

NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE



C.-J. PINTO DE OLIVEIRA, O.P. – <i>Saint Thomas, le Concile et la théologie contemporaine</i>	p. 161
E.-JEAN DE LA CROIX KAEIN, O.P. – <i>A quand la Résurrection?</i>	p. 186
NORBERT A. LUYTEN, O.P. – <i>Conception de la mort et conception de l'homme</i>	p. 195
HENRY BARS – <i>Patrice de la Tour du Pin</i>	p. 214

NOTES ET DOCUMENTS

GEORGES COTTIER, O.P. – <i>A propos de l'ouvrage «Gethsémani»: la position du Cardinal Journet</i>	p. 222
HEINZ R. SCHMITZ – <i>Note à propos de l'autonomie du temporel</i> .	p. 224
<i>Une lettre de Charles Journet à l'Archevêque de Pérouse (1959)</i> .	p. 234
BIBLIOGRAPHIES – JEAN-HERVÉ NICOLAS, O.P., <i>Contemplation et vie contemplative en christianisme</i> – DONATIEN MOLLAT, S.J., <i>La Parole et l'Esprit; La Vie et la Gloire</i>	p. 237



LVI^e ANNÉE – N° 3 – JUILLET – SEPTEMBRE 1981

Saint Thomas, le concile et la théologie contemporaine

Aux tournants de son histoire, l'Eglise éprouve comme actualité stimulante la présence des grands témoins de sa tradition. L'Esprit la rajeunit par une nouvelle compréhension de l'Evangile. A la forte lumière de ce don eschatologique, l'avenir s'ouvre comme appel et comme promesse. Le passé, les doctrines des Pères et des Docteurs déploient des significations et des messages inédits en réponse aux défis et aux problèmes du présent. Le dernier Concile en a eu conscience. Il a voulu tout spécialement associer ses positions à l'égard de saint Thomas, à son attitude fondamentale, la plus féconde et la plus dynamique, de relecture de l'Evangile et de la tradition. Il s'est refusé à bon escient à entériner toute expression qui donnerait même l'apparence de détacher le Docteur commun dans un splendide isolement ou de canoniser sa doctrine comme un système clos.

Certes Vatican II et l'Eglise post-conciliaire se sont montrés sensibles au climat de soupçon qui tend à discréditer aujourd'hui tous les systèmes de pensée. Une page semble ainsi tournée dans l'histoire du thomisme, celle des systématisations philosophiques et théologiques. Cette étape inaugurée par le «retour à saint Thomas» entrepris sous le pontificat de Pie IX et que devait consacrer l'encyclique *Aeterni Patris* de Léon XIII en 1879. Par contre, sous l'impulsion du dernier Concile, une nouvelle forme d'actualité semble s'ouvrir pour la théologie de saint Thomas. Elle s'annonce comme défi, comme promesse de chances inédites dans le cadre des confrontations avec la pensée contemporaine et dans les perspectives d'un dialogue œcuménique et culturel. Telle est l'inspiration de l'itinéraire que cet exposé voudrait suivre. Il s'ordonne autour des articulations suivantes :

- Vicissitudes du thomisme et présence de saint Thomas dans les grandes options du deuxième Concile du Vatican;
- Interrogations et interpellations venant des courants majeurs de la théologie contemporaine;
- Essai de confrontation avec quelques projets théologiques actuels, notamment avec les théologies de l'existence, de l'histoire et de la libération.

I

SAINT THOMAS, LES INTERROGATIONS ET
OPTIONS CONCILIAIRES

Deux questions distinctes mais connexes en profondeur méritent ici d'être relevées. Quel usage a fait le Concile de la doctrine thomiste? Quelle position a-t-il prise à l'égard de la place que saint Thomas devait occuper dorénavant dans l'enseignement ecclésiastique?

1. Vicissitudes du thomisme au Concile

La comparaison avec les deux Conciles antérieurs est riche de significations. Tout en proclamant leur intention de demeurer au-dessus des querelles et particularités des écoles théologiques, les Pères du Concile de Trente vont emprunter à la Somme théologique de saint Thomas les notions essentielles et fondamentales de toute leur élaboration dogmatique. La doctrine de la grâce sanctifiante sous-jacente au décret sur la *Justification* est une reprise actualisée de l'enseignement thomiste. Elle devient la pièce maîtresse de ce décret, où se trouvent ramassées les options fondamentales du Concile que vont déployer ses positions sacramentelles et ecclésiologiques¹. D'une façon plus discrète mais non moins effective, saint Thomas a fourni au Concile Vatican I les conceptions de la foi, de la révélation, des rapports de l'une et de l'autre avec la raison. Telles sont les assises théologiques de la constitution dogmatique *Dei Filius*, qui était destinée à offrir le point de départ et la base de toute l'œuvre conciliaire, restée d'ailleurs inachevée².

Le deuxième Concile du Vatican se signale initialement par un contraste très net avec cette continuité théologique. Certes les projets préparatoires (*schemata*), distribués aux évêques au début du Concile, s'inscrivent pour la plupart dans la lignée théologique qui avait inspiré le I^{er} Concile du Vatican. Par leur contenu, par leurs renvois, par leur style, ces documents se rattachent à certains courants d'un thomisme d'école, guère attentifs aux problèmes de la culture et de l'Eglise contemporaines. Le vrai démarrage du Concile, ses prises de position décisives déjà en 1962 coïncidaient avec le rejet au moins tacite de ces projets longuement et dispendieusement

¹ Le Père A. WALZ l'a montré dans son étude *La giustificazione tridentina*, Note sul dibattito e sul decreto conciliare, dans Ang. 28 (1951) 97-138. Sur la place de la doctrine de S. Thomas dans le décret conciliaire, lire les p. 134 sv.

² Le texte conciliaire lui-même renvoie à la q. 1 de la Ia Pars de la *Somme théologique* (Const. citée, ch. 2). Ce qui nous paraît le plus important est la perspective générale; les notions et les distinctions fondamentales qui commandent la composition de la Constitution *Dei Filius* relèvent de la problématique: foi-raison, création-révélation qui reprennent en les accentuant, dans le cadre des polémiques anti-rationalistes du XIX^e siècle, les données thomistes telles que le «renouveau scolastique» les avait systématisées. Cf. G. Paradis, *Foi et raison au premier Concile du Vatican*, dans *De doctrina Concilii Vaticani Primi*, Romae, 1969, pp. 221-281.

préparés, ainsi que de la théologie scolastique qu'ils mettaient en œuvre et dont ils précipitaient ainsi le discrédit¹. Lorsqu'il a voulu exprimer les orientations nouvelles dont l'Eglise éprouvait le besoin, Vatican II n'a pas pu compter sur une théologie éprouvée, jouissant d'une estime générale et susceptible d'être assumée par les textes conciliaires. En fait les constitutions, les déclarations, les décrets émanant du Concile sont rédigés dans un registre fait de compromis et qui se veut pastoral. On ne saurait y chercher la cohérence d'un langage technique ou une homogénéité systématique. Les notions-clés de révélation, d'église, de sacerdoce, de mission, d'union des chrétiens, de présence de l'Esprit dans l'Eglise et dans l'histoire, d'histoire, celle même de liberté, sont employées d'une façon empirique, descriptive. Elles développent le plus souvent des intuitions théologiques venant de plusieurs courants rénovateurs. A travers ces courants saint Thomas se fait présent sans être nommé, dans la mesure où sa doctrine demeure le point de référence sinon la source première d'inspiration pour les grands théologiens, tels Chenu, Congar, Schillebeeckx ou même K. Rahner. L'étude des interventions des Pères conciliaires nous permet d'évaluer toute la force d'une théologie dont la fidélité à saint Thomas va de pair avec l'ouverture à la problématique sociale et personnaliste contemporaine. Qu'il nous suffise d'évoquer l'exemple éminent du Cardinal Karol Wojtyła insistant sur les idées-charnières de liberté, de création et de salut et de leur rapport intime, de l'importance de la rédemption pour éclairer l'existence chrétienne et le sens de l'histoire. Aujourd'hui, à la tête de l'Eglise, Jean Paul II reprend, prolonge et étend au monde entier les grandes orientations qu'il avait contribué à intégrer, notamment dans la constitution *Gaudium et spes* et la déclaration *Dignitas Humanae personae*². Certes le Concile congédiait un thomisme figé dans ses formulations abstraites et sonnait le glas des systèmes théologiques fossilisés. Il montrait par contre de la façon la plus solennelle la fécondité d'une fidélité vivante et créatrice à la doctrine et à l'esprit de saint Thomas. Rien d'étonnant à cela. Ici encore Vatican II était l'aboutissement d'un vaste processus de croissance ecclésiale où la présence de la théologie s'affirmait d'autant plus féconde qu'elle associait l'attachement à saint Thomas à l'audace novatrice.

¹ Les projets émanant de la Commission conciliaire «De doctrina fidei et morum» (présidée par le Cardinal Ottaviani) étaient tous marqués par le souci d'une formulation précise sinon rigide de la doctrine traditionnelle. Grâce à la publication des *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Typis polyglotis Vaticanis, 1967 et sv, on peut comparer la teneur scolastique des *schemata* primitifs avec la rédaction définitive adoptée par le Concile. Le jugement porté dans le texte est le fruit de cette confrontation en ce qui touche les Constitutions *Lumen gentium*, *Dei Verbum* et *Gaudium et spes*.

² Voir la contribution de C.-J. PINTO DE OLIVEIRA, *Evangelie et droits de l'homme. Originalité théologique de Jean Paul II*, dans le vol. *Jean Paul II et les Droits de l'homme*, Editions Universitaires, Fribourg, Suisse, 1980. Dans cette étude, les positions du pape actuel, alors archevêque de Cracovie, durant le Concile sont analysées à la lumière des textes publiés dans la collection citée dans la note précédente et de quelques textes encore inédits.

Lorsque la crise moderniste battait son plein, brouillant les rapports entre l'Eglise, l'Ecriture et la Tradition, le Père Lagrange empruntait à saint Thomas une compréhension réaliste, claire et opératoire de l'inspiration biblique, de l'histoire, de la liberté de l'homme sous l'action divine. Il en arrivait à légitimer par là l'emploi de la méthode historique, des procédés critiques au service de la vraie tradition exégétique. La voie était ainsi ouverte au renouveau biblique contemporain que viendra canoniser au moment voulu l'encyclique *Divino afflante* (du pape Pie XII, en 1943) et que reprendra d'une façon approfondie et élargie la constitution dogmatique *Dei Verbum* en 1965. N'est-ce pas dans une fidélité inventive, dynamique, à saint Thomas que le Père Lebreton trouvait les sources d'une économie humaine, l'inspiration d'un développement intégral des personnes et des peuples, que la constitution *Gaudium et spes* et l'encyclique *Populorum progressio* proclament comme l'exigence la plus urgente pour l'avenir sinon pour la survie de l'humanité?

Vatican II a montré à l'égard de saint Thomas la même attitude d'ouverture, de discernement sélectif, qu'il a adoptée vis-à-vis des différentes formes de la tradition vivante de l'Eglise. Un tel discernement le portait à délaisser tous les systèmes particuliers dans lesquels les traditions s'étaient parfois cristallisées, d'une façon d'autant plus durcie que ces systèmes s'étaient constitués dans une partialité polémique et défensive. Vatican II reliait par là le présent de l'Eglise et surtout ouvrait son avenir aux sources bibliques, patristiques, liturgiques, théologiques. En renonçant aux routines, aux chemins battus de la contre-réforme et de la contre-révolution, on faisait confiance au jaillissement des principes fondateurs, aux charismes des docteurs.

La synthèse de saint Thomas – courageusement et lucidement débarrassée de tout durcissement d'école – gagne à être lue et prolongée à la lumière du renouveau conciliaire et dans les perspectives ouvertes par cet aujourd'hui de l'Eglise.

2. La doctrine de saint Thomas et les options primordiales du Concile

Nous sommes ramenés à la considération de ce qui est fondamental, essentiel et fécond. Quatre options pourraient être relevées comme formant les quatre points cardinaux dans lesquels s'inscrit l'ensemble du renouveau à peine amorcé par l'Eglise post-conciliaire. Ils indiquent le lieu et les conditions d'une rencontre fructueuse des orientations, des promesses conciliaires avec la théologie de saint Thomas d'Aquin.

a) Peut-être la position théologique la plus ample et la plus compréhensive est l'intégration harmonieuse de la création dans l'œuvre de la rédemption. Elle a comme contre-partie la compréhension de l'histoire comme le tissu du salut, ordonnée et subordonnée qu'elle apparaît à l'accomplissement eschatologique. De ce rapport de corrélation il résulte que tout l'uni-

vers cosmique et historique est conçu comme un processus de libération et d'achèvement à la lumière du mystère pascal, qu'actualise dans l'Eglise et dans le monde le don de l'Esprit.

Une telle vision du salut intégrant, unifiant et dynamisant le cosmos et l'histoire, devenant source de grâce et de responsabilité est partout présente surtout dans les textes les plus innovateurs du Concile. Elle est développée de façon thématique dans les différents chapitres de la I^{re} partie de la constitution *Gaudium et spes*.

b) En étroite connexion avec ce thème et comme son principe explicatif, la constitution *Gaudium et spes* notamment déploie celui de la mission de l'Esprit, mission universelle en elle-même et différenciée dans ses effets. «L'Esprit agit dans l'histoire¹» pour y mener à bien et à Dieu l'œuvre du salut et inspirer, renforcer, redresser les aspirations, les revendications, les mouvements de promotion humaine. Cette insistance sur l'unité, l'identité de l'Esprit Saint et sur la diversité que l'on constate dans les résultats de son action constitue un principe explicatif de la vision unitaire et pluraliste que propose le Concile. De pair avec la tendance de l'histoire vers son accomplissement définitif, eschatologique, Vatican II maintient dans un entier respect, la pleine affirmation de la consistance de l'ordre temporel, politique, économique, culturel. L'Esprit agit d'une façon particulière dans le Peuple de Dieu, il garantit la mission spécifique, l'indéfectibilité de l'Eglise comme maîtresse de vérité et source de salut. Mais du fait même qu'elle est l'Eglise de l'Esprit, elle est appelée à rendre témoignage aux valeurs et aux vérités se manifestant d'une manière partielle ou dégradée dans la vie et les aspirations des hommes, dans les religions et dans le monde même sécularisé, où le même Esprit se fait aussi présent comme principe de toute vérité et de tout bien. Devenant source et exigence de discernement, cette présence de l'Esprit sera donc le principe premier de la vie de l'Eglise et de l'existence chrétienne.

c) En parfaite cohérence doctrinale bien qu'empruntant un autre registre sémantique, l'Eglise sera définie comme le «sacrement du salut et de la réconciliation de l'humanité toute entière». On y reconnaît l'élargissement de la conception sacramentelle au-delà de la sphère du rite et du sacré. Mais surtout cette compréhension de l'Eglise comme le Sacrement fondamental caractérise la communauté du salut comme envoyée, comme mission, comme lieu et recherche d'unité. L'Eglise est déjà le don eschatologique de l'unité et de la paix, elle est unité amorcée, en mal de l'union parfaite des croyants, de tous les hommes religieux, voire de tous les hommes blessés par l'athéisme, l'idolâtrie et le paganisme.

¹ Voir la contribution de l'auteur citée dans la note précédente: «L'Esprit agit dans l'histoire». *La totalisation hégélienne de l'histoire confrontée avec les perspectives du Concile Vatican II*, dans l'ouvrage collectif *Hegel et la théologie contemporaine*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1977, pp. 54-73.

d) Finalement, relevons ce quatrième noyau. La foi définie dans la constitution *Dei Verbum* (n. 5) et dont la notion demeure sous-jacente aux positions fondamentales du Concile est caractérisée d'abord comme la conversion de l'homme tout entier à Dieu, au Dieu Vivant, se révélant par le Christ dans l'histoire et saisissant l'existence par la grâce de l'Esprit. La foi est donc rehaussée comme rencontre personnelle, que l'Eglise vient susciter ou favoriser, en collaborant à l'adhésion intellectuelle que l'homme est appelé à donner librement à la grâce de l'Esprit.

La conjonction de la grâce, de l'intelligence et de la liberté, cette insistance sur le fait que l'action de l'Esprit engendre autant la recherche et l'adhésion à la vérité que l'éveil et le processus de la liberté, voilà la dimension d'intériorité qui marque l'attitude d'ouverture de Vatican II en ce qu'elle a de plus original. L'homme ne peut chercher et trouver la vérité que dans une démarche d'entière liberté. L'Esprit de sainteté et d'amour fait de l'Eglise la maîtresse de la vérité et la gardienne de la liberté. Tel est l'aspect d'intériorité pneumatologique et anthropologique correspondant aux aspects objectifs, historiques, communautaires, que le Concile a particulièrement rehaussés en vue de fonder l'ouverture missiologique, œcuménique de l'Eglise ainsi que toutes ses positions compréhensives et dynamiques à l'égard des domaines politiques, économiques et culturels.

Après le rappel sommaire de ces points fondamentaux, soulignons le bienfait mutuel qui résulterait de la rencontre du message conciliaire avec une intelligence renouvelée de la théologie de saint Thomas. Le message conciliaire n'a pas pu ou voulu s'exprimer dans une théologie homogène aux contours trop précis. Il y a gagné sans doute en force suggestive, en fécondité pour la vie et la pensée de l'Eglise. Mais celle-ci est en mal d'expression authentique et culturellement ajustée. La théologie cherche des voies nouvelles, parfois divergentes, rendant malaisés les rencontres et même les dialogues. La référence à saint Thomas ne pourrait-elle pas favoriser la quête de rigueur et même d'identité au sein de la théologie catholique? Mais si nous nous tournons vers saint Thomas, le renouveau conciliaire et les défis post-conciliaires signifient pour sa théologie des chances inédites de vitalité et de fécondité. Elle sera d'abord invitée à revenir à ses sources premières, à ses principes fondamentaux, grâce précisément à la rencontre dynamique avec les points cardinaux que le Concile a relevés dans l'univers de la création et du salut. Les insistances conciliaires sur le rôle de l'Esprit dans la vie de l'Eglise, dans l'existence chrétienne, dans l'histoire des hommes, des peuples, des cultures, des religions, sur l'Esprit source de vérité et de liberté, l'accent mis autant sur la vérité que sur la liberté dans la préparation et le progrès de la foi, – tous ces apports conciliaires sont extrêmement bienvenus et bienfaisants au travail de renouveau théologique. Ils aideront à redresser, à rééquilibrer quelques systèmes thomistes, dont l'élaboration a souffert des influences historiques et culturelles et s'est durcie dans des formulations partielles sinon partiales parce que polémiques. Plus encore, la synthèse de saint Thomas elle-même est marquée par certaines contraintes venant de l'*ordo disciplinae*, entendons: de la méthode

et du modèle qu'employait la théologie scolastique. Quant au contenu, le même contexte médiéval a porté le saint Docteur à traiter certaines questions, pourtant fondamentales, de la foi d'une façon peu satisfaisante. Son enseignement ne fermait pas les portes au développement d'une théologie de l'inquisition et laissait moins ouvertes les voies à la théologie de la liberté religieuse, de l'œcuménisme, de la mission universelle ¹. D'autre part, à la rencontre et sous l'impulsion du message conciliaire, les principes fondamentaux de la *Somme théologique* gagneraient un relief nouveau. La mission de l'Esprit, la «loi nouvelle», la liberté au cœur de la foi, ainsi que les notions d'anticipation des biens eschatologiques en tant que constitutive des vertus de foi et d'espérance, le primat de la charité comme «forme des vertus ²»: autant d'aspects que le thomisme postérieur n'a pas su exploiter. Ils trouveront par contre toute leur fécondité dans cette saison des semailles que le Concile a amorcée dans les champs de l'Eglise et du monde.

3. Saint Thomas recommandé par Vatican II

Les options générales du Concile, son attitude en même temps compréhensive et sélective à l'égard des différentes formes de la Tradition indiquent le cadre global, le contexte de vie et de doctrine, susceptibles d'éclairer la signification de la recommandation qu'il fait de saint Thomas. Cette recommandation a la valeur d'une décision longuement débattue et mûrement réfléchie. Elle a été précédée d'une série de discussions et d'échanges, à partir du premier projet de décret sur la formation des prêtres. Ce projet (*schema*), distribué aux Pères conciliaires en mai 1963, était la version remaniée du document élaboré par la Commission préparatoire. On y reprenait substantiellement les prescriptions du Code de droit canonique (cn 1366, 2), stipulant que la «*Philosophia perennis*» doit être enseignée aux futurs prêtres «*secundum Sancti Thomae rationem, doctrinam et principia*». La formation à la théologie devrait se faire «*S. Thoma magistro, sicut de*

¹ On peut se reporter par exemple aux questions 10 et 11 de la II-II sur les «Infidèles». Dans l'art. 3 de la q. 11, par exemple, la doctrine de la tolérance est formulée dans les objections à partir des «autorités» empruntées à l'Ecriture et aux Pères grecs. Les réponses et la doctrine de l'article s'inspirent des écrits antidonatistes de saint Augustin.

² On peut se référer ici particulièrement aux textes fondamentaux de la *Somme théologique*. Sur la doctrine de la «mission de l'Esprit», voir la q. 43 de la Ia Pars (question charnière, entre la contemplation de la Trinité en elle-même et le regard porté sur le plan et les œuvres de la création et du salut); elle est à mettre en rapport avec le traité de la Loi nouvelle, de la Loi évangélique, Loi de la liberté et de l'Esprit: I-II, 106-108; sur la liberté au cœur de la foi, consulter notamment II-II, 2, 1 et 9: l'acte de foi est œuvre de grâce et de liberté. Sur la vertu de foi comme anticipation assurée des biens promis, cf. II-II, 4 et lieux parall. surtout Ver. 14, 2. La charité «*forma virtutum*»: II-II, 23, 8. Ces noyaux de la doctrine de saint Thomas peuvent fonder une théologie originale, fidèle à l'Evangile, à la tradition et susceptible d'orienter aujourd'hui la vie du chrétien et de l'Eglise.

philosophia dictum est ¹». Ces textes ont reçu bon nombre d'approbations parfois chaleureuses ². Mais des interventions se sont multipliées demandant une formulation plus souple, plus attentive aux besoins de dialogue avec les différentes cultures ainsi qu'aux apports non négligeables des philosophies modernes et contemporaines. Les requêtes venant des représentants des églises orientales sont particulièrement insistantes et furent écoutées avec le plus vif intérêt. En tenant compte de ces différents avis ³, le Concile est arrivé à faire l'unanimité autour des consignes suivantes :

a) En ce qui touche la formation philosophique, mentionnée en premier lieu, on a supprimé la référence explicite à saint Thomas : « On enseignera les disciplines philosophiques – dira le décret *Optatam totius* – de manière à guider tout d'abord les séminaristes dans l'acquisition d'une connaissance solide et cohérente de l'homme, du monde et de Dieu. Pour y parvenir, ils s'appuieront sur le patrimoine philosophique à jamais valable » (*innixi patrimonio philosophico perenniter valido*; décret cité, n° 15). On renvoie en note à l'encyclique *Humani generis*, en indiquant avec précision les pages des AAS (vol. 42, 1950, pp. 571–575) dans lesquelles le pape Pie XII détaillait le contenu de ce « patrimoine philosophique à jamais valable » et justifiait l'attachement de l'Eglise au « Docteur Angélique », en vertu de la « supériorité éminente de sa méthode », de l'harmonie de sa doctrine avec la révélation divine ; « elle est souverainement efficace pour mettre en sûreté les fondements de la foi ainsi que pour recueillir utilement et sans danger les fruits d'un sain progrès » (Enc. citée, trad. de la R. Thomiste, t. 50 (1950), p. 23). Le Concile poursuit ses directives : « Il faudra tenir compte également des recherches philosophiques plus récentes, spécialement de celles qui exercent une plus grande influence dans leur pays propre et aussi des progrès scientifiques récents... » (Décret cité, n° cité). Ici le décret s'appuie sur les orientations de l'enc. *Ecclesiam suam*, dans laquelle Paul VI en août 1964 insistait sur la nécessité et les lois du dialogue.

b) Les orientations conciliaires sur l'enseignement de la théologie dogmatique font état explicitement de la place que doit y avoir saint Thomas. Après avoir assigné aux sources bibliques, patristiques et historiques une place primordiale, le même décret conciliaire ajoute : « Puis pour mettre en lumière, autant qu'il est possible, les mystères du salut, les séminaristes apprendront à les pénétrer plus à fond et à en percevoir la cohérence, par

¹ Cf. *Acta Synodalia...* (cité dans la note 1, p. 163), vol. III, Period. III, Pars VII, pp. 523–524.

² Voir dans le vol. cité dans la note précédente, l'avis de la conférence des évêques d'Australie : « Summe laudatur. Retineatur omnino », déclarent ces évêques à propos des déterminations concernant saint Thomas. Cf. *ibid.*, p. 969.

³ Dans le sens d'une recommandation de saint Thomas qui tienne compte des diversités culturelles, des besoins du dialogue œcuménique et des Eglises orientales, voir les interventions de Mgr Höffner (*ibid.*, p. 860), de la Conférence des évêques de l'Inde (*ib.* p. 895–896), de l'Indonésie (*ib.* p. 970), du Canada (*ib.* p. 951), du Patriarche des Melchites (*ib.* p. 900), ou au nom des Maronites (*ib.* p. 938)...

un travail spéculatif, avec saint Thomas pour maître» (Ib. n° 16). Ici on renvoie en note aux discours de Pie XII et de Paul VI, qui mettent en avant combien la doctrine de saint Thomas «guide» et «stimule la recherche». Les allocutions de Paul VI en 1964 et en 1965 ont certainement contribué à frayer les voies aux décisions conciliaires en assurant que la fidélité à saint Thomas «loin d'aboutir à un système stérilement clos sur lui-même, est capable d'appliquer avec succès ses principes, ses méthodes et son esprit aux tâches nouvelles que la problématique de notre temps propose à la réflexion des penseurs chrétiens¹». C'est en citant cette même allocution de Paul VI que la Déclaration *Gravissimum educationis* sur l'éducation chrétienne propose l'audace et la liberté dans les recherches comme programme aux facultés et universités catholiques: «Les problèmes nouveaux et les recherches suscitées par le progrès du monde moderne seront étudiés très soigneusement. On saisira plus profondément comment la foi et la raison s'unissent pour atteindre l'unique vérité». Et la Déclaration conciliaire d'ajouter: «Ce faisant, on ne fera que suivre la voie ouverte par les Docteurs de l'Eglise et spécialement par saint Thomas» (Décl. citée, n° 10). Relier la doctrine de saint Thomas à l'ensemble de la tradition, en faire un point de ralliement et non de rupture; exalter sa méthode et son esprit comme une incitation à la recherche et au dialogue dans l'Eglise et avec les différentes formes de culture: voilà l'essentiel de ces directives, en parfait accord avec la pratique et l'inspiration fondamentale du Concile.

II.

APPORTS ET INTERPELLATIONS VENANT DE LA THEOLOGIE CONTEMPORAINE

Encouragée par le climat de liberté et de recherche, créé ou stimulé par Vatican II, la théologie catholique s'efforce de faire son profit des grandes orientations conciliaires. Mais elle a également repris et accentué bien d'autres tendances, subissant d'une façon plus ou moins critique tout un ensemble d'influences culturelles, sociales et même politiques.

Il serait intéressant de relever les traits les plus caractéristiques des courants théologiques plus actifs ou plus remarquables, en nous interrogeant sur leurs présupposés, leurs méthodes, sur les champs de recherche ou de

¹ Allocution de Paul VI devant le VI^e Congrès thomiste international, 10 septembre 1965. *Optatam totius* renvoie à ce discours (note 36 de ce décret conciliaire) sans indiquer des références, il était tout récent... Il est également cité par la Déclaration *Gravissimum educationis* (n° 10, note 31 qui renvoie au texte de l'*Oss. Rom.* du 13-14 septembre 1965. Nous citons le texte par la *Doc. cathol.* de la même année, n° 1957, 17 octobre, col. 1747-1750; cit. col. 1750.

réflexion plus assidûment ou plus amplement explorés. De pair avec quelques critiques à l'égard des systèmes thomistes, une telle enquête ne pourra qu'apporter des contributions à une intelligence renouvelée et créatrice de la théologie de saint Thomas.

