieu: «l'extracorporéisation, la communication avec les morts, la bilocation.» «Cependant – a-t-il soin d'ajouter en note – l'ouvrage du professeur Raymond Moody (...) dont l'auteur serait porté à admettre, mais avec beaucoup de prudence, la réalité de telles communications, apporte des faits dont il semble bien malaisé de démontrer qu'ils seraient tous 'normaux'» (pp. 20–21).

Russo formule bien le point de vue auquel nous entendons nous placer lorsqu'il remarque: «Il conviendra de distinguer dans l'appréciation des phénomènes religieux extraordinaires, d'une part la simple constatation de leur matérialité, d'autre part la reconnaissance éventuelle de la cause religieuse à laquelle on pourrait être amené à les attribuer, non sans doute comme leur cause directe au plan des phénomènes, mais comme une sorte de 'surdétermination' ne se situant pas au plan des phénomènes, relevant plutôt de l'ordre des significations» (pp. 23–24). C'est ainsi par exemple que nous verrons nos témoins revoir le film de leur vie passée (phénomène psychique ou parapsychique qui ne nous intéresse pas en soi), et l'être de lumière utiliser ce phénomène pour faire faire au sujet un examen de conscience (fait religieux). En un mot, nous ne prétendons pas définir la réalité matérielle des faits, mais seulement constater qu'ils servent de substrat à une expérience religieuse authentique.

[1] «La Parapsychologie», dans *Etudes,* juillet 1978, pp. 7 à 25.

Une étude de clinicien, non de théologien

Docteur et praticien à la fois en psychologie et en médecine, Moody était cliniquement bien préparé pour mener cette étude. Il en souligne lui-même les insuffisances. Dans un domaine aussi nouveau, il lui a été impossible de suivre une méthode rigoureusement scientifique. Les témoignages recueillis sont encore trop peu nombreux, et surtout ils proviennent d'un milieu trop homogène: l'Américain moyen, c'est-à-dire des chrétiens (qui ne le sont souvent que de nom), et quelques juifs. A propos de ces derniers, il aurait pu noter que les juifs eux-mêmes sont souvent imprégnés inconsciemment du climat chrétien du pays auquel ils appartiennent. Il a tenté d'élargir son enquête en retrouvant des expériences analogues dans les écrits de Platon, des Thibétains, des orphiques, et dans ceux de E. Swedenborg (1688–1772). Malheureusement il manque dans ces écrits précisément le noyau: la rencontre avec un être souverain, personnel, et irradiant l'amour, sans que nous puissions savoir si les témoignages en milieu non chrétien sont différents, ou si les auteurs de ces écrits sont victimes de leur présupposé idéologique. De son côté, le traducteur a enrichi l'enquête de quelques témoignages relevés dans la culture d'Europe occidentale, catholique.

Moody est chrétien, et certaines de ses remarques témoignent d'une foi vivante. Il note qu'il n'a relevé de goût pour l'occultisme que chez 5 ou 6 témoins, soit avant, soit après leur aventure (II p. 120). Et il n'a «relevé dans aucun cas la moindre indication concernant l'éventualité d'une réincarnation. Néanmoins, il est juste de reconnaître qu'aucun d'eux n'élimine radicalement cette hypothèse» (II p. 161). Il s'est efforcé de faire abstraction de ses convictions chrétiennes, n'ayant indiqué sa propre lecture de ces phénomènes qu'avec la plus grande discrétion dans sa dédicace: «A George Ritchie, docteur en médecine, et, à travers lui, à Celui dont il a suggéré le Nom.» Il a cherché à s'assurer la collaboration d'un théologien et malheureusement il n'y est pas parvenu, ceux qui se sont intéressés à ses recherches appartenant comme lui aux milieux évangélistes ou fidéistes, esprits simplistes incapables d'aborder ces faits avec une mentalité théologiquement critique.

En fin de compte, cette étude est, théologiquement parlant, involontairement tendancieuse. Elle l'est déjà dans son titre, qui devrait être, non pas «La vie après la vie», mais: «la vie pendant la mort clinique» ou, comme le propose R. Chatillon [1], «la vie avant la vie à nouveau». Car les témoins «en sont tous revenus. (...) Il ne faut pas se laisser aller à envisager les témoignages comme ceux de personnes qui sont mortes, (mais) qui ont été considérées comme mortes. La nuance est capitale». Toute l'équivoque est

[1] Remarque faite à une table ronde autour de cette étude de Moody, tenue par la Société de Thanatologie (*Bulletin* N° 41, 1978, p. 36). Les participants, deux médecins, un sociologue et un homme de lettres, ont exprimé le regret de n'avoir pas parmi eux un homme d'Eglise, en particulier pour discuter de la décorporation (p. 12).

dans cette préposition «après». Comme le dit un autre participant de la table ronde, le Dr Hubert Larcher, «il ne faut pas confondre 'après' et 'au-delà'» (p. 13). Il est bien connu que le titre des publications destinées à devenir des «best-sellers» sont souvent choisis par l'éditeur dans des buts publicitaires, et imposés à l'auteur. Dans ce cas, on aurait attendu de Moody une discrète mise au point dans son deuxième volume. Mais, précisément dans la deuxième partie de ce volume, on l'y voit au contraire sortir de son objectivité de clinicien pour interpréter les témoignages d'une façon tendancieuse, dans le sens de l'équivoque suggérée par le titre.

Il est remarquable que les témoins, pour leur part, demeurent objectifs. N'étant pas familiers avec ce qui s'est écrit sur les fins dernières, sur la mystique ou la pseudo-mystique, ayant vécu une expérience pour laquelle il n'y a pas de mots adéquats, ils ne font usage d'aucun schéma idéologique pour en rendre compte. Or, ils retrouvent pour l'essentiel les mêmes mots. En particulier l'expression «être de lumière» se retrouve dans presque tous les témoignages.

Ce qu'ont vécu les témoins est une aventure complexe dans un monde inconnu. Faisant œuvre de clinicien, l'auteur en analyse successivement les différentes phases ou éléments. Malheureusement pour nous, il s'ensuit que très peu de relations sont données dans leur ensemble et d'une seule venue, en particulier les expériences les plus complètes ou les relations les plus détaillées. De plus, l'auteur a peu développé la phase ultime, essentielle à notre point de vue: les fruits de cette expérience, la conversion à une vie plus spirituelle.

Une aventure vécue pendant la mort clinique

Parcourant les phases de cette expérience, nous relèverons celles qui concernent notre étude. Notons qu'aucune de ces phases n'est conditionnée par la mort clinique. L'auteur en donne des exemples, en particulier chez des sujets qui sont sortis indemnes d'un accident qui leur paraissait mortel. Par ailleurs, même dans les expériences les plus complètes, la rencontre avec l'«être de lumière» fait parfois défaut. En un mot, il s'agit d'éléments divers, mais qui en général ont été vécus dans leur ensemble par ceux qui sont passés par la mort clinique. Enfin, il faut se souvenir que les témoins sont unanimes pour dire que leur expérience est inexprimable. Ce qu'ils en disent n'est qu'un effort pour l'exprimer en images sensibles.

1. Le mourant entend soit des bruits désagréables, soit des sons harmonieux, et se sent emporté dans un tunnel obscur ou une spirale.

Ce sont là des phénomènes secondaires, probablement purement psychiques. Ceux qui sont anesthésiés à l'éther font assez souvent l'expérience de ce tunnel.

2. Il se retrouve soudain hors de son corps physique. Il constitue une entité nouvelle ayant sa propre localisation, et pour laquelle son corps (ou faut-il dire son cadavre?) n'est plus qu'un des objets du monde extérieur.

Il voit, il entend parler ceux qui assistent son corps, personnel médical ou famille, mais ne peut communiquer avec eux. Il ne comprend pas ce qui lui arrive, et en éprouve souvent de l'angoisse.

Cette condition d'être à la fois vaporeuse et subtile n'a pas en soi de valeur religieuse, mais comme dans la plupart des cas elle conditionne toute l'expérience, il faudra tâcher d'en rendre compte.

3. Des parents et amis décédés, et quelquefois des inconnus, viennent à sa rencontre et semblent vouloir l'aider. Par ailleurs, à une étape que les témoins ne parviennent pas à préciser, certains ont rencontré aussi des «âmes en peine» (II pp. 52 à 59).

L'assistance aux mourants par ceux qui les ont précédés et qui leur sont proches est dans la ligne de la Communion des Saints. Bien de saintes âmes ont témoigné qu'elles ont été averties par des proches décédés de se préparer à la mort. Quant aux «âmes en peine», il faut dire d'abord que ce mot n'est employé par aucun des témoins. Curieusement, l'expression n'existe pas en anglais, mais seulement dans les pays latins. On peut les décrire comme des êtres décédés livrés à leur propre détresse et incapables, psychologiquement ou ontologiquement, d'intervenir dans la destinée d'autrui. Si rares que soient les témoignages recueillis par Moody à leur sujet, nous pouvons les enregistrer parce qu'on les retrouve dans les écrits hagiographiques, aussi bien du reste que dans l'expérience de ceux qui s'adonnent aux drogues et à l'occultisme. Enfin, certaines histoires d'apparitions d'âmes en peine semblent bien attestées. Mais, encore une fois, à notre sens l'intérêt de l'étude de Moody n'est pas, ou est peu, dans la lumière qu'elle jetterait sur la condition des trépassés.

4. Il est confronté à une grande lumière blanche, qui est décrite invariablement comme un être doué de personnalité, débordant d'un amour miséricordieux. Certains précisent qu'ils se sentent aimés «tels qu'ils sont». Immédiatement ou bientôt, il en éprouve joie et sérénité, de sorte qu'en général il ne désire plus revenir dans sa condition corporelle.

Nous voici au noyau de l'expérience. Quand nous y reviendrons, nous verrons que cet amour peut être dit à la fois souverain et humain, quoiqu'aucun des témoins n'emploie ces termes. Cet «être de lumière», comme le qualifient la plupart, n'est pas rencontré par ceux qui se trouvent en état de mort clinique par suite d'une tentative de suicide, du moins dans tous les cas étudiés par l'auteur. Quant à ceux qui se sont trouvés seulement en danger apparent de mort imminente, l'auteur ne rapporte aucun cas comportant une rencontre avec l'être de lumière, mais on pourrait le compléter sur ce point.

5. Cet être lui pose une question, objective mais non formulée verbalement, qui l'invite à effectuer le bilan de sa vie.

Selon les témoins, c'est un «jugement». L'auteur l'identifie, dans ses «réflexions» du second volume, au jugement définitif de l'âme, qu'en théologie nous appelons le «jugement particulier». Nous verrons qu'il n'en est rien.

6. L'être de lumière l'assiste dans cet examen en lui procurant une vue de sa vie passée, décrite soit comme un film d'une rapidité vertigineuse, soit comme une vue panoramique, et pourtant détaillée. Certains témoins précisent qu'ils se voyaient objectivement, se reconnaissant par exemple dans tel petit enfant.