1. Présupposés critiques ou positifs

Avec la théologie contemporaine on assiste à un désir d'élargissement de perspectives. Son ambition est audacieusement universelle. Elle paraît s'évader des séminaires, s'affranchir des enceintes et institutions ecclésiastiques, et même se passer des références aux modèles et aux systèmes du passé. Rejoindre les problèmes posés par la culture, voire en faire le point de départ de toute recherche, avoir recours aux acquis des sciences, parler le langage et employer les méthodes admis par le monde des savants sinon par celui des publicistes –, voilà quelques traits d'une théologie qui se voudrait présente et agissante auprès des hommes d'aujourd'hui. Dans une perspective largement œcuménique, les échanges se multiplient au-delà des cadres des systèmes, surtout scolastiques. Par contre on y fait confiance à l'avènement d'une philosophie du sujet, d'une philosophie critique, d'une philosophie de l'histoire, d'une philosophie et des sciences du langage, d'une méthode herméneutique universellement applicable à l'Écriture, aux témoignages de la tradition et du magistère de l'Église. Il faut y ajouter les différents types d'approche de l'expérience ou d'analyse de l'existence, du psychisme et des sociétés.

Tels semblent les points de départ avoués ou implicites des courants les plus dynamiques de la théologie chrétienne (en Occident).

2. Un triple défi: les théologies de l'existence, de l'histoire et de la libération

Essayons d'illustrer l'enjeu de ces projets en évoquant brièvement trois courants parmi les plus représentatifs. Nous les groupons sous trois rubriques: les théologies de l'existence, de l'histoire et de la libération.

A) Les théologies de l'existence prennent leur naissance de la conjonction d'un triple facteur dont la persistance garantit leur essor ou au moins leur influence diffuse, à savoir:

- La définition de la foi comme relevant de la seule décision qui engage librement l'homme dans la voie de l'existence authentique à la lumière et par la vertu du message évangélique.
- Ce message est saisi et interprété par une herméneutique qui en dégage la signification de vie – existentielle –, en faisant la part aux représentations mythiques du Nouveau Testament, à leur valeur symbolique, en

relativisant les formulations ecclésiastiques, envisagées dans leur contenu doctrinal, «notionnel».

- Une telle vision du salut, de la révélation et de la foi est solidaire d'une philosophie de l'homme, où il n'y a guère de place pour la connaissance objective, lorsqu'il s'agit de Dieu et du salut. Car l'homme ne serait capable que de deux types de connaissance. Par le premier, il peut s'ouvrir à la compréhension libératrice de l'existence, des sujets, de soi et d'autrui. D'autre part, il est doué d'un savoir «objectivant», fait pour saisir, mesurer et manipuler les objets -, savoir donc qui serait asservissant, réducteur s'il s'applique aux sujets (humains) et deviendrait idolâtrique, s'il prétendait cerner Dieu, le réduire à la condition d'objet, le circonscrire, en disposer comme d'une chose.

On ne saurait sous-estimer l'importance des théologies de l'existence, dont R. Bultmann a été le pionnier et demeure le point de référence obligatoire. Elles vont à la rencontre du sens chrétien en mal de parler de la transcendance divine. Leur force vient encore du fait qu'elles rassemblent dans la cohérence d'une doctrine quelques données ou postulats enracinés dans la culture et dans la pensée chrétiennes. Ainsi la notion de foi-décision confère une actualité culturelle à la doctrine de la foi fiduciale, tellement fondamentale pour la piété et la théologie réformées. On se trouve d'autre part dans le prolongement du criticisme kantien refusant à la raison théorique toute capacité de connaissance de Dieu. Les théologies de l'existence sont formulées dans les perspectives des premières élaborations de Heidegger, qui a tellement marqué la pensée contemporaine par ses tentatives de réinterpréter l'histoire de la pensée occidentale, de scruter les voies de l'être et les profondeurs du langage.

B) Les théologies de l'histoire ont manifesté dès le début leur rupture avec les élaborations traditionnelles de caractère doctrinal. Elles tiennent l'hellénisation du christianisme comme un fait déjà accompli à l'époque patristique et que le moyen-âge aurait aggravé. La théologie doit commencer par refuser les cadres et les formes de pensée grecque, particulièrement sa conception cyclique de l'histoire. L'histoire du salut, entendue comme la série des événements bibliques centrés sur l'Événement christologique et tendant vers l'accomplissement eschatologique: tel est le moyen et l'objet de la révélation. Elle constituera du même coup le champ intégral de la théologie, qui ne sera autre chose que l'herméneutique elle-même historique de l'histoire du salut. Certes seuls prêtent à contestation les postulats d'exclusivisme faisant de l'histoire biblique l'unique médiation de la révélation ainsi que la conséquente mésestime de l'œuvre dogmatique poursuivie par l'Eglise surtout à travers les grands conciles. Entendue d'une façon intégrale et vivante, l'histoire du salut constitue le tissu de la révélation divine, comme l'enseigne la constitution *Dei Verbum*, qui y prend son point de départ (cf. const. citée, ch. 1^{er}). Une telle donnée est toujours sous-jacente à toute théologie chrétienne. Mais précisément l'articulation

théologique reste à faire, comme une quête d'actualisation de l'histoire du salut au cœur de l'existence, comme sa mise en rapport avec l'histoire des hommes et avec les ressources et les défis de la culture. Une semblable articulation théologique est aujourd'hui mise en œuvre par des théologiens qui cherchent à rendre à l'histoire du salut toute son actualité et lui demandent une inspiration nouvelle pour la vie chrétienne. Le thème de l'histoire du salut est rapproché de celui de l'eschatologie déjà présente et devenant efficace par la promesse qui engendre l'espérance. Ce courant théologique insiste – avec J. Moltmann –, sur cette donnée foncièrement biblique: la parole divine révélatrice qui modèle l'histoire du peuple de Dieu est la parole-promesse. Mais on en conclut d'une façon sans doute discutable: la révélation n'est pas à concevoir comme une «épiphanie», comme un dévoilement de l'être de Dieu. Elle ne parle de Dieu que comme avenir. Elle engage l'action de Dieu et suscite l'action de l'homme. Elle crée de nouvelles possibilités d'action. Elle engendre l'attente anticipatrice, elle devient créatrice dans le temps et dans la liberté. Par l'espérance elle donne une intelligence anticipée des choses à venir, dans la mesure même où elle engage l'agir chrétien à les rejoindre. Ainsi la promesse crée dans l'histoire quelque chose de tout à fait nouveau, un «novum» réel et qualitatif, elle produit des événements et des possibilités inédits. Par la promesse de Dieu et l'espérance de l'homme, l'histoire est en train de se faire. En rigueur de termes, la théologie vraiment docile à la parole divine doit se définir plutôt comme: «*Spes quaerens intellectum*», en redressant les prétentions traditionnelles de rattacher l'intelligence théologique à la connaissance de la foi («*Fides quaerens intellectum*»).

Dans la théologie de l'espérance, à la suite des théologies de l'histoire, persiste et se renforce le refus d'admettre un Dieu révélé et reconnu dans son être. Ces possibilités de connaissance relevant d'un *intellectus fidei* sont niées ou mises entre parenthèses. Seule la connaissance consubstantielle à l'espérance ou dérivée de son dynamisme créateur d'action et source d'histoire deviendra un principe fondateur et fécond pour la théologie comme pour la vie du chrétien et de l'Eglise.

C) Les théologies de la libération. En envisageant toujours l'aspect épistémologique de la constitution et de la légitimation du savoir théologique, on vérifie une affinité profonde entre les théologies de l'espérance et les théologies de la libération. Les premières se réclament d'un renversement de perspectives: l'eschatologie que les manuels scolaires avaient reléguée presque en appendice au traité des «Fins dernières» est appelée à redevenir la source et le principe premier de toute la théologie. Un renversement semblable est à l'origine des théologies de la libération.

Pour ces dernières, la Parole divine est essentiellement, primordialement libératrice. Elle est certes témoignée par l'Ecriture et la tradition de l'Eglise. Mais elle est proférée comme Parole vivante – source de vérité et de salut – dans l'acte même de libération, dans le processus ou la praxis qui constitue le peuple de l'Alliance: faite de liberté, de justice, de connaissance ou

mieux de reconnaissance de Dieu libérateur. On ne saurait se contenter de dire que le message du salut aura toujours un retentissement sur la promotion humaine, qu'une libération d'ordre temporel, politique serait le corollaire plus ou moins rapproché de la conversion du cœur. Plus radicales que les théologies dites politiques (développées dans l'Allemagne d'après-guerre), les théologies de la libération refusent initialement la dichotomie spirituel-temporel, personnel-social, évangélisation-promotion humaine, comme relevant de la «privatisation» de la compréhension du salut. Une pareille privatisation distingue et privilégie comme moment essentiel du salut le domaine du cœur, de la personne, du pardon des péchés personnels, de la sanctification des âmes. Le point de départ vraiment innovateur est le suivant: quelle que soit la justesse des distinctions abstraites, il faut saisir concrètement comme totalité indissociable la libération intégrale de l'homme et la connaissance de Dieu. La manifestation de Dieu, l'actualisation de la révélation de Dieu dans l'histoire s'opèrent dans ce temps et dans ce lieu où les opprimés sont en train de se libérer et de libérer les oppresseurs.

En définissant la praxis comme étant cette activité de libération globale, sociale et personnelle, spirituelle, culturelle et politique, on pourrait dire alors de la théologie: «Praxis quaerens intellectum», elle est la réflexion de l'Eglise sur la foi vivante et engagée.

III

ESSAI DE CONFRONTATION

Les projets de la théologie actuelle – dont on vient d'évoquer quelques échantillons –, semblent prendre leur distance à l'égard de saint Thomas. Plus peut-être que du silence ou des omissions, sa doctrine est souvent l'objet des réserves ou d'une attitude généralisée de soupçon. Un tel climat de suspicion trouve son explication dans tout un éventail de critiques, qui se sont amoncelées à travers les siècles et que la théologie catholique semble aujourd'hui vouloir prendre au sérieux. Ces critiques pourraient se ramasser dans le reproche emprunté au langage heideggérien et partagé par quelques penseurs chrétiens: la synthèse de saint Thomas serait un modèle de l'ontothéologie, de la théologie inféodée à la métaphysique et qui aurait méconnu l'originalité et la transcendance du Dieu révélé en Jésus-Christ.

En ayant raté son but et son objet essentiels, quoi d'étonnant que la théologie thomiste se soit avérée incapable de saisir et légitimer les données les plus importantes du message chrétien et les requêtes les plus urgentes de la pensée aujourd'hui. Pour nous en tenir aux exemples précédents: le thomisme n'est-il pas aux antipodes d'une théologie de l'existence, de l'histoire ou de la libération?

1. Saint Thomas et la crise des fondements

La question mérite d'être débattue parce qu'elle nous ramène à ce qu'il y a de plus profond et radical dans les interrogations contemporaines. Nous touchons à la crise des fondements théologiques elle-même.

L'enjeu d'une telle interrogation universelle et fondamentale devient aussi exaltant que redoutable. Certes sous forme de *quaestiones disputatae*, on rencontre habituellement ces interrogations premières sur l'existence de Dieu, sur les mystères divins, dans les sommes théologiques depuis l'époque médiévale. Mais elles y revêtaient plutôt l'aspect d'un doute méthodique. Aujourd'hui il s'agit souvent d'une vraie mise en cause des fondements de la foi en rapport avec l'attitude d'insécurité d'un bon nombre de croyants, insécurité qui risque d'en être plutôt renforcée. En effet, avec un sérieux et une actualité accentués par cet impact qu'elle a sur la foi du peuple chrétien et sur l'opinion publique en général, la théologie s'interroge sur l'originalité du fait chrétien – sur Dieu révélé en Jésus-Christ, sur la personne de celui-ci, sur le salut, sur l'évangile –, et sur l'universalité de la mission de l'Eglise, sur les nécessités du dialogue, voire de l'entente avec tous les hommes autour des problèmes humains, sinon de la survie de l'humanité. Il faut préserver la transcendance du message évangélique et en même temps rehausser la consistance de l'ordre temporel, politique, économique, culturel, manifester l'autonomie du savoir et de la recherche scientifiques. Avec la même force s'affirme l'impératif de fonder l'action libératrice et promotrice des droits humains, de la paix dans le monde, comme exigence primordiale de l'éthique chrétienne.

Si l'on considère de près ce travail théologique et si l'on confronte les critiques mutuelles que se font les différents courants, on constate un ensemble d'antinomies apparemment insurmontables. Manifester la seigneurie de Dieu – par le Christ, dans l'Esprit – s'exerçant universellement sur le monde, l'histoire et l'existence apparaît comme l'intention commune d'une théologie qui se veut fidèle au message biblique. Mais le rattachement du monde à Dieu est dénoncé comme une cosmo-théologie, impliquant la dépendance de Dieu à l'égard de l'univers, dont il deviendrait le démiurge ou la légitimation ultime. D'une façon analogue sont stigmatisées respectivement d'éthico-théologie et d'historio-théologie les démarches qui voudraient relier à Dieu l'ordre moral ou l'histoire, ou qui y chercheraient des voies d'approche de Dieu. Mais un consensus semble s'établir dans la grande majorité des projets théologiques contemporains autour du rejet de toute voie métaphysique pour accéder à Dieu ou pour articuler les données de la révélation. En élargissant la notion heideggérienne d'onto-théologie, on s'en sert pour qualifier et stigmatiser toute voie qui irait de l'être à Dieu, qui aboutirait en conséquence à l'identification de Dieu avec l'Être suprême, affirmant un théisme destructeur de Dieu. Un tel théisme ne serait que le frère aîné sinon le père de l'athéisme, puisqu'il nivellerait Dieu aux êtres dont il ne serait que le premier dans une série ou dans un ordre censé univoque. Le double reproche d'avoir sacrifié à une cosmo-théologie et à

une onto-théologie n'a pas été épargné récemment à saint Thomas. «Même chez ses plus grands représentants, tel saint Thomas d'Aquin, la théologie traditionnelle échappe difficilement à la critique heideggerienne de la métaphysique», déclare Cl. Geffré. Et il attend d'une «théologie non métaphysique» la tâche qui consisterait «à dépasser la double impasse de l'objectivisme théologique et du subjectivisme théologique¹».

2. Vrai fondement théologique

Nous voilà invités à examiner la synthèse de saint Thomas, en l'envisageant dans son ensemble, dans son originalité première et surtout à partir de ses fondements théologiques. Nous irons ainsi à la rencontre des données positives et des interrogations de la théologie contemporaine.

A) L'originalité essentielle de saint Thomas, qui en fait l'actualité demeurée inépuisée jusqu'à maintenant, dérive de l'ampleur et de la profondeur de son projet, que l'on peut exprimer par la simplicité d'une quasi-tautologie:

– Pour lui, la *Sacra doctrina* est la *théo-logie*, connaissance de Dieu lui-même et en lui-même, connaissance dont le Dieu révélé est le «sujet», c'est-à-dire l'objet primordialement connu et devenant lumière éclairante pour tout l'éventail des mystères et des réalités qui en découlent. Le point de départ de saint Thomas n'est pas philosophique. Il vise d'abord la connaissance théologique.

Une telle connaissance théologique devient possible en vertu de l'élargissement transcendant que l'intelligence, tout en demeurant dans son domaine propre de capacité rationnelle, reçoit de la foi, mieux encore: de l'éclairage théologique venant de la foi-espérance-charité. Cette élévation de l'intelligence – moment constitutif de l'intelligence théologique – est en connexion intime avec le rapport d'orientation et de subordination de la création au salut, de l'histoire à l'accomplissement eschatologique, de l'existence humaine à la sainteté dans l'Esprit, de l'ordre éthique à la vie théologique. Ici précisément, nous avons souligné, malgré la diversité des registres de langage, l'accord foncier des orientations majeures du Concile et des principes fondamentaux de la doctrine de saint Thomas (cf. ci-dessus, I, 2, a).

La théologie peut et doit recourir à la médiation de la création, déchiffrée dans le registre ontologique, à la lumière de l'être, comme à la médiation de l'histoire, de la trame des conditions d'existence, en vue d'intégrer et de légitimer un projet chrétien d'éthique personnelle, sociale, politique. Mais toutes ces médiations: ontologiques, historiques, existentielles, éthiques, politiques renvoient au Dieu de la révélation, accueilli dans la foi; leur consistance, leur capacité d'être connues et éclairantes découlent de cette

¹ Art. *Théologie* dans *Enc. Universalis*, vol. 15, Paris, 1973, p. 1090.

source par voie de participation. De la même source elles reçoivent leur cohérence à l'intérieur d'un système théologique et s'y ordonnent selon des degrés pouvant être essentiellement différenciés, et n'étant unifiés que sous un rapport d'analogie.

Les interrogations et les problèmes contemporains nous invitent à regarder de plus près et à dégager d'une façon plus explicite quelques aspects de la compréhension théologique, auxquels les thomistes antérieurs ont pu être moins attentifs et que saint Thomas lui-même n'a pas éprouvé le besoin d'accentuer. D'un seul et même mouvement, l'intelligence théologique, soutenue par la foi, est portée à reconnaître la transcendance du Dieu révélé qui est son objet propre, et à reconnaître la consistance de la raison, de l'œuvre métaphysique qu'elle peut accomplir, de l'histoire et de l'ordre éthique, comme autant d'aspects de la vocation de l'homme au cœur du même dessein divin, créateur et sauveur.

La théologie se développe comme un appétit de connaître – peut-on dire en paraphrasant et condensant saint Thomas¹ –, et comme une forme de connaissance, de connaissance de Dieu, ayant Dieu pour objet qui transcende, attire et élève celui qui connaît. Elle s'enracine dans la foi en tant que celle-ci est intellectuelle, en tant qu'elle inaugure la vie théologale par un hommage dans la connaissance et de la connaissance, que viennent élargir et approfondir la tension eschatologique de l'espérance et la force transformatrice de la charité.

Essayons de confronter ces positions de saint Thomas avec les contributions et les interrogations de la théologie contemporaine.

B) *Connaissance théologique et décision existentielle*

Les théologies de l'existence ont insisté avec bonheur sur l'importance et la fécondité de la décision dans la genèse et le développement de la foi, sur l'orientation qu'elle imprime à l'existence chrétienne et en conséquence sur son rôle majeur dans la compréhension théologique. Loin de tout concordisme et en respectant les différences de problématique et de registre noétique, on trouvera dans la doctrine et le langage propres à saint Thomas, bien des données équivalentes, à savoir :

- l'exaltation du vouloir, le primat de l'affectivité spirituelle, reconnus et rehaussés comme étant la racine même de l'acte de foi. Au commencement de la foi il y a l'amour de la vérité, amour absolu de la seule vérité, le désir de connaître le Bien véritable, désir éveillé ou ravivé par le message divin retentissant dans l'homme en quête d'accomplissement de sa destinée. On n'insistera jamais assez sur la conjonction de la foi et de l'espérance, et déjà au cœur de la foi, sur la synergie du désir et de l'intelligence, comme principes premiers de connaissance, dans les perspectives téléologiques et eschatologiques que développe la théologie de saint Thomas. Mais l'originalité de cette théologie éclate précisément dans le

¹ Voir notamment: *S. Th.* II-II, 2, 10; *In Boetii de Trin.* toute la question II.

fait que la foi, tout en ayant un enracinement affectif, volontaire, et s'accomplissant comme une démarche de liberté, demeure essentiellement et primordialement une activité de connaissance. Elle rend possible et demande à l'homme un dépassement de ses limites, se réalisant d'abord au sein de l'intelligence elle-même. Celle-ci est appelée à rendre hommage à la *Veritas Prima*, à la Vérité souveraine, créatrice et salvatrice, en reconnaissant du même coup et le caractère infini de cette Vérité divine et le caractère fini de l'intelligence créée. «*Perceptio Veritatis tendens in Ipsam*»: elle doit tendre vers la Vérité, sans prétendre l'accaparer. Elle refuse d'enfermer la transcendance divine dans les limites notionnelles et dans la forme égalisatrice du jugement que doit quand même emprunter toute démarche de connaissance humaine. La théologie apprend de la foi elle-même que la connaissance humaine est invitée, intimée à se dépasser, à s'exercer dans le registre «non-objectivant». Son appétit d'objectivité doit se soumettre aux exigences d'un sujet – du mystère divin – que l'intelligence ne saurait affirmer qu'en niant les limitations consubstantielles aux représentations conceptuelles et aux morcellements inévitables de ses démarches rationnelles. Telle est l'origine proprement théologique de l'analogie, que saint Thomas développera systématiquement en empruntant certains éléments philosophiques à la gnoséologie et à la logique d'Aristote. L'*analogia entis* ne se substitue pas à l'*analogia fidei*, à laquelle elle s'ordonne et qu'elle doit servir en s'élargissant et en s'accommodant à ses impératifs théologiques. A la suite de saint Thomas on ne peut qu'approuver les justes colères de K. Barth stigmatisant une *analogia entis* qui ferait de Dieu un être parmi les autres, même à la tête de tous les autres êtres. Également on ne saurait qu'applaudir les intentions bultmaniennes et postbultmaniennes se refusant à enfermer Dieu et l'œuvre du salut dans les limites d'un savoir «objectivant». Toutefois avec saint Thomas, le projet théologique demeure une œuvre d'intelligence, d'une intelligence enrichie d'une transcendance dont la création divine l'a rendue capable et que la Parole révélatrice et la foi viendront actualiser et accomplir.



C) Saint Thomas et l'onto-théologie

Dépouillés de leur présentation technique et déracinés d'un système de pensée bien charpenté, les critiques et les postulats heideggériens tendent à devenir sinon le bien commun, au moins le point de référence obligatoire pour bon nombre de théologiens actuels. Par des reconstitutions généalogiques, menées à la façon et dans le prolongement de Nietzsche, ainsi que par des voies herméneutiques extrêmement originales, Heidegger prétend déceler, voire démasquer les orientations les plus profondes qu'aurait suivies la pensée occidentale. La métaphysique rattachée à la philosophie grecque, nommément à Platon comme à sa source, dès le début et d'une façon inexorable, aurait manqué la question de l'être, en manquant sa différence avec les étants. Elle s'est attachée à chercher un fondement pour

ces derniers, censés contingents, dépourvus de raison d'être et réclamant, pour les fonder et expliquer, l'existence d'une Cause non causée. On aboutit ainsi à postuler l'existence d'un Être suprême, conçu comme un Êtant infini, qui viendrait alors couronner, ou mieux fonder et légitimer l'univers des étants, l'ordre total des êtres finis. Heidegger, pour sa part, ne semble pas avoir débordé son domaine propre, qui est l'histoire et l'herméneutique de la pensée philosophique, offrant ainsi à ses pairs un ample champ de discussions. Mais l'extrapolation s'est vite imposée à quelques théologiens (voir ci-dessus, note 1, p. 165 par exemple). Pour ces derniers, la mésaventure de la théologie chrétienne aurait consisté précisément à faire bon ménage avec la métaphysique (grecque), ce qui lui aurait valu son plus grand malheur: celui de méconnaître la spécificité du message chrétien, de substituer au Dieu révélé l'Être suprême (de l'onto-théologie).

Il faut savoir gré à de semblables critiques d'avoir dénoncé à juste titre dans les déviations théologiques les tentations idolâtriques les plus dangereuses parce qu'elles sont les plus raffinées. Ces avertissements ne peuvent être que salutaires, s'ils nous incitent à une lecture plus attentive et à une compréhension herméneutique plus approfondie de la tradition, notamment des positions majeures de saint Thomas.

Sans doute, nous venons de le rappeler, au service de l'élaboration théologique, saint Thomas met en œuvre toute une ontologie aussi bien qu'une anthropologie, une cosmologie, une éthique, empruntées quant à leur fond et à leur forme aux penseurs gréco-romains. Il le fait à bon escient. En répliquant à une objection (substantiellement la même!), il déclare avec une pointe d'ironie, qu'en utilisant les doctrines philosophiques au service de la compréhension théologique, loin de diluer le vin de la sagesse divine, le Docteur chrétien changeait l'eau en vin ¹...

En effet, dans la construction de sa synthèse, la *Somme*, dans laquelle s'ordonnent tous les éléments de la *Sacra doctrina*, on voit se manifester dans tout leur éclat et se déployer d'un point de vue strictement épistémologique les traits spécifiques d'une théologie jalouse de la transcendance des mystères divins. Il ne s'est jamais lassé de sonder les Ecritures selon les méthodes et les ressources dont il disposait en vue de s'enquérir du sens et de la cohérence de la Parole révélatrice de Dieu et de son œuvre. Mais en ce qui touche le travail systématique de la théologie, le saint Docteur mobilisera toutes les ressources de la raison et de la culture dans le dessein de procurer au croyant et à l'Eglise elle-même une pénétration intellectuelle et rationnellement articulée du mystère de Dieu, envisagé dans sa vie trinitaire et dans la générosité de son Amour créateur et sauveur. Cette intention de manifester autant qu'il se peut le mystère de Dieu lui-même à travers le «perfectum opus rationis», commandera toute l'inspiration et la construction de sa synthèse théologique. On constate que l'*ordo disciplinae*, la rigueur de la méthode adoptée par saint Thomas, lui dictera d'aborder l'Unité de Dieu avant la Trinité des Personnes, de

¹ In *Boetii de Trin.* q. 2, art. 2, ad 5m.

remonter de l'homme, de l'analyse de ses capacités et de ses limites à la compréhension de ses rapports avec Dieu ou à l'étude de la christologie, de la sotériologie et de l'eschatologie. Au seuil notamment de la *Somme théologique*, on aborde le thème de la capacité de l'homme à atteindre Dieu, en insistant sur la valeur et les voies d'une approche rationnelle de Dieu ainsi que sur les possibilités, les limites et les conditions d'un langage théologique. De Dieu, saint Thomas donne certes une quasi définition comme étant Celui-Qui-Est, *Esse Subsistens*, en rapprochant les acquis de la démarche rationnelle de l'audacieuse version que la Bible grecque avait donnée de la théophanie libératrice: *Ego Eimi Ho On, Ego Sum Qui Sum* (Ex. 3, 14; cf. S. Th. I, 13, 11 à comparer avec toute la question 3). Ainsi l'étude de la Trinité divine ne sera abordée qu'à la suite de celle de l'Unité de Dieu, lui-même identifié à l'Être Subsistant, Premier et Parfait, dont l'existence serait rationnellement établie. Voilà la pierre d'achoppement pour quelques penseurs contemporains, qui y relèvent la démarche caractéristique de l'onto-théologie.

Un reproche semblable serait mérité par tout système qui déduirait le mystère de la Trinité à partir d'un théisme métaphysiquement construit et réduirait la théologie chrétienne à une théologie naturelle, rationnellement fondée. La doctrine de saint Thomas est tout autre et sa démarche autrement exigeante. Certes il tient à montrer qu'une connaissance naturelle, rationnelle de Dieu est possible, qu'elle est en principe accessible à toute intelligence humaine. Cette connaissance n'aboutit pas à la fabrication d'une idole intellectuelle, dangereusement raffinée. Elle conduit à une connaissance vraie mais imparfaite, de soi insuffisante pour le salut. Connaissance partielle, sur laquelle l'homme ne saurait se fermer, lorsque la Parole divine lui est annoncée; mais en s'ouvrant à la transcendance et à la gratuité de la Révélation, il y subordonnera toute forme de connaissance de Dieu dont il est capable. La connaissance que procure la foi, et dont la théologie veut être l'élaboration rationnellement articulée, sera appelée à intégrer, dans une cohérence intellectuelle et existentielle, la connaissance rationnelle de Dieu dont elle apprécie le bien-fondé et les limites.

Eclairée donc par la foi, l'intelligence théologique saisit d'emblée le Mystère de l'Unité et de la Trinité de Dieu. Des théologiens contemporains entrentvoient¹ d'autres cheminements pour une réflexion systématique qui partirait initialement de la vie trinitaire. En quête de la pénétration théologique de ce même mystère, saint Thomas croit devoir ramasser au préalable tout ce que par la raison et par la foi on peut connaître de Dieu envisagé dans la transcendance de son Être, dans son activité divine dont la création est le terme. Il porte alors son regard sur la vie de pensée, de vouloir, d'amour, telle qu'elle se reflète dans l'homme, image de Dieu, qui par les voies de la participation et de l'analogie renvoie à une certaine connaissance de Celui qui est le Principe de son être et le Terme de sa destinée.

¹ Voir par exemple W. PANNENBERG, *Subjectivité de Dieu et doctrine trinitaire*, dans le vol. coll. cité dans la note 1, p. 165, pp. 171-189.

La théologie distingue, analyse, ordonne les possibilités et les différentes modalités de la connaissance en vue d'une approche totale et cohérente du mystère divin, qu'elle veut respecter dans sa transcendance en même temps qu'elle tâche de respecter l'être humain dans sa dignité et sa faiblesse. Certes d'autres voies peuvent avoir la préférence de certains théologiens contemporains. Mais ils auront avantage à cerner avec exactitude la doctrine de saint Thomas et à s'y mesurer dans une confrontation rigoureuse.

D) *Articulations avec les théologies de l'histoire et de l'espérance*

Nous voudrions y ajouter les rapports qu'une intelligence renouvelée de la synthèse de saint Thomas est appelée à nouer avec quelques courants parmi les plus dynamiques de la théologie contemporaine.

Le primat de la dimension théologale que saint Thomas relève dans l'existence chrétienne et dans la *Sacra doctrina* lui permet de valoriser et d'intégrer dans la démarche théologique l'histoire, l'espérance et l'action éthique, surtout l'engagement politique.

Saint Thomas insère à bon escient dans la trame de sa théologie systématique les événements de l'histoire du salut en donnant tout le relief aux événements christologiques. Par contre, comme l'ensemble des médiévaux et dans le prolongement des perspectives eschatologiques reçues de l'héritage patristique, la théologie thomiste ne développe guère une vision historique autonome, dans laquelle viendrait s'insérer l'action humaine, à travers l'élaboration et l'exécution de projets suivis et concertés. Tout un courant de facteurs positifs, notamment les orientations du dernier Concile nous invitent à regarder au-delà des limites et des mentalités d'une époque et à retrouver dans leur fécondité les principes fondateurs de la doctrine de saint Thomas en ces domaines.

Ce dernier envisage en profondeur les rapports de la Révélation prophétique, de la foi et de l'histoire¹. On peut en dégager deux orientations majeures:

- D'une part, dans la ligne du primat théologal ci-dessus mentionné, l'histoire devient médiatrice de la Révélation divine, mais à la lumière de la Parole prophétique et de la foi qu'elle suscite: Dieu seul demeure pour la foi l'objet essentiel et primordial, dont la lumière se déverse sur toutes les médiations bibliques et ecclésiales dont il a voulu se servir. A Dieu, source du salut, renvoient tous les événements de l'histoire qu'il a choisis pour être moyens de révélation et de salut. Tout en reconnaissant que ces événements – par l'efficacité divine – deviennent objet de la foi et source de salut, saint Thomas proclamera de la façon la plus nette et audacieuse: Lorsque je confesse ma foi à la mort et à la résurrection de Jésus-Christ, cette profession signifie d'abord en toute rigueur théologale:

¹ On peut se référer notamment à *De Ver.* q. 14, 8 ad 13 et ad 14, comparé avec la question sur la Prophétie, *De Ver.* 12.

Je crois en Dieu qui se révèle et me sauve dans et par la mort et résurrection de son Fils.

- Par le primat du Dieu révélé, qui dépasse l'ordre de l'être comme il transcende le tissu de l'histoire, celle-ci est reconnue et valorisée dans toute sa consistance, comme devenir temporel de l'humanité. Une telle compréhension implique la réalité et la contingence des faits de l'histoire ainsi que la responsabilité des agents humains qui la mènent ou y ont leur part d'action, à savoir: les rois, les chefs, les peuples, les groupes, les individus. Pour ce qui touche le sens de l'histoire religieuse ou profane, la signification que les événements peuvent assumer pour l'agir chrétien, saint Thomas demeure extrêmement sobre¹. Néanmoins dans une perspective toujours profondément théologale, des indications précieuses nous sont données, sur le caractère eschatologique de la foi elle-même, ce qui aura des retentissements décisifs sur la compréhension de l'existence et de l'histoire. En accord avec la tradition patristique et médiévale, saint Thomas définit la vertu de foi à partir du texte de He 11, 1, entendu axiomatiquement comme le principe fondateur de toute la doctrine: «*Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*». «*Substantia rerum sperandarum*»: la foi est l'anticipation assurée des biens promis, elle inaugure dans l'homme leur présence intentionnelle et devient en lui un principe tendanciel, une tension divine vers la contemplation de la Vérité initialement et imparfaitement déjà connue. Sans se confondre avec l'espérance, – que saint Thomas caractérise comme l'affermissement et le dynamisme du désir se portant sur le Bien divin promis –, la foi en sa qualité de connaissance est soulevée par l'espérance et demeure tendue vers l'accomplissement eschatologique. Déjà le désir de croire est suscité par la Parole qui résonne comme promesse à l'homme en quête de bonheur et d'accomplissement de sa destinée. Cette conjonction vitale du désir et de la connaissance, cette synergie de la foi et de l'espérance formant le noyau initial de la vie chrétienne n'est développée par saint Thomas que dans une perspective personnelle, dans le cadre d'une théologie des vertus². Elle reste toutefois ouverte aux perspectives d'une réalisation eschatologique de tout le peuple de Dieu évoquée par le dernier Concile (cf. const. *Lumen gentium*, ch 7) et à la vision historique qu'il suggère (dans la const. *Gaudium et spes*, n. 26, 4 et *passim*): L'Esprit agit dans l'histoire pour mener à bien le plan de Dieu, susciter nos responsabilités et guider notre action. Une relecture fidèle et actualisée de saint Thomas rejoint les données essentielles que les modernes théologies de l'espérance proclament et fondent autrement. Plutôt que: «*Spes quaerens intellectum*», on dirait

¹ Cf. Max Seckler, *Le salut et l'histoire*. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire. Trad. fr. Ed. du Cerf, Paris, 1967 (Original all. 1964). Surtout p. 179 sv.

² Voir particulièrement *S. Th.* II-II, 4; *De Ver.* 12, 2 (où le même thème que celui de la *Somme* est développé).

avec saint Thomas: «Fides sperans quaerit intellectum». La Parole-promesse ouvre toujours de nouveaux champs de compréhension et d'action dans l'existence et dans l'histoire. Mais avec saint Thomas, on sera porté à marquer davantage que les nouveaux horizons ouverts par la promesse, les projets historiques qu'elle éclaire et suscite, présupposent – au-dessus de l'histoire –, la révélation du Seigneur de l'histoire, transcendant et dominant tous les événements passés, présents et futurs. Cette révélation de Dieu est la toute première visée de la Parole prophétique et évangélique. On ne saurait l'identifier aux «épiphanies» statiques, intemporelles de certaines religions païennes, comme on nous le rappelle à juste titre¹. Mais seule la connaissance de Dieu confère le vrai sens, le dynamisme authentique à la vie, à l'action et à l'espérance du chrétien.

E) Nouveaux départs avec la théologie de la libération

A l'aube du monde moderne, au moment des découvertes de l'Amérique, une relecture lucide et créative de saint Thomas a suscité un renouveau théologique ouvert aux problèmes missionnaires, culturels, politiques, qui ont marqué ce tournant historique décisif pour l'Eglise et la civilisation. Je me réfère particulièrement aux théologiens espagnols de l'Ecole de Salamanque, notamment à leur inspirateur F. Vitoria, ainsi qu'aux missionnaires dominicains, qui ont engendré spirituellement Las Casas, leur porte-parole et leur personification prophétique. Une lecture matérielle d'Aristote et de saint Thomas cherchait à justifier comme «naturelle» l'institution de l'esclavage et légitimait finalement les méthodes colonialistes asservissantes. Alors ces grands pionniers des droits de l'homme s'inspirent de l'Evangile et de saint Thomas pour proclamer l'égalité des hommes et des peuples, non seulement «devant Dieu» mais dans une perspective juridico-politique. Tous les hommes, les indiens «barbares» y compris, portent l'image ineffaçable de Dieu. Leur liberté primitive est imprescriptible. Il faut les «libérer», lorsqu'ils sont asservis².

Ils jetaient ainsi les bases du droit international, rappelaient les lois de l'évangélisation fondées sur la compréhension de la grâce et de la liberté, de la grâce instauratrice de liberté: ce qui est au cœur de l'anthropologie chrétienne de saint Thomas.

¹ Cf. J. MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance*, trad. fr. Ed. Cerf, Paris, 1970 (original all., 1964), p. 40 sv.

² Texte fondamental: *De Indis*, de F. DE VITORIA, toute la *Relectio I*. Sur le rapport de l'image divine ineffaçable et le droit de «dominium», de possession et disposition de la terre, des biens temporels, ibidem, n° 5 (Dans les *Obras completas* de Francisco de Vitoria, éd. BAC, Madrid, 1960, p. 652). Las Casas dans son Testament rappelle avec insistance sa propre vocation de défenseur de la liberté inaliénable des indiens et de son engagement de les «libérer» (sic). E. Dussel en conclut que Las Casas a été en fait et quant au terme, un précurseur de la «théologie de la libération». Auteur cité, *Desintegración de la cristianidad colonial y liberación*, Salamanca, 1978, p. 116. Pour une vue d'ensemble: Zilvio ZAVALA, *La défense des droits de l'homme en Amérique latine* (XVI^e–XVIII^e siècles), UNESCO, 1964.

Comment comprendre ce clivage de la théologie, pourquoi cet affrontement entre deux types de lecture de la tradition? Les uns aboutissant à la consécration d'un statu quo aliénant pour l'homme, je me réfère à la «théologie» d'un G. Sepulveda par exemple; tandis que d'autres, avec Vitoria et Las Casas, découvrent dans la théologie de saint Thomas les indications sûres pour de nouveaux départs de l'Eglise et même de l'humanité? Par le biais de l'histoire, nous abordons la question essentielle que soulèvent les théologies de la libération, qui se réclament d'ailleurs de l'exemple et de l'inspiration de Las Casas.

Trois attitudes intimement connexes constituent la triple source d'inspiration et de redressement qu'ont poursuivie et poursuivent les théologiens au service autant de la vérité que de la justice et de la liberté. Nous les détachons comme autant de critères d'une herméneutique lucide et d'une intelligence renouvelée, créatrice, de la théologie de saint Thomas:

a) Tout d'abord, au-delà des conclusions particulières, éventuellement influencées et rétrécies par la problématique d'une époque dépassée, il faut savoir retrouver l'inspiration primordiale, les principes premiers qui fondent le système et en commandent l'équilibre et les articulations majeures. Ainsi, peut-être un Sepulveda avait-il raison pour le détail matériel de quelques assertions sur le «caractère naturel» de l'esclavage qu'Aristote avait défendu dans un contexte culturel donné et que saint Thomas n'avait pas suffisamment critiqué. Par contre, en revenant aux principes fondamentaux de justice, du droit naturel, de l'égalité foncière des hommes –, qui se trouvent à la base de la morale théologique de saint Thomas –, ses disciples du XVI^e siècle en dégageaient avec bonheur de nouvelles orientations dans le sens de la liberté, de l'égalité, de la nécessaire solidarité entre tous les hommes et tous les peuples, nommément entre les indiens encore païens et les européens civilisés et chrétiens.

b) Une telle théologie vivante et innovatrice était devenue possible – voilà la deuxième condition – parce qu'elle s'enracinait dans la vie actuelle de l'Eglise. Par eux-mêmes, c'est le cas de Las Casas, ou en vertu d'une communion fraternelle avec ceux qui étaient directement engagés (Vitoria, les maîtres de Salamanque...), ces théologiens participaient effectivement à la pratique des communautés locales. Ils bénéficiaient de leurs expériences, ils rejoignaient leurs soucis, et par-là communiaient aux problèmes réels de l'Eglise et de l'humanité. De ces problèmes ils connaissaient l'autre face, le côté du monde colonisateur, les intérêts et les motifs qui déterminaient effectivement l'exploit de la colonisation et l'effort de christianisation. Une telle communion avec l'Eglise, au double plan de l'Eglise locale et de l'Eglise universelle, devenait un principe stimulant et rectificateur pour la pensée des théologiens d'alors comme il doit l'être pour les théologiens de tous les temps.

c) Finalement le ressourcement évangélique permettait aux théologiens de critiquer et de dépasser les mentalités et les intérêts étroits, même si

ceux-ci pouvaient se réclamer de quelques institutions ecclésiastiques. Ils en appelaient directement à la fraternité universelle, à l'Esprit du Christ, à la mission apostolique dont l'Évangile avait pourvu l'Eglise. Ils pouvaient ainsi critiquer et relativiser les concessions trop générales, ambiguës, octroyées par les bulles d'Alexandre VI (et déjà par ses prédécesseurs), dont faisaient état les colonisateurs pour soutenir leurs ambitions dominatrices.

Dans des conditions nouvelles et dans un contexte culturel, politique, élargi aux dimensions planétaires, les théologiens de la libération renouvellent aujourd'hui cet éveil de la conscience et de la réflexion chrétienne. Ils proposent l'universalisation de l'exploit de Vitoria et de Las Casas dans les situations créées par les possibilités et les défis du monde technologique.

Indissociablement liées à la praxis concrète, les théologies de la libération se rattachent à l'histoire et aux lieux, aux peuples et aux régions, envisagés dans leurs réalités et leurs conditions de liberté ou de dépendance. Dans ce sens elles tendent à devenir régionales. Elles voient l'histoire et le monde actuel comme déchirés par la contradiction, les oppresseurs s'opposant et s'imposant aux opprimés. Le comble de l'oppression éclate dans le fait que les opprimés acceptent d'être eux-mêmes les complices et les collaborateurs de l'oppression. On dénonce d'une part le risque de perversion d'une théologie, pratiquée dans les «centres» (l'hémisphère nord), et rayonnant – avec l'oppression! – vers les «périphéries», vers le tiers monde opprimé (E. Dussel). Cette théologie pourrait contribuer à étouffer le scandale des oppressions, à endormir les opprimés et à donner bonne conscience aux oppresseurs. Certes le danger existe également qu'en se voulant libératrice, au service de l'éveil des consciences, la dénonciation théologique soit utilisée pour éveiller les ressentiments et les luttes fratricides.

La rencontre de plus en plus approfondie avec la théologie de saint Thomas aura ici toutes les chances de renforcer les propos de critique radicale et d'authenticité absolue qui fait toute la force de la théologie latino-américaine.

Plus peut-être que de tout autre courant ou tradition théologique, elle pourrait recevoir de saint Thomas deux grandes contributions d'une valeur inappréciable:

- La première est la mise en lumière du caractère absolu et universel du droit, nous dirions aujourd'hui des droits fondamentaux, que sa théologie enracine dans la considération de l'être humain, dans la nature et la personne de l'homme, lui-même référé à l'Absolu de Dieu, dont la connaissance est inséparable de la reconnaissance de la justice. On voit ainsi articulé théologiquement et éthiquement le message prophétique et évangélique qui lie la «connaissance de Dieu» au respect et à la promotion du droit, surtout pour les pauvres, les défavorisés, les déracinés sociaux¹.

¹ On trouve le développement de ces idées et leur justification bibliographique dans la contribution de C.-J. PINTO DE OLIVEIRA: *D'une anthropologie théologique à une morale politique*, au vol. coll. *L'anthropologie de saint Thomas*, N.A. LUYTEN (éd.), Editions universitaires, Fribourg (Suisse).

- Le second point capital est l'intégration et la légitimation – dans une morale théologique – de l'exigence primordiale de constituer un ordre social, structuré par des institutions et des lois, toujours appliquées et adaptées à la réalisation effective, actuelle du droit. En effet la synthèse théologique de saint Thomas a donné la plus grande étendue à l'étude de la justice, du droit, des lois comme une exigence éthique primordiale, loin de toute privatisation qui caractérise certaines morales modernes.

Une telle valorisation de la justice au plan personnel et social ira rejoindre les revendications aujourd'hui élargies à l'échelle mondiale; elle sera mise en rapport avec les projets de libération intégrale de l'homme, qui visent d'emblée avec la conversion du cœur la droiture des structures et institutions sociales. Elle demande aujourd'hui la recherche et la mise en œuvre des méthodes d'analyse des formes multiples d'injustice et d'oppression et l'emploi systématique de la «technique au service de l'amour» (Père Lebreton).

En ce qu'elle est comme œuvre théologique achevée et en ce qu'elle ouvre comme perspectives et demande comme exigences, la synthèse de saint Thomas va à la rencontre des problèmes et des aspirations de l'Eglise post-conciliaire. Elle peut connaître et apporter des enrichissements décisifs, grâce à la confrontation avec les modernes théologies de l'histoire, de l'existence et de la libération.

Elle est plus actuelle aujourd'hui qu'hier. Elle le sera probablement davantage demain...

C.-J. PINTO DE OLIVEIRA, O.P.

A quand la résurrection ?

C'est la tâche de la théologie que de reprendre le donné de la foi pour en dégager la richesse, en faire ressortir l'ordonnance interne et les implications doctrinales et éthiques. Elle utilise pour ce faire les ressources de la raison dans son exigence de cohérence et de synthèse.

Les «options» philosophiques du théologien ne sont dès lors pas sans incidence sur les résultats de sa démarche. Si ceux-ci sont en porte-à-faux avec le donné de la foi, c'est que le théologien s'est fourvoyé, soit parce que les principes rationnels sur lesquels il s'appuyait étaient erronés, soit parce qu'il n'a pas respecté la cohérence qu'ils appelaient.

Un bon exemple des liens étroits qui existent entre les positions philosophiques du théologien et sa présentation du donné de foi nous est fourni par les interprétations proposées pour le mystère de la résurrection corporelle.

1. Interprétations nouvelles

Un certain nombre de théologiens protestants et catholiques refusent aujourd'hui la doctrine traditionnelle selon laquelle l'âme survit à la mort de l'homme –, soit glorifiée par la vision face à face de Dieu, soit torturée par l'Absence de Dieu dont elle refuse l'amour, soit en état de purification ultime avant d'accéder à la béatitude. Laissons les problèmes théologiques liés à ces divers états pour ne retenir que l'affirmation de la survie individuelle. Selon la doctrine traditionnelle, c'est seulement à la fin, quand le Christ reviendra dans la gloire, que les corps ressusciteront, que les hommes ressusciteront. Des ciux nouveaux et une terre nouvelle succéderont à l'univers tel que nous le connaissons. L'histoire s'engouffrera dans l'éternité.

Les théologiens dont nous parlons refusent cette façon de voir. À la mort, disent-ils, l'homme tout entier meurt. Mais, pour les uns, il y a la résurrection immédiate. Pour les autres, en général les protestants, la résurrection – véritable recreation – n'aura lieu qu'au retour glorieux du Christ. Entre la mort et la résurrection: le néant, condition naturelle de l'homme mort.

Notons d'abord que le fondement de telles opinions *n'est pas d'ordre exégétique*. Rien, dans le Nouveau Testament, ne favorise l'idée d'une résurrec-

tion immédiate et, du point de vue catholique, cette idée s'accorde mal avec ce qui est, depuis des siècles, considéré comme un privilège de Jésus et de Marie (il faut remarquer cependant que, pour Jésus, les textes ne parlent pas de résurrection immédiate, mais de résurrection «le troisième jour»). Rien non plus n'accrédite l'idée d'une néantisation de l'homme par la mort. Les textes vont dans le sens contraire. Pensons par exemple à la parole de Jésus au malfaiteur: «En vérité je te le dis, aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis» (Lc 23, 43), ou au désir de l'apôtre Paul de «s'en aller» pour «être avec le Christ» (Ph 1, 23).

Le fondement de ces positions, nouvelles par rapport à la tradition de toutes les Eglises, est à chercher *dans une option philosophique* qui pourrait s'exprimer ainsi: la survie de l'âme après la mort implique une conception dualiste de l'homme, conception héritée de la philosophie grecque. Cette conception est tout à fait opposée à la conception biblique qui reconnaît en l'homme une unité si totale entre ce qu'on traduit par âme (*la nèphèsh*) et le corps (*le basar*) que la survie de l'un sans l'autre est proprement inconcevable.

Nous nous proposons de voir d'un peu plus près ce qu'il en est de la conception biblique de l'homme sur ce point, puis de nous demander si la distinction entre l'âme et le corps entraîne nécessairement une conception dualiste de l'homme.

2. La conception biblique de l'homme

Dans le débat qui nous occupe, on entend par pensée biblique la pensée sémitique, ou hébraïque, en négligeant ou, si on ne le néglige pas, en suspectant le fait que la révélation, principalement dans le Nouveau Testament, a utilisé également les ressources de la culture et de la langue helléniques. Mettons entre parenthèses cet apport et restons-en à la pensée sémitique. Les choses sont loin d'être aussi claires qu'on semble le dire.

La thèse, devenue presque intouchable, est l'inséparabilité du corps et de l'âme. Avec raison, on nous rend attentifs au fait que *nèphèsh* et *basar* ne correspondent pas exactement à ce qu'évoquent pour nous leurs équivalents français. *Nèphèsh* désigne l'homme tout entier en tant qu'animé par un esprit de vie; *basar*, sa condition charnelle. A la mort, l'homme retourne à la poussière d'où il a été tiré et le souffle qui faisait de lui un être vivant retourne à Dieu qui l'avait donné (cf. Gn 2, 7; Qo 12, 7). Un bon auteur commente: «L'âme elle-même cesse d'exister après la mort. C'est donc une fausse question que de se demander où va l'âme: elle ne va nulle part; simplement elle retourne au néant¹».

En fait, ce n'est pas si simple et l'auteur cité le reconnaît en parlant du *shéol*, ce lieu «d'en-bas» (les enfers) qui est le séjour des morts. L'existence

¹ Alain MARCHADOUR, *Mort et vie dans la Bible*, Cahiers Evangile, n° 29, septembre 1979, p. 13.

qu'on y mène, il est vrai, n'est pas une vie. On n'y peut louer Dieu, ce qui est l'extrême disgrâce, ni répondre par l'obéissance à ses commandements. Les morts mènent une existence d'ombre qui n'a cependant rien à voir avec ce que nous appelons le néant, qui est une notion moderne.

Le corps lui-même jouit d'une immortalité relative car si la chair voit la corruption, les os semblent bénéficier d'une durée en relation avec la *nèphèsh*, probablement parce que celle-ci est difficilement concevable sans un support matériel. C'est un crime abominable que d'avoir brûlé les os du roi d'Edom, clame le prophète Amos (2, 1) parce que «la destruction des ossements privait de repos le défunt, au-delà de la mort» (note de la TOB). L'importance accordée aux tombeaux ne vient pas seulement de la piété éprouvée envers les restes mortels des êtres chers. Elle exprime la croyance à une certaine survie de l'homme, *nèphèsh* et *basar*, celui-ci se prolongeant en quelque sorte à travers la permanence des ossements. (Cf. aussi Ez 37: la vision des ossements desséchés).

Certains textes vont encore plus loin dans le sens de ce que l'on veut aujourd'hui condamner comme dualisme. Un des plus étonnants est sans doute celui où nous est racontée la résurrection du fils de la veuve de Sarepta, dans le premier livre des Rois. Le prophète Elie s'étendit trois fois sur l'enfant mort et invoqua le Seigneur en disant: «Seigneur, mon Dieu, que l'âme (la *nèphèsh*) de cet enfant revienne en lui!» «Le Seigneur entendit la voix d'Elie et l'âme de l'enfant revint en lui, il fut vivant» (I R 17, 21-22).

Ce que l'anthropologie sémitique nous dit peut se résumer ainsi:

1. l'homme est un tout, une unité complexe, dont le corps, la chair (*basar*) exprime la condition charnelle, la visibilité de la *nèphèsh*, l'âme, la personne, qui ne devient un être vivant que par le souffle (la *ruach*) de Dieu.

2. A la mort, la chair va à la corruption, l'«âme» descend au *shéol* où elle mène une «sous-vie», un sort misérable, une espèce de sommeil. La survivance dans le *shéol* prépare le terrain pour le moment où, relativement peu de temps avant le Christ, la révélation ouvrira l'horizon humain sur les perspectives de la résurrection.

Dieu utilise une mentalité qui n'a pas encore dégagé la dimension proprement spirituelle de l'homme, ce qu'on appellera la spiritualité de l'âme. Il ne cherche pas à la rectifier sur ce point. On pourrait dire qu'il se sert de cette lacune pour faire comprendre une vérité plus fondamentale: c'est que toute vie vient de lui, qui est le seul vraiment vivant, et que vivre séparé de lui est déjà une sorte de mort.

Quand, tardivement, l'Ancien Testament annonce la victoire totale de Dieu sur la Mort, le *shéol*, l'outre-mort, s'éclaire. «Déjà les psalmistes formulaient l'espoir que Dieu les délivrerait à jamais de la puissance du *shéol* (Ps 16, 10; 49, 16). Ce souhait devient maintenant réalité. Tel Hénoch enlevé sans qu'il vît la mort (Gn 5, 24; cf. He 11, 4), les justes seront enlevés par le Seigneur, qui les prendra dans sa gloire (Sg 4, 7...; 5, 1-3.15). C'est pour-

quoi, dès ici-bas, leur espérance est pleine d'immortalité (Sg 3, 4). On s'explique qu'animés d'une telle foi, les martyrs des temps maccabéens aient pu affronter héroïquement le supplice (2 M 7, 9.14.23.33; 14, 46) tandis que Judas Maccabée, dans la même pensée, inaugurerait la prière pour les morts (2 M 12, 43 ss). Plus que la vie présente, compte désormais la vie éternelle¹.

Si on en vient au Nouveau Testament, les choses se précisent encore sans qu'on voie nulle part apparaître les signes d'une tension entre la conception traditionnelle juive et la foi chrétienne exprimée en grec. Quand saint Paul prend conscience que sa propre mort surviendra probablement avant le retour glorieux du Christ, il ne semble avoir aucune peine à concevoir une vie, une vraie vie, «auprès du Seigneur» en attente de la résurrection². Comme l'écrit Pierre Grelot: «la mort des justes est une entrée dans la paix, dans le repos éternel, dans la lumière sans fin»³.

Telle est donc la pensée biblique, brièvement résumée, concernant la mort et la survie. Certes ni l'Ancien ni le Nouveau Testament n'ont l'intention de nous proposer une anthropologie philosophique. Mais la révélation utilise les éléments positifs des cultures dans lesquelles elle s'exprime sans pour autant canoniser tout le système auquel ces éléments sont empruntés. De la mentalité sémite elle retient l'insistance sur l'unité de l'homme, sans néanmoins nier sa complexité. L'hellénisme, qui a mieux perçu la nature propre de l'esprit, lui permettra d'étayer la certitude d'une survie du «je» au-delà de la mort de l'homme, mais sans tomber dans un dualisme qui opposerait le corps et l'âme comme deux réalités antagonistes.

Cette synthèse équilibrée est renversée, depuis une cinquantaine d'années, par une opposition que l'on veut radicale entre ce qu'on appelle la pensée grecque et la pensée hébraïque, alors que cette opposition n'existe nullement dans les textes de l'Ancien ou du Nouveau Testament⁴. On veut faire croire que la croyance en la survie de l'âme après la mort est contraire à la pensée biblique (on a vu ce qu'il en est) et qu'elle n'est concevable que dans le cadre d'une anthropologie dualiste qui voit dans l'union de l'âme et du corps un lien «violent» et contraire à leur nature. Ce dualisme est d'ailleurs identifié avec la pensée ou la mentalité «grecque» en oubliant que la pensée pré-socratique au sujet de la mort et de la survie était très proche de la pensée sémitique, l'*Hadès* y remplaçant le *shéol*, que le dualisme de Pythagore et de Platon est combattu par le plus grand disciple de Platon, Aristote, et que la philosophie grecque que rencontraient les auteurs du

¹ Pierre GRELOT, art. *Mort*, dans le *Vocabulaire de Théologie Biblique*, 2^e éd., Paris 1970, col. 800-801.

² Cf. L. CERFAUX, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris 1962, pp. 175-186.

³ *Loc. cit.*, col. 806.

⁴ On trouvera une excellente analyse et critique de cette opposition dans James BARR, *The semantic of biblical language*, Oxford University Press, London 1961, ch. 2: «The Current Contrast of Greek and Hebrew Thought» et dans *Old and New in Interpretation*, du même auteur, SCM Press, London 1966, ch. 2: «Athens or Jerusalem? The question of distinctiveness».

Nouveau Testament était représentée par l'épicurisme et le stoïcisme beaucoup plus que par le platonisme, deux courants qui n'admettaient pas l'immortalité individuelle.

Une telle simplification nous contraint à rappeler comment il est possible de concevoir les rapports de l'âme et du corps sans tomber dans le fameux «dualisme grec».

3. Notes philosophiques sur l'âme et le corps

Procédons par étapes:

1. Il faut d'abord affirmer *l'unité existentielle et essentielle de l'homme*. L'homme est *un*. Mais l'unité ne contredit pas, dans les créatures, la complexité. Déjà au niveau du vivant non-humain, la science et la philosophie reconnaissent l'unité du vivant individuel – cette rose-ci sur ma table, Azor, mon chien bien-aimé – sans nier son extrême complexité physico-chimique. Plus on monte dans l'échelle des êtres et plus la complexité est grande, plus aussi l'unité est forte: cristal – bactérie – plante – animal illustrent clairement cette affirmation.

2. Il faut donc reconnaître *la complexité de l'homme*. A la complexité physico-chimique qui s'est déjà élargie avec l'animal par l'apparition d'un psychisme, s'ajoute maintenant une vraie nouveauté: l'apparition de l'esprit, manifestée par un type d'activités tout à fait particulières. Cette nouveauté est si importante que, lorsqu'on parle, en philosophie, de la complexité de l'homme, on la résume en parlant de deux grandes composantes, l'une spirituelle, l'autre organique. On parle alors de l'âme et du corps.