En soi la vision du passé est un phénomène apparemment purement psychique. Il peut se produire, au cours d'un danger couru, sans rencontre avec l'être de lumière, et dans ce cas ce n'est plus un jugement. Même quand il se produit en présence de l'être de lumière, ce n'est parfois pas uniquement un jugement. Certains témoins ont trouvé «plutôt amusant» de revoir leur enfance (I p. 87). Une personne que j'ai pu interroger me disait que c'est *à la fois* un film et une vue panoramique. Des phénomènes analogues peuvent être provoqués cliniquement, ou par hypnose.

Remarquons que cette phase en particulier donne une fausse impression de durée. On pourrait penser à une accélération de la faculté de perception, sous l'effet de l'émotion: parfois ceux qui ont été victimes d'un accident voient comme au ralenti les épisodes de la catastrophe. Cela peut être exact dans les cas les plus simples, dont Moody cite quelques témoignages. Moody préfère parler de «décomposition du temps». Plus précisément, il faut parler avec le Dr Hubert Larcher de sortie du temps linéaire [1]. Un témoignage relevé par Moody montre bien qu'il s'agit d'une parenthèse dans le temps linéaire. Un accidenté entre directement dans la phase 2 et voit des sauveteurs se hâter au secours de son corps. Après avoir parcouru les phases 4 à 7, il fait retour à la phase 2 et revoit les sauveteurs se hâtant à son secours, comme figés dans leur mouvement. Puis il réintègre son corps (phase 8), et le temps reprend son cours normal. Subjectivement, son aventure lui semblait avoir duré au moins une heure (II p. 137–138).

7. Le mourant atteint une frontière, qui se présente à lui sous divers symboles sensibles, et qui semble figurer le point de non-retour de l'au-delà. Il constate qu'il lui faut revenir en arrière, ou bien un de ses proches décédé le lui fait savoir. Assez souvent, c'est lui-même qui en prend la décision, avec la permission de l'être de lumière, parce que ses enfants ou ses proches ont besoin de lui. A son grand regret, il se retrouve dans son corps.

Pour ceux qui n'ont pas rencontré l'être de lumière, le retour dans le corps est, bien entendu, une délivrance.

8. Revenu à lui, il ne trouve pas de mots pour décrire cette aventure, qu'il a vécue pourtant «comme quelque chose de réel, de plus réel non seulement que le rêve, mais que la réalité elle-même». S'il essaie d'en parler, on ne le prend pas au sérieux. Mais la vie et la mort prennent pour lui un

[1] «Il ne faut pas confondre 'après' et 'au-delà'. Si l'accession à l'au-delà de la mort consiste précisément à sortir du temps linéaire, il n'y a pas d''après' pour le mort, mais seulement dans la terminologie de ses survivants» (*Bulletin cit.*, p. 13).

sens nouveau. S'il n'a pas rencontré l'être de lumière, il s'efforce, en général, d'oublier cette aventure angoissante: «Même maintenant, j'étouffe quand j'essaie d'en parler» (I p. 159).

Ni vision de Dieu ni «jugement particulier»

Aucun des témoins ne prétend avoir vu Dieu, mais seulement avoir connu, par la révélation de l'amour que lui porte l'«être de lumière», des minutes – transitoires – de bonheur, comme celles que connaissent les mystiques, ou plus précisément comme les fugitives expériences béatifiantes qui ont été à l'origine de la conversion de bien des âmes saintes. «C'est une sensation indescriptible; elle ne m'a pas quitté, en quelque sorte. J'y pense encore souvent» – dit un témoin. Et un autre: «Revenue à moi, je n'ai pas arrêté de pleurer pendant une semaine, parce qu'il me fallait continuer à vivre dans ce monde après avoir entrevu l'autre» (I p. 103). «Mais – nous dit l'auteur – le regret de cette béatitude passagère s'estompe au bout de quelques heures, jours ou semaines: revenus à la vie, ils sont heureux de pouvoir profiter d'une 'deuxième chance'» (II p. 131).

De même, le jugement n'est autre qu'un examen de conscience: «Le jugement que je portais sur la valeur de ma vie, sachant désormais ce que je savais» (I p. 81). Il semble être fonction du degré de développement spirituel du sujet: «J'avais brusquement mûri. (...) La vie ne se borne (donc) pas au cinéma du vendredi soir et aux matches de football; il y a, dans ma propre vie, beaucoup plus que je n'en connais moi-même» (I p. 110). Généralement cependant, l'examen de conscience est spécifiquement moral: «En face d'une action égoïste, les sujets avaient ressenti une impression de repentir cuisant; là où ils avaient fait preuve d'amour désintéressé, ils en éprouvaient du bonheur» (II p. 70). Aussi, déclare un témoin, «quand je suis revenu à moi, j'avais pris la décision de tout changer» (II p. 73). Mais enfin, quand nous verrons notre vie à la lumière divine, le bien lui-même que nous avons pu faire nous paraîtra débile et imparfait. Le jugement particulier sera une prise de conscience du néant de notre être, ce sera l'accès à l'humilité parfaite, laquelle précisément nous rendra capables de la vision béatifique. Nos témoins, quant à eux, ont acquis seulement une plus grande lucidité de conscience, qui est le fruit de toute grâce.

De même, les souffrances de certains qui avaient tenté de se suicider demeurent relatives. Une femme raconte que les circonstances qui l'avaient poussée au suicide «en étaient toujours au même point. C'était comme si la même chose se répétait sans cesse, un éternel retour» (II p. 81–82). Un témoin précise: «Je ne voyais pas seulement tout ce que j'avais fait (de mal), mais même les répercussions que mes actes avaient entraînées pour d'autres personnes» (II p. 73). Cela est horrible, mais ne nous permet pas de concevoir ce qu'est l'enfer. C'est pourtant ce qu'y voit Moody. A la question qui lui est souvent posée si quelque témoin lui a parlé d'un enfer, il répond qu'aucun d'eux n'a été un grand pécheur, et il évoque ce que peut être la souffrance par exemple d'un des responsables des atrocités

nazies, confronté non seulement à ses actes, mais à leurs conséquences. Il se déclare «incapable d'imaginer un enfer plus horrible, plus fondamentalement insupportable que celui-là» (II p. 75–76). Et pourtant la confrontation du damné avec Dieu est plus horrible encore.

Il n'y a donc pas lieu de voir dans ce qui a été vécu par ces témoins une sorte de répétition générale du passage dans l'au-delà, s'il est permis de s'exprimer ainsi: il y manque l'acteur principal, Dieu vu face-à-face. Comme le dit Jean Guitton à ce sujet, «le secret de la mort est bien gardé!»

Le phénomène de «décorporation» (phases 2 et 3)

Ce que nos témoins ont vécu demeure donc humblement terrestre, et cela alors que leur corps était entré en état de mort clinique. Tout se passe comme si ce n'était pas l'âme seule qui quitte le corps, mais un être plus complexe, immatériel mais jouissant encore de facultés corporelles. Avec quelques témoins, l'auteur le désigne sous le nom équivoque de «corps spirituel» (I p. 62 et seq.). Cette décomposition de l'être humain semble accompagner nécessairement la mort clinique sans que la mort en soit la condition nécessaire, puisque certains témoins étaient parfaitement sains de corps quand ils l'ont éprouvée.

Si la mort était la condition nécessaire de l'accès à ce mode de conscience, on pourrait y voir un état transitoire préparant à la vision de Dieu. Un tel supplément de vie terrestre ne semble pas nécessaire, du moins à ceux dont le destin est déjà déterminé par leur amour, ou au contraire leur refus, de Dieu. Il pourrait l'être pour cette catégorie d'hommes que la notion de Dieu semble laisser indifférents et auxquels Dieu, dans sa discrétion, ne se manifesterait pas immédiatement. Ce serait ce qu'on appelle les «âmes en peine». En Russie, on les appelle les «âmes-qui-paient», c'est-à-dire qui paient un droit de passage dans l'éternité. C'est un souvenir des croyances judéo-chrétiennes sur les épreuves à travers lesquelles passent les âmes des trépassés. Une pieuse croyance, respectée par l'Eglise en Orient et justifiée par un texte attribué à saint Antoine le Grand, veut qu'à l'image du Christ les morts n'entrent dans leur état définitif que par étapes. C'est pourquoi on prie pour eux aux 3e, 9e et 40e jour après leur décès.

On trouve dans l'Ecriture quelques allusions à un délai avant la mort définitive. Quand Jésus ressuscite la fille de Jaïre, Il dit: «L'enfant n'est pas morte, mais elle dort». Et on se moquait de Lui (Mc 5, 39). De même Jésus dit de Lazare: «Cette maladie n'est pas mortelle», et «Notre ami Lazare repose; je vais aller le réveiller» (Jn 11, 4 et 11). Lorsqu'un jeune homme de l'auditoire de Paul tombe par la fenêtre, Luc nous affirme qu'«on le releva mort». Mais Paul dit: «Ne vous agitez pas: son âme est en lui» (Ac 20, 10). Dans ce dernier cas il y aurait bien délai, mais non, semble-t-il, décorporation.

Mais, le phénomène de décorporation ne semblant pas lié à la mort ni même à l'imminence ou au simple danger de mort, il faudrait pouvoir l'expliquer par la constitution même de l'homme. Ce n'est pas suffisant

de dire, avec les hagiographes, «par la permission de Dieu». Spécialement bien attestés sont les phénomènes de bilocation et de lévitation, qui semblent relever du même chapitre que la décorporation [1].

L'anthropologie classique, et à sa suite la théologie classique ne nous fournissent aucune lumière. Quant aux sciences exactes elles n'ont pas su faire place à quantité de phénomènes dits extraordinaires, et cependant communs, tels que la communication de pensée à distance, et moins encore à la prescience d'un événement futur. Dans les dernières décades, les hommes de science ont été contraints d'étudier certains de ces phénomènes, la communication de pensée semblant être le seul mode d'entrer en communication avec un sous-marin submergé. Des expériences menées en URSS semblent avoir donné des résultats encourageants. Un homme de science, non pas soviétique, mais roumain, le Dr V. Musatesco, a tenté un réajustement de l'anthropologie marxiste. Notre corps charnel serait animé par une sorte de double énergétique, qui serait le support de toute sa phénoménologie paranormale et le véritable siège de la personnalité consciente, et non le soma ou le cerveau, ainsi que le véritable substrat du sentiment, de la volonté, de la pensée [2].

Peut-être faudrait-il revenir à l'anthropologie tripartite qui fut celle de saint Paul: il y a dans l'homme le corps, l'esprit et l'âme. Il fut suivi par quelques-uns des premiers Pères, mais le laborieux développement des sciences exactes fit préférer la division bipartite. Cette anthropologie a pourtant été reprise par un homme de science peu suspect de sympathies gnostiques: Luc Voyno-Yacenetsky, mort en 1965, et qui fut à la fois archevêque et chirurgien, en URSS. Pendant la Seconde Guerre mondiale, chef d'un hôpital de 10 000 lits et pasteur d'un diocèse, il écrivait, outre un traité de chirurgie qui lui valut les plus hautes distinctions, un traité intitulé «Esprit, âme et corps», auquel il n'attachait pas moins d'importance qu'à ses contributions à la science médicale [3]. Malheureusement, non seulement l'archevêque Luc ne put se rencontrer avec le physicien Pavlov, mais toute sa documentation date d'avant la révolution russe [4].