3. *Ame et corps* sont des mots piégés. Déjà le simple fait de dire âme et corps peut donner l'impression qu'on juxtapose deux réalités distinctes et qu'on les relie ensuite comme on peut. Qu'il soit bien entendu que ce *et* ne menace en rien l'unité existentielle et essentielle qu'on a affirmée plus haut.

Corps est un mot piégé: guenille malpropre et honteuse pour les uns, objet-idole pour les autres, il est à proprement parler *insignifiant*, privé de sa signification humaine, s'il n'est animé par l'âme-esprit.

Ame, mot plus piégé encore, qui évoque soit un langage pieux imbuvable aujourd'hui – «je n'ai qu'une â-à-me qu'il faut sauver...» – soit une espèce de fantôme insaisissable mal à l'aise dans un corps dont il ne sait que faire et qu'il méprise... jusqu'au moment où il en devient l'esclave.

Il faudrait avoir d'autres mots. Mais il est plus que probable qu'ils deviendraient vite suspects à leur tour. Au lieu de les jeter à la poubelle avec l'intuition juste qu'ils portent en eux, essayons plutôt de dégager leur vérité sans tomber dans les pièges dénoncés à l'instant.

Retenons donc d'abord que lorsqu'on dit âme et corps, cela ne signifie pas qu'il y a l'âme d'un côté, le corps de l'autre, unis pour un temps, séparés par la mort.

4. Le corps n'existe que dans la mesure où il est *animé*. Il n'a pas une vie à lui qui serait distincte de la vie de la personne tout entière. Il a certes des activités qui lui sont propres : je puis être comblé spirituellement et crever de faim physiquement ; avoir mal aux dents et être réjoui de la rencontre d'un ami ; avoir bon moral et mauvaise santé. Il n'y a qu'une vie, celle de la personne. A la mort, le corps n'est plus un corps. Il n'en a que l'apparence, apparence qui ne tarde pas à se révéler comme telle et à se dissoudre par le processus de décomposition. Plutôt que de dire : j'ai un corps, il est plus juste de dire : je suis mon corps. C'est bien le même « je » qui s'exprime quand on dit : j'ai mal aux dents – et – je t'aime.

5. L'âme n'est pas, de son côté, un être spirituel qui *préexisterait* au corps dans lequel elle serait ensuite logée avec mission de l'animer, comme un moniteur de marionnettes. On ne peut même pas dire qu'elle est créée dans le corps comme si le corps était déjà là pour la recevoir. Elle est créée immédiatement par Dieu pour constituer d'un coup *cet* homme, avec sa personnalité spirituelle et son corps qui, lui, est véritablement indissociable de l'âme-esprit. L'âme est tellement faite pour cet homme auquel elle donne d'avoir tel corps qu'il est impensable, métaphysiquement, à moins de tomber dans le dualisme, d'imaginer qu'elle puisse exister comme animant un autre corps que celui-ci.

6. On ne peut cependant en rester là, ce que font beaucoup de philosophes ou de théologiens qui veulent échapper au dualisme en disant qu'à la mort, tout meurt : le corps qui devient cadavre, l'âme qui disparaît. S'ils sont chrétiens, ils en appellent alors à la foi qui promet une résurrection, soit immédiate, soit à la fin des temps. Position qui soulève des questions plus insolubles que le paradoxe de la survie de l'âme en attente de la résurrection, comme on le verra.

7. Peut-on assurer la survie de l'âme *sans tomber dans le dualisme* ? Oui, car le problème du dualisme est essentiellement celui de la relation, dans l'homme vivant, entre l'âme et le corps. L'homme meurt ; alors se pose un autre problème si j'affirme que tout, de l'homme, ne meurt pas.

Procédons par étapes, nous aidant d'un exemple qui, pour être simple, n'en est pas moins éclairant. Vous achetez chez un marchand un kilo de pâte à modeler avec l'intention d'en faire une statue. Par rapport à cette intention, vous direz avec raison que cette masse de pâte, telle que le marchand vous l'a remise, est « informe ». En fait, elle a bien une certaine forme, peut-être celle d'un kilo de pain. Mais vous allez lui donner une forme précise, disons celle de la Vénus de Milo. Une fois la chose faite, vous avez une réalité *une*, votre statue, composée d'une certaine matière, la pâte à modeler, et d'une certaine forme, celle que vous lui avez donnée. Si votre œuvre ne vous plaît plus, vous reprenez le travail à zéro et vous faites, par exemple, la statue de votre chien Azor. Toute la Vénus a disparu. La pâte a reçu une autre forme parmi toutes celles, infiniment nombreuses, qu'elle était susceptible de recevoir. Il n'y a pas de dualisme dans le fait

que vous distinguiez la pâte comme matière à prendre forme et la forme, Vénus ou Azor, qui donne à la pâte d'être ceci ou cela. Chez les vivants, la forme s'appelle *âme* parce qu'elle ne se contente pas de donner structure ou figure: elle anime, elle donne la vie. Chez l'homme, distinguer âme et corps ne signifie donc pas tomber dans le dualisme si on voit leur rapport comme celui de la forme à la matière.

Mais il se trouve que chez l'homme l'âme est spirituelle. Or de deux choses l'une:

- a) ou bien l'esprit n'est pas autre chose que la matière arrivée au sommet de son évolution. Entre le psychisme animal le plus développé et l'esprit humain, il n'y aurait qu'une différence de *degré* – même si l'on consent à parler de sauts qualitatifs, comme il y a eu saut qualitatif quand l'évolution passa du non-vivant ou vivant – et non pas de *nature*.
- b) ou bien avec l'apparition de l'esprit commence un ordre entièrement nouveau, intrinsèquement différent de la matière la plus évoluée – je dis différent, non opposé au sens d'incompatible.

Que la seconde partie de l'alternative soit vraie est évident pour la philosophie chrétienne (mais pas pour elle seule, sans doute). La nouveauté absolue qu'est l'esprit se manifeste dans des activités qui lui sont propres et qui sont d'un autre ordre que celui de l'organisme physique ou du psychisme animal: culture, langage, désirs infinis et désirs d'infini, possibilité de promesse et de fidélité. Pouvoir dire: je m'engage pour toujours, simplement le penser et le dire, même si le tenir pose d'autres problèmes, ne signifie-t-il pas que l'esprit transcende le temps et l'espace, ce qui est impossible à la matière.

Si ce qui précède est vrai, on reconnaîtra en l'homme la réalisation d'un être spirituel, mais de spiritualité si pauvre qu'il lui faut le renfort, la collaboration intime de l'organisme physique pour se réaliser pleinement. Que cet organisme soit atteint par la maladie et l'activité spirituelle peut en être affectée. Certaines lésions du cerveau peuvent rendre impossible toute vie de relations interpersonnelles. L'activité de l'esprit incarné qu'est l'esprit humain est donc *conditionnée* par le corps, qui est aussi le moyen pour la personne d'être en contact avec le monde et avec les autres personnes. Elle relève pourtant en elle-même d'un autre ordre, inaccessible aux seules propriétés de la matière même élevée jusqu'au niveau du psychisme animal.

Il faut dès lors que le principe d'une telle activité, l'âme en tant qu'esprit, soit créé directement par Dieu puisqu'il ne peut être l'aboutissement des potentialités de la matière, en l'occurrence du cerveau. A la différence des formes qui sont liées à la matière de telle sorte qu'elles disparaissent quand une autre forme leur succède, à la différence des «âmes» végétales et animales qui ne sont pas spirituelles, l'âme humaine, parce que spirituelle, ne saurait être détruite quand est détruit le composé humain. Elle subsiste, mais dans un état paradoxal, contraire à sa nature puisqu'elle est par nature ordonnée à animer un corps pour en faire son corps. La philosophie

va jusque-là. Elle ne peut rien dire, rien imaginer de cet état sinon que «je», qu'un être spirituel, est indestructible. Elle reste en suspens dans l'affirmation de la non-mortalité de l'âme.

Le suspens n'est levé que par la foi et l'espérance chrétiennes.

Conclusions

Les notes précédentes devraient rassurer ceux que les arguments de théologiens modernes ont impressionnés et qui ne voudraient pas être taxés de dualistes. Elles peuvent en outre dénoncer la contradiction inhérente à leurs propres positions.

En effet, que nous propose-t-on pour échapper au dualisme ?

a) Bizarrement, certains sont tentés de ne plus attribuer au corps une individualité précise, sous prétexte que cinq cents millions de cellules se renouvellent chaque jour. Le corps est l'univers particularisé dans l'instant par moi-même, disent-ils. Autant dire qu'il y a autant de corps que d'instant, l'unité étant assurée par la permanence du sujet spirituel d'une part, de la structure génétique d'autre part, grâce à laquelle les particules assumées à chaque instant forment bien mon corps. Pensée dont la confusion se manifeste en ce que, pour l'auteur auquel nous nous référons ¹, la structure qui, dans le texte, prend la place du corps, équivaut, dans la note qui a pour but de commenter le texte, à ce qu'Aristote appelait l'âme ! Conception on ne peut plus dualiste. Appliquant au Christ cette théorie, l'auteur identifie le corps ressuscité de Jésus avec l'univers assumé et transfiguré en lui. Quelque peu gêné par la mention du tombeau vide, il sourit à l'hypothèse d'un miracle d'accélération dans la décomposition de la matière organique.

Que devient en tout ceci, le «dogme» de l'inséparabilité de l'âme et du corps ? Si Jésus ressuscité a maintenant comme corps l'univers glorifié, ce n'est plus le même Jésus qui est mort sur la croix, puisque ce n'est plus le même corps. En vérité, ce qu'il y a de valable dans la notion de structure ne peut être sauvé que dans la perspective de la relation de la forme à la matière, comme on l'a résumée plus haut. Mais cette perspective est rejetée par l'auteur comme relevant d'une anthropologie dualiste, à laquelle il oppose l'anthropologie sémitique, tout en reconnaissant avec honnêteté que les disciples et les contemporains de Jésus n'auraient pu croire à la résurrection s'ils avaient retrouvé le «cadavre» de Jésus dans le tombeau. Les disciples seraient-ils donc, eux aussi, victimes de l'anthropologie platonicienne ?

b) D'autres veulent sans doute garder au corps son individualité précise, mais ils optent soit pour une néantisation totale de l'homme à la mort

¹ Xavier LEON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris 1971, pp. 301-302.

jusqu'à une résurrection «au dernier jour», soit pour une résurrection immédiate. Métaphysiquement, la difficulté est la même dans les deux cas. Si c'est le *tout* de l'homme qui meurt – à moins qu'on en vienne à dire que l'homme ne meurt pas! – celui qui est ressuscité avec un autre corps ne peut être identiquement le même homme. Sans continuité du «sujet» humain, on ne saurait parler de résurrection véritable. En vertu même de la conception philosophique adoptée, qu'il s'agisse d'une fraction infinitésimale de seconde ou de millénaires, on se trouve en face d'une néantisation et d'une récréation.

Seule une philosophie qui reconnaît l'âme spirituelle comme la forme du corps peut justifier à la fois l'unité de l'homme, la survie après la mort, l'identité du ressuscité. Car c'est l'âme qui, animant le corps, le fait être son corps, assure son identité individuelle en dépit de l'incessante transformation des éléments qui le composent, durant son existence terrestre, et de la nouveauté de son état glorifié à l'heure de la résurrection.

Seule, nous semble-t-il, elle s'accorde avec l'exégèse des textes scripturaires et avec la foi traditionnelle de toutes les Eglises, catholique, orthodoxe et protestante, sinon avec leurs théologiens. Elle peut accepter, sans se sentir obligée de disculper Jésus, les paroles que Matthieu lui prête: «Ne craignez pas ceux qui tuent le corps, mais ne peuvent tuer l'âme; craignez bien plutôt celui qui peut faire périr âme et corps dans la géhenne» (10, 28) ainsi que la merveilleuse promesse faite au malfaiteur: «Aujourd'hui, tu seras avec moi dans le paradis!» (Lc 23, 43). Comme l'a écrit très justement James Barr, professeur à l'Université d'Oxford, à l'encontre de tout un courant moderne: «Loin d'être antithétiques, la résurrection du corps et l'immortalité de l'âme peuvent fort bien être affirmées ensemble»¹.

La certitude intime des chrétiens d'être en communion avec ceux de leurs frères qui ont déjà passé le seuil de la mort est en harmonie avec la foi et n'a pas à craindre le verdict de la raison.

Ajoutons que cette conception rend justice à l'intuition profonde que l'Asie a de la vie de l'esprit, de ce qui, en lui, échappe à la temporalité, mais elle évite son dualisme et fait ressortir la transcendance de la vision chrétienne. Car l'Asie enseigne l'immortalité de l'âme en renonçant à celle de la *personne*. C'est pourtant l'*homme*, c'est-à-dire la personne intégrant dans son unité l'âme et le corps, qui aspire à ne pas mourir. Par la promesse de la résurrection en Jésus-Christ, Dieu vient répondre avec une générosité surabondante à l'appel que le «je» humain ne cesse de ressentir, appel vers la complétude humaine que seul le corps peut lui apporter. Réponse qui n'est pas simple immortalité spirituelle, qui n'est pas résurrection dans une condition charnelle mortelle, comme dans le cas de la réincarnation, mais participation à la vie même de Dieu dans l'union au Christ ressuscité.

E.-JEAN DE LA CROIX KAEIN O.P.

¹ *Old and New in Interpretation*, op. cit., p. 53.

Conception de la mort et conception de l'homme

LA CONCEPTION DE LA MORT
CHEZ K. RAHNER ET L. BOROS

K. Rahner et à sa suite L. Boros ont développé une conception de la mort, qui prétend corriger et dépasser les interprétations traditionnelles du phénomène de la mort. Bien que ces conceptions se situent chez nos deux auteurs dans un contexte théologique, je me propose d'en faire ici une analyse philosophique. Je ne crois pas, par là, trahir la pensée des auteurs étudiés. En effet, une théologie qui se veut scientifique ne saurait se passer d'une substructure philosophique dans sa réflexion sur la doctrine révélée. De fait, tant les considérations de Rahner ¹ que celles de Boros ² sont en grande partie de nature philosophique.

Il est évident qu'une analyse philosophique de la pensée de nos deux auteurs ne saurait faire totalement abstraction du contexte théologique. L'analyse qui suit en tiendra compte. Qu'on ne parle pas à ce propos d'une transgression induite des limites imposées par la méthode philosophique. Tout en se tenant rigoureusement aux exigences de sa méthode, une pensée philosophique ne saurait se fermer aux autres domaines du savoir, sous peine de s'isoler du réel complexe, qu'elle veut précisément déchiffrer. Je dirais même que dans le dialogue interdisciplinaire la philosophie a une tâche privilégiée, étant de par sa nature une réflexion englobante. Il reste toutefois, bien entendu, que les impératifs de la méthode propre doivent être respectés et qu'on doit se garder d'empiéter sur le domaine d'autres disciplines ³.

Qu'on me permette une autre remarque préalable. Les idées défendues par Rahner et Boros ne sont pas nouvelles. Dès 1938, P. Glorieux avait ouvert la voie à ces idées en proposant une interprétation théologique ori-

¹ K. RAHNER, *Zur Theologie des Todes* (Quaestiones Disputatae 2) Freiburg, Basel, Wien, 1958, cité par la suite sous TT.

² L. BOROS, *Mysterium Mortis, Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten-Freiburg im Brisgau, 1962, cité par la suite sous MM.

³ Dans ma contribution *Interdisziplinarität und Integration des Wissens* dans le volume 4 de *Grenzfragen: Fortschritt im heutigen Denken*, j'ai traité plus longuement du problème de l'interdisciplinarité, pp. 286-334.

ginale de la mort ¹. La «Théologie de la mort» de K. Rahner fut publiée en 1958; le «Mysterium mortis» de L. Boros en 1962. Etant donné qu'entre-temps d'autres auteurs ont déjà entrepris une analyse critique, on peut se demander si une nouvelle confrontation avec les positions de Rahner et Boros se justifie. Je crois pouvoir répondre par l'affirmative et cela pour deux raisons.

Relevons d'abord que la discussion s'est déroulée jusqu'ici principalement dans un contexte théologique. Sans doute, les implications philosophiques n'étaient-elles pas totalement ignorées, mais la perspective théologique dominait. Il m'a semblé intéressant d'essayer une réflexion critique, qui s'attache d'office aux dimensions philosophiques des conceptions proposées ². Un tel effort s'impose d'autant plus – et c'est ma seconde raison – que les idées avancées par nos deux auteurs continuent à influencer de façon décisive les discussions autour du problème de la mort. J'en veux pour preuve les élucubrations de K. P. Fischer dans la récente *Festschrift* à l'occasion du 75^e anniversaire de K. Rahner ³.

Je commencerai par un exposé, aussi fidèle que possible, des conceptions de nos deux auteurs, pour procéder ensuite à une réflexion critique sur les interprétations proposées. Comme les conceptions des deux auteurs divergent sur des points importants, il semble indiqué de les traiter séparément.

I

LA CONCEPTION DE LA MORT CHEZ K. RAHNER

La mort: événement subi et autoréalisation active

Le souci principal de Rahner est de réagir contre la conception traditionnelle de la mort, selon laquelle le corps meurt tandis que l'âme continue à vivre. Rahner reproche à cette conception d'être trop dualiste. Il veut la remplacer par une interprétation qui respecte de façon conséquente l'unité de l'homme. La mort frappe l'homme tout entier. Il faut donc la concevoir de telle façon que tant l'unité essentielle de l'homme, que la dualité de nature et personne soient sauvegardées. Rahner écrit:

«De même que l'homme est esprit et matière, liberté et nécessité, personne et nature, la mort, elle aussi, doit être marquée par cette dialectique ontologique inhérente à l'essence même de l'homme. Si la mort est la fin de tout l'homme,

¹ Voir surtout P. GLORIEUX: *Endurcissement final et grâces dernières*, in NRT 1938, p. 865–892.

² J'avais déjà amorcé ces réflexions dans une discussion avec K. RAHNER, faisant suite à une conférence sur *Das Leib-Seele-Problem in philosophischer Sicht*, publiée dans *Geist und Leib in der menschlichen Existenz* (Naturwissenschaft und Theologie, Heft 4), Freiburg, München, 1961, surtout pp. 195 sv.

³ H. VORGRIMMER (Hrsg.): *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*. Freiburg, Basel, Wien, 1979, pp. 311–338.

c'est-à-dire qu'avec elle la totalité de l'homme arrive au terme de la temporalité qui caractérise son existence, il faut en conclure que la mort signifie la fin de l'homme dans la totalité de son être, y compris son âme... Dans la mort l'âme parvient à achever son autoréalisation personnelle, et ceci non par un événement subi qui lui arrive de façon passive à travers sa vie biologique, mais par un acte personnel. La mort doit donc avoir ces deux aspects. La fin de l'homme comme être spirituel et personnel est autoachèvement actif, qui consacre l'acquis de toute une vie et constitue la prise de possession totale de la personne par elle-même. La mort est ultime réalisation de soi-même dans la plénitude de son être personnel, résultat d'une autoactivité parfaitement libre. Comme fin de la vie biologique, la mort est en même temps inexorablement destruction venant de l'extérieur, démolition, événement subi qui frappe l'homme du dehors, de façon imprévisible et qui concerne la totalité de l'homme. Ainsi la mort est en même temps activité et passion; sa «mort propre» que l'homme réalise de l'intérieur par un acte personnel est en même temps un événement qu'il subit, qui signifie la perte radicale de toutes ses possibilités. Si on prend au sérieux l'unité substantielle de l'homme, il n'est pas possible de répartir simplement ces deux aspects de la mort sur l'âme et le corps. Ce serait méconnaître la vraie nature humaine, la dissoudre ¹.

La mort comme autoréalisation définitive

L'aspect le plus marquant de cette conception de la mort est bien que la mort n'est pas conçue comme un événement biologique, mais comme un autoachèvement actif de la personne. Sans doute, cette conception de la mort est développée par Rahner dans une perspective théologique: «la fin du status viae»; mais la justification de cette interprétation de la mort comme «autoachèvement personnel» ² est essentiellement philosophique. Suivant en cela les idées de Heidegger, Rahner insiste sur le fait que la mort est immanente à la vie. «L'homme effectue sa mort à travers l'acte de sa vie. Ainsi la mort est présente dans cet acte, c'est-à-dire dans chaque action libre, à travers laquelle l'homme dispose en toute liberté de la totalité de sa personne» ³. Dans la ligne de cette considération il faut conclure, selon Rahner, que par la mort se réalise l'ultime et décisive autodisposition de la personne. «Le caractère définitif du choix personnel de vie est immanent à la mort en tant qu'acte spirituel et personnel de l'homme lui-même» ⁴.

Dans sa contribution à la *Festschrift* pour K. Rahner, K. P. Fischer résume les idées de notre auteur comme suit:

«La raison la plus profonde qui explique que l'homme soit destiné à la mort est sa 'liberté spirituelle'. En effet, la dynamique profonde de la volonté libre tend vers l'autoréalisation définitive et complète de la personne. Ainsi la mort biologique ne fait que révéler ce qui se passe dans la profondeur cachée de la personne. En tant qu'élément du monde matériel, le corps représente la dimension du flux temporel continu et finalement vide de sens. Plus on avance et plus l'autoréalisation historique de la personne devient incommensurable avec

¹ TT, p. 30.

² TT, p. 29.

³ TT, p. 41.

⁴ TT, p. 29.

le continu spatio-temporel du monde matériel. Ainsi le corps peut bien avoir part à la liberté en tant que devenir, mais non à la dimension de la liberté définitive de l'homme»¹.

Et il appuie ses dires en citant Rahner :

«En s'engageant dans la dimension du devenir ouvert au futur, la liberté, pour se réaliser, s'empare de la corporéité, afin de la dépasser dans son propre achèvement. Elle veut que cette corporéité soit mortelle, afin de s'installer elle-même dans la vraie immortalité, qui n'est plus un écoulement infini dans le temps, mais du définitivement achevé, intemporellement, éternellement valable»².

Dans cette perspective, la mortalité de l'homme n'apparaît plus comme une nécessité biologiquement conditionnée, mais comme une exigence immanente de la liberté humaine, qui ne saurait atteindre son achèvement qu'en se libérant de la corporéité.

La mort, victoire sur la corporéité?

Que faut-il comprendre par cette victoire remportée sur la corporéité? Ne retombe-t-on pas dans la conception combattue par Rahner: le corps meurt, l'esprit survit? Il est évident qu'on ne saurait soupçonner Rahner d'une telle inconséquence. Mais alors la question se pose: comment peut-il éviter cette inconséquence, puisqu'il est évident qu'à la mort le corps échappe à l'emprise humaine?

Rahner développe ici une argumentation qu'il présente comme un développement logique de la doctrine scolastique concernant la structure âme-corps dans l'homme.

«La vieille doctrine scolastique concernant la relation entre l'âme et le corps ne conçoit pas l'information du corps comme un acte accidentel, différent de l'âme, comme une activité de l'âme, mais comme un 'acte' substantiel de l'âme, comme la réalité même de l'âme, en tant que son être substantiel est investi dans la réalité matérielle comme un 'acte' qui n'est pas réellement distinct d'elle. Par conséquent, cet acte ne pourrait cesser qu'avec la disparition de l'âme elle-même. Dans ce sens la vieille métaphysique strictement thomiste de l'âme spirituelle enseignait que, même après la mort, l'âme humaine spirituelle gardait une référence transcendante (c'est-à-dire immédiatement donnée avec l'être même de l'âme) à la matière».

Et Rahner poursuit:

«Au fond, il s'agit simplement de prendre cette doctrine au sérieux et de comprendre la matière dans un sens ontologiquement plus exact, c'est-à-dire ne l'identifiant pas sans autre à la conformation concrète du corps, alors on reconnaît dans la conception que je préconise ici, la doctrine traditionnelle du thomisme le plus strict»³.

¹ a. c., p. 324.

² K. RAHNER: *Schriften zur Theologie VII*, p. 275.

³ TT, p. 21.

Mais quelle est au juste la conception préconisée par Rahner? D'une part, la relation à la matière est identique avec l'âme; d'autre part, le corps cesse d'exister en tant que vivant. Ainsi la relation à la matière n'est plus limitée par la corporéité particulière. L'âme ne devient pas a-cosmique, mais pan-cosmique¹. Non pas en ce sens que l'âme deviendrait la forme du cosmos, comme elle l'était pour le corps. Mais «en renonçant dans la mort à sa conformation corporelle concrète, l'âme s'ouvre à la totalité de l'univers. Ainsi elle concourt, de concert avec l'univers entier, à fonder la vie personnelle des autres êtres psycho-somatiques»².

Depuis, Rahner a abandonné cette idée de l'âme devenant pan-cosmique à la mort. Tout en maintenant l'exigence d'une relation essentielle et indélibile de l'âme à la matière, il croit pouvoir satisfaire à cette exigence en recourant à l'hypothèse d'une résurrection immédiate, sans intervalle de temps. Par le fait même, la doctrine de l'âme séparée est rejetée. Car «l'âme peut-elle perdre ce qui lui est identique, sans cesser d'exister?»³ Rahner reste donc fidèle à sa thèse fondamentale sur ce point. «Si l'on prend au sérieux la doctrine selon laquelle l'âme est forme du corps par sa réalité substantielle même, l'acte d'information du corps par l'âme n'est pas une détermination accidentelle, surajoutée, mais identique avec l'âme elle-même. Si on nie cela, on détruit l'unité substantielle de l'homme»⁴. Par conséquent, lorsque Rahner parle de la victoire sur la corporéité dans la mort, cela ne signifie pas la suppression de la relation de l'âme à la matière; au contraire, l'esprit acquiert une relation plus intense, plus profonde à la matière.

Incompréhensibilité de la mort

Après avoir décrit ainsi les traits essentiels de la conception rahnérienne de la mort, il nous faut encore insister brièvement sur un aspect qui a son importance dans une réflexion philosophique. Rahner insiste sur l'opacité, le caractère incompréhensible de la mort. Ce sont de nouveau des considérations théologiques qui l'amènent à cette position. Mais elles entraînent des conséquences désastreuses pour la conception philosophique de la mort. Il découle, en effet, de la position de Rahner qu'une conception philosophique de la mort est impossible, autrement dit, que ce serait péché que de vouloir élucider le mystère de la mort. «En voulant découvrir le sens ultime de la mort par ses propres forces, à travers l'intelligence existentielle de son être, l'homme nie le mystère opaque de la mort»⁵. Rahner distingue deux formes de cette entreprise pécheresse de vouloir comprendre la mort.

¹ TT, p. 22.

² TT, p. 23.

³ K. RAHNER: *Schriften zur Theologie XII*, p. 460-1.

⁴ Ibid., p. 461.

⁵ TT, p. 42.

L'une, spirituelle, qui prétend que «par la mort la pure spiritualité de l'homme est libérée des entraves de la matérialité et de la corporéité»; l'autre, matérialiste, «qui ne voit dans la mort qu'un phénomène purement naturel, biologique»¹. Il est donc impossible, selon Rahner, d'arriver à une conception philosophique de la mort.

«La mort est le fait le plus universel, et chacun déclarera qu'il est naturel et évident qu'on doive mourir. Et pourtant, en chaque homme il y a un refus secret de la mort, une horreur incoercible devant cette fin. Une anthropologie métaphysique ne saurait expliquer ce fait. Si elle reconnaît qu'en tant qu'être spirituel, l'homme est immortel, on ne comprend pas très bien pourquoi il aurait peur de la mort. A moins qu'on réduise cette peur de la mort à l'expression d'un pur instinct de conservation au niveau vital, corporel, ce qui équivaldrait à fausser le problème de cette peur devant la mort. C'est ici que la théologie, le dogme intervient»².

Nous n'avons pas à nous occuper ici des considérations théologiques qui suivent. Il est clair à partir de ce qui précède qu'une telle conception de l'incompréhensibilité de la mort ne permet d'en dégager aucune intelligence philosophique. Conclusion d'autant plus surprenante chez un auteur dont la pensée est fortement marquée par la philosophie. Nous y reviendrons lors de l'examen critique de la conception rahnérienne.

II

LA CONCEPTION DE LA MORT CHEZ L. BOROS

Les conceptions de Boros s'appuient sur celles de Rahner, les prolongeant vers ce qu'il nomme l'hypothèse de la décision finale, hypothèse que Rahner rejette formellement. A plusieurs reprises Boros formule sa thèse fondamentale comme suit: «Dans la mort s'ouvre à nous la possibilité du premier acte humain pleinement personnel. Ainsi la mort est le lieu ontologique privilégié de la prise de conscience, de la liberté, de la rencontre de Dieu et de la décision concernant notre destinée éternelle»³. Cette thèse est d'abord justifiée par des considérations philosophiques. Après quoi des confirmations théologiques sont proposées. Dans la perspective qui est la nôtre, nous nous limiterons quant à l'essentiel à des considérations philosophiques.

La mort concerne la totalité de l'homme

De même que chez Rahner, deux thèses fondamentales commandent l'exposé de Boros. D'une part l'unité substantielle du corps et de l'âme

¹ TT, p. 43.

² TT, pp. 49-50.

³ C'est une phrase-clé qui revient plusieurs fois. Cf. MM, p. 9; 93; 173.

doit être maintenue au-delà de la mort; d'autre part, le caractère définitif de la destinée humaine est immanent à la mort elle-même. La première thèse surtout est de nature philosophique. Voyons comment Boros la conçoit.

Pour lui, comme pour Rahner, la formule qui parle de séparation de l'âme du corps est erronée. «La mort n'est pas seulement la ruine du corps, elle est également la ruine de l'âme spirituelle, en tant que celle-ci se réalise dans la concrétion matérielle»¹. «La mort est... la ruine totale de l'étant unique, par conséquent quelque chose d'immanent à l'âme elle-même. Il n'est pas possible de séparer le corps de l'âme, sans vouer par là même l'âme à la ruine»². Ou dans une formule encore plus dure: «Dans la mort la ruine affecte l'âme elle-même de façon immanente. Dans un sens ontologique réel l'âme est livrée à l'anéantissement»³. Mais alors, la mort signifie-t-elle l'anéantissement total de l'homme? Nullement, dit Boros. Car «il faut maintenir en même temps, que l'esprit est un être qui, par son essence même, ne peut tomber dans le néant. Au moment de la mort, il y a anéantissement interne de l'âme qui n'arrive pourtant pas à anéantir la réalité spirituelle de l'âme. C'est la destruction de l'indestructible»⁴. Cette affirmation quelque peu paradoxale, Boros tâche de la rendre plausible en recourant aussi à l'idée de la pan-cosmicité de l'âme. Selon cette conception l'âme perd la relation restreinte au corps et s'ouvre ainsi à la totalité du cosmos tout en acquérant la plénitude de sa personnalité.

«L'âme est expulsée avec violence de l'étroitesse de sa mondanité corporelle. En même temps, elle acquiert une nouvelle relation essentielle qui s'étend à l'amplitude de la totalité de l'Univers.

«Dans un double sens on peut parler d'une réelle chute* de l'âme: chute dans le sens d'un anéantissement; sa corporéité qui la fixait dans le monde lui est enlevée de façon violente. Mais en même temps chute, dans le sens qu'elle plonge jusqu'aux racines de l'Univers et acquiert par là une relation cosmique existentielle, une présence totale au monde»⁵.

Le plus important en tout ceci, c'est que l'âme arrive à l'autopossession complète. Pour Boros, l'homme ne jouit pas vraiment d'une autopossession aussi longtemps qu'il vit sur terre dans son existence corporelle. Nous vivons dans l'inauthenticité. «Dans la mort, l'âme s'éveille tout entière à sa spiritualité. Son dynamisme spirituel est libéré de l'aliénation de la temporalité impersonnelle»⁶. Combinant ces deux considérations, on obtient la conception suivante de la mort: «Dans la mort, l'âme spirituelle acquiert la totalité à laquelle elle tend depuis toujours à travers ses actes (la mort comme autopossession totale). En même temps, elle est investie dans la réalité fondamentale de l'Univers (la mort comme présence totale au

¹ MM, p. 93.

² MM, p. 83.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

* En allemand: Untergang, jeu de mots difficilement traduisible en français.

⁵ MM, p. 88.

⁶ MM, p. 19.

monde). Ces deux phénomènes ne sont pas sans relation l'un à l'autre». Et Boros en appelle lui aussi à saint Thomas. «Si l'on prend au sérieux la doctrine thomiste de la relation entre l'âme et le corps jusque dans ses dernières conséquences, on ne peut concevoir l'autoréalisation totale de l'âme sans l'acquisition d'une présence totale au monde»¹. Inutile de revenir ici sur l'idée de la pan-cosmicité de l'âme. Sur ce point Boros reprend la première conception de Rahner en y ajoutant des considérations qui se veulent profondes, mais qui ne me semblent point apporter d'éléments nouveaux.

La mort: naissance du vrai homme?

Ce qui nous intéresse davantage, dans notre considération philosophique, c'est l'idée de l'autoréalisation dans la mort qui est supposée fonder la décision finale. Mieux que chez Rahner, on se rend compte que la nouvelle conception de la mort développée ici se base sur une nouvelle interprétation de l'homme. C'est dans ses *Betrachtungen über die Leiblichkeit*² que nous trouvons l'exposé le plus clair des idées de L. Boros sur ce problème. Selon lui, l'homme n'est pas vraiment et pleinement homme, aussi longtemps qu'il vit sur terre. «Nous sommes liés à une corporéité qui nous est étrangère»³. Pour étayer cette affirmation, Boros fait remarquer que nous n'avons pas choisi nous-mêmes notre corps, mais l'avons reçu de nos parents. La même chose vaut pour nos schèmes de comportement et les mécanismes de nos actions. Notre personnalité est donc à base de matériels qui nous sont étrangers; jamais nous ne pouvons nous libérer complètement de cette aliénation⁴. Le fait également que l'existence humaine se déroule dans le temps signifie que l'homme n'est pas pleinement lui-même. «Au sens vrai du mot, l'homme n'est pas encore; il est constamment en devenir»⁵. Or, selon Boros, ce n'est pas là le statut naturel de l'homme, conforme à son être. Il y voit la marque de la déchéance, causée par le péché. L'esprit, en se révoltant contre Dieu, est devenu trop faible pour élever le corps à son niveau⁶.

Dans cette perspective, la mort apparaît alors comme la naissance du vrai homme. «Ce n'est que dans la mort que la personnalité peut se déployer dans toute sa plénitude, que l'homme vraiment intérieur peut naître. Les énergies de l'homme extérieur s'évanouissent... La totalité du dynamisme du *Dasein* se transforme en personne, et l'homme peut se réaliser en se

¹ MM, p. 88.

² L. BOROS: *Erlöstes Dasein. Theologische Betrachtungen*, Mainz 1967, (cité par la suite sous ED), p. 31 sv.

³ ED, p. 37.

⁴ ED, p. 38.

⁵ ED, p. 40.

⁶ ED, p. 33.

posant lui-même de façon absolument libre ¹». C'est donc ici que pour Boros l'homme commence vraiment à être homme. Ce n'est pas seulement l'âme qui continue d'exister. Elle se forme maintenant de par sa propre force un nouveau corps, qui lui est complètement propre, sans intervention du dehors. Ce corps est complètement spiritualisé, dominé par l'esprit. «C'est dans la mort que, pour la première fois, et de façon définitive, l'homme devient personne, centre ontologique indépendant et spiritualisé. Dans la pleine possession de sa personnalité, l'homme devient capable d'effectuer lui-même sa 'corporéisation' propre. Ainsi il est libre, c'est-à-dire autoposition, jusque dans les dernières fibres de son être» ².

La mort comme décision finale

Ainsi la mort est conçue comme le moment dans lequel l'homme se ramasse pour ainsi dire complètement sur lui-même, sans intervention extérieure. Il devient par là capable de se décider par autodétermination, complètement libre.

«Dans l'acte de mourir, l'homme acquiert l'autopossession totale. Il arrive au statut de la plénitude de son être. Le caractère personnel de son être peut s'affirmer sans obstacle et disposer de tout ce qu'il est en se décidant soit pour, soit contre, Dieu.

«La totalité de la réalité humaine est assumée dans cette décision par la force de son être personnel. La nature humaine en est totalement marquée, il n'y a dans l'homme plus aucun reste qui serait soustrait à cette autocompréhension totale. Ainsi, avec la mort, l'homme entre dans ce domaine de l'être, où aucun tiraillement ne saurait l'affecter. L'homme se concentre totalement dans son être-personne et ne se dissipe plus dans l'extériorité, dans ce qui précède la décision, dans la mondanité. Par conséquent, c'est dans la mort que l'homme acquiert cette intensité et centralisation totale de sa personnalité, qui lui permet d'engager la totalité de son humanité dans la décision et le libère, du fait même, de tout ce qui précède la décision. Il n'est plus dispersé métaphysiquement; par conséquent, toute existence étrangère est définitivement bannie de son *Dasein*» ³.

III

REFLEXIONS CRITIQUES

Après avoir ainsi exposé, dans leurs grandes lignes, les positions de nos deux auteurs, nous voudrions procéder à une réflexion critique. Disons d'emblée que, si nous croyons devoir prendre nos distances par rapport aux idées proposées par K. Rahner et L. Boros, nous sommes conscients qu'avec la question de la mort, nous abordons un domaine plein de mystère.

¹ MM, p. 65.

² MM, p. 72.

³ MM, p. 137.

Toute assertion trop péremptoire est donc à éviter. Aussi ne prétendons-nous pas, avec nos réflexions critiques, présenter la vérité définitive sur le problème qui nous occupe. Nous voulons simplement examiner les solutions proposées en y relevant les aspects qui nous semblent discutables. Un tel effort, s'il est rendu délicat par la difficulté même du problème, s'impose pourtant, face au fait de la mort, qui met en question notre conception même de l'homme. C'est sous cet angle-là que je voudrais présenter mes réflexions critiques.

Conception de la mort et conception de l'homme

Dans son étude critique des conceptions de K. Rahner sur la mort, Gaboriau voit dans une erreur de méthode la raison profonde de ses «erreurs». Au lieu de partir du fait de la mort pour parvenir à partir de là à une conception de l'homme, il part, fidèle à sa méthode transcendante, d'une conception de l'homme dont il déduit alors, par implication logique et comme une conséquence, sa conception de la mort ¹.

Arrêtons-nous brièvement à cet aspect méthodologique, qui est d'importance capitale pour le problème qui nous occupe. La remarque de Gaboriau a, sans doute, du vrai et met le doigt sur un aspect essentiel de la question. Elle appelle pourtant certaines réserves. Car la méthode transcendante, elle aussi, ne saurait se passer de faits. Autant Rahner que Boros n'auraient pu développer leurs idées sans avoir été confrontés avec le fait matériel brutal de la mort. Une pensée qui ne puise son contenu nulle part n'existe pas; il faut que la pensée se base sur un donné préalable sur lequel elle s'interroge. Dans notre cas, le donné qu'on interroge n'est pas simplement l'homme, mais l'homme mortel, voué à la mort. En partant de ce donné – ce que font nos deux auteurs – deux façons de poser le problème restent possibles: Comment penser l'homme pour que la mort ait sa place dans notre conception de l'homme? ou comment interpréter le fait de la mort pour que celle-ci apparaisse comme appartenant à l'être-homme? Cela signifie que la méthode transcendante, qui s'efforce de comprendre la mort à partir d'une conception de l'homme, ne saurait être refusée a priori, à condition évidemment de partir d'une conception exacte. Or, c'est là précisément que le bât blesse. Je dirais que la conception de l'homme qui est à la base de l'interprétation donnée par nos deux auteurs, est une conception faussée, en contradiction avec notre expérience humaine authentique. Cette affirmation peut paraître dure et faire bon marché des conceptions d'un auteur du format de K. Rahner. Qu'on me comprenne bien. Il ne s'agit pas de diminuer le mérite de l'effort de pensée fourni par K. Rahner en vue d'ouvrir de nouvelles perspectives à notre réflexion sur la mort. Je suis bien conscient qu'il est plus facile de trouver les points faibles d'une théorie, que de la construire dans un effort créateur. Mais l'intérêt que

¹ FL. GABORIAU, *Interview sur la mort avec K. Rahner*, Paris 1967, p. 19 sv.

nous pouvons prendre à la créativité d'un auteur ne nous dispense pas d'une réflexion critique. La recherche de la vérité reste l'impératif suprême.

Prendre au sérieux l'unité de l'âme et du corps?

La préoccupation fondamentale de nos deux auteurs dans leur interprétation de la mort est de prendre au sérieux l'unité de l'âme et du corps dans l'homme, de la défendre sans compromis. Tous deux se réclament de la conception de l'homme de saint Thomas, pour qui l'âme est essentiellement *forma corporis*. Mais ils reprochent à saint Thomas de ne pas avoir été fidèle à cette doctrine dans l'interprétation du phénomène de la mort. Et cela de deux façons. D'abord, la corporité serait si essentielle à l'âme que, si le corps cessait d'exister, l'âme elle aussi n'existerait plus¹. Une *anima separata*, c'est-à-dire une âme existant sans un corps serait une absurdité². La mort ne saurait donc être comprise simplement comme perte de la dimension corporelle.

Ensuite, si l'on prend au sérieux l'unité du corps et de l'âme, de la nature et de la personne, tout phénomène vraiment humain, y compris la mort, devrait nécessairement être événement subi et activité autoréalisatrice. Par conséquent, la mort ne saurait être comprise seulement comme un événement que l'on subit; il faut la comprendre aussi comme autoréalisation active.

Il me semble que ces affirmations de nos deux auteurs, loin d'être les conséquences logiques de la doctrine de l'unité de l'âme et du corps, se trouvent, au contraire, en contradiction flagrante avec cette doctrine bien comprise.

Conception faussée de l'homme

Ceci apparaît le plus clairement dans la conception de l'homme telle que la propose Boros. Malgré ses admonitions répétées de prendre au sérieux la structure âme-corps dans l'homme, c'est précisément ce que Boros ne fait pas. Au fond, il ne prend pas au sérieux l'enracinement par le corps dans le monde matériel, humain, ni même social. Dans tous ces aspects, Boros ne voit qu'un élément d'aliénation à l'intérieur de l'existence humaine³. Que l'homme soit aussi et de façon essentielle facticité, donnée, Boros le nie; il y voit une conséquence du péché. Il prend pour vraie nature humaine ce que la théologie considère comme dons préternaturels, conséquences de la grâce originelle. Par là, il méconnaît le fait fondamental qu'il est essentiel à la matière d'être soumise à des conditions d'aliénation et que la mort

¹ TT, p. 21.

² K. RAHNER, *Schriften zur Theologie XII*, p. 460-1.

³ ED, p. 37 sv.

est une conséquence nécessaire de la structure hautement différenciée du corps humain. Prendre au sérieux l'incarnation de l'esprit, ne saurait être entendu comme si les lois de la matérialité et de la biologie étaient purement et simplement abolies par l'esprit. Bien au contraire, par l'incarnation de l'esprit, la corporéité matérielle est placée sous la mouvance et la domination de l'esprit, mais dans le respect des conditions de matérialité données avec le corps ¹. Selon Boros, l'esprit devrait supprimer ces conditions pour atteindre à la vraie humanité. C'est pour cela qu'il peut et doit affirmer que, dans l'état actuel, nous ne sommes pas vraiment hommes. En conséquence, il interprète la mort comme le moment où nous devenons enfin vraiment hommes.

Il est significatif que pour Boros cela implique même la formation autonome par l'esprit d'un corps nouveau, duquel tout ce qui est étranger ou aliéné serait éliminé. « Dans la mort, l'homme en pleine possession de sa personnalité, devient capable de produire sa propre corporéité. Ainsi il est libre, c'est-à-dire, autoposition, jusqu'aux dernières fibres de sa réalité » ². C'est là, me semble-t-il, méconnaître complètement ce que signifient tant la corporéité que la liberté humaines. En effet, la corporéité signifie que l'esprit informe la matière, mais cette matière est essentiellement imbriquée dans un système de réalités matérielles qui se conditionnent mutuellement. Ainsi, assumer la matière signifie nécessairement assumer les conditions de dépendance envers d'autres êtres matériels – conditions d'aliénation, si l'on veut – qui sont essentielles à la matérialité. Une corporéité totalement et exclusivement engendrée par l'esprit humain me semble être une contradiction dans les termes. De même parler d'une liberté humaine qui serait autoposition totale est contradictoire: seul Dieu est autoposition totale.

Finalement, on ne prend pas la mort au sérieux

On peut d'ailleurs se demander pourquoi on postule encore un nouveau corps, si la mort est la pleine autoposition et réalisation de l'esprit. Ce nouveau corps provient à tel point de l'esprit qu'on ne voit plus très bien comment on pourrait encore parler ici de corporéité. Il faut se rappeler ici l'affirmation fondamentale, commune à Rahner et à Boros, selon laquelle « l'acte d'information du corps par l'âme ne peut être une détermination adventice et accidentelle de cette âme, mais lui est identique » ³. L'âme ne saurait donc perdre quelque chose qui lui est identique. Ou, avec les mots de Boros: « Il est impossible de séparer le corps de l'âme, sans par le fait même, livrer l'âme à la destruction » ⁴.

En présence d'une telle conception, on doit se demander si, en fin de compte, le fait de la mort n'est pas escamoté? On affirme pratiquement

¹ Voir ma contribution citée à la note 2, p. 196.

² MM, p. 72.

³ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie XII*, pp. 460-1.

⁴ MM, p. 85.

qu'il ne saurait y avoir de mort, puisque la corporéité fait inséparablement partie de l'essence même de l'âme, de l'esprit. Sans doute, nos deux auteurs n'accepteraient pas une telle formule. Mais on doit se demander si elle ne découle pas nécessairement de leurs affirmations. Examinons ce point de plus près.

Initialement Rahner, suivi en cela par Boros, s'était efforcé de concilier le fait de la mort comme fin de l'animation du corps avec son affirmation de l'identité entre l'âme et l'information du corps, en recourant à l'hypothèse qu'à la mort l'âme devenait pancosmique. C'est là déjà, à mon avis, une erreur fondamentale. En effet, de l'aveu explicite de Rahner, la pancosmicité de l'âme ne saurait être comprise comme information du Cosmos ¹. Il s'ensuit que précisément l'acte d'information, dont on affirmait qu'il est identique à l'âme, cesse sans que l'âme elle-même cesse d'exister. Quelque chose ici ne joue pas ! Il est d'ailleurs frappant que Rahner, lorsqu'il essaie de fonder sa thèse de la pancosmicité, ne parle plus, tout à coup, de l'information du corps, mais « d'une relation à la matière, donnée avec l'âme elle-même » ². Il y a là, à mon avis, substitution d'une notion à une autre, ce qui enlève toute valeur à l'argumentation.

On comprend dès lors que Rahner ait abandonné sa théorie aventureuse de la pancosmicité. Obligé de maintenir son affirmation fondamentale de l'identité essentielle entre l'âme et l'acte d'information du corps, il se voit dans l'obligation de remplacer le corps désanimé et donc abandonné par l'âme dans la mort par un nouveau corps « clarifié ».

Dans le contexte théologique, où l'on parle de la résurrection des corps, une telle affirmation peut paraître plausible, pour autant qu'on conçoive mort et résurrection comme des événements simultanés. Ce n'est pas le lieu ici d'examiner si, théologiquement, une telle conception est défendable ³. Seulement, selon la logique de son argumentation, Rahner ne prouve pas sa thèse de façon théologique, mais philosophique. Il s'agit, en effet, selon lui, d'une nécessité découlant de l'essence même de l'âme. De fait, il présente sa nouvelle théorie comme conséquence de sa position fondamentale et affirme que « le dogme de la résurrection du corps n'est pas un monopole réservé à la révélation... Une anthropologie métaphysique moderne, qui comprend l'homme comme une unité, ne saurait admettre la possibilité de l'existence purement immatérielle du sujet spirituel » ⁴. Il me semble évident qu'on sort ici des limites du défendable. La mort n'est vraiment pas prise au sérieux. Elle n'est que l'échange d'un corps pour un autre ; l'homme comme unité, corps-âme, ne meurt donc pas. Exactement le contraire de ce qu'on voulait prouver.

¹ TT, p. 22.

² TT, p. 21.

³ Remarquons seulement que la déclaration de la Congrégation pour la foi, en date du 17.5.1979 semble rejeter une telle conception. [Cf. l'étude précédente de Jean de la Croix Kaelin : « A quand la résurrection ? » pp. 186 sv. Note de la Rédaction.]

⁴ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie XII*, p. 463.

Incompréhensibilité de la mort?

Dans ce contexte, il faut se demander ce qu'est devenue l'incompréhensibilité de la mort, sur laquelle Rahner insistait tellement. Car à présent, la réflexion philosophique elle-même serait en mesure de montrer qu'au moment de la mort une nouvelle corporéité est acquise.

Dans sa *Théologie des Todes* l'incompréhensibilité de la mort était affirmée à tel point que tout essai d'explication philosophique de la mort était condamné comme 'péché mortel'. Dans la nouvelle version, par contre, l'explication philosophique de la mort va même jusqu'à la preuve philosophique de la résurrection.

Une autre question se pose encore dans ce contexte. Dans sa théologie de la mort, Rahner oppose la conviction générale de la nécessité inéluctable de la mort à l'horreur invincible que cette mort inspire à l'homme. Il fait remarquer qu'une anthropologie métaphysique, qui affirme l'immortalité de l'homme en tant qu'être spirituel, ne saurait expliquer cette angoisse devant la mort. Seul le dogme, l'interprétation théologique de la mort serait en mesure de l'expliquer, disait-il alors¹. Comment concilier cette position avec sa thèse actuelle de la possibilité pour la réflexion philosophique de montrer la restitution d'une humanité intégrale, corps et âme, après la mort?

Mon intention, en posant cette question, n'est pas de mettre Rahner en contradiction avec lui-même. J'y vois plutôt une indication que cet essai d'une nouvelle interprétation de la mort débouche sur des difficultés inextricables.

Application conséquente de la doctrine de saint Thomas?

N'insistons pas sur la thèse de la pancosmicité de l'âme. D'une part, Rahner a laissé tomber entre-temps cette hypothèse. D'autre part, il me semble trop évident, qu'il s'agit ici d'une mythologisation parfaitement gratuite de la mort. D'abord l'homme ne doit pas *devenir* pancosmique: il l'est dès maintenant par son ouverture à l'être (ce que Rahner note d'ailleurs lui-même²). Remarquons toutefois que l'ouverture de l'esprit humain sur la réalité totale n'est actualisée qu'à travers la corporéité, par les sens.

Présenter les choses comme si cette construction aberrante de la pancosmicité était le prolongement logique et conséquent de la doctrine thomiste de l'unité substantielle de l'âme et du corps, ainsi que nos deux auteurs le font, me semble tout à fait inadmissible. Rappelons l'affirmation de Boros: «Si l'on prend au sérieux la doctrine thomiste de la relation entre l'âme et le corps jusque dans ses dernières conséquences, on ne peut concevoir l'autoréalisation totale de l'âme sans l'acquisition d'une présence

¹ TT, pp. 49-50.

² TT, p. 22.

totale au monde»¹. Puisque c'est à travers son corps que l'âme spirituelle établit le contact avec le monde, comment peut-on affirmer que précisément la perte de ce corps signifie une intensification et une amplification de cette relation au monde? Prétendre que c'est là une conclusion dans le prolongement de la doctrine thomiste, c'est, me semble-t-il, se méprendre du tout au tout sur la position de saint Thomas.

Exposer ici toute la doctrine très nuancée de saint Thomas en cette matière nous mènerait trop loin. Qu'il me soit permis de renvoyer à une publication dans laquelle j'ai traité plus longuement ce sujet². Rappelons seulement quelques points des plus importants. Malgré son insistance sur l'unité substantielle du corps et de l'âme, saint Thomas ne souscrirait pas à la formule «l'âme ne saurait perdre l'acte d'information du corps, puisque cet acte est identique avec elle»³. Il comprend la structure corps-âme dans ce sens que c'est par l'âme spirituelle que l'homme est formellement homme. Ce qui ne signifie nullement que le corps ne ferait pas partie de l'essence humaine. On peut exprimer sa position en ces termes: «La corporéité matérielle reçoit l'existence en vertu de l'âme, qui élève cette corporéité à un niveau d'être supérieur à celui des simples corps. L'âme spirituelle possède cette même existence dans sa source, comme ce qui lui convient par nature»⁴. Selon une autre formule l'âme communique son être au corps. Il s'agit donc d'une même existence, et dans ce sens il y a identité. Mais selon un mode différent. Cette différence de rapport à l'être, saint Thomas la fonde dans son analyse de l'homme concret, tel qu'il existe. Il n'y recourt pas comme à une solution fabriquée de toutes pièces pour expliquer la dissolu-

¹ MM, p. 88.

² Voir note 2, p. 196.

³ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie XII*, pp. 460-1. Voir aussi Boros MM, p. 85.

⁴ *Summa contra gentiles*, II, c. 68 (n 1452).

Voici le passage auquel se réfère l'auteur: «On peut pourtant objecter qu'une substance intellectuelle ne peut communiquer son acte d'être (*esse suum*) à la matière corporelle en sorte qu'il soit l'unique acte d'être (*unum esse*) de la substance intellectuelle et de la matière corporelle. La diversité des genres entraîne, en effet, la diversité des modes d'être, et l'être de la substance plus noble est lui-même plus noble.

L'objection vaudrait si l'on prétendait attribuer cet acte d'être (*illud esse*) de la même manière à la matière et à la substance intellectuelle. Mais il n'en va pas ainsi. *L'être est communiqué à la matière corporelle à titre de sujet récepteur qui se trouve élevé à une condition plus haute: quant à la substance intellectuelle, elle le possède à titre de principe et selon la convenance de sa propre nature.* Rien n'empêche donc qu'une substance intellectuelle soit forme d'un corps humain; et cette forme, c'est l'âme humaine» (souligné par nous).

«Potest autem objici quod substantia intellectualis esse suum materiae corporali communicare non possit, ut sit unum esse substantiae intellectualis et materiae corporalis: diversorum enim generum est diversus modus essendi; et nobilioris substantiae nobilior esse.

Hoc autem convenienter diceretur si eodem modo illud esse materiae esset sicut est substantiae intellectualis. Non est autem ita. Est enim materiae corporalis ut recipientis et subjecti ad aliquid altius elevati: substantiae autem intellectualis ut principii, et secundum propriae naturae congruentiam. Nihil igitur prohibet substantiam intellectualem esse formam corporis humani, quae est anima humana» (Note de la Rédaction).

tion de l'unité humaine, dans la mort. Le corps, bien entendu, le corps tel que nous le connaissons maintenant, fait partie de la nature humaine. Dans ce sens, la disparition du corps dans la mort est «*praeter rationem naturae animae*»¹, tout en étant un phénomène naturel. Paradoxe? Sans doute. Mais un paradoxe qui nous est imposé par la nature elle-même, paradoxe de l'homme.

Conception de la mort, test de notre conception de l'homme

On pourrait dire qu'au fond la conception que nous avons de la mort est le test décisif de la valeur de notre conception de l'homme. Tout en insistant sur l'unité de l'homme, on ne saurait ignorer la tension entre biologie et esprit que nous vivons dans notre expérience la plus immédiate. Une conception de l'homme qui tâche de le saisir au niveau existentiel, pour autant qu'elle ne reste pas à la surface en se fermant à une expérience plus profonde, vit cette tension de façon intense et même dramatique, comme on peut le voir chez les plus grands. Ne pas tenir compte de ce fait en affirmant à la manière d'un postulat une unité sans faille de l'homme, me semble peu réaliste. Certes, le dualisme de Descartes a été catastrophique pour la conception de l'homme chez les modernes. Je crains qu'en ne reconnaissant pas suffisamment la structure essentiellement bipolaire de l'être humain, on fausse tout autant la conception de l'homme. La conception de la mort développée par la tradition thomiste, qu'il est trop facile de qualifier de philosophie d'école, (*Schulphilosophie*)², me semble être non pas une meilleure spéculation, mais une interprétation plus adéquate de notre être humain, tel que nous le vivons dans notre expérience. L'homme meurt. Cette mort concerne aussi l'âme à cause de sa relation essentielle au corps. Mais l'âme est affectée par la mort de façon autre que le corps, puisque la mort est un phénomène avant tout corporel, qui ne saurait être appliqué, comme tel, à l'esprit. Lorsqu'on parle de l'âme immortelle, on ne prétend pas que, par une espèce de force occulte, elle pourrait se soustraire à la mort. Dans un sens beaucoup plus radical, dire que l'âme est immortelle signifie que 'mourir' est un prédicat qui, comme tel, n'est pas applicable à l'esprit. Précisément: le paradoxe de l'homme consiste en ceci que l'âme humaine exerce par nature une fonction biologique, sans qu'elle s'épuise dans cette fonction. Elle se situe également par essence à un niveau suprabiologique, dans le domaine de la vérité, du devoir, de l'absolu. Qu'à la mort la fonction de l'animation du corps cesse, ne signifie pas, pour autant, que la dimension suprabiologique disparaît. Au contraire. Il est essentiel au suprabiologique que la catégorie 'mourir' ne lui soit point applicable. Dire que l'esprit humain, ouvert à la vérité

¹ *Summa Theologiae*, I, q. 89, a. 1.