[1] Le *Dictionnaire de Spiritualité* n'a encore rien publié sur ce sujet, ayant choisi de traiter de la «multilocation» et non de la «bilocation».

[2] Mentionné par le Dr Larcher au cours de la table ronde (*Bulletin*. p. 38), et repris par P. Misraki (II p. 21–22). L'un et l'autre «ne manquent pas de souligner l'étrange concordance» avec ce que saint Thomas dit des corps glorieux. Or, dans le cas de l'expérience soviétique par exemple, le sujet récepteur était... un chien. Il est connu que les chiens sont très sensibles aux perceptions parapsychiques.

[3] Publié (en russe) en 1978, aux éditions «La Vie avec Dieu», à Bruxelles.

[4] Dans son article des *Etudes* cité plus haut, le Père F. Russo ne s'est pas permis de proposer sa propre interprétation des phénomènes parapsychiques. Il s'est contenté d'énumérer les diverses théories des hommes de science – encore a-t-il tenu à le faire en annexe (pp. 22 à 24). On peut lire son interprétation personnelle dans une interview publiée dans *La Vie*, N° 1798, p. 23. Puisqu'il considère le phénomène de décorporation comme insuffisamment établi, il n'a pas à remettre en question l'anthropologie classique: «A mes yeux, il y a comme deux natures dans la Nature, une 'nature' normale et une nature paranormale. Cette dernière existe en chacun de nous. Elle se réveille et se manifeste quand nous traversons des états mentaux particuliers. Ce

LA RENCONTRE AVEC L'«ETRE DE LUMIERE»

Son identité (phase 4)

«Pas un seul de mes sujets – écrit l'auteur – n'a exprimé le moindre doute quant au fait qu'il s'agissait d'un être, d'un être de lumière. Et qui plus est, cet être est une Personne, il possède une personnalité nettement définie. La chaleur et l'amour qui émanent de cet être à l'adresse du mourant dépassent de loin toute possibilité d'expression. L'homme se sent comme envahi et transporté par cet amour; il s'abandonne en toute sérénité au bienveillant accueil qui lui est fait. Un attrait magnétique, irrésistible, émane de cette lumière, vers laquelle il se sent inéluctablement entraîné. (...) Alors que cette description de l'être de lumière demeure exactement la même d'un témoignage à l'autre, l'identification de cet être varie singulièrement et semble dépendre en grande partie des antécédents, de l'éducation et des croyances religieuses de chaque individu. Ainsi, la plupart de ceux qui ont été élevés dans la tradition et la foi chrétiennes identifient cette lumière au Christ. (...) Un homme et une femme de religion israélite voyaient en cette entité un 'ange'. (...) Un homme qui n'avait reçu ni croyance ni éducation religieuse parlait tout simplement d'un 'être de lumière'. Cette même appellation a également été utilisée par une dame professant la foi chrétienne et qui, apparemment, ne se sentait nullement portée à considérer que cette lumière fût le Christ» (I p. 78–79).

Si nous admettons le caractère probablement surnaturel de ces manifestations (car l'auteur lui-même reconnaît que son étude n'aboutit pas à une démonstration absolue), nous n'avons pas de difficulté à voir dans cet être un ange. Les anges, les «messagers» de Dieu, ne font pas écran entre Dieu et le sujet, comme nous le voyons lors de l'Annonciation. A travers l'ange, c'est Dieu lui-même qui se manifeste, en la personne de Jésus ou en celle du Saint-Esprit. La «lumière blanche» dont parlent tant de témoins fait penser au Saint-Esprit et à la transfiguration dont bénéficièrent Séraphim de Sarov et son disciple. Mais cet être de lumière se montrant le maître de nos destinées et la qualité de son amour étant profondément humaine, nous sommes ramenés à la personne de Jésus. L'hagiographie nous montre que l'expérience des saints est tantôt plus christique, tantôt plus pneumatique, mais en fin de compte le Verbe et le Saint-Esprit ne font qu'un quand Ils se manifestent aux âmes: c'est une question d'accent. Quand Dieu se manifeste à un israélite, on conçoit que l'accent ne soit pas mis d'emblée sur l'Incarnation, qu'il ignore. Quant à la chrétienne qui ne pouvait y voir qu'un ange, c'est peut-être parce qu'à l'église on lui avait décrit

peuvent être des états mystiques, mais pas nécessairement, puisque les pouvoirs parapsychiques se révèlent chez des individus non chrétiens et non religieux. Chez la plupart d'entre nous, le genre de vie que nous menons, la culture, les règles sociales et l'environnement auraient réussi à étouffer cette nature paranormale».

Une deuxième annexe de son article publié dans *Etudes* fournit une bibliographie.

un Christ tout différent. Du reste les témoins ont expérimenté cette présence comme celle de l'Ami qui les aime et qui les sauve, et non comme d'un inconnu qu'ils chercheraient à identifier.

Avant de procéder en analysant le rôle de cet être de lumière au cours de la revue de la vie passée, nous pouvons nous arrêter à un témoignage exceptionnel qui ne comporte ni revue de la vie, ni mort clinique, et qui fut pourtant très complexe. Trois jours avant une opération critique, apparemment au cours d'un évanouissement, l'être de lumière apparut à ce témoin et l'invita à le suivre. C'est alors seulement que se produisit la décorporation. Il fut conduit à la salle de réanimation: il n'allait pas survivre à l'opération et «l'être ne voulait pas que je prenne peur au moment où mon esprit quitterait mon corps, il voulait me faire reconnaître ce que j'éprouverais à l'instant du passage, parce qu'il ne m'apparaîtrait pas immédiatement; il fallait que je passe d'abord par d'autres épreuves. Mais il me promettait de tout surveiller d'en haut, et se présenterait à moi tout à fait à la fin». Jusqu'au lendemain matin, le malade se sentit tout à fait calme: «Je me rendais compte que j'allais mourir et je n'en concevais ni regret ni terreur». Puis, il se sentit préoccupé par le sort d'un neveu qu'il avait adopté, et se mit à rédiger une lettre posthume pour sa femme et pour son neveu, et bientôt il fondit en larmes. Il sentit alors de nouveau la présence de l'être de lumière, qu'il prit d'abord pour une infirmière: «John, pourquoi pleures-tu? Je pensais que tu serais heureux de venir à moi.» Il songeait: «Oui, c'est vrai, je le désire vivement» – «Alors, pourquoi pleures-tu?» Le malade expliqua le souci qu'il avait pour le sort de son neveu. L'être répondit: «Parce que tu intercèdes pour quelqu'un d'autre, parce que tu penses à autrui et non à toi-même, je vais t'accorder ce que tu demandes. Tu vivras jusqu'à ce que ton neveu ait atteint l'âge d'homme.» Le lendemain l'opération fut menée à bien et, à la grande surprise des docteurs, il n'y eut pas besoin de technique spéciale de réanimation (I pp. 122 à 127).

La revue de la vie passée (phases 5 à 7)

Bien que la revue du passé paraisse être un phénomène simplement psychique, pour ceux qui ont rencontré l'être de lumière, ce phénomène apparaît comme provoqué par une question posée par l'être, qui, de plus, en demeure le guide. La question posée n'étant pas formulée verbalement, les témoins l'ont traduite diversement. Voici comment ils cherchent à l'exprimer (I pp. 80 à 82, 94 et 113):

«Es-tu préparé à la mort? – Qu'as-tu fait de ta vie, que tu puisses me montrer? – Qu'as-tu fait de ta vie que tu estimes suffisamment? – Veux-tu mourir? – Est-ce que cela valait la peine? – M'aimes-tu? – Jusqu'à quel point as-tu appris à m'aimer? – Te sens-tu capable d'aimer les autres avec la même intensité que je t'aime?» Chez plusieurs autres témoins, la formulation est presque identique.

Tandis que se déroule le «film de la vie», l'attitude de l'être de lumière est de compréhension, non de condamnation. Jusque dans les actions mauvaises, il souligne les aspects positifs. De plus, déclare un témoin, «il insistait aussi beaucoup sur l'importance de la connaissance. Il me signalait sans arrêt tout ce qui a rapport avec 'apprendre'. Il m'a dit que j'allais devoir continuer (parce que, entre-temps, il m'avait révélé que j'allais revivre). Il y aurait toujours en moi un besoin de savoir. Il m'a dit que c'était un besoin permanent, d'où j'ai conclu que cela doit continuer après la mort. Je crois bien que son but, en me faisant assister à tout mon passé, était de m'instruire» (I p. 87). Nous reviendrons sur cette soif de savoir en parlant de la conversion (8e phase). Ce que nous cherchons à décrire dans ce chapitre, c'est le caractère profondément humain, tout en demeurant souverain, des rapports que l'être de lumière établit avec ceux auxquels il se manifeste.

Un témoin qui ne semble pas avoir vu le film de sa vie, ou qui a omis de le mentionner, déclare: «J'imagine maintenant que cette voix qui me parlait a dû constater que je n'étais pas du tout prêt à mourir. Elle voulait simplement me mettre à l'épreuve, sans plus. Et cependant, à partir du moment où elle a commencé à parler, je me suis senti délicieusement bien, protégé et aimé. L'amour qui émanait de la lumière est inimaginable, indescriptible. Et par-dessus le marché, elle dégage de la gaieté! Elle avait le sens de l'humour, je vous assure!» (I p. 83).

L'auteur a ajouté à son Ier volume un chapitre sur les suicides. Un homme qui avait tenté de se suicider après la mort de sa femme déclare: «Je suis allé dans un endroit affreux (...) J'ai immédiatement mesuré l'erreur que j'avais commise (...) J'ai pensé: combien je regrette d'avoir fait cela». D'autres ajoutent qu'ils avaient le sentiment d'être là pour longtemps, pour s'être soustraits à leur mission de vivre. Certains, bien qu'ils n'aient pas commis de suicide, ont compris que le suicide, aussi bien que le meurtre, encourt des peines sévères: «c'est se mettre en travers du plan de Dieu» (I p. 204).

Les fruits de cette rencontre (8e phase)

Si pour beaucoup de témoins la conversion ne nous paraît que très embryonnaire, il faut se souvenir qu'ils sont en général peu habiles à parler de sujets spirituels, non moins que d'expériences parapsychiques. «Auparavant, j'agissais sous le coup d'impulsions; maintenant je réfléchis d'abord aux choses, calmement, lentement» (I p. 110). «La vie m'est devenue bien plus précieuse depuis lors» (I p. 111). «C'est l'esprit qui est devenu pour moi la partie la plus essentielle de moi-même, au lieu de la forme de mon corps» (I p. 111). Mais il y a aussi des conversions plus complètes, ou plus conscientes: «Un homme, à sa rencontre avec l'être de lumière, s'est senti totalement accepté et aimé, alors même que sa vie se déroulait en un panorama destiné à être vu de l'entité. Il lui semblait que la question posée par celui-ci équivalait à lui demander s'il se sentait capable d'aimer les autres

avec la même intensité. Il pense maintenant que sa mission sur terre consiste à s'efforcer d'apprendre à aimer ainsi» (I p. 113). D'une façon générale, l'auteur peut affirmer que «tous reconnaissent que leur foi religieuse est sortie de l'épreuve fortifiée» (II p. 60). Aux hommes d'Eglise qui lui parlent des critères valables d'une vision: si la vision porte la personne, par exemple, à se rapprocher de Dieu, ou à approfondir ses connaissances de la religion, l'auteur peut répondre que «c'est précisément dans ce sens que les personnes interviewées ont été poussées à la suite de leur approche de la mort» (II p. 95–96). Pour notre part, nous voyons un critère plus sûr encore dans le désir de changer sa vie et d'aimer le prochain, désir qui ressort clairement de l'ensemble des témoignages. «A mon retour, j'étais dominé par un désir envahissant, cuisant, de faire quelque chose pour autrui (...) J'avais tellement honte de ce que j'avais fait ou n'avais pas fait dans ma vie; il me semblait qu'il fallait réparer tout de suite, que cela ne pouvait attendre» (II p. 73).