² Ainsi que le fait K. P. Fischer, cf. a. c., p. 317.

absolue et conscient d'un devoir moral impérieux, se situe nécessairement au niveau de l'impérissable, n'est pas une construction plus ou moins plausible de la raison, mais une évidence qui s'impose ¹.

La mort, acte humain ?

Revenons encore brièvement à la thèse fondamentale de Rahner. Comme nous l'avons vu, il tire du fait de l'unité de corps et d'âme dans l'homme, la conclusion que chaque fait humain est, nécessairement et à la fois, événement subi passivement et activité personnelle. Il me semble que c'est là le type d'une construction notionnelle sans référence aucune à la réalité. Sans doute, l'unité de corps et d'âme dans l'homme signifie que l'esprit est engagé dans la matière, l'informe et la prend pour ainsi dire à son service. Mais cela ne signifie nullement qu'il domine absolument la matière et en suspend les lois. Quand j'ai mal aux dents, je l'expérimente nettement comme quelque chose que je subis et non comme un acte que je pose. Quand quelqu'un est écrasé par une voiture, il est, sans aucun doute possible, celui qui subit la chose et en aucun sens celui qui agit. Dans un acte ultérieur, il peut – s'il vit encore – prendre position par rapport à ce qui lui est arrivé; mais l'événement lui-même n'est nullement l'acte personnel de l'accidenté. Bien entendu, c'est l'homme, comme unité d'âme et de corps, qui a mal aux dents, qui est victime d'un accident; mais non pas en vertu d'un acte personnel, mais comme celui qui subit la chose. Or, dans la mort, le fait de subir passivement atteint son paroxysme.

L'homme meurt. Que ce soit là un acte personnel de l'homme est contredit de façon éloquente par les faits, surtout lorsqu'il s'agit d'une mort accidentelle. La position de Rahner est, pour une part, tributaire de la pensée de Heidegger. Mais ce sont surtout des considérations théologiques qui ont joué ici. Si, en effet, comme l'affirme la théologie, la mort est la fin du *status viae*, c'est qu'elle nous fait entrer dans le domaine du définitif. Or, d'où vient ce caractère définitif? Rahner ne voit que deux réponses possibles. Ou bien c'est l'homme qui arrive à l'éclosion définitive de son être; ou bien c'est Dieu qui en dispose ainsi ². Mais cette dernière réponse impliquerait une décision arbitraire de Dieu. C'est pourquoi Rahner choisit la première réponse et, par conséquent, est obligé de considérer la mort comme l'autoréalisation définitive de l'homme ³. «Le caractère définitif de la décision personnelle finale est immanent à la mort comme acte personnel, spirituel de l'homme lui-même» ⁴. La mort est «achèvement actif de l'intérieur même de l'homme» ⁵. J'estime que l'alternative construite ici par Rahner

¹ N. A. Luyten, *Der Mensch als wesentlich sterbliches Wesen in philosophischer Sicht*, in: *Tod, Preis des Lebens, Grenzfragen* Bd 9.

² TT, p. 29.

³ TT, p. 28.

⁴ TT, p. 29.

⁵ TT, p. 30.

provient de nouveau d'une conception erronée de l'homme. Rahner ne peut envisager l'explication qui attribue le caractère définitif de l'état atteint à travers la mort au fait que le corps, assignant l'homme dans le provisoire, n'est plus. En effet, pour lui il n'y a, au fond, pas perte du corps; il la déclare impossible, en raison du statut métaphysique de l'homme! D'ailleurs, on peut se demander ce que peut bien signifier cette autoréalisation dans la mort, puisque Rahner lui-même remarque qu'il n'y a aucune garantie «que la mort frappe l'homme au moment où il a vraiment mené sa vie à bonne fin»¹.

La théorie de la décision finale de Boros

Cette conception déjà passablement irréaliste de la mort, telle que la présente Rahner, est encore dépassée par la théorie de la décision finale de Boros. Bien que Boros parle à ce propos d'une hypothèse, il était, de fait, sa théorie par des arguments de nature philosophique, qui, en tant qu'arguments philosophiques, sont censés être contraignants.

Boros avance comme argument fondamental en faveur de sa théorie de la décision finale, que c'est seulement au moment de la mort que l'homme devient capable de se décider avec une conscience absolument lucide. J'ai fait remarquer plus haut qu'en ceci Boros s'inspire d'une conception de l'homme que j'estime erronée. Je n'y reviens pas. Ce que je voudrais, par contre, relever ici, c'est que cette théorie déprécie de façon inacceptable notre vie terrestre et ne prend pas au sérieux notre condition corporelle. A quoi sert la vie, à quoi servent tous nos efforts pour mener une vie droite, si en tout cela, il n'y a jamais, en fin de compte, de décision vraiment libre? Et lorsque Boros répond à cette objection que «la décision finale est conditionnée par les décisions prises pendant la vie»², il enlève pratiquement toute valeur à sa propre argumentation. Car une décision lucide conditionnée par des décisions douteuses, n'est-ce pas chose étrange? Au fond, il est regrettable que Boros se soit laissé séduire par cette «hypothèse». Car son exposé contient des remarques intéressantes sur certains aspects de l'existence humaine, qui auraient pu contribuer à une meilleure compréhension de la mort. En voulant démontrer à tout prix sa thèse sur la décision finale, il force la note et perd sa crédibilité.

D'ailleurs, il me semble dangereux de vouloir étayer des thèses théologiques par des arguments philosophiques douteux. On peut me rétorquer qu'il est encore plus dangereux de sortir des arguments philosophiques de leur contexte théologique pour les critiquer. Je répète que pour faire entièrement justice aux conceptions de Rahner et de Boros sur la mort, il faudrait prendre en considération la dimension théologique de leur pensée.

¹ TT, p. 39.

² MM, p. 108-9.

Mais cela ne veut pas dire qu'il ne soit pas permis d'examiner la valeur des raisonnements philosophiques qui sous-tendent leurs conceptions, comme j'ai essayé de faire. J'espère n'avoir pas été injuste. La meilleure façon de faire justice à un auteur est de prendre ses idées au sérieux et de les discuter avec soin. C'est exactement cela que j'ai voulu faire en ces lignes. Le lecteur jugera du résultat de mon effort.

NORBERT A. LUYTEN, O.P.

Patrice de La Tour du Pin*

*une eau vivante et murmurante
en moi qui me dit à l'intérieur :
ça, viens vers le Père.*

Ignace d'Antioche

Vers l'automne de 1946 parut un volume de plus de 600 pages, en texte serré, qui s'intitulait *Une Somme de Poésie*. L'auteur avait trente-cinq ans, il était loin d'être un inconnu ; on peut même dire que la gloire l'avait nimbé de très bonne heure. Et beaucoup des parties de cette Somme avaient été publiées séparément, dans des versions parfois différentes, depuis 1933. Le titre général était lui-même connu depuis un certain temps ; il n'en était pas moins d'une extraordinaire audace, pour ne pas employer un terme plus critique. On aurait été encore plus surpris si l'on avait su, comme quelques intimes, que c'était seulement le premier livre d'une œuvre originellement conçue pour en comporter trois. Une lecture attentive et non prévenue permettait toutefois de comprendre que Patrice de La Tour du Pin était un cœur simple et candide :

«Chacun de vous, disait-il aux hôtes de l'imaginaire Ecole de Tess, peut ainsi faire sa Somme, avec les mouvements intérieurs qu'il prélève en même temps pour sa conduite et pour son œuvre, et qui s'entrecroisent, se nouent, se dénouent sans cesse en donnant naissance à d'autres ; c'est toujours la plus haute joie que nous cherchons pour l'incarner en langage et pour orienter notre vie ; je ne l'ai pas trouvée, je la cherche ; et je ne me souviens pas qu'au début j'aie pris pour fin d'autre mot que celui de Somme, lui permet-

* Principales œuvres de P. DE LA TOUR DU PIN (toutes publiées chez Gallimard) :
Une Somme de Poésie, I, 1946.

Une Somme de Poésie, II : Le Second Jeu (contenant «La contemplation errante»), 1959.

Une Somme de Poésie, III A : Petit théâtre crépusculaire, 1963.

Une Somme de Poésie, III B : Une lutte pour la vie, 1970.

Psaumes de tous mes temps, 1974.

tant de contenir ce qu'il pouvait, et dressant l'intelligence au service de la création, sans l'inclure dans des formules qui définissent le but et les raisons».

C'était là de sa part, pour «chacun de nous», une singulière générosité.

Reconnaissons qu'il avait été comblé de presque tous les dons : ceux de la source familiale et du nom (mais c'est parfois un fardeau), ceux d'une éducation raffinée (qui peut aussi avoir son revers), ceux d'un domaine terrien où il s'enracinait avec tendresse, et peut-être surtout ceux de l'amitié :

« Mon corps d'amis fut ma rose des vents,
Mon ciel de nuit plein d'étoiles géantes,
Et chacune d'elles est ma polaire... »

Il ne lui avait pas même manqué l'autre laurier, celui du soldat qui passe au ciel des héros sans avoir connu la flétrissure du vieillissement. Blessé en 1940, après une conduite exemplaire au feu, il passa pour mort et même à deux reprises. Il n'était que prisonnier, l'ennemi finit par le rendre. L'étrémité du combat n'en avait pas moins signé son front.

*

Mais on se rend mal compte aujourd'hui de la fissure déterminée dans notre culture par les années de servitude et d'humiliation. Il m'a fallu plusieurs décennies pour en prendre conscience. La Libération, la victoire, loin de rétablir la continuité avec ce que l'entre-deux-guerres avait eu d'éclatant, creusèrent encore le fossé des générations. De nouvelles revendications s'étaient élevées : le rêve d'une Révolution enfin pure, se résolvant par l'expérience en nauséuse déception. De nouveaux maîtres accaparaient l'attention ; et certes ils ne manquaient pas tous de génie, mais leur ignorance systématique de presque tout ce qui les avait précédés faisait tache d'huile. Le journalisme devenait le refuge d'auteurs consacrés, pour peu qu'ils eussent des aptitudes polémiques. Si un jeune sociologue pénétrant venait à écrire sur *La poésie moderne et le Sacré*, l'un des thèmes chéris de l'époque, il ne découvrirait cette rencontre insigne que dans le Surréalisme – qui touchait alors les dividendes de sa politisation radicale et de son antichristianisme militant (on ne se doutait pas encore que celui-ci passerait à l'autre extrême trente ans plus tard). Certes on allait jouer Claudel davantage et beaucoup mieux que jadis ; mais c'était pour le vieux poète la fin de l'histoire et quelque chose comme la queue d'une comète. Un intégriste repent, féru de politique évangélique, se dirait bientôt excédé par l'éternel tandem Péguy-Claudel : son grand homme à lui, c'était le positiviste auteur des *Thibault*.

La *Somme de Poésie* fit pourtant quelques remous. L'œuvre était de trop altière qualité pour passer inaperçue et l'on se trouvait encore à l'époque indécise où les jeux n'étaient pas faits. Je ne me suis pas livré à l'inventaire de la presse contemporaine. Il m'est seulement resté le souvenir de l'article qu'Albert Béguin lui consacra dans *Esprit* de décembre. Ce sont des pages fort remarquables que j'ai récemment relues.

Cet interprète de l'Ame Romantique paraissait l'homme le mieux préparé à entendre la mythologie personnelle de La Tour du Pin et la forêt de symboles observant le poète d'un regard familial. Il ironisa discrètement sur les juges qui, en peu de semaines, croyaient avoir pris la mesure d'une œuvre aussi vaste, devant laquelle il restait lui-même interdit. Mais, de la meilleure foi du monde, c'est avec un esprit prévenu qu'il l'aborda, se plaçant dans la perspective mallarméenne où le poème court est exalté au-dessus de tout autre. *Eve*, que Béguin mettait si haut, n'est pourtant pas un paradigme de brièveté. Mais Péguy avait justement ce dont La Tour du Pin manquait; ou bien il était exempt de ce que celui-ci avait en trop. Les exclusivismes de ce noble esprit m'ont toujours laissé perplexe et je n'arrive pas à surmonter l'impression qu'en l'occurrence «l'homme engagé» pesait plus ou moins sur le critique littéraire: en dépit des grandes beautés qui éclataient dans la *Somme de poésie*, est-ce que son auteur avait souci du souci des hommes?

Je n'ai fait un sort à cet article qu'en raison de sa réelle valeur. Albert Béguin n'avait peut-être pas grande affinité avec ce poète gentilhomme, mais il ne parlait de lui qu'avec respect. Ailleurs on n'eut pas une égale courtoisie. Le présentateur d'une anthologie de Reverdy crut expédient d'exalter son propre héros en écrasant l'inventeur de «la vie recluse en poésie» sous son compte en banque. Les mœurs de la Révolution Culturelle ne sont jamais douces.

D'ailleurs le poète se souciait beaucoup moins que ses amis des accidents de la gloire temporelle. Quand il avait «damné» les créatures de sa première Somme – Jean de Flatterre, Lorenquin, Gorphoncellet et les autres, – peu de gens avaient compris que c'était simplement une façon de dire «adieu à beaucoup de personnages», pour s'enfoncer dans une quête plus obscure, non pas à la rencontre d'un orgueilleux Ego, mais au contraire à la rencontre des hommes dans la banalité apparente de leur commune condition. Cela même avait été prévu, d'une manière énigmatique et presque inconsciente, à travers les brumes de l'adolescence. Maintenant il était marié, il vivait dans une retraite studieuse et rurale au Bignon-Mirabeau, il aurait quatre filles. A la lettre d'un correspondant inconnu il répondait le jour de Noël 1950: «Vous pensez peut-être que j'en reçois beaucoup d'autres: mais non: j'en ai à peu près fini avec celles qui s'adressaient seulement à l'écrivain; on ne m'embarrasse plus beaucoup avec des questions littéraires ou autres.

Ma campagne m'est un bon refuge, et à ne pas frayer avec les intellectuels, on arrive assez aisément à se faire oublier d'eux».

*

Il venait alors de publier un petit volume, «La contemplation errante», qui était dans son esprit l'amorce d'une «Somme de prières». J'ai quelquefois pensé que le titre de cette œuvre brève avait pu inspirer à Raïssa Maritain l'idée de la «contemplation sur les chemins» dont parle Jacques en présentant les *Notes sur le Pater*. Il y a de ces rencontres entre esprits de familles différentes, qui parfois s'ignorent mais sont visités par le même souffle. «Vie recluse en poésie», «contemplation errante»: les deux formules, d'une presque égale beauté, contrastent et ne peuvent coexister, elles ne sont pas contradictoires. Le poète avait d'abord feint de se cloîtrer avec des compagnons dans une sorte de monastère; – mais Tess n'a rien de Thélème, ou du moins presque rien. Maintenant il est seul et il s'en va. Non point vraiment seul, à vrai dire. Le Je de *La contemplation errante* s'appelle André Vincen-tenaire, et il est le fils d'un homme qui porte le même nom. Nous sommes en présence d'une réalité symbolique, de type augustinien (la Trinité reflétée dans la structure de l'âme humaine) mais de forme familière, extraordinairement proche de la réalité quotidienne. Les personnages de la première *Somme* étaient plus pittoresques et colorés que le double André (l'Homme à l'approche du vingtième centenaire de la Rédemption); mais ils avaient moins de poids charnel et de présence hallucinante. Il paraît qu'on a joué «Catherine Aulnaie», c'est qu'il y a du dramaturge chez Patrice, sans qu'il en soit tout-à-fait un; il n'est pas vraiment un romancier, mais il y a du roman dans «Le Second Jeu» qui est comme un *Pilgrim's progress* (j'aimerais lire Bunyan, pour contrôler ma conjecture).

La première *Somme* avait été le jeu de l'homme en lui-même. *Le Second Jeu* était celui de l'homme devant les autres. Son premier thème, c'est «la fin de la vie privée»: André le fils quitte André le père, à la fois contre le gré de celui-ci et par sa volonté. Mais la contemplation errante paraît un échec et un autre thème émerge, plus secret, atteignant aux sources: celui de la sécheresse. Patrice n'a pas perdu l'inspiration, elle s'est retirée des zones fertiles pour attirer le poète au désert: d'où, par exemple, ces longues suites d'alexandrins dont chacun se termine par une sorte de hoquet, monosyllabe surnuméraire qui amorce le vers suivant. Puis viendront les psaumes en tercets. Il y aura encore des charmes au sens valéryen – *carmina* – et de plus rare essence, mais comme des oasis au cœur des sables. Dans l'ensemble les poèmes du *Second Jeu* ont une austérité qui déconcerte les amoureux de la première *Somme*. Et d'ailleurs ces poèmes au sens étroit ne tiennent dans l'économie du livre qu'une place restreinte. La Tour du Pin, par constitution

native, appartient au registre de la fantaisie et du chant ; il est requis, par temporalité culturelle, non seulement de se plier à la prose et à l'abstraction, mais de les incorporer à son art – d'une manière qui ne ressemble à aucune autre « prose de poète », du moins à ma connaissance.

Ce n'est pas une suraddition tardive. « La vie recluse en poésie », qui est un texte théorique, a été conçu très tôt comme une composante nécessaire de la première *Somme*. Dans sa version ancienne, publiée avant la guerre et plus longue, cette gaucherie émouvante qu'il a dans l'abstrait était particulièrement sensible ; il trébuche contre ce qui soutient les autres ; « l'argent d'idées », comme il dira plus tard, lui a toujours pesé aux bras. Mais cela aussi appartient au patrimoine et doit être sagement géré. Pas de nuit du 4 août. Patrice administre le bien de prose comme il entretient le Bignon-Mirabeau, en jardinier plus qu'en châtelain. Et il y met un humour sans calcul, déjà sensible dans la première *Somme*, qui l'empêche de se prendre au tragique tout en prenant sa quête au sérieux.

C'est une entreprise essentiellement religieuse. Elle l'avait toujours été. Mais on pouvait s'interroger sur l'« Office secret de Lorenquin », même sur les premiers *Psaumes*. Les gens de lettres que rencontrait jadis le jeune poète aristocrate, enlacé par la danse de ses lévriers, flairaient chez lui de l'esthète. Admettons qu'il y en ait eu un soupçon, on voit aujourd'hui combien c'était vénial et que son christianisme fut toujours de bonne qualité. A la différence de presque tous les autres poètes chrétiens depuis des siècles, rien ne suggère qu'il ait eu à retrouver une foi perdue. La sienne est une foi de paysan, je ne dis pas de charbonnier, une foi de type médiéval, tramée dans la chaîne de l'être total, nourrie par la célébration des mystères. Et naturellement une foi-épreuve, puisque c'est sa nature. Julien Green eut en le voyant l'impression d'un être intact et rayonnant, avec « la simplicité admirable de la parole et du geste et ce je ne sais quoi de lumineux qui est intraduisible ». Le romancier évita de nommer le poète dans ce passage de son *Journal*, pour ne pas le gêner, – éloge qui résume tout. Plutôt qu'une « âme baptisée », je dirais : un homme guéri, racheté, transformé. La Tour du Pin doit naturellement beaucoup à sa première naissance (la charnelle, la mortelle) et à son éducation privilégiée. On ne saura jamais exactement ce qu'il ne doit qu'à sa deuxième naissance, celle de l'enfant de Dieu : la fusion est trop parfaite pour qu'on distingue avec sûreté. Ce qui me paraît le plus évangélique chez lui : son humilité. Un témoin sûr entre tous m'a confirmé qu'il était humble. J'avais respiré ce parfum en habitant sa maison de parole.

*

Le Second Jeu avait paru à l'automne 1959 et je ne l'ai lu que bien plus tard. Dans l'intervalle était venu entre mes mains le *Petit théâtre crépuscu-*

laire, qui amorçait la troisième partie de la *Somme* et se distribuait, chant et réflexion, sur des pages parallèles. Ce volume me déconcerta. J'ai su récemment que je n'avais pas été le seul, même parmi ceux qui ont ouvert le plus large crédit, et le plus constant, aux intentions du poète. Peut-être faut-il attendre la publication de l'œuvre intégrale dans sa version définitive pour se faire une idée juste de cette zone obscure.

Mais qui pouvait s'attendre que Patrice de La Tour du Pin empruntât à Darwin le titre d'une œuvre majeure? c'est que la plupart le lisent mal, le croient indifférent à la tragédie de son siècle, alors qu'il déchiffre quotidiennement en lui-même et dans le cosmos inviscéré à son être personnel – *Une lutte pour la vie*. Toutefois cette lutte, pour sauvage qu'elle puisse être, ne relève pas du type darwinien ou cosmo-biologique; elle est de type pneumatologique ou cosmo-spirituel. Son nom propre est «agonie» dans l'acception originelle du vocable, avec une référence de plus en plus explicite à la Passion du Sauveur et une grâce familière due à l'humour. Le thème du Jeu se poursuit: c'est maintenant le Jeu de l'homme devant Dieu. Mais on sait combien nos contemporains sont sérieux. Patrice va donc se hausser à leur niveau en posant sur sa tête une petite toque un peu drôle, sans rien perdre de sa vérité intérieure: c'est une *théopoétique* qu'il va présenter à ses lecteurs. Autre nouvelle, qui n'en est pas tout-à-fait une pour les amis – en reste-t-il tellement? – puisqu'elle prolonge la courbe amorcée par la contemplation errante, mais en la corrigeant: le jardinier du *Second Jeu* et du Bignon-Mirabeau se croit maintenant assez oublié pour revenir à la Ville et changer d'état; il va se faire aubergiste, prêt à recevoir ceux qui se contenteraient «d'apéritifs peut-être un peu secs et de plats pauvres en volupté». «L'auberge de l'agonie», que j'imagine forcément située rue du Cherche-Midi, n'est-elle pas ouverte pour préparer à Pâques par un carême? il ne s'agit pas d'un pur symbole, du moins au sens banal, mais d'un sacrement vécu par le poète indivisiblement comme poète et comme membre actif du Corps de l'Eglise. Patrice de La Tour du Pin s'est laissé embaucher par des instances plus ou moins hiérarchiques dans un travail de liturgie: «chargé de veiller sur ma langue maternelle» – on pense à la commission du Dictionnaire, quai Conti, mais c'est un peu plus grave, – «je m'assieds au milieu des experts de la Parole».

Il s'y assied modestement et parle avec gentillesse de ses compagnons de travail. Quiconque a l'expérience des mœurs cléricales doutera que ce fût en général sans épreuve; il n'y fait qu'une très légère allusion. D'ailleurs je n'ai pas à juger de ce qui figure sous son nom dans les recueils officiels. Peut-être eût-il préféré donner ces poèmes anonymes? Mais cette collaboration généreuse a purifié les sources de son art personnel et de son œuvre propre. En même temps elle lui a révélé le sens du travail antérieur. *Le Second*

Jeu, dit-il maintenant, avait été un tâtonnement dans l'ombre. L'entrée résolue dans l'orbite liturgique lui donne le plein accès au mystère radical et terminal: la Mort et la Résurrection du Seigneur perpétuellement revêcues.

Et du coup les sortilèges ingénus de la première *Somme* ressuscitent eux-mêmes dans une candeur pascalle. *Une lutte pour la vie* fait alterner de longues lettres familières, de carême ou de Pâques, à des confidents, à des citadins, – et des chants, pour la plupart explicitement religieux. Mais le volume s'ouvre par une série de «lieux-dits» où l'on croit réentendre le Départ de Jean de Flatterre, comme cette clairière brusquement ouverte à travers la forêt dans le dernier allegro du XIV^e quatuor de Beethoven. Et le «pâtis de la création», scandé par les rebonds des chiens de chasse en pleine célébration pascalle, rappelle sur un ton presque mineur cette «immense octave» qu'un autre catholique avait magnifiée au début du siècle: le monde fondé, gâté, soigné, lavé, payé, gémissant de nostalgie et rêvant de gloire, retrouve en énigme son unité d'origine comme de consommation.

*

L'année d'avant sa mort, sans peut-être savoir que le délai serait si court, Patrice de La Tour du Pin réunit en un petit volume ses *Psaumes de tous mes temps*, ceux du moins auxquels faisait grâce une sévérité que je trouve extrême. Mais comment lui contester «le droit de refaire le livre unique qu'il avait rêvé d'écrire au cours de toute sa vie»? Longtemps il était resté, pour la majorité des lecteurs, l'auteur de *La quête de joie*, son premier recueil. Encore celui-ci risquait-il de se réduire aux «Enfants de septembre», qu'on trouvait dans toutes les anthologies. Cette élection dépourvue de racines critiques l'indisposait jusqu'à l'exaspération. Mais c'était un plus sourd malaise, et plus grave, d'avoir tellement parlé de Dieu. L'étreinte fidèle de l'Eucharistie laissait loin derrière elle toute quête arthurienne du Graal. Et pour la première fois le poète avait été convié, par l'autorité la plus sacrée, à un service des hommes qui coïncidait avec sa vocation temporelle, – en l'éprouvant. On pense à l'auteur d'une autre *Somme*, qui sur la fin voyait celle-ci *ut palea*.

Il serait inconvenant de traiter un écrivain aussi réservé, aussi délicatement pudique, par les procédés sensationnalistes. Survivra-t-il mieux que d'autres? de préférence à d'autres? la question n'a guère de sens. Pas davantage de lui assigner un rang en quelque palmarès. Je crois pourtant difficile de ne pas dire qu'il me paraît unique, non seulement en notre siècle mais dans l'histoire de notre culture. Les incertitudes mêmes de son cheminement, – les passages par le désert de parole, plus cruel que le désert de société, – appartiennent à cette unicité. Celle-ci, d'autre part, s'insère dans l'avancée

d'une prise de conscience de la poésie par elle-même. La Tour du Pin n'a rien d'un aérolithe, dans le style où fâcheusement fut présenté Rimbaud. A vrai dire, nul n'est moins météorique et moins rimbaldien que ce jardinier-aubergiste; singulier par excellence, il n'exclut personne, me semble-t-il, de son hoirie. S'il rencontre de l'hostilité, il n'en secrète pas. C'est à son contemporain le moins aimable, l'*homo politicus cerebrealis*, qu'il s'adresse en priorité dans *Une lutte pour la vie*; et il ne l'agresse pas. L'Homme d'Occident a été fendu par sa gigantesque victoire sur la matière et la source religieuse a été séparée du *logos*. La «théopoétique» est une entreprise pour retrouver l'unité perdue. Patrice ne se dissimule pas les dangers de l'aventure; solitude et prière l'ont mis en éveil, armé. On aurait pu craindre autrefois qu'il ne donnât dans une sorte de gnose, au sens péjoratif du terme; il n'y en a plus trace dans sa démarche. S'il faut garder le mot, c'est dans l'acception johannique qu'on l'entendra. La triple *Somme* est charpentée par la *logikè* du Credo catholique, sans que la fantaisie du poète ait rien perdu de sa liberté: danse de David autour de l'arche en bois de cèdre.

J'ai lu naguère, dans une revue de spiritualité, que le discours classique sur Dieu – son existence, sa nature, ses perfections, – avait perdu sa prise sur les intelligences. Il y aurait plus que de la légèreté, de la sottise, à l'ensevelir sous un mépris de cérébro-supérieurs. Mais la théologie traditionnelle peut gagner à se faire modeste, elle aussi, et retrouver une jeunesse plus vigoureuse en écoutant d'autres voix qui parlent du Très Haut, terrible et silencieux, proche et invisible. Ce serait revenir à des sources plus antiques, alors qu'il n'y avait ni science ni art mais un mouvement sacré auquel on ne donnait pas de nom. De telles sources murmurent encore dans nos profondeurs ¹.

9-12 juin 1981

HENRY BARS

¹ Cette étude était déjà à la composition quand l'auteur a reçu les *Lettres à André Romus*, de Patrice de la Tour du Pin (Ed. du Seuil, 1981, Présentation par Luc Estang).

A propos de l'ouvrage «Gethsemani»: La position du cardinal Journet

La récente publication chez un éditeur français de l'ouvrage du Cardinal Siri, *Gethsémani, Réflexions sur le Mouvement Théologique Contemporain*, demande une mise au point de la part de *Nova et Vetera*. En effet, la première édition du livre qui ne contenait que le premier chapitre avait été suivie d'une brochure réunissant, sous le titre de *Témoignages*, des extraits de lettres d'approbation que l'auteur avait reçues¹. Parmi ces témoignages, figure à la page 14 celui du Cardinal Journet. Celui-ci, de toute évidence, se rapporte à la section qui a pour titre «Le rapport entre ordre naturel et ordre surnaturel, trois cas significatifs» (pp. 57-99 de l'édition récente). Ces trois cas sont ceux du P. de Lubac, de K. Rahner et de J. Maritain. Dans sa lettre, le Cardinal Journet relève comme points positifs: a) le rappel de la notion de théologie, b) la mention d'un texte d'*Humani generis* sur la gratuité de l'ordre surnaturel, c) la critique de l'explication que K. Rahner propose de la kénose de Jésus. Puis il ajoute: «Pour le troisième point, j'attendais une critique de Teilhard de Chardin qui a fait des ravages terribles dans l'intelligentsia des clercs en France: la Trinité, l'Incarnation sont remplacées par une Religion de l'Evolution. Aujourd'hui encore le P. (...) nous dit que les paroles de la consécration eucharistique s'étendent à tout le cosmos en voie de transfiguration».

Qu'est-ce à dire sinon qu'au lieu de s'en prendre à J. Maritain, le Cardinal Siri eût mieux fait, sur le problème du surnaturel, d'examiner critiquement la pensée du P. Teilhard de Chardin. Les quelques pages que l'ouvrage consacre au P. Teilhard visent en effet son idée de *progrès* telle qu'elle est présentée par Jacques Chevalier dans son *Histoire de la pensée* (pp. 205-210 de la récente édition).

Ainsi la lettre elle-même du Cardinal Journet contient une sérieuse réserve que ne contredit pas la première phrase («Je me sens en accord profond avec l'axe même de votre pensée»). Et il avait sans doute l'intention d'expliquer les raisons d'une réserve à l'égard d'un jugement qui, à travers la critique de J. Maritain, atteignait sa propre pensée. Je peux ici apporter mon témoignage personnel.

¹ Editions de la Fraternité de la T. S. Vierge Marie, Rome, 1977, 47 p.

Le Cardinal Journet est mort le mardi 15 avril 1975. Je me souviens d'une des dernières visites que je lui ai rendues à l'Hôpital de Fribourg. C'était le 10 avril. Il venait de subir une nouvelle et grave intervention chirurgicale. Mais l'étonnant regain de vitalité dont il faisait alors preuve me fit penser qu'il pourrait guérir. Nous eûmes même une conversation, dont j'avais noté alors les principaux éléments. Il me parla d'abord de la Messe, qu'il souffrait de ne pas pouvoir célébrer. Puis il aborda le thème de la théologie. J'aurais, me disait-il, encore beaucoup de choses à dire. Il me fit part alors de son intention d'écrire une réponse aux critiques que le Cardinal Siri adressait à la position de Jacques Maritain en ce qui concerne l'autonomie du temporel. Il entendait aborder la question à partir de *La Cité de Dieu*. Il insista sur la reconnaissance par Augustin de trois cités (et non de deux) : la cité de l'Antéchrist, la Jérusalem céleste descendue d'en haut, et la cité temporelle. Ce qu'Augustin disait des vertus des païens ou de la valeur de la philosophie néoplatonicienne en était une preuve. (Le Cardinal Journet tenait beaucoup à cette exégèse d'Augustin, dont il avait eu l'occasion de discuter avec Henri Marrou). Il ajoutait : si on ne distingue pas les trois cités, on a le faux augustinisme avec le mal qu'il a fait. Je ne crois pas forcer sa pensée, en disant qu'à son avis le Cardinal Siri avait lu Maritain du point de vue de ce faux augustinisme.

La diffusion récente en France de l'ouvrage du Cardinal Siri nous fait un devoir, par fidélité au fondateur de *Nova et Vetera*, de publier la note critique qui suit. Celle-ci ne considère de ce livre, – dont on ne mettra pas en doute la louable intention qui l'a inspiré, mais au sujet duquel il convient, à notre avis, de faire de graves réserves, notamment quant à la manière trop rapide d'aborder l'histoire des idées – que les contresens navrants sur la pensée pourtant sans équivoques de J. Maritain.

D'ailleurs, l'attaque du Cardinal Siri contre les positions de Jacques Maritain n'a malheureusement rien de nouveau. Ce qui étonne, c'est qu'elle vienne si tard, – après les clarifications décisives de *Gaudium et spes* et de *Dignitatis humanae*.

En Italie notamment, où plusieurs courants du parti politique majoritaire se réclamaient à tort ou à raison d'*Humanisme intégral*, le nom de Maritain s'est ainsi trouvé mêlé à des querelles de nature conjecturale qui n'avaient plus grand-chose à voir avec la pensée du philosophe, quand elles n'en constituaient pas de graves déformations. D'autre part, certains cercles ecclésiastiques, mal préparés à affronter les difficiles problèmes de l'après-guerre, à cause sans doute de la longue cure de chloroforme qu'avait su leur administrer le régime fasciste, ont parfois eu des interventions, dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles ne péchaient pas par excès de lucidité.

Nous publions ici, en complément à la mise au point de Heinz Schmitz, une lettre que Charles Journet écrivit en 1959 à l'archevêque de Pérouse, lequel s'en était pris à la pensée de Maritain dans une *Lettre pastorale de Carême*. Le destinataire, comme Charles Journet lui-même, deviendra plus tard Cardinal.

G. COTTIER, O.P.

Note à propos de l'autonomie du temporel

1. Dans un livre récent, le Cardinal Joseph Siri ¹ a cru devoir critiquer fort vivement les positions prises par Jacques Maritain au sujet de l'autonomie du temporel. Le fait que ces critiques viennent d'un haut prélat de l'Eglise, le fait qu'elles s'appuient sur une lecture franchement erronée d'une page de J. Maritain, le fait enfin que ces critiques nous semblent atteindre, au-delà des vues exposées par le philosophe, l'enseignement du Magistère de l'Eglise sur le problème en question, nous décide de proposer ici une brève mise au point, dont l'attachement à la doctrine de l'Eglise, et un souci de justice et de vérité nous font un devoir.

Porter un jugement sur l'ensemble du livre n'est pas de notre autorité. C'est au théologien d'apprécier sa valeur, car il revient à la théologie, en raison même de son caractère sapiential, de juger le mouvement de sa propre recherche et de sa propre histoire. On notera toutefois que comparé à l'instrument théologique dont usait un saint Thomas d'Aquin, celui dont se sert cet ouvrage semble singulièrement infirme. D'où peut-être l'indigence – celle-ci n'est pas synonyme d'erreur! – de ses explications théologiques.

Au sujet de la première partie de ce livre ², le Cardinal Paul Philippe, O.P., écrit: «Jamais je n'ai vu si bien mises en lumière les erreurs de notre temps» ³. Cette remarque risque de masquer le fait que c'est précisément la lumière qui manque le plus à l'ouvrage en question, je parle de cette lumière qui fait rayonner la vérité dans les esprits et la fait aimer. L'auteur est avant tout occupé à pourchasser l'erreur. Nous ne lui reprochons pas son combat infatigable contre les erreurs, car on n'aime pas beaucoup la vérité si l'on ne hait pas l'erreur. Mais le discernement et la haine de l'erreur doivent aller de pair avec la justice intellectuelle qui est justice non seulement pour les personnes, mais également pour tout ce qui se cache, dans toute erreur, de vérité mal vue, mal conceptualisée, mais tout de même

¹ *Gethsémani, Réflexions sur le mouvement théologique contemporain*, Paris, Téqui, 1981, Série de «Fraternité de la Très Sainte Vierge Marie», 1 vol., 388 pages.

² L'ouvrage édité par Téqui n'indique pas quand et où a paru cette première édition qui remonte au moins à 1975.

³ Lettre au Cardinal Siri, publiée dans *Témoignages à propos du livre du Cardinal Joseph Siri «Réflexions sur le mouvement théologique contemporain»*, éditions de la Fraternité de la Très Sainte Vierge Marie, Rome, 1977, p. 15.

entrevue et présentée dans des vêtements qui sont de l'erreur. Dans la confusion des esprits qui règne depuis quelque temps, il importe de dénoncer les erreurs et il est sans doute nécessaire de frapper fort. Pourtant cela ne saurait suffire. Rappelons-nous ce que J. Maritain écrivit il y a bien longtemps :

« Je sais les erreurs qui ravagent le monde moderne, et qu'il n'a de grand que sa douleur, mais je respecte cette douleur; je vois partout des vérités captives, quel Ordre de la Merci se lèvera pour les racheter? Notre affaire est de chercher le positif en toutes choses, d'user du vrai moins pour frapper que pour guérir. Il y a si peu d'amour dans le monde, les cœurs sont si froids, si gelés, même chez ceux qui ont raison, les seuls qui pourraient aider les autres ¹ ».

2. Est-il nécessaire de dire que nous n'avons nul penchant pour la controverse et que nous aurions préféré examiner directement pour lui-même le problème des rapports entre le temporel et le spirituel? Un tel aveu ne modifiera pourtant en rien la tâche qui nous incombe ici et qui nous amènera à mettre en évidence les points suivants :

1. au point de départ de la critique du Cardinal à l'égard de J. Maritain se trouve une grave méprise;

2. la pensée de J. Maritain sur le point où elle est attaquée est conforme à l'enseignement catholique d'avant le Concile Vatican II;

3. elle est également conforme à l'enseignement proclamé par ce dernier Concile.

*

3. Dans la première partie de son livre, sous le titre « Le rapport entre ordre naturel et ordre surnaturel », l'auteur se propose d'étudier « Trois cas significatifs » : 1. P. Henri de Lubac (pp. 57 à 71), 2. P. Karl Rahner (pp. 72 à 92), 3. Jacques Maritain (pp. 93 à 99). Alors que le nom de Karl Rahner revient tout au long du livre et que ses écrits y sont critiqués d'un bout à l'autre, celui du Père de Lubac n'apparaît, en dehors des pages indiquées, qu'une seule fois et c'est pour recevoir une sorte d'absolution ². Le nom de J. Maritain ne revient, lui aussi, qu'une seule fois, mais dans la seconde partie du livre et dans un contexte que nous préciserons plus loin.

Qu'est-ce donc que le Cardinal Siri reproche à J. Maritain?

« Dans l'ensemble de sa pensée, non seulement il n'a pas cherché à assimiler l'ordre naturel à l'ordre surnaturel, mais au contraire, il les a distingués de façon à reconnaître dans la création et dans l'histoire humaine, deux vocations distinctes, liées certes par un principe de subordination, mais essentiellement autonomes, ayant leur fin et leurs moyens propres : la vocation et la mission terrestres, et la vocation surnaturelle ». (p. 93).

¹ *Réponse à Jean Cocteau*, Paris, Librairie Stock, 1926; réédition 1964, p. 124.

² « Pendant ces dernières années le Père de Lubac, vénérable religieux, a montré par ses écrits qu'il est très préoccupé de la défense de la foi, du corps et de la vie de l'Eglise dans le monde. Mais ici nous avons parlé des principes et des concepts doctrinaux qui ont contribué, plus ou moins fortement et plus ou moins consciemment, à la formation du mouvement théologique contemporain. » (p. 103).

Grief est fait ici à J. Maritain non pas d'avoir confondu le temporel et le spirituel, et pas davantage de les avoir séparés et opposés entre eux, mais de les avoir distingués de telle sorte que tout en ayant son autonomie propre, le temporel se trouve subordonné au spirituel. Ce qui irrite le Cardinal Siri, c'est l'idée d'autonomie du temporel, et cette irritation l'aveugle au point qu'elle l'empêche de saisir le sens obvie de la pensée qu'il critique.

«Si quelqu'un voulait réaliser, toucher du doigt immédiatement, si l'on peut dire, la caractéristique de la pensée de Maritain à propos de l'autonomie des vocations distinctes, il suffirait qu'il lise la dernière phrase de son livre '*Humanisme Intégral*', publié en 1936, et qui fut la référence fondamentale pour certaines tendances théologiques et aussi pour l'action temporelle et politique de beaucoup de milieux chrétiens:

'Les mondes qui se sont levés dans l'héroïsme se couchent dans la fatigue, pour que viennent à leur tour des héroïsmes nouveaux et des souffrances nouvelles, qui feront lever d'autres mondes. L'histoire humaine grandit ainsi, car ce n'est pas là un processus de répétition, mais d'expansion et de progrès, elle grandit comme une sphère en expansion, se rapprochant à la fois de sa double consommation, – dans l'absolu d'en bas où l'homme est dieu sans Dieu, et dans l'absolu d'en haut où il est dieu ¹ en Dieu.' [J. Maritain, *Humanisme Intégral*, Aubier, Paris 1968 (nouvelle édition), p. 294].»

Ces lignes suffisent, aux yeux du Cardinal, à discréditer toute l'œuvre de J. Maritain:

«Ces deux absolus constituent une sorte de secret intime de *toute la pensée* de Maritain et, pourrait-on dire, de toute sa sensibilité même. Ils sont à la base de *tous ses écrits*; ils sont son leitmotiv et le prisme fondamental à travers lequel il voit *toutes choses*, des plus petites jusqu'aux plus grandes.» (p. 93-94; les soulignements sont de nous).

4. Quels sont ces deux absolus qui, pour le Cardinal Siri, constituent le secret intime de la pensée et de la sensibilité de J. Maritain?

Notons d'abord la mystification qu'il y a à parler ici de secret. La phrase citée n'est pas révélatrice de quelque sensibilité intime, elle nous donne à méditer *une vérité du catéchisme*. C'est que les deux absolus en question ne signifient nullement, comme on veut le faire croire, l'ordre temporel d'un côté et l'ordre spirituel de l'autre. Nous l'affirmons tranquillement, et nous sommes prêts à mettre quiconque au défi de pouvoir soutenir, par des textes tirés d'*Humanisme intégral* ou de quelque autre écrit de J. Maritain, l'interprétation erronée que l'on nous propose, et qui mérite pour le moins le même jugement que celui que le Cardinal porte sur certaines interprétations de l'œuvre de Vico, dont il nous dit «qu'elles offensent et l'auteur jugé et le lecteur et le bon sens...» (p. 157).

La dernière page d'*Humanisme intégral* – qui a pour titre «Le train du monde» – s'ouvre par un appel aux chrétiens de vivre et travailler dans ce monde et au sein de son histoire, conformément à la grâce qui leur a été donnée par le *Sauveur du monde* et elle se termine par un regard porté sur

¹ Il faut lire «Dieu en Dieu» comme il est imprimé dans l'édition citée ainsi que dans les autres éditions que j'ai pu consulter.

l'*au-delà* de l'histoire humaine ¹. Car l'histoire humaine – et c'est la vérité de la foi chrétienne qui est rappelée ici – n'a pas en elle-même son achèvement; sa fin est métahistorique; elle ne trouvera sa consommation qu'à la fin des temps, lorsqu'elle connaîtra le jugement du Maître de l'histoire, séparant l'ivraie et le bon grain. C'est alors qu'il n'y aura plus que deux cités: celle de Bélial ou de l'Antéchrist et la Jérusalem céleste descendue d'en haut; la cité des réprouvés qui aura à sa tête l'Ange tombé pour avoir voulu se faire l'égal de Dieu, et puis la cité des élus rendus semblables à Dieu par la vision bienheureuse de son essence. Voilà la double consommation de l'histoire: «dans l'absolu d'en bas où l'homme est dieu sans Dieu, et dans l'absolu d'en haut où il est Dieu en Dieu».

Pour J. Maritain, l'humanisme intégral ne peut être qu'un humanisme de l'Incarnation, un humanisme théocentrique. A suivre la lecture faite par le Cardinal Siri, on se verrait proposer non pas un humanisme de l'Incarnation, ni même cet humanisme anthropocentrique et athée que l'ouvrage de J. Maritain dénonce et combat, mais un humanisme – si ce mot pouvait avoir encore un sens ici – opposé à l'Incarnation et par surcroît désincarné, puisque ce serait un *humanisme satanocentrique*.

*

5. A la suite de cette mise en accusation globale de la pensée de J. Maritain, le Cardinal Siri cherchera à montrer, – c'est là la seconde étape de

¹ Transcrivons ici toute cette page jusqu'à la finale citée par le Cardinal. – «Ou bien les chrétiens de ce temps pensent-ils que le christianisme ne peut être vécu que sur le papier, et que ses énergies sont tellement affaiblies qu'elles ne peuvent plus rien pour la terre, et que tout ce qui nous reste à faire est de tâcher de plaire aux diables qui nous semblent un peu moins mauvais que les autres, pour obtenir d'eux la faveur d'une protection, et qu'il n'y a rien à espérer d'une résurrection des forces de l'âme? Sont-ils décidés à ne pas comprendre dans quel âge ils sont entrés, à refuser leur pitié aux souffrances plus qu'humaines qui déchirent l'être humain abandonné à lui-même? Alors, salut, peste et famine! Vous êtes plus pures que nous.

A vrai dire, il n'y a pas lieu de s'étonner qu'en face d'un état de l'histoire où les conflits internes du social, pour être surmontés, devraient être eux-mêmes compris et pénétrés en *esprit*, un certain monde de dénomination chrétienne réagisse aujourd'hui plutôt mal que bien; il n'y a pas lieu de s'étonner qu'il y ait dans son comportement une très petite part de spirituel, je veux dire d'intuition et de liberté, et une très grande part de social, je veux dire de réflexes et de mimétismes de groupe ou de classe colorés de spiritualité par la bonne conscience. Ce sont les lois statistiques de la nature humaine qui jouent ici. Mais il ne faut pas s'étonner non plus que les civilisations chrétiennes périssent comme les autres; et par le même abandon aux fatalités de la matière. De nouvelles naissances viendront. C'est aussi une loi statistique que les découvertes difficiles dont la croissance de l'histoire a le plus besoin se font rarement sans le recours des énergies d'erreur et de calamité.

Les purifications qui auraient tout sauvé se produisent alors après que tout a été ruiné, et commence à refleurir. Ainsi va le train du monde. Les mêmes qui ont aidé les saints à se sanctifier en les brûlant à petit feu tirent profit de leurs mérites et nourrissent de la gloire des crucifiés, – une fois qu'on a canonisé ceux-ci, – les lieux communs de leur éloquence et la prospérité de leurs entreprises; et ils ne manqueront pas de préparer de nouveaux saints pour de nouvelles douleurs et de nouvelles canonisations. Les mondes...» *Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1968, pp. 293-294.

sa critique – que l'erreur qu'il croit avoir découverte dans *Humanisme intégral* se trouve soutenue par J. Maritain bien avant la publication de l'ouvrage incriminé :

«En 1927 déjà, dans son livre «Primauté du Spirituel», il affirme de plusieurs façons que :

'Chacun de nous appartient à deux cités : une cité terrestre ayant pour fin le bien commun temporel et la cité universelle de l'Eglise ayant pour fin la vie éternelle.'

Et, reprenant une formule d'Etienne de Tournai, il spécifie :

'Dans la même enceinte et la même multitude humaine il y a deux peuples, et ces deux peuples donnent lieu à deux vies distinctes, à deux principats, à un double ordre juridique.' [J. Maritain, *Primauté du Spirituel*, Plon, Paris 1927, p. 17].* (p. 95).

On constatera que le Cardinal ne se donne pas la peine d'*expliquer* en quoi cette vue mérite critique. L'erreur est-elle ici *self-evident*? Si elle ne l'était pas pour J. Maritain, elle l'est pour le Cardinal. Et cela simplifie singulièrement la besogne. Car cette évidence le dispense, ici comme dans beaucoup d'autres cas, de discuter les positions incriminées. Au lieu de procéder par démonstrations il se contente de simples affirmations.

Au début de son livre le Cardinal définit «le premier critère théologique» d'après lequel il invite le lecteur à juger, comme «une référence donnée directement par les sources de la Révélation ou, ensuite, par les héritiers confirmés par elle et en harmonie complète avec elle, c'est-à-dire en harmonie avec le contenu de la Révélation». (p. 29). Les vues exposées par J. Maritain seraient-elles en contradiction avec le contenu de la Révélation et la doctrine du Magistère de l'Eglise? Le refus d'indiquer en quoi la position défendue par J. Maritain est contraire à l'enseignement de l'Eglise est d'autant plus surprenant qu'à la suite du passage mis en cause, J. Maritain n'est pas sans rappeler, en quelques mots, l'enseignement sur lequel se fonde sa position :

«A la fin du cinquième siècle, le pape Gélase écrivait qu'il y a deux puissances par lesquelles est souverainement gouverné ce monde: la sainte autorité des pontifes et le pouvoir royal'. Et au dix-neuvième siècle, Léon XIII dira de même: 'Dieu a réparti entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil le soin de procurer le bien du genre humain. Il a préposé le premier aux choses divines et le second aux choses humaines. Chacun d'eux, dans son ordre, est souverain (*utraque potestas est, in genere suo, maxima*); chacun d'eux est renfermé dans des limites parfaitement déterminées, et tracées en exacte conformité avec sa nature et son principe. Chacun d'eux est donc circonscrit dans une sphère où il peut agir et se mouvoir en vertu des lois qui lui sont propres.' Mais il est trop clair que ces deux pouvoirs distincts ne sont pas sur le même plan. L'un est au-dessus de l'autre. (...) A l'instant que s'affirme la distinction du temporel et du spirituel, s'affirme aussi et du même coup la subordination du premier au second. La parole divine elle-même qui fonde la distinction n'indique-t-elle pas la subordination? Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu: cela même qui est à César n'est-il pas à Dieu avant d'être à César? ¹»

¹ *Primauté du Spirituel*, Paris, Plon, 1927, pp. 17-19. Nous ne reproduisons pas les nombreuses notes de cette page. [Suite à la page suivante].

6. Ces propos d'un philosophe, le Cardinal les récuse-t-il? Qu'en est-il alors de l'enseignement d'un théologien de la stature du Cardinal Journet aux travaux duquel l'auteur semble pourtant accorder quelque importance? (Cf. p. 128). Le théologien de «L'Eglise du Verbe Incarné» propose-t-il une doctrine différente? Il suffit d'ouvrir le second volume de son œuvre magistrale au début du chapitre premier pour lire ceci:

«... c'est la personne humaine avec son corps et son âme, qui se trouve engagée en même temps dans une communauté politique donnée et dans la communauté des enfants de Dieu; et l'on devra dire que l'homme intégral est ordonné, d'une part, mais simplement comme à sa fin provisoire, au bien commun de la cité terrestre; d'autre part, et déjà comme à sa fin définitive, au royaume de Dieu dont il est membre. (...) On voit, dès lors, qu'il y aura nécessairement coexistence ici-bas de deux ordres de communautés parfaites, les unes et les autres visibles: d'une part, les communautés temporelles ou les 'royaumes de ce monde'; d'autre part, la communauté spirituelle ou le 'royaume de Dieu' ¹.»

Et il écrira plus loin:

«C'est donc bien une loi de distinction, non une loi d'unité, qui régit les rapports de l'Eglise avec le temps. (...) Instaurer toutes choses dans le Christ, faire le Christ roi, ce ne devra, ce ne pourra jamais être quelque tentative, consciente ou non, de supprimer la distinction du spirituel et du temporel, du christianisme et de la culture – même chrétienne –, de l'Eglise et de la civilisation. Méconnaître cette distinction voulue de Dieu et proclamée par le Christ, ce serait rejoindre d'anciennes erreurs... ².»

Et encore:

«L'Eglise n'est pas le monde et le monde n'est pas l'Eglise: il y a entre eux distinction d'ordres, et rapport de subordination des fins profanes et humaines, qui sont infra-valentes, aux fins ecclésiales et divines, qui sont ultimes. Mais le chrétien, si spirituel qu'on le suppose, peut-il être dans l'Eglise selon tout lui-même et selon tout ce qui dépend de lui, *secundum se totum et secundum omnia sua*, sans rien donner au monde? Ou bien le chrétien est-il nécessairement et légitimement divisé entre l'Eglise et le monde, en sorte qu'il doive s'engager tout entier, *totus*, avec toutes les ressources de sa personne baptisée et croyante: d'une part, sur le plan de l'ecclésial-spirituel, par celles de ses opérations chrétiennes qui sont ordonnées immédiatement à Dieu; d'autre part, sur le plan du profane-temporel, par celles de ses opérations chrétiennes qui sont ordonnées immédiatement à l'humain comme fin infra-valente, et médiatement à Dieu comme fin ultime? A cette question le Sauveur a répondu en distinguant ce qu'il faut rendre à César et ce qu'il faut rendre à Dieu ³.»

L'édition originale a paru dans la collection «Le Roseau d'Or». En 1938 l'auteur a publié une nouvelle édition revue et augmentée qui, comme la première, a connu de nombreux tirages et dont le dernier, à ma connaissance, date de 1961. La page citée (avec les notes correspondantes) est identique dans toutes les éditions.

¹ Charles JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, II, Paris, Desclée De Brouwer et Cie, 1951, pp. 5-7; cf. aussi p. 1187.

² *Ibid.*, p. 158-159.

³ *Ibid.*, p. 1013.

Pour qui voudrait multiplier les citations, il n'y aurait que l'embarras du choix ¹. Mais il serait parfaitement illusoire de s'imaginer que l'on pourrait amener le Cardinal Siri à nuancer ses positions. Du fait qu'il juge «le principe de la distinction des ordres dans la signification particulière qu'il a eu chez Jacques Maritain» (p. 97) comme erroné, la pensée du philosophe ne peut avoir à ses yeux qu'une influence néfaste ². C'est là en quelque sorte la fin de sa critique à l'égard de J. Maritain. Et on pourrait bien s'en tenir là, si l'auteur n'avait pas spécifié:

«Ce n'est pas ici le lieu de parler plus profondément et plus en détail de la portée de l'ensemble de l'œuvre de Maritain, et de toute l'influence qu'il a eue dans la théologie et dans l'action des chrétiens de ce siècle. Ceci sera fait par la suite...» (p. 97).

*

7. Cette suite se fait attendre jusqu'à la page 182. C'est là qu'on trouve cité de nouveau (et pour la dernière fois) le nom de J. Maritain, mais on cherche en vain la réflexion en profondeur et détaillée que l'on nous avait promise. Voici dans quel contexte le nom apparaît:

«L'homme est un être chaque fois unique, créé dans l'ordre et pour l'ordre d'harmonie avec toutes les unités, mais pas destiné à être absorbé et anéanti comme tel dans un immense agglomérat sans bornes.

Or, une grande quantité d'écrits rejette cette notion de l'être 'chaque fois unique', dont la libération consiste dans l'union directe avec le Créateur, au nom des exigences dites scientifiques de la théologie actuelle; il serait plus exact de dire: de la mentalité actuelle.

Cette mentalité actuelle est la même que celle que l'on trouve dans les écrits de Vico et de toute une série de penseurs, de philosophes et de théologiens qui lui ont succédé comme Kant, Herder, Hamann, Jacobi, Hegel, Dilthey, Teilhard de Chardin, Heidegger, Bultmann, Blondel, Maritain, Rahner, Hans Küng, Schillebeeckx, Moltmann, Metz, Gutiérrez, etc. Il ne s'agit pas d'une idéologie; il ne s'agit pas d'une identité 'd'espérance' spécifique ou d'une esthétique particulière. Il s'agit d'une mentalité particulière, d'une option de la volonté qui entraîne la pensée et même la sensibilité – si elle ne l'estompe pas – vers une certaine orientation, vers une certaine vision de l'être humain, des faits et du cours de l'histoire. Et ce qui est remarquable – tristement remarquable, certes –, c'est que partout, chez tous, cette mentalité historiciste (*sic*) déplace, d'une façon ou d'une autre, le centre de gravité de la pensée et de toute spéculation, et change, plus ou moins radicalement, le contenu de l'Espérance.» (p. 181-182).

Ne demandons pas à l'auteur suivant quelle norme et en fonction de quelle herméneutique s'établit la liste des penseurs qui nous est proposée

¹ Voir les nombreux renvois dans la Table en fin de volume sous le nom *Spirituel et Temporel*, *op. cit.*, pp. 1357-1358.

Sur l'autonomie du temporel on lira avec profit la récente et belle étude de Georges COTTIER, *Signification chrétienne de la sécularisation*, dans «Nova et Vetera», 1981, n° 1, pp. 14-35 (en particulier pp. 22-35).

² A titre d'exemple l'auteur cite (p. 98) une page entière de *La théologie de la libération* de Gustavo GUTIÉRREZ. Il est bien clair que cette sorte d'argumentation est tout à fait inopérante, car le fait que Gutiérrez ait lu *Humanisme intégral* avec d'autres yeux que ceux du Cardinal, ne prouve pas que le premier l'ait mieux lu que le second.

et qui pourrait étonner aussi bien par les noms qu'elle met en évidence que par ceux qu'elle laisse dans l'ombre. C'est bien sûr en fonction non pas d'«une option intérieure générale d'ordre spirituel, moral ou socio-historique» (p. 11), mais d'après la «norme de logique éternelle de l'Interprétation» (p. 264) que cette liste est composée et avec l'«objectivité sainte» et suivant cette «logique sacrée» dont il est dit au début du livre: «C'est dans la mesure où la volonté est libre de toute influence autre que l'amour inconditionné de la vérité, que la logique sacrée et vivante est maîtresse dans l'entendement.» (p. 12-13).