A ce désir d'aimer réellement le prochain s'ajoute un désir de «s'instruire». Dans son deuxième volume, l'auteur analyse ces notions: l'amour est l'«agapè» grec; la connaissance est la «sofia». «Il s'agissait d'un amour qui n'a rien à voir avec sous-estimer les gens; étais-je capable d'aimer les gens, même ceux que je connaissais, à fond, avec leurs défauts – voilà ce que (l'être de lumière) me demandait». «Ce que (l'être de lumière) entendait par 'savoir', c'était une connaissance en profondeur, en quelque sorte reliée à l'âme... la sagesse plutôt» (II pp. 132 et 133). L'auteur ajoute: «C'était l'amour qui se présentait comme le but essentiel. Quand l'être de lumière évoquait la connaissance, il le faisait en passant, et comme par-dessus le marché» (II p. 133).

Certains ont expérimenté un mode transcendant de savoir: «Plusieurs sujets m'ont affirmé que, à un certain moment de leur expérience, ils avaient eu de furtifs aperçus d'une façon d'exister entièrement différente, dans laquelle toutes les connaissances – celles du passé, du présent et de l'avenir – se fondaient en une sorte d'état intemporel (...) Cette fugitive vision ne les avait en aucune façon détournés de l'effort de s'instruire au cours de cette vie, mais avait au contraire produit chez eux un effet de stimulation» (II pp. 45–46).

Certains, à la suite de cette expérience, se trouvent doués d'un don de clairvoyance. L'un d'eux, se rencontrant avec des gens dans l'ascenseur, quand il se rend à son travail, «sent qu'ils ont besoin d'aide, et les invite souvent dans son bureau pour leur proposer ses conseils» (I p. 112).

L'auteur remarque en concluant: «Pas un seul de ceux que j'ai interrogés n'a prétendu sortir de l'expérience 'purifié' ou amélioré, (...) n'a fait montre d'une attitude du style 'je-suis-plus-saint-que-toi'. En fait, la plupart ont spécifié qu'ils se sentent comme en travail, en recherche. Leur vision leur a assigné de nouveaux buts à poursuivre, de nouveaux préceptes moraux, (...) mais en aucun cas elle ne leur a inspiré l'idée d'un salut instantané ou d'une infaillibilité morale» (I p. 113). Quand il y a «mission» explicite, c'est seulement en accomplissement des devoirs de solidarité familiale.

Nous ne devons pas être surpris si, dans aucun des cas étudiés, il n'a été révélé au mourant qu'il trouverait l'instruction spirituelle dont il a besoin dans une plus grande fidélité à l'église qu'il fréquente, moins encore dans l'adhésion à telle ou telle religion qui n'est pas la sienne. Le converti se sent simplement «en travail, en recherche», livré à soi-même sans assistance sensible ultérieure. Ainsi en est-il dans toute grâce de conversion. Il n'est pas concevable qu'un message préternaturel puisse se formuler, par exemple: «Va trouver le curé de ta paroisse. C'est un pauvre homme comme un autre, mais il détient mon message de salut». Moins encore saurait-elle se formuler: «L'Eglise dans laquelle tu as été baptisé est passée par bien des vicissitudes historiques, mais je t'aiderai à y découvrir Ma parole». Sur le chemin de Damas, certes, Saul a été renvoyé à l'Eglise. C'est qu'il ne s'agit pas d'un simple fidèle bénéficiant d'une révélation privée, mais d'un persécuteur appelé à devenir un Apôtre: il convenait que le salut lui vienne à travers l'Eglise.

PLAIDOYER POUR UNE CULTURE MYSTIQUE

Parlant de culture mystique, on entend ici «mystique» dans le sens le plus informel du mot: on veut parler non pas de cette conscience de l'union à Dieu qui est le fruit d'une longue vie d'ascèse, mais simplement de la sensibilité à ceux des phénomènes parapsychiques qui sont porteurs de grâce. Ayant passé par une expérience enrichissante, mais profondément déconcertante, nos témoins sont tous heureux d'avoir trouvé en la personne du Dr Moody, sinon un conseiller, du moins une oreille attentive. «Je suis franchement heureux d'apprendre (que mon expérience n'est pas unique). Maintenant, au moins, je *sais* que je ne suis pas fou. (...) Si cela ne m'était pas arrivé à moi-même et que quelqu'un d'autre soit venu me raconter cette histoire, je me serais probablement demandé quel genre de blague on voulait me faire. Le monde d'aujourd'hui est comme ça» (I p. 108). «J'ai voulu tout raconter à mon confesseur. Mais il m'a répondu que j'avais eu des hallucinations. Du coup, je n'ai plus rien dit» (I p. 106). Certes, le positivisme de notre culture a contaminé bien des pasteurs. Plus profondément et depuis toujours, les maîtres spirituels sont unanimes à enseigner la plus grande réserve vis-à-vis des manifestations extraordinaires. Même si cette manifestation vient de Dieu – enseignent-ils – Dieu ne vous reprochera jamais de ne pas la prendre en considération. Celui, en effet, qui est engagé dans un effort d'ascèse contrôlé est sûr de retrouver les mêmes valeurs dans les voies ordinaires. Mais ce raisonnement s'applique-t-il à ceux qui ont été favorisés d'une grâce alors qu'ils étaient, et qu'ils demeurent, étrangers à toute discipline spirituelle authentique? Renoncer aux lumières qui leur ont été accordées, c'est du même coup renoncer à tout progrès spirituel. Et cela, ils ne le peuvent pas: maintenant, ils *savent*. Nous l'avons vu, ce qu'ils retiennent de leur expérience, ce n'est pas une curiosité malsaine pour les phénomènes parapsychiques: c'est la conscience d'être réel-

lement aimés par un amour souverain, et le désir d'apprendre à aimer réellement le prochain. Il faudrait savoir les aider, tout en demeurant en garde contre les hallucinations et, éventuellement, les illusions d'origine démoniaque.

Il est légitime de se demander pourquoi seulement un très petit pourcentage de ceux qui sont passés par la mort clinique y vivent une telle expérience. L'auteur mentionne un malade qui, étant passé plusieurs fois par la mort clinique, n'a connu cette expérience qu'une seule fois. Mais, on l'a vu, cette expérience n'est pas nécessairement conditionnée par la mort clinique, surtout si l'on s'en tient à ce qui en fait la valeur religieuse: la rencontre avec un être vous aimant d'un amour souverain et personnel. C'est bien souvent à la suite d'une expérience de cet ordre que des saints ou de grands convertis sont entrés dans les voies de l'ascèse. Non pas tous, pourtant. Et nous retrouvons, élargie, la même question: pourquoi des grâces exceptionnelles sont accordées aux uns, et ne sont pas accordées aux autres?

Tout chrétien a entendu l'appel du Christ

D'un chrétien qui choisit la voie des conseils évangéliques, il est remarquable qu'on dise: «Il a entendu l'appel du Christ», alors qu'on pourrait dire avec plus de réserve: «Il a entendu l'appel de l'Eglise.» La première formule a pour elle un argument scripturaire: «Ils n'auront plus à s'instruire mutuellement se disant l'un à l'autre: Ayez la connaissance de Yahvé! Mais ils Me connaîtront tous, des plus petits jusqu'aux plus grands – oracle de Yahvé» (Jer. 31, 34–35).

Demandons-nous donc ce qu'il faut entendre par «appel du Christ». Choisissant de parler de la voie des conseils évangéliques, nous n'entendons pas dire que cette voie est plus parfaite que celle de la sainteté dans le monde, mais, par son renoncement à la famille et à sa liberté, celui qui se fait religieux rend sensiblement manifeste qu'il suit l'appel du Christ. D'une façon générale, c'est notre conviction qu'un bon nombre de chrétiens jouissent de «grâces extraordinaires», dans leur jeunesse pour les aider à orienter leur vie, et de nouveau à l'approche de leur mort pour les y préparer. Ils n'en parlent pas parce que c'est trop intime, parce qu'ils ne trouvent pas de mots pour l'exprimer, et aussi parce qu'on leur a appris, ou un confesseur leur a répondu, qu'«il ne faut pas parler de ces choses». Nous reviendrons sur ce précepte, pour le discuter. Quoi qu'il en soit, notre culture moderne jette sur l'extraordinaire une sorte d'interdit qui entrave la vie spirituelle lorsqu'il s'agit de grâces authentiques.

Qu'ils aient bénéficié ou non de grâces sensibles, la générosité de tant de chrétiens à «suivre le Christ» ne s'explique psychologiquement que par l'amour d'un Ami. Tout chrétien qui choisit la voie des conseils évangéliques témoigne que le Christ est vivant et s'est manifesté à lui. Chez les uns cette rencontre avec le Christ peut être retracée jusqu'à une manifes-

tation sensible; chez les autres – le plus grand nombre peut-être – il n'y a pas eu d'expérience sensible. Mais chez les uns autant que chez les autres il y a rencontre, il y a révélation du Christ à l'âme, non moins dramatique que celle dont témoignent les sujets du Dr Moody.

Si l'on cherche à réduire une rencontre perçue sensiblement à ses éléments essentiels, on trouve d'une part le sentiment de la présence d'un être souverain et aimant, et d'autre part une parole – l'appel – qui n'a pas besoin d'être formulée verbalement pour être perçue. Ce «sentiment de présence» est dans la vie courante une expérience banale, bien connu en particulier par les femmes, qui si souvent «ont conscience qu'on les regarde». Nous avons vu plus haut le cas de cet homme qui sanglotait et qui sentit tout à coup une présence à son côté, qu'il prit d'abord pour une infirmière. Le sentiment d'une présence mystique est seulement quelquefois plus subtil: il arrive qu'on n'éprouve pas le besoin de se tourner vers la présence, étant conscient qu'il n'y a rien à voir avec les sens, et le dialogue s'établissant sans le truchement du vocabulaire.

La manifestation de la présence nous apparaît ainsi comme ordonnée à la parole: c'est pour «appeler» que le Christ se fait d'abord connaître. Si le Christ est déjà connu de l'âme, cette manifestation de présence n'est plus indispensable. Il suffit de la parole, «parole intérieure» ou «parole intellectuelle» comme s'exprime sainte Thérèse d'Avila. Il en est souvent fait mention dans la vie des mystiques. Plus généralement, une parole intérieure n'est pas susceptible de déconcerter un chrétien engagé dans les voies spirituelles, conscient qu'il est que le Saint-Esprit réside dans son âme et y est actif. Un tel chrétien sait déjà par expérience que la voix de sa propre conscience est inspirée, soutenue et guidée par le Saint-Esprit résidant en lui. Au terme, un appel objectif, une parole intérieure perçue comme distincte de la voix de la conscience, n'apparaît plus comme nécessaire: «l'appel du Christ» peut se réduire à la réponse de l'âme chrétienne, consciente qu'elle est que cette réponse est inspirée par Dieu. Dialogue muet de l'amour, analogue à celui de ces jeunes gens qui tout à coup se trouvent engagés l'un à l'autre, sans s'être jamais déclaré leur amour. Tel fut le cas de Jacques et Raïssa Maritain [1].

Ainsi, grâces sensibles et phénomènes extraordinaires ne sont nullement l'apanage de natures exceptionnellement douées sur le plan religieux. Sans doute Dieu est libre de se manifester comme Il l'entend, mais l'appel sensible du Christ témoignerait plutôt que Dieu doit recourir à des moyens inférieurs pour rendre son appel sensible à une âme qui a perdu le contact avec son Créateur, ou qui ne l'a jamais connu. Aussi bien, les grâces sen-

[1] «Nos fiançailles s'étaient faites de la manière la plus simple, sans nulle 'déclaration'. Nous étions seuls dans le salon de mes parents. Jacques était assis sur le tapis, tout près de mon fauteuil; il me sembla tout à coup que nous avions toujours été l'un près de l'autre, et que nous le serions toujours. Sans y penser je passai la main dans ses cheveux, il me regarda, et tout fut clair pour nous. (...) Dès ce moment notre accord fut parfait et irrévocable» – Raïssa MARITAIN, *Les grandes amitiés*, Ire partie, chap. 4, «Et notre vie continua...».

sibles et les états extraordinaires se retrouvent-ils souvent à l'origine des conversions.

Ceci étant dit pour dépouiller les manifestations sensibles de toute prérogative, il ne nous reste plus qu'à nous taire devant le secret des âmes, et plus encore devant le mystère de la prédestination.

Deux types de chrétiens

Il est légitime de se demander comment ceux qui ont eu ainsi l'expérience d'une rencontre avec le Christ – expérience qui a bouleversé leur vie –, comment peuvent-ils encore avoir la foi? Ou bien on vit sous le régime de la foi, ou bien sous celui de l'expérience, et si on a eu l'expérience on n'est plus capable d'être assailli par le doute. A cette question, je ne connais d'autre réponse qu'une autre question: saint Paul, lui dont nous tenons cette définition de la foi, avait-il lui-même la foi, alors qu'il avait rencontré Jésus sur le chemin de Damas et que plus tard il fut enlevé jusqu'au septième ciel? Les mystiques ont-ils cessé de vivre sous le régime de la foi? Thérèse de Lisieux endura dans son agonie l'agonie des incroyants, et Bernadette à la fin de sa vie ne savait plus dire si elle avait vu réellement la Dame. Elles étaient donc bien sous le régime de la foi pure, ou bien leur engagement dans les voies de la mystique – de la mystique formelle, en l'occurrence – les y ont fait revenir. Peut-être l'accès aux états mystiques – mystique formelle ici encore – implique-t-il le dépouillement jusque du souvenir des grâces sensibles qui, à une époque où nous en avions besoin, nous ont apporté réconfort et sécurité.

Plus communément, une oblitération inconsciente de ces expériences béatifiantes semblerait le fruit d'un amour du prochain, soucieux de demeurer présent au monde en en partageant, dans la mesure du possible, les angoisses. Tel semble être le cas d'un de nos contemporains, bien connu tant par sa position dans l'Eglise que par les relations d'intimité qui le lient à des penseurs non chrétiens. Au terme d'un chapitre consacré au scandale de la mort, après avoir relaté comment la mort d'un être cher a renouvelé son espérance de chrétien, il ajoute: «Pourtant, très jeune, j'avais subi une étrange expérience». A l'âge de 14 ans, ayant failli périr de noyade dans une piscine, il avait vécu les différentes phases étudiées par Moody (à l'exclusion, semble-t-il, de la décorporation). «Et très vite (après le jugement), je baignais dans une lumière heureuse, joyeuse: celle d'une présence de pardon et d'amour. La paix, l'accomplissement. Emergeant d'un scepticisme qui toujours agresse la foi, j'entrai dans la vision et je me rappelle m'être dit: 'C'est quand même vrai!' Et puis, me réveillant, je retombais sur la terre avec la profonde déception d'un retour du pays des merveilles».

Une semblable oblitération des certitudes vécues une fois est psychologiquement concevable, car il n'y a aucun point de référence avec notre monde sensible. Mais, pour demeurer sincère, elle ne peut être qu'instinctive, et on ne saurait en faire grief à ceux chez qui cette oblitération ne

s'opère pas. Il nous faut donc admettre qu'une certaine catégorie de chrétiens est psychologiquement incapable d'éprouver ce «scepticisme qui toujours agresse la foi» et par suite, est incapable de partager les angoisses d'un monde privé de certitudes. A moins, bien sûr, qu'il ne lui soit donné accès aux dépouillements de la mystique formelle.

Peut-être ces âmes sont-elles trop vulnérables, trop sensibles au drame de notre destinée charnelle pour être capables de l'affronter sans certitude, ou trop dévoyées pour être jamais capables de garder le cap dans la nuit de la foi nue. S'il ne leur est pas donné de partager les angoisses du doute, elles n'en ont pas moins un rôle à jouer auprès du prochain par le témoignage paisible, inébranlable, de leur conscience des réalités invisibles.

Faut-il témoigner des grâces sensibles reçues?

Si de tels chrétiens sont immunisés contre les angoisses du doute, bien d'autres souffrances leur échoient. C'est avant tout la solitude, car ils ne trouvent presque personne non seulement pour se confier, mais même pour les encourager et les guider: «il ne faut pas parler de ces choses.» Parce que ce qui a transformé sa vie est «une grâce sensible», on veut qu'il l'oublie, et il est incapable de le faire.

Non seulement celui qui a reçu des grâces sensibles a le droit d'être écouté pour être compris et guidé, mais c'est quelquefois pour lui un devoir d'en parler. Autrement, comment accomplirait-il pour sa part le précepte suivant: «Traitez saintement dans vos cœurs le Seigneur Jésus, toujours prêts à la défense contre quiconque vous demande la raison de l'espérance qui est en vous. Mais que ce soit avec douceur et respect» (I Pierre 3, 15–16)? Autre chose est de dire: «Le Saint-Esprit m'a parlé dans mon cœur», ou de dire par exemple: «Dans un moment de détresse, j'ai senti à mon côté comme une grande flamme d'amour et un appel m'a été adressé, qui m'a fait voir dans l'Eglise la fontaine du salut». Le poète Max Jacob nous a laissé un bel exemple de témoignage. Tandis que, arrêté avec d'autres juifs, il se mourait de pleurésie au camp de Drancy, il demanda aux codétenus qui le soignaient d'accrocher devant ses yeux un crucifix qu'il portait sur lui. Et il priait ces israélites de l'excuser: «Cet homme a tant fait pour moi!» Témoigner des grâces sensibles reçues qui ont redressé en nous ce qui était tordu, c'est confesser en même temps notre propre faiblesse, qui les a rendues nécessaires. En certaines occasions, et dans des termes prudents, cela semble un devoir, contrairement à ce qui est enseigné généralement. Les incroyants sont convaincus que le chrétien abdique de son sens propre à ce despotisme idéologique qu'ils prêtent à l'Eglise. C'est notre devoir de témoigner qu'à travers l'Eglise c'est à un Vivant que nous abdiquons de notre sens propre, afin qu'eux aussi sachent s'orienter vers la Maîtresse de Vérité.

*

Les témoignages étudiés par Moody nous apprennent donc peu de choses et bien hypothétiques sur l'expérience de la mort. Le plus remarquable serait le phénomène de la décorporation, qu'on ne sait trop comment justifier, et dont la réalité demeure encore insuffisamment établie. Il reste que, dans la froideur et la grisaille des hôpitaux, des malades expérimentent des grâces de conversion. A en juger par les fruits, leur authenticité semble indiscutable, et les chrétiens ne sauraient les ignorer sans faillir à leurs obligations.

P. Vsevolod Rochcau

NOTE SUR LA «DÉCORPORATION»

A supposer (ce qui n'est pas le cas pour l'instant) que le phénomène de la «décorporation» soit établi, quelle explication philosophique et théologique pouvons-nous en donner? On doit, pensons-nous, exclure une séparation de l'âme et du corps, au sens propre, car elle équivaudrait à la mort au sens métaphysique.

Nous pouvons nous reporter au commentaire théologique que saint Thomas, à la suite de saint Augustin, donne des «visions et révélations du Seigneur» dont fait état saint Paul dans la *Seconde Lettre aux Corinthiens,* XII, 1–7 (et plus spécialement v. 2–4): «Je connais un homme en Christ qui, voici quatorze ans, – était-ce dans son corps? je ne sais, Dieu le sait – était-ce hors de son corps? je ne sais, Dieu le sait –, cet homme-là fut enlevé jusqu'au troisième ciel (...).»

Ce passage de Paul relate une grâce tout à fait exceptionnelle (qu'il serait seul, avec Moïse, à avoir reçue) appelée, du terme utilisé par l'Ecriture *(enlevé), raptus.* Saint Thomas y consacre une question, aussitôt après avoir traité de la prophétie, *Summa Theol.* II–II, q. 175. Le *raptus* désigne ici une extase d'ordre intellectuel, avec la connotation de l'idée de violence. «Nous parlons ici de *raptus,* en tant qu'un homme est élevé par l'Esprit divin à des réalités surnaturelles, (cette élévation étant accompagnée) d'une abstraction des réalités sensibles».

Saint Augustin, auquel se rallie saint Thomas, pense que le *raptus* a élevé Moïse et Paul jusqu'à la vision de l'essence divine elle-même, vision qui, parce qu'elle ne fut que transitoire, ne les constitue cependant pas dans l'état des bienheureux (cf. art. 3). Notons que cette position, adoptée par les deux Docteurs parce qu'ils pensaient que c'était là l'interprétation qu'imposaient le texte de l'*Exode* (par ex. 24, 16) et celui de II *Cor.* 12, n'est plus tenue par les théologiens. Tant que «nous cheminons loin du Seigneur», le régime de l'esprit est celui de la foi, de sorte que les plus hautes grâces, y compris celles du *raptus* le plus élevé, sont données dans la foi. Il n'y a pas d'intermédiaire entre la foi et la vision béatifique des bienheureux. Mais ce n'est pas le point qui doit nous retenir ici.

Il convient par contre de souligner que c'est dans la perspective de ce cas éminent de la vision de l'essence divine, que saint Thomas pose le problème de la «décorporation». Il formule à ce sujet deux questions. Etant donné que dans le *raptus,* Paul a été «aliéné des sens», entendons de toute perception des choses sensibles (cf. a. 4), est-ce que cela implique que son âme a été par le fait même «totalement séparée du corps»? La réponse est négative. En effet, de ce que l'âme est unie au corps comme sa forme naturelle, il découle pour elle une relation elle-même naturelle à ce qu'elle perçoive intellectuellement grâce à un mouvement de conversion aux images

(quod per conversionem ad phantasmata intelligat). Mais le *raptus* ne change pas son état (qui est celui de la vie ici-bas). Ce qui lui est ôté, c'est la conversion *actuelle* aux images et aux perceptions sensibles, afin que ne soit pas empêchée son élévation à ce qui excède toute image *(phantasma)*. «Et c'est pourquoi dans le *raptus* il ne fut pas nécessaire que l'âme fût séparée du corps de telle sorte qu'elle ne lui fût plus unie en tant que forme; mais il fut nécessaire que son intellect fût abstrait des images et de la perception des objets sensibles» (a. 5). Telle est la position sans équivoque de saint Thomas.

Reste encore la seconde question (a. 6): Est-ce que Paul a ignoré si son âme était séparée du corps? Ce sont les paroles de l'Apôtre qui conduisent à poser cette question, puisqu'il nous dit qu'il *sait* certaines choses (qu'il a été ravi au troisième ciel) et qu'il en *ignore* d'autres (dans son corps ou hors de son corps). Le *raptus* de Paul n'exigeait pas, nous l'avons vu, la séparation de l'âme et du corps (qui équivaut à la mort). La nouvelle question porte sur la *conscience* que Paul pouvait avoir de son état durant l'extase. Là encore, saint Thomas fait sienne la réponse d'Augustin, qu'il cite. Nous devons comprendre que Paul a ignoré si son âme était dans le corps, comme quand on dit que le corps vit, soit dans l'état de veille, soit dans l'état de sommeil, soit dans l'état d'extase d'un corps aliéné des sens; ou si son âme était totalement sortie de son corps, de sorte que le corps gisait mort. D'ailleurs ceux qui traitent de ces questions ne peuvent qu'avancer des conjectures et non pas prétendre à la certitude (cf. ad 1).

Ainsi, dans l'hypothèse de l'extase la plus haute que l'on puisse concevoir, celle de la vision de la divine essence, donnée sur cette terre, saint Thomas exclut la nécessité d'une séparation de l'âme et du corps. Il en donne la raison et cette raison vaut *a fortiori* pour tout autre cas possible de «décorporation». Cependant, dans le cas éminent qu'il étudie, il note que l'âme peut être dans l'ignorance de ce qu'elle pâtit en réalité.

Il prend également grand soin de préciser que le *raptus* peut s'entendre, selon ses objets et selon ses causes, de plusieurs façons. Ainsi «l'aliénation des sens» peut avoir une cause naturelle, elle peut être d'ordre pathologique; dans certains cas, l'intervention du démon n'est pas à exclure. Au passage, il est remarqué qu'en rêve il nous arrive de prendre pour notre corps lui-même ce qui n'en est que le phantasme (cf. a. 6).

A vrai dire, c'est du côté de la psychologie, y compris éventuellement la psychologie des grâces sensibles, qu'il faudrait chercher l'explication des phénomènes du type de la «décorporation», à supposer que ces phénomènes soient suffisamment établis.

La substitution, à la distinction de l'âme et du corps, de la division tripartite entre corps, âme et esprit, n'est pas requise pour cela. Saint Thomas a parfaitement intégré, dans sa perspective, les textes scripturaires qui distinguent l'âme et l'esprit. L'unité de l'âme humaine, forme du corps, d'une part, la spécificité de chacune de ses facultés de l'autre, fondent cette intégration.

GEORGES COTTIER, O.P.

Bibliographies

EVGUÉNIA S. GUINZBOURG, *Le ciel de la Kolyma*, Seuil, 1980, 511 p.

Il s'agit de la deuxième partie du célèbre *samizdat* dont la publication en traduction française, commencée en 1967 sous un titre assez malheureux: *Le vertige* (l'expression russe littérale est: «une pente escarpée»), se trouve maintenant achevée. L'auteur (1906–1977) d'origine juive, professeur de littérature russe à l'université de Kazan s'affirmait marxiste en rédigeant la première partie de ces mémoires de 10 ans (1937–1947) dans les geôles et les camps de l'époque stalinienne. Elle s'est convertie finalement au catholicisme et a demandé des obsèques religieuses (Moscou 1977). Le manuscrit posthume qui est aujourd'hui publié en français retrace la suite de cette terrible épreuve à l'est de la Sibérie (Kolyma): «Non pas tellement pour relater les faits qui ont rempli mes dernières années de camp et ma vie de relégation, que pour montrer au lecteur l'évolution intérieure de la narratrice pour qu'il voie la communiste naïve et idéaliste se transformer en un être qui a largement goûté à l'arbre de la connaissance du bien et du mal et auquel son passage par tant de deuils et de souffrances a valu aussi quelques illuminations (même si elles furent brèves) dans sa recherche de la vérité» (p. 500).

L'extraordinaire qualité de ce témoignage en fait un document humain saisissant qui décrit un monde saccagé par la brutalité et le cynisme au nom d'un «avenir radieux» aux couleurs staliniennes.

Servie par une mémoire étonnante, cette intellectuelle au grand cœur retrace, avec une acuité prodigieuse, les détails d'une vie impensable dont sa délicatesse de femme a retenu la cruelle absurdité.

Nous passons d'un chapitre sur des enfants nés dans les camps, ravis au point de trembler de bonheur au spectacle inconnu d'un chiot vidant une gamelle, au tableau hallucinant de détenus de droit commun – auxquels l'auteur est un moment mêlée – poussant l'abomination au-delà de ce que l'on pense être possible. Devenue infirmière, l'auteur soulage mille souffrances et s'éprend d'un médecin, détenu lui aussi, catholique convaincu, d'origine allemande. Après de tragiques épreuves, l'auteur peut enfin retourner à Moscou que Staline ne terrorise plus et, dans l'avion qui la ramène, en 1955, dans la capitale, elle a une pensée de gratitude: «Et je me rendis compte une fois de plus que j'avais été, en fait, immensément favorisée. Parce que je n'emportais pas seulement aujourd'hui dans cet Iliouchine, des bras, des jambes, des yeux et des oreilles relativement sains, j'emportais aussi une âme intacte, qui n'avait pas perdu la faculté d'aimer et de mépriser, de s'indigner et de s'enthousiasmer. Oh! je débordais de reconnaissance. Seigneur! Ce n'est pas un songe. Tu m'as fait sortir de la Kolyma...» (p. 473). Elle ajoute: «C'est une chose rarissime que le don de reconnaissance. Et je ne constitue pas une exception. Quand la mort nous menace, nous crions tous frénétiquement: 'Au secours!', mais une fois le péril écarté, il est rare que nous nous rappelions d'où nous est venu le salut. Au long de mon chemin de croix, j'ai vu des dizaines, des centaines même de marxistes ultra-érudits, orthodoxes jusqu'à la moelle des os, qui levaient pourtant, quand arrivaient les minutes tragiques, leurs visages déformés par la souffrance vers Celui dont ils avaient nié si superbement l'exis-

tence, des années durant, dans leurs cours et conférences. Mais quand ils s'en sont finalement tirés, qui ont-ils remercié? Pas Dieu, en tout cas. Au mieux Nikita Khrouchtchev. Ou bien personne. Nous sommes ainsi faits» (p. 474).

En réalité Evguénia Guinzbourg saura aller jusqu'au bout de sa gratitude, et son itinéraire spirituel a valeur symbolique. Nous voyons mieux après un tel témoignage comment une conversion, celle d'un peuple, pourra survenir d'une épreuve collective si démesurée.

PATRICK DE LAUBIER

ALEXANDRE ZINOVIEV, *L'avenir radieux,* Age d'homme, 1978, 280 p. et *Sans illusions,* même éditeur, 1979, 150 p.

Né en 1922 dans un village de Russie centrale d'une mère kolkhozienne et d'un père ouvrier, l'auteur vécut à Moscou à partir de 1933 et y étudia la philosophie. Arrêté pour avoir critiqué Staline, il est relâché et s'engage dans l'armée jusqu'en 1946. De nouveau à l'université, il soutient une thèse (1954) sur le thème suivant: «La méthode du passage de l'abstrait au concret» (en se référant au *Capital* de Marx). Engagé à l'Institut de philosophie de l'Académie des sciences d'URSS, l'auteur devint, en 1966, professeur de logique à l'université de Moscou jusqu'à son bannissement en 1977, en raison de la publication en Occident des *Hauteurs béantes* (1976) qui ont fait aussitôt sensation et motivé le renvoi de l'auteur. Agnostique, Zinoviev, dont la mère avait une photo de Staline dans son évangile, n'a lu le Nouveau Testament qu'après avoir quitté l'URSS et affirme, sans adhérer au christianisme, qu'il s'agit du plus grand ouvrage jamais écrit.

Dans un style que la traduction n'empêche pas d'être éclatant, l'auteur décrit la vie soviétique à travers les mille péripéties de la vie quotidienne de l'intelligentsia moscovite. Rien n'échappe à son regard impitoyable de chroniqueur de l'absurde sur un fond faussement routinier et en fait tragique: on est au lendemain de la mort de Staline et les habitudes engendrées par la peur demeurent sous-jacentes. A l'occasion d'une discussion on aborde toutes sortes de problèmes, y compris celui de la valeur du marxisme: «les gars, vous pouvez dire tout le mal que vous voulez de notre marxisme! Et après? Est-ce qu'il n'y en a pas déjà eu beaucoup, de ces critiques libres, en Occident? Et ils ont écrit beaucoup de choses intelligentes. Et quel a été le résultat? Nul. Le marxisme reste toujours aussi invulnérable. Et non pas parce qu'il est dans le vrai et qu'il respire l'intelligence. Le problème, c'est que le marxisme, comme toute idéologie, n'est pas une science. Il est para-scientifique, c'est là le tribut qu'il paie à l'époque. Mais il n'est pas une science. On s'efforce de lui accrocher par tous les moyens cette étiquette de science... L'immense armée des idéologues y trouve aussi avantage: ils deviennent des savants, et non des espèces de popes! Les autres aussi y trouvent avantage: mieux vaut se considérer brimé par les lois d'airain de la matière, plutôt que d'être des aigrefins, des pirates, des arrivistes... Mais admettons que nous parvenions à réfuter le marxisme. Immédiatement surgira le problème: proposez-nous quelque chose de mieux! Et lorsque nous entreprendrons d'élaborer ce quelque chose, nous serons une fois de plus contraints de faire de l'idéologie. Et alors nous reproduirons la même chose avec juste quelques modifications insignifiantes.» (*L'avenir radieux,* p. 104) Le même interlocuteur ajoute plus loin que le seul moyen de lutter contre l'idéologie, en l'occurrence le marxisme, c'est de montrer les faits qu'elle prétend théoriser: «le rapport de Nikita et les livres de Soljénitsyne ont porté au marxisme un coup bien plus terrible que tous les efforts des critiques du marxisme. La voie d'une critique réelle du marxisme, c'est l'analyse rigoureuse de notre société (soviétique), la divulgation de tous les faits de son existence. C'est la seule voie» (p. 104). Cet abandon de la philosophie (critique) au profit d'une sociologie (critique), témoigne bien d'une lassitude de la théorie devenue folle au service d'une idéologie sombrée dans l'irrationnel. Mais, un peu plus loin, le même personnage ajoute: «Et c'est d'ailleurs aussi la seule voie qui permette d'élaborer une idéologie qui corresponde davantage à la position de l'homme dans la société contemporaine» (p. 104). C'est le retour de la philosophie.

Dans *Sans illusions,* l'auteur qui parle à la première personne, met en parallèle l'idéologie, non plus avec la science, mais avec la religion: «A la différence de la religion, l'idéologie n'exige pas une foi en ses postulats mais leur reconnaissance formelle ou leur adoption. Sans la foi, la religion serait impossible. Au contraire, l'idéologie peut s'épanouir dans une absence complète de foi en ses slogans et programmes. Cette distinction est essentielle. En effet, il arrive souvent qu'on s'étonne de la situation soviétique, où nous avons une idéologie officielle florissante, à laquelle pourtant personne ne croit plus. Le paradoxe s'explique si l'on admet qu'on ne croit pas en une idéologie, mais qu'on l'adopte. La foi est un état de l'âme, du psychisme humain. L'adoption, par contre, (la reconnaissance) n'est qu'une forme de comportement social. Lorsqu'on croit en une idéologie, il se produit une interférence historique, où l'idéologie s'approprie des fonctions de la religion qui ne lui sont pas propres... L'idéologie n'a pas pour tâche de découvrir de nouvelles vérités sur la nature, l'homme ou la société, mais celle d'organiser la conscience sociale, de diriger les hommes en ramenant leur conscience à un modèle social établi» (p. 31).

Si l'on recourt à la méthode signalée dans *L'avenir radieux* pour juger de la valeur de l'idéologie, savoir l'analyse des faits, le résultat est éloquent: «Plus de soixante années d'expérience en Union soviétique, celle de beaucoup d'autres pays communistes, ont fourni et fournissent encore des témoignages irréfutables sur la nature de cette société. La terreur de masse, un bas niveau de vie pour la plus grande part de la population, la fixation au lieu de résidence et au lieu de travail, un écart colossal entre le niveau de vie des couches supérieures et inférieures, l'écrasement de toutes formes de dissidence, l'absence de libertés civiques, l'arrivisme, la vénalité, le système des privilèges, la gabegie, les dépenses somptueuses consacrées aux spectacles officiels, la militarisation, etc., etc.» (p. 37).

Ce n'est pas la première fois que l'on dénonce les misères du communisme appliqué d'inspiration marxiste, ce qui est plus original c'est la méthode employée par l'ancien professeur de logique de l'université de Moscou. Refusant de discuter théoriquement de l'idéologie, il dissocie celle-ci de la science d'une part, de la religion d'autre part et s'attache aux faits que l'idéologie théorise pour manipuler la société. En dénonçant l'échec au plan sociologique et psychologique, très concrètement, il déconsidère l'idéologie qui n'apparaît plus que comme une technique permettant à une minorité d'exploiter une majorité au nom du bonheur de tous.

Cette approche a ses limites, car il importe *aussi* de discuter théoriquement du marxisme faute de quoi les racines de l'idéologie marxienne resteraient à l'état latent en attendant une occasion historique nouvelle pour développer ses potentialités. Il y a là un problème proprement philosophique qu'aucune sociologie (critique) ne résoudra. L'expérience fameuse de l'Ecole de Francfort montre que le marxisme peut garder toute sa vitalité lorsque l'on se contente de montrer l'échec d'une expérience historique sans toucher aux principes philosophiques qui l'alimentent dans les esprits.

PATRICK DE LAUBIER

OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

ABEGG CARL JULIUS: *Jeanne la Pucelle, Fille de Dieu,* Editions Christiana, Stein am Rhein/Suisse, 1979, 149 p.

ALLARD JEAN-LOUIS: *L'Education à la Liberté ou la Philosophie de l'Education de Jacques Maritain,* Les Presses universitaires de Grenoble, 1978.

AVRIL PHILIBERT: *A l'écoute du vent,* Editions du Cerf, Paris, 1978, 166 p.

AVRIL PHILIBERT: *Celle qui écoute, Marie de Magdala,* Editions du Cerf, Paris, 1979, 143 p.

BAGET-BOZZO G., BENVENUTO E.: *La Conoscenza di Dio,* Edizioni Borla, Roma, 1977, 280 p.

BANDERA ARMANDO: *La Virgen Maria y los Sacramentos,* Ediciones Rialp, SA, Madrid, 1978, 292 p.

BANDERA ARMANDO: *Comunion Eclesial y Humanidad,* Editorial San Esteban, Salamanca, 1978, 280 p.

BARSOTTI DIVO: *Credo nella vita eterna,* Ed. La Locusta, Vicenza, 1978.

BELMANS THEO G.: *La spécification de l'agir humain par son objet chez saint Thomas d'Aquin,* Città del Vaticano, 1979, 105 p.

BERNARD-MARIE, O. F. S.: *La Passion selon la Bible,* Ed. St-Paul, Fribourg, Paris, 1980, 147 p.

BERTOLA CATERINA: *Tentativi di applicazione del nuovo modello Mariano del Vaticano II alla Catechesi,* Oblate S. Luigi, Roma, 1975.

BESSON MARIUS: *Nos Origines Chrétiennes,* Editions de l'Aire, Lausanne, 1979, 139 p.

BOCHENSKI J. M.: *Qu'est-ce que l'autorité?* trad. de l'all. par Ph. Secrétan, Ed. Universitaires, Fribourg et Ed. du Cerf, Paris, 1979, 137 p.

BOUYER LOUIS: *Le métier de théologien,* entretiens avec Georges Daix, Edit. France-Empire, Paris, 1979, 253 p.

BRETON STANISLAS: *Ecritures et révélations,* Ed. du Cerf, Paris, 1979.

BRIGUGLIA A., SAVAGNONE G., VIOLA F.,: *La vita nella verità secondo S. Tommaso d'Aquino,* Centro di Formazione Cristiana, Palermo, 1979, 187 p.

BRO BERNARD, O. P.: *La Gloire et le Mendiant,* Ed. du Cerf, Paris, 1974.

CAMPODONICO ANGELO: *Filosofia dell'Esperienza ed Epistemologia della Fede in Robert Bayle,* Felice Le Monnier, Firenze, 1978, 176 p.

CARMIGNAC JEAN: *Le Mirage de l'Eschatologie,* Ed. Letouzey et Ané, Paris, 1979, 256 p.

CHARLIER DOM CÉLESTIN: *Jean l'Evangéliste,* Coll. Bible et vie chrétienne, Ed. Lethielleux, Paris, 1978, 223 p.

CHARLIER DOM CÉLESTIN: *Le christianisme,* I. Le Témoin, 189 p., II. Le Fils, 246 p. Ed. Lethielleux, Paris, 1979.

CHAUTARD DOM: *L'âme de tout apostolat,* Ed. St-Paul, Paris, 1979, 161 p.

CONGAR YVES: *Je crois en l'Esprit Saint,* I. *L'Expérience de l'Esprit,* Ed. du Cerf, Paris, 1979, 238 p.

COSTE RENÉ: *Le devenir de l'homme,* projet marxiste, projet chrétien, Les édit. ouvrières, Paris, 1979.

COSTE RENÉ: *Analyse marxiste et foi chrétienne,* Les édit. ouvrières, Paris, 1979.

CRIBIER PIERRE: *Revenons à l'essentiel,* Ed. St-Paul, Paris, 1979, 93 p.

CRIPPA ROMEO: *La Perfezione Oggi,* Atti del 1° Convegno tra studiosi di Filosofia Morale, Editrice Liviana, Padova, 1977.

DANIEL-ANGE: *Ton Nom de Braise – Baiser de Feu,* Ed. St-Paul, Paris, 1977, 245 p.

DANIEL-ANGE: *Paul VI – Un regard prophétique – 1. Un amour qui se donne,* Ed. St-Paul, Paris, 1979, 235 p.

DAUJAT JEAN: *Doctrine et vie chrétienne,* Ed. Téqui, Paris, 1979, 795 p.

DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ, Fascicules LXVIII–LXIX – Menologes-Monde, Ed. Beauchesne, Paris, 1979, 1632 p.

LE DOSSIER KÜNG: *Faits et Documents,* Coll. Communion, Ed. A. Fayard, Paris, 1980, 318 p.

DUCARROZ CLAUDE: *Aujourd'hui dimanche,* Méditations sur l'Evangile, Année B, Ed. St-Paul, Paris, 1978, 159 p.

DUCARROZ CLAUDE: *Aujourd'hui dimanche,* Méditations sur l'Evangile, Année C, Ed. St-Paul, 1979, 171 p.

ECKHART MAITRE: *Sermons 60–86,* Tome III, Ed. du Seuil, Paris, 1979, 214 p.

ESPEJA J.: *Jesu Cristo palabra de Libertad,* Editorial San Esteban, Salamanca, 1979, 318 p.

EVDOKIMOV PAUL: *Dostoievsky et le problème du mal,* Ed. Desclée De Brouwer, Paris, 1978, 422 p.

FESSARD GASTON: *Chrétiens marxistes et théologie de la libération,* itinéraire du P. J. Girardi, Ed. Lethielleux, Paris, 1977, 424 p.

FESSARD GASTON: *Eglise de France, prends garde de perdre la Foi,* présenté par H. de Lubac, Ed. Julliard, Paris, 1979, 317 p.

FROSSARD ANDRÉ: *Il y a un autre Monde,* Ed. A. Fayard, Paris, 1976, 209 p.

GANNES GILBERT: *Ne dites pas que les temps sont mauvais – des chrétiens renouvellent le visage de l'Eglise,* Plon, Paris, 1979, 284 p.

GARRONE CARDINAL: *Notre foi tout entière,* Ed. St-Paul, Paris, 1977, 150 p.

GRÉGOIRE DE NYSSE: *Catéchèse de la Foi,* Ed. Desclée De Brouwer, Paris, 1978, 120 p.

GUITTON Jean: *Mon petit catéchisme* – Dialogue avec un enfant, Ed. Desclée De Brouwer, Paris, 1978.

HELFT FRANÇOIS: *Le jeu du monde et la liberté,* essai sur l'économie de l'acte fondamental, Ed. Aubier Montaigne, Paris, 1979, 186 p.

HERMANN LAURENT et collab.: *L'ordre en question, Harmonie ou Totalité,* Ed. universitaires, Fribourg, 1980, 165 p.

HESBERT DOM: *Vivre les Psaumes* – avec Bossuet, Nouvelles Editions Latines, Paris, 1979, 208 p.

HISTOIRE ET SCIENCES DES RELIGIONS, Bulletin signalétique 527, trim., 1979, Centre nat. de la Recherche scientifique.

HUBER GEORGES: *Jean-Paul 1er ou la vocation de Jean-Baptiste,* Ed. SOS

JAEGER GÉRARD: *L'âge de bronze* – poème dramatique, Ed. Perret-Gentil, Genève, 1978, 85 p.

JAQUES LOUISA: *Qu'un même amour nous rassemble* – Sœur Marie de la Trinité, sa vie – son message, Apostolat des Editions, Paris, 1979, 332 p.

JAVARY GENEVIEVE: *Recherches sur l'utilisation du thème de la Sekina dans l'Apologétique Chrétienne du XVe au XVIIIe siècle,* Ed. Librairie Honoré Champion, Paris, 1978, 598 p.

JOURNET CHARLES, Cardinal: *Le Sacrifice de la Messe* – 30 dessins de Mère Geneviève Gallois, présentés par Camille Mayran, Textes du Cardinal, Ed. du Cloître, 1976.

KEVANE EUGÈNE: *Christocentrism and the Philosophy of History,* St-Paul Editions, Boston, Massachusetts, 1980, 198 p.

LAFON GUY: *Esquisses pour un christianisme,* Ed. du Cerf, Paris, 1979.

LALLEMENT D.-J.: *Vivre en chrétien dans notre temps,* Ed. Téqui, Paris, 1979, 309 p.

LALLEMENT D.-J.: *La connaissance de Jésus-Christ,* Ed. Téqui, Paris, 1977, 167 p.

LALLEMENT D.-J.: *Les bienfaits spirituels de la nouvelle liturgie romaine de la Messe,* Ed. Téqui, Paris, 1977/79, 105 p.

LARRANETA R.: *Una Moral de Felicidad,* Editorial San Esteban, Salamanca, 1979, 345 p.

LEONARD JEAN: *Pour une catéchèse scolaire,* Ed. Lethielleux, Paris, 1978, 230 p.

LLINARES J. A.: *Democracia integral y Conciencia Cristiana,* Editorial San Esteban, Salamanca, 1978, 226 p.

LITURGIES ŒCUMÉNIQUES, Principes et modèle, Ed. St-Paul, Fribourg, 1979, 32 p.

LIVI ANTONIO, FABRO CORNELIO, OCARIZ FERNANDO, VANSTEENKISTE CLEMENS M. J.: *Le ragioni del Tomismo,* dopo il centenario dell'enciclica «Aeterni Patris», Edizioni Ares, Milano, 1979, 236 p.

LODOVICI EMANUELE SAMEK: *Metamorfosi della Gnosi,* Quaderni della dissoluzione contemporanea, Edizioni Ares, Milano, 1979, 255 p.

LOIDI JESUS URTEAGA: *Il Valore dell'Umano,* Edizioni Ares, Milano, 1979, 172 p.

LONERGAN, BERNARD: *Pour une méthode en théologie,* Ed. du Cerf, Paris, 1979.

LOPEZ DE SALAMANCA, MARTINEZ DE OSMA P.: *La Confesion y las Indulgencias, Pre reforma y tradicion,* Ed. San Esteban, Salamanca, 1978.

DE LUBAC H.: *La postérité spirituelle de Joachim de Flore* – 1. *De Joachim à Schelling,* Ed. Lethielleux, Paris, 1979, 414 p.

LUIJPEN WILLIAM: *Quand on prononce le mot DIEU,* trad. du néerlandais par M. L. Hébrard O. S. A., Ed. La Baconnière, Neuchâtel, 1973, 77 p.

MARC GABRIEL: *Qu'ils soient un* – Spiritualité de l'Action Catholique des milieux indépendants, Ed. Desclée De Brouwer, Paris, 1978, 155 p.

DE MARGERIE BERTRAND: *Les Divorcés remariés face à l'Eucharistie,* Ed. Téqui, Paris, 1977, 101 p.

DE MARGERIE BERTRAND: *Vers la Plénitude de la Communion,* Ed. Téqui, Paris, 1978.

MARGUERITE-MARIE Sainte: *Sa vie par elle-même,* Ed. St-Paul, Paris, 1978, 159 p.

MARITAIN JACQUES: *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale,* Editions Vita e Pensiero, Milano, 1979, 263 p.

MARKOVIC MARKO: *La Philosophie de l'Inégalité et les idées politiques de Nicolas Berdiaev,* Nouvelles Editions Latines, Paris, 1978.

MARTINIE MARIE-MADELEINE: *Au fil des jours... une femme,* Ed. St-Paul, Paris, 1978.

MATURA THADDÉE: *Le Radicalisme Evangélique – Aux sources de la vie chrétienne,* Ed. du Cerf, Paris, 1978.

METZ J.-B.: *La Foi dans l'Histoire et dans la Société,* trad. de l'allemand, Ed. du Cerf, Paris, 1979.

MODA ALDO: *Hans Urs von Balthazar – Un'esposizione del suo pensiero,* Ecumenica Editrice, Bari, 1976.

MONDESERT C.: *Pour lire les Pères de l'Eglise,* Coll. Sources chrét., Ed. du Cerf, Paris, 1979, 106 p.

MORENO FERNANDO: *Cristianismo y Marxismo en la Teologia de la Liberacion,* Ed. Ilades, Santiago de Chile, 1977, 102 p.

MORENO FERNANDO: *La Herencia Doctrinal y Politica de Karl Marx,* Ed. Ilades, Santiago de Chile, 1979, 271 p.

NICOLAS M.-J.: *L'idée de nature dans la pensée de saint Thomas d'Aquin,* Ed. Téqui, Paris, 1974.

PALACIOS JUAN MIGUEL: *El Idealismo Transcendental – Teoria de la Verdad,* Editorial Gredos, Madrid, 1979, 168 p.

PANNET ROBERT: *La Paroisse de l'Avenir – L'Avenir de la Paroisse,* Ed. A. Fayard, Paris, 1979, 333 p.

PAVAN ANTONIO: *All'origine del progetto borghese – Il giovane Descartes,* Ed. Morcelliana, Brescia, 1979, 278 p.

PINCKAERS S.: *La faim de l'Evangile,* Ed. Téqui, Paris.

PLE ALBERT: *Par Devoir ou par Plaisir?* Coll. Recherches morales, Ed. du Cerf, Paris, 1980, 283 p.

POINSENET M.-D. O. P.: *Un certain Jésus qui est mort – Paul affirme qu'il est vivant,* Ed. Mame, 1973, 189 p.

POINSENET M.-D. O. P.: *Taïssir Tatios – Un enfant dont le regard vient d'ailleurs,* Ed. St-Paul, Paris, 1978, 135 p.

POULLOT GENEVIÈVE: *J'ai la loi pour moi!* Préf. Pierre Chaunu, Ed. St-Paul, Paris, 1979, 79 p.

DE RADKOWSKI G.-H.: *Les Jeux du Désir, De la technique à l'économie,* Presses Universitaires de France, Paris, 1980, 259 p.

RAMIREZ SANTIAGO M., O. P.: *Los Dones del Espiritu Sancto,* Ed. San Esteban, Salamanca, 1978, 318 p.

RAMIREZ SANTIAGO M., O. P.: *La Esencia de la Caridad,* Ed. San Esteban, Salamanca, 1978, 384 p.

RENARD A. Cardinal: *Chrétien, quelle est ta foi?* – 100 questions – 100 réponses, Ed. Desclée De Brouwer, Paris, 1978, 246 p.

RIESENFELD H.: *Unité et Diversité dans le Nouveau Testament,* Ed. du Cerf, Paris, 1979, 195 p.

ROBERT JOSEPH: *Notre Dieu – Trinité de vie, de lumière et d'amour,* Ed. St-Paul, Paris, 1978, 120 p.

RODRIGUEZ PEDRO: *Iglesia y Ecumenismo,* Ediciones Rialp, S.A., Madrid, 1979, 418 p.

ROLANDO DANIELE: *Cristianesimo e Religione dell'avvenire nel pensiero di Georges Tyrrell,* Ed. Felice Le Monnier, Florence, 1978, 203 p.

ST-BEDE'S PUBLICATIONS: *Word and Spirit,* I. In honor of Saint Basil the Great, Ed Still River, Massachusetts, 379 p.

ST-JEAN DE LA CROIX: *La Doctrine spirituelle de saint Jean de la Croix,* Librairie St-Augustin, St-Maurice.

SALADO MARTINEZ D.: *La Religiosidad Magica,* Ed. San Esteban, Salamanca, 1980, 388 p.

SERAPHIM DE SAROV: *Sa vie, Instructions spirituelles,* trad. du russe par I. Goraïnoff, Ed. Desclée De Brouwer, Paris, 1979, 228 p.

SINTAS LOUIS: *Appelés à la création,* Ed. Desclée De Brouwer, Paris, 1978, 150 p.

SIX JEAN-FRANÇOIS: *Nous cherchons le bonheur,* Ed. Desclée De Brouwer, Paris, 1978, 162 p.

SPICK CESLAS, O. P.: *L'amour de Dieu révélé aux hommes dans les écrits de saint Jean,* Ed. du Feu Nouveau, Paris, 1978, 210 p.

SPIEKER MANFRED: *Der Eurokommunismus – Demokratie oder Diktatur?* Klett-Cotta, Stuttgart, 1979, 249 p.

STONES E.: *Psychopedagogy – Psychological Theory and the Practice of Teaching,* Ed. Methuen & Co Ltd, London, 1979, 490 p.

DE SURGY P. et Collaborateurs: *Ecriture et Pratique Chrétienne,* Congrès de l'ACFEB, Angers, Ed. du Cerf, Paris, 1978, 265 p.

TÉMOIGNAGE CHRÉTIEN 1941–1944, Tome I et II, Ed. Renée Bedarida, 13 rue Jacob, Paris, 280 et 285 p.

THOMAS JOSEPH: *Rupture,* Ed. Desclée De Brouwer, Paris, 1978, 125 p.

VIALLANEIX NELLY: *Ecoute, Kierkegaard,* Tomes I et II, Ed. du Cerf, Paris, 1979.

VINCENT DE LERINS: *Tradition et progrès: le Commonitorium,* Ed. Desclée De Brouwer, Paris, 1978, 121 p.

WAGNER GASTON: *La Justice dans l'Ancien Testament et le Coran,* Ed. La Baconnière–Payot, Neuchâtel, 1977.

WELP DOROTHÉE: *Willensfreiheit bei Thomas von Aquin,* Universitätsverlag, Freiburg, Schweiz, 1979, 247 p.

WIDMER GABRIEL-PH.: *L'Aurore de Dieu au crépuscule du XX^e siècle,* Ed. Labor et Fides, Genève, 1979, 79 p.

WINOWSKA MARIA: *Jean-Paul II tout à tous,* Apostolat des Editions, Paris, 1979.

WOJTYLA KAROL Cardinal: *La Fede della Chiesa* – Interventi del Cardinal Karol Wojtyla, Edizioni Ares, Milano, 1978, 97 p.

COLLECTIONS:

«Lectio Divina»

Plusieurs collaborateurs: *Ecriture et Pratique,* Ed. du Cerf, Paris, 1978,

«Le Sycomore»

Plusieurs collaborateurs: *Je Crois – Explication du Symbole des Apôtres,* Ed. Lethielleux, Paris, 1978.

«Textus et Studia»

Historiam Theologiae: *Jakub z Paradyza,* Opuscula inedita, vol. 5, Warszawa, 1978,

Ks. BALTER Lucjan: *Nieomylnosc Encyklik Papieskich,* Warszawa, 1975.

STUDIA WARMINSKIE: Tome XIV, Olsztyn, 1977, 671 p.

NOVA ET VETERA

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

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

Edition et administration: 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