Ne cherchons pas davantage à savoir quelle parenté intellectuelle il y a entre tel ou tel penseur, entre un Heidegger et un Maritain par exemple, car on ne recevrait d'autre réponse que celle-ci:

«Dans une grande forêt, le feuillage des grands arbres et des arbustes et les buissons, à part quelques exceptions, sont de couleur verte, plus ou moins foncée, plus ou moins claire, mais toujours de couleur verte. C'est pourquoi c'est une entreprise sans signification de tâcher de prouver, pour chaque branche de chaque arbre, que son feuillage est vert. *D'un seul coup d'œil*, soit de l'extérieur soit de l'intérieur de la forêt, on reconnaît la couleur. Il en est de même pour les caractéristiques dominantes des innombrables représentants, plus ou moins conscients, des courants intellectuels, qui couvrent de longues périodes. (...)

C'est pourquoi il est désormais inutile pour la vraie connaissance en ce qui concerne Dieu, l'éternité, l'homme, le monde, l'histoire, *il est inutile et même souvent nuisible pour l'intelligence et la charité* de consacrer de longs labeurs à déterminer, par des analyses interminables, la parenté intellectuelle entre les auteurs...» (p. 242-243; nous soulignons).

Il faut dès lors se résigner: l'auteur ne nous dévoilera rien des combinaisons secrètes qui ont abouti à l'établissement de sa liste dont l'utilité pratique est d'ailleurs manifeste. Elle permet en effet de réunir les penseurs en question sous le même «arc des courants théologiques issus de la mentalité historiste (*sic*)» pour un règlement de comptes qui ne s'embarrasse pas du détail. Le chapitre qui porte le titre que nous venons de citer donne quelqu'idée de l'amplitude de cet arc, puisque ce chapitre se divise en les sections suivantes: «A propos de l'herméneutique», «Réinterprétation globale du christianisme», «Relativisme existentiel absolu», «Négation de l'Incarnation. Altération de la réalité du Christ», «Altération radicale de la Révélation», «La désagrégation pluraliste».

*

8. Au début de ces pages nous avons noté à quel point l'idée de l'autonomie du temporel irrite notre auteur. Celui qui cherche à se former une juste idée de cette autonomie, – et pour qui «un seul coup d'œil» ne suffit pas à cela, – fera bien de lire directement l'enseignement du dernier Concile à ce sujet, car le livre du Cardinal nous en dissimule une part importante. L'auteur écrit en effet:

«Pour que personne ne puisse prétendre ou vouloir insinuer quelque 'autonomie du temporel', le Concile... précise:

'Mais si par 'autonomie du temporel', on veut dire que les choses créées ne dépendent pas de Dieu et que l'homme peut en disposer sans référence au Créateur, la fausseté de tels propos ne peut échapper à quiconque reconnaît Dieu'. [*Gaudium et Spes*, n° 36].» (p. 178).

Qu'est-ce que le Concile condamne ici? Est-ce *toute notion d'autonomie du temporel*, comme le prétend et veut l'insinuer le Cardinal? N'est-ce pas tout simplement une fausse conception de cette autonomie? Et s'il y a une conception erronée, il doit y en avoir une qui soit vraie. Voilà ce que le Cardinal ne nous dit pas. Et pourtant, c'est cette juste conception que le Concile prend soin d'exposer en tout premier lieu:

«Un grand nombre de nos contemporains semblent redouter un lien trop étroit entre l'activité concrète et la religion: ils y voient un danger pour l'autonomie des hommes, des sociétés et des sciences.

Si, par autonomie des réalités terrestres, on veut dire que les choses créées et les sociétés elles-mêmes ont leurs lois et leurs valeurs propres, que l'homme doit peu à peu apprendre à connaître, à utiliser et à organiser, une telle exigence d'autonomie est pleinement légitime: non seulement elle est revendiquée par les hommes de notre temps, mais *elle correspond à la volonté du Créateur*¹.»

Reste une question: le Cardinal jugera-t-il «inutile et même nuisible pour l'intelligence et la charité» de nous indiquer un seul texte de J. Maritain où serait défendue une conception de l'autonomie du temporel qui soit en contradiction avec celle exposée par le Concile²?

28 avril 1981

HEINZ R. SCHMITZ

¹ *Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps* «*Gaudium et Spes*», n° 36; traduction officielle de l'Episcopat français, dans *Concile Œcuménique Vatican II*, Paris, éd. du Centurion, 1967, pp. 252-253. La dernière phrase est soulignée par nous.

² Que le Concile condamne une façon erronée d'entendre l'expression «autonomie du temporel» (*rerum temporalium autonomia*), n'autorise pas à insinuer quelque opposition entre «l'autonomie du temporel» et «l'autonomie des réalités terrestres» (*terrenarum rerum autonomia*) que le Concile déclare voulue par Dieu. Une telle opposition serait purement factice, car l'autonomie des réalités terrestres implique l'autonomie de la culture et de l'ordre temporel tout entier.

«Ce saint Synode, reprenant à son compte l'enseignement du premier Concile du Vatican, déclare qu'il existe 'deux ordres de savoir' distincts, celui de la foi et celui de la raison, et que l'Eglise ne s'oppose certes pas à ce que 'les arts et les disciplines humaines jouissent de leurs propres principes et de leur méthode en leurs domaines respectifs'; c'est pourquoi, 'reconnaissant cette juste liberté', l'Eglise affirme l'autonomie légitime de la culture et particulièrement celle des sciences.» (*Gaudium et Spes*, n° 59, *op. cit.*, p. 292).

Et dans le *Décret sur l'apostolat des laïcs* «*Apostolicam actuositatem*» le Concile déclare:

«Tout ce qui compose l'ordre temporel: les biens de la vie et de la famille, la culture, les réalités économiques, les métiers et les professions, les institutions de la communauté politique, les relations internationales et les autres réalités du même

genre, leur évolution et leur progrès, n'ont pas seulement valeur de moyen par rapport à la fin dernière de l'homme. Ils possèdent une valeur propre, mise en eux par Dieu lui-même, soit qu'on regarde chacun d'entre eux, soit qu'on les considère comme parties de l'ensemble de l'univers temporel: 'Et Dieu vit tout ce qu'il avait fait et c'était très bon' (Gen. 1, 31). Cette bonté naturelle qui est leur, reçoit une dignité particulière en raison de leur relation avec la personne humaine au service de laquelle ils ont été créés. Enfin il a plu à Dieu de rassembler toutes les réalités, aussi bien naturelles que surnaturelles, en un seul tout dans le Christ 'pour que celui-ci ait la primauté en tout' (Col. 1, 18). Cette destination, loin de priver l'ordre naturel de son autonomie (*non modo non privat ordinem temporalem sua autonomia*), de ses fins, de ses lois propres, de ses moyens, de son importance pour le bien des hommes, rend au contraire plus parfaites sa force et sa valeur propre; elle le hausse en même temps au niveau de la vocation intégrale de l'homme ici-bas. » (n° 7, *op. cit.*, pp. 503-504).

Et, ajoute le Concile:

«C'est le travail de toute l'Eglise de rendre les hommes capables de bien construire l'ordre temporel et de l'orienter vers Dieu par le Christ. *Il revient aux pasteurs d'énoncer clairement les principes concernant la fin de la création et l'usage du monde* et d'apporter une aide morale et spirituelle pour que les réalités temporelles soient renouvelées dans le Christ.» (n° 7, *op. cit.*, p. 504; nous soulignons).

Une lettre de Charles Journet à l'archevêque de Pérouse (1959)

Fribourg (Suisse), le 13 juin 1959
Grand Séminaire

A son Excellence
Mgr Pietro Parente
Archevêque de Pérouse

Excellence,

Un ami vient de me communiquer le numéro de mars 1959 de *Collegamento*, rapportant un passage de votre *Lettre pastorale pour le Carême* où vous citez nommément Maritain «*forse in buona fede*», comme responsable d'infiltrations de laïcisme et comme insuffisamment informé de la théologie de l'Eglise «*che, per volontà del suo Fondatore, è società perfetta, con piena giurisdizione sui fedeli, che deve guidare a salvezza per le vie aspre del mondo, con la luce della verità eterna, con la tutela della legge divina, con la distribuzione della grazia. La Chiesa ha diritto di seguire e controllare e dirigere i suoi figli anche nella vita sociale, perchè la religione investe tutto l'uomo e lo orienta verso Dio...*»¹.

Me permettez-vous, Excellence, de vous dire, comme un fils parle à son père, combien cette mise en accusation de J. Maritain dans un document aussi solennel qu'une *Lettre pastorale*, et par un théologien aussi éminent que vous, m'a fait de peine?

Votre mise en garde vise, je le suppose, des personnes et des courants d'opinion qui peuvent peut-être se réclamer de Maritain, abuser de son nom et de son autorité. Mais s'il est innocent des erreurs qu'on lui prête, peut-on l'en rendre responsable, et, fût-ce pour le bien commun, sacrifier la réputation d'un juste, d'un enfant de l'Eglise?

¹ ... L'Eglise «qui, par la volonté de son Fondateur, est société parfaite avec pleine juridiction sur les fidèles, qui doit conduire au salut par les voies ardues du monde, avec la lumière de la vérité éternelle, avec la tutelle de la loi divine, avec la distribution de la grâce. L'Eglise a le droit de suivre, de contrôler et de diriger ses fils jusque dans la vie sociale, car la religion investit tout l'homme et l'oriente vers Dieu...»

Puis-je transcrire ici, Excellence, quelques lignes de J. Maritain lui-même, témoignant que, sur les points mêmes de théologie que vous signalez, sa pensée ne diffère pas de la vôtre ?

« Pour le croyant, l'Eglise est une société surnaturelle, à la fois divine et humaine, — *le type même de la société parfaite ou achevée en elle-même*, se suffisant à elle-même, et indépendante — qui réunit en soi les hommes comme concitoyens du Royaume de Dieu et les conduit à la vie éternelle, déjà commencée ici-bas... » (*L'homme et l'Etat*, Paris, 1953, p. 140).

« *La subordination du politique au moral est complète et même infinie*, étant fondée elle-même sur la subordination des fins : car le bien de la cité n'est pas Dieu lui-même, et reste infiniment au-dessous de la souveraine béatitude de l'homme... *L'Eglise a droit d'autorité sur le politique ou le temporel lui-même*, non en raison des choses politiques, mais *en raison du spirituel qui s'y trouve engagé*... Les interventions spéciales du spirituel dans les affaires du siècle ont pour seul motif le péché à éviter ou à réprimer... *Cette doctrine est immuable. Elle a pu se présenter sous des aspects différents ; pour l'essentiel elle n'a pas bougé au cours des siècles*... A qui regarde, avec assez d'attention derrière les péripéties historiques, la substance des choses, *c'est un seul et même enseignement qui est dispensé par Boniface VIII dans la bulle Unam sanctam, et par Léon XIII dans l'encyclique Immortale Dei*... *Pour exceptionnelles qu'elles soient, les mesures de contrainte sont parfois nécessaires, et le pouvoir indirect va alors aussi loin que l'exige la primauté du spirituel ; car l'Eglise n'est pas désarmée, son droit est effectif et efficient*. Un tel droit n'atteint pas seulement le spirituel dans le temporel ; *en raison du spirituel et de sa connexion au temporel, il se saisit du temporel lui-même, il peut casser et annuler les lois promulguées par un Etat* ». (*Primauté du spirituel*, Paris, 1927, pp. 13, 27, 28, 31).

« *La condamnation du libéralisme théologique par l'Eglise catholique ne sera jamais révoquée* ; parce que le libéralisme théologique impliquait la fausse philosophie de l'absolue autonomie métaphysique de la raison et de la volonté. Il rendait ce qu'on appelle les *libertés modernes* à tel point absolues et illimitées que les obligations de l'homme à l'égard soit de la vérité, soit du bien commun, disparaissaient simplement. *Et il estimait que les principes qui avaient été appliqués au moyen-âge ou à l'âge baroque d'une manière qui n'est plus réalisable aujourd'hui étaient des principes eux-mêmes périssables, qui ont été rejetés par l'évolution des idées et des sociétés. De telles positions sont intrinsèquement erronées* » (*L'homme et l'Etat*, p. 169).

Je suis persuadé, Excellence, que vous reconnaîtrez dans ces textes — et il y en aurait d'innombrables autres — l'expression de votre propre pensée, et celle d'une exacte théologie.

2. Je ne sais, Excellence, si vous avez pris connaissance de la thèse : *Church and State in Maritain's Thought*, soutenue, cette année-ci, à la Faculté de Théologie de l'Université Grégorienne, à Rome, par le R. P. Anicetus Tamosaitis, S. J. La thèse, complètement favorable à J. Maritain, répond, de la seule manière qui soit scientifique, à savoir par des textes, aux

accusations soulevées récemment contre sa doctrine politique. Elle est revêtue de l'approbation des RR. PP. Tromp et Bortolotti, S.J. L'imprimatur est du R. P. Boyer, S.J.

3. Pour ce qui est de la «bonne foi» d'un ami que je connais intimement voici plus de 30 ans, et qui, depuis sa conversion au catholicisme et son baptême, il y a 53 ans, a dépensé sa vie à défendre l'Eglise et à la faire aimer dans toutes les régions du monde où il a passé, peut-être me suffira-t-il, Excellence, de transcrire ces simples lignes d'un religieux vénéré de tous aux Etats-Unis, le R. P. John La Farge, S.J.: «Une pratique de la prière à longueur de vie, une constante union avec le Sauveur sacramenté, et, en même temps, le dévouement à une charité multiple et active ont été la conséquence logique de ces idées exprimées si éloquemment au début de la carrière intellectuelle de M. Maritain. La plus profonde signification de ce savant authentiquement catholique réside, non pas tant dans chacune des nombreuses propositions métaphysiques ou éthiques qu'il n'a cessé de diffuser pendant de longues années dans le monde académique. Elle réside davantage encore dans la simplicité et le courage avec lesquels il a donné le modèle d'un penseur chrétien dans le monde moderne. Il ne pouvait pas, comme il l'a dit, *diviser sa notion de l'humanisme en deux parts, une part chrétienne pour les choses de la vie éternelle, une part païenne ou profane pour sa vie quotidienne.* Nous avons besoin de tels hommes aujourd'hui, d'hommes qui, comme il le disait dans sa discussion des illusions du Machiavélisme, *au milieu des fléaux apocalyptiques, veulent préserver dans leur cœur un amour plus fort que la mort*» (*Social Order, Monthly of National Jesuit Social Science Center*, Saint-Louis, Missouri, mars 1957).

Veillez me pardonner, Excellence, de m'adresser à vous si directement et si simplement, avec une confiance toute filiale en votre bonté, et persuadé que ce n'est pas en vain que je recours à votre sens de la justice, à votre grandeur d'âme, à votre paternelle providence; et veuillez agréer l'hommage le plus profond d'un très humble de vos fils, qui vous demande instamment, au nom de notre Seigneur Jésus-Christ, de vouloir bien le bénir.

CHARLES JOURNET
Professeur au Grand Séminaire
de Fribourg, (Suisse)

Bibliographies

JEAN-HERVÉ NICOLAS, o.p., *Contemplation et vie contemplative en christianisme*, Fribourg, Editions Universitaires, Paris, Editions Beauchesne, 1980, xxxii-432 p.

«Seigneur, cela ne te fait rien que ma sœur me laisse servir toute seule? Dis-lui donc de m'aider!» Cette interpellation de Marthe que nous rapporte saint Luc (Lc 10, 40), le chrétien qui s'est engagé dans une forme de vie contemplative pour répondre à l'appel de Dieu l'a souvent entendue. Elle jaillit, sous forme plus ou moins agressive, du monde qui l'entoure et qui ne montre à son égard que scepticisme ou méfiance. Plus insidieusement, elle sourd du cœur même du contemplatif lorsque, sa charité s'enflammant devant les innombrables besoins des hommes, il se prend à douter de la réelle fécondité de sa vie. «Quand la force de son inspiration première ne se fait plus sentir, Marie écoute à l'intérieur d'elle-même le reproche qui venait du dehors et se surprend à le prendre à son propre compte» (p. 2).

Le Père Jean-Hervé Nicolas saisit cette question à bras-le-corps, n'éludant aucune difficulté. Fort de sa longue expérience spirituelle et nourri d'une théologie rigoureuse et vivante, il entend, par son livre, «aider à prendre conscience de l'authenticité chrétienne de cette manière singulière d'obéir à l'Evangile» (*ibid.*). Reconnaissons-le d'emblée, cet ouvrage n'a rien de ces «best-sellers» qui font la fortune des éditeurs. Mieux qu'un «livre-choc», ce serait plutôt un «livre-fleuve» dont le cours épouse, avec une force tranquille, tous les replis d'un terrain souvent accidenté et dont les eaux étanchent en nous des soifs secrètes et essentielles.

Dès le premier chapitre, le problème est posé dans toute son ampleur en même temps que sont proposées au lecteur des distinctions trop souvent méconnues, mais

indispensables à une saine théologie spirituelle. Oui, la contemplation appartient à la vie chrétienne; elle en est même le cœur. Nous n'avons, en effet, pas d'autre vocation que celle de contempler le mystère insondable du Dieu Vivant en une vision qui nous assimilera à Lui. Cette vie éternelle, la foi la réalise déjà en nous, elle qui nous donne «l'intelligence pour connaître le Véritable» (1 Jn 5, 20). «Cette 'intelligence pour connaître le Véritable' n'est pas autre chose que ce qu'on pourrait appeler le 'sens contemplatif', le goût et la capacité de vivre avec Dieu comme avec l'être aimé, présent et désiré à la fois, comblant le cœur et le creusant» (p. 13). Bien évidemment, le chrétien se doit d'agir, mais son action ne sera vraiment évangélique que dans la mesure où il se sera laissé pénétrer par l'Esprit de Dieu. L'agir chrétien – et donc la morale qui en est la règle – ne peut se passer de cette inspiration «mystique». «En tout chrétien, la grâce d'adoption a une dimension contemplative selon laquelle elle demande à grandir» (p. 15).

La contemplation chrétienne se trouve pourtant qualifiée de notes originales et caractéristiques. Reprenant à son compte des vues développées par Jacques Maritain, l'auteur souligne que la mystique chrétienne obéit d'abord à la loi de l'Incarnation, qu'elle procède donc d'un mouvement de descente de l'Esprit, qu'elle ne saurait en aucun cas être créatrice de son objet et qu'elle a pour principe la foi en Jésus-Christ, Fils de Dieu fait homme, mort et ressuscité pour le salut des hommes. Dans l'expérience mystique chrétienne, le Christ demeure la Voie, la Vérité et la Vie (pp. 18–21). C'est encore une mystique de la grâce, supposant «une passivité primordiale à l'égard de l'initiative et de l'action divines, qui fait jaillir de l'esprit créé les opérations secrètes de connaissance et d'amour par

lesquelles se réalise la communion avec l'Esprit incréé» (p. 23). De ce fait même, la mystique chrétienne est une voie offerte à tous: point n'est besoin d'être sage ou bien né, ni même d'être un héros, pour y avoir part puisqu'elle est avant tout don de l'Esprit, qui souffle où Il veut. Bien sûr, certains seulement sont appelés à faire dès ici-bas cette «expérience fruite de l'Absolu», mais «loin de séparer du peuple de Dieu celui à qui il est donné d'y avoir accès personnellement, c'est à tout le peuple de Dieu qu'elle est donnée en lui, qui n'a été choisi que pour en vivre et en témoigner au bénéfice de tous» (p. 26). Don venu d'En-Haut, la mystique fera du même coup éclore au cœur de celui qui la reçoit «l'eucharistie», l'action de grâces. Celle-ci s'exprimera de manière privilégiée dans le culte liturgique que l'Eglise célèbre par et dans le Christ. «En christianisme, la solitude et le silence, même sous leurs formes les plus rigoureuses, ne sont pas séparants. Ils font entrer au contraire toujours plus profondément le mystique dans la communion de l'Eglise, corps du Christ et peuple de Dieu» (p. 27).

En conclusion de ce premier chapitre – sur lequel on nous permettra d'insister car tout le reste de l'ouvrage s'y trouve déjà amorcé –, l'auteur s'emploie à définir et distinguer les termes de «mystique» et de «contemplation». Qui dit contemplation, dit avant tout connaissance. La mystique, elle, en son sens strict, désigne une saisie qui s'opère au-delà des concepts. Comment alors une expérience mystique peut-elle être dite contemplative, puisqu'elle s'accomplit par mode de nescience, dans l'obscurité intellectuelle? C'est oublier le rôle principal qu'en mystique chrétienne joue la foi, obscure et claire en même temps, de la clarté intelligible de la Révélation. «L'apophatisme chrétien, parce qu'il est celui de la foi, n'est pas exclusif de toute connaissance» (p. 30). D'autre part, toute mystique chrétienne n'est pas nécessairement contemplative, au sens typique de ce mot, et il existe une authentique «expérience fruite de l'Absolu par l'action pour le Royaume» à laquelle plus d'une vie chrétienne rend un témoignage éclatant (pp. 32–36). Ces remarques permettent à l'auteur d'apporter une réponse nuancée à la question, si débattue voilà quelques

décennies, de savoir si la contemplation est nécessaire à la sainteté chrétienne. «Les formes de l'idéal chrétien sont multiples et si, dans l'au-delà, elles doivent toutes être unifiées en une contemplation sublime et parfaitement extatique, ici-bas elles conservent, jusqu'aux plus hauts sommets qu'elles peuvent atteindre, leur originalité. La forme contemplative est l'une d'entre elles, les autres ne s'y laissent pas réduire et on ne saurait les considérer comme déficientes par cela même qui les distingue, et qui est précisément leur manière singulière de répondre à l'unique et diversifié appel du Christ. La question de savoir si une de ces formes est supérieure aux autres est vaine, dès lors que l'on reconnaît que chacune est réalisation authentique de la Charité» (p. 46).

A partir de là, le livre se déploie selon la logique vitale de l'activité contemplative elle-même. Le chapitre II réaffirme les liens de la foi et de la contemplation, la nécessité d'une grâce spéciale et la part active que l'homme doit jouer pour «entrer dans le repos». Cela nous conduit tout naturellement à examiner, au chapitre suivant, le rôle nécessaire d'une véritable ascèse: il n'est pas en effet d'obstacle plus radical au don de la contemplation qu'un amour égoïste de soi. Ces pages témoignent de l'expérience vivante que le directeur spirituel a de la vie contemplative et des auteurs spirituels. Ses analyses fouillées et parfois subtiles nous auraient peut-être davantage convaincu s'il avait fait un meilleur usage de la distinction traditionnelle entre amour de convoitise et amour d'amitié et du double sens selon lequel elle peut se prendre. Elle ne vise pas, en premier lieu, à distinguer deux amours différents, mais à désigner deux mouvements indissociablement inscrits en tout acte d'amour. Ecrire alors que l'amour «est par nature désintéressé» (p. 114) nous paraît une formule trop rapide. Car aimer, c'est toujours vouloir du bien, le désirer pour quelqu'un (soi-même ou un autre). Cet attrait pour le Bien, constitutif de l'amour, se retrouve au cœur de la Charité. On aime la Béatitude en la voulant d'abord à Dieu, puis à soi-même, comme étant associé, par grâce, à la vie même de Dieu. On aime alors Dieu d'amitié, au deuxième sens de ce terme et la vertu d'espérance joue un rôle charnière dans cette dynamique

affective (cf. pp. 113–116). Elle s'appuie sur le désir et l'amour de convoitise que faisait naître la foi; elle conduit à considérer Celui de qui nous espérons comme la Personne aimée en qui nous mettons notre confiance.

Parler d'ascèse amène l'auteur à considérer la place de la Croix dans la contemplation chrétienne (ch. IV). Sur un sujet où règne, parmi les esprits contemporains, la plus grande confusion, nous trouvons ici une lumière rare. Les pages consacrées au mystère de la souffrance en Dieu et à celui de la souffrance du Verbe incarné constituent, jusque dans leur allure parfois polémique, un des sommets du livre. Le regard de foi posé sur ces mystères commande toutes les observations sur la part que le chrétien (et tout particulièrement le contemplatif) doit prendre aux souffrances du Christ. «L'amour qui pousse à la contemplation pousse à partager la croix du Christ, et c'est dans ce partage même qu'il trouve la contemplation» (p. 216). Seule une attention amoureuse au Verbe crucifié par amour peut nous aider à comprendre comment la douceur de la contemplation perdure dans la détresse de la croix. «Le contemplatif sait découvrir dans la croix Dieu qui se cache, qui se donne tout de suite sans rien communiquer de sa béatitude, qui continue à promettre celle-ci au-delà de la souffrance présente» (p. 219). On pourra trouver que les trente pages qui traitent alors du «mystère de l'exclusion du Royaume» – pour éclairantes qu'elles soient en elles-mêmes – viennent alourdir le développement et quelque peu briser l'élan de l'ensemble.

Le chapitre V entend préciser les rapports entre prière et contemplation. C'est là un petit traité théologique et spirituel de la prière, de sa nécessité et de ses diverses formes. On ne peut qu'être frappé de la rigueur de sa démarche et de la richesse de ses remarques. Nous avons particulièrement aimé ses développements sur la liturgie et sur sa place dans une vie contemplative. En conclusion, il nous indique en quel sens on peut entendre l'expression: «tout est prière». «Ceci n'est possible que si, parmi tous les actes qui composent l'existence [du chrétien], il en est qui sont formellement, spécifiquement prière. Jésus lui-même, dont les moindres actes (...) brillaient d'une sain-

teté sans ombre, se retirait du milieu des hommes (...), pour prier dans le silence absolu» (p. 308).

Enfin, dans un dernier chapitre, est abordée la difficile question des états de vie et de la vie contemplative comme forme typique de vie chrétienne. Les analyses de l'auteur s'enracinent dans une théologie profondément traditionnelle et c'est ce qui fait leur force. Elles demeurent pourtant, à notre avis, trop «classiques» et nous nous sommes particulièrement étonné de la manière dont est traitée la «contemplation sur les chemins». Pour l'auteur, il s'agit là uniquement d'une «spiritualité des laïcs» (et encore à condition qu'ils renoncent au mariage... Cf. p. 416). Il semble tout ignorer d'une vie contemplative dans le monde comme forme de vie religieuse. Cet «état de vie» est pourtant explicitement reconnu par l'Eglise et un document de la Congrégation des Religieux sur la clôture des moniales prend même la précaution de préciser: «On ne conteste point par ailleurs que de nouvelles formes de vie contemplative ne puissent naître dans l'Eglise sous l'inspiration de l'Esprit-Saint» (Instruction *Venite seorsum*, 15 août 1969). Par contre, on appréciera les remarques finales sur l'indispensable complémentarité de ces formes différentes de la vie contemplative (p. 417).

On aurait aimé qu'une pensée si vigoureuse s'exprimât en un style plus resserré: certaines phrases semblent écrites au fil de la plume et le lecteur – même de bonne volonté – se perd parfois dans leurs méandres. Par ailleurs, trop d'erreurs matérielles (fautes typographiques, inexactitudes de ponctuation, disparité des abréviations) viennent inutilement gêner la lecture. On pourra de même trouver fâcheux que le rédacteur de la notice, en quatrième page de couverture, ne semble pas avoir lu le livre de près: il annonce cinq chapitres pour un ouvrage qui en compte six et ce qu'il nous dit de la présentation du P. Cottier n'a rien à voir avec son contenu réel!

Quoi qu'il en soit de ces quelques réserves, on sera reconnaissant à l'auteur de nous avoir offert un tel guide théologique et spirituel sur les chemins de la contemplation chrétienne. A chaque étape, le lecteur est conduit jusqu'aux principes explicatifs les plus hauts et ce

qui, au départ, pouvait sembler une digression apparaît ensuite comme une nécessaire ascension, permettant de juger les choses selon leur véritable dimension. L'attention aux mouvements subtils d'une psychologie spirituelle n'empêche jamais l'auteur de garder un regard théocentrique. La Lumière même de Dieu, à laquelle nous participons par la grâce, est en effet la seule qui puisse éclairer nos intelligences et leur donner une aperception de ce qu'est la véritable contemplation en régime chrétien.

On comprend que, pour célébrer le terme d'une longue carrière tout entière vouée à la quête de l'*intellectio fidei* et dont la fécondité transparait à travers la Bibliographie établie par le P. Kotara, les amis et les disciples du P. Jean-Hervé Nicolas aient voulu lui donner l'occasion de publier ce livre en signe d'admiration, d'amitié et de profonde gratitude. Qu'il nous soit permis de joindre ici notre hommage au leur.

JEAN-MARIE ALLION

DONATIEN MOLLAT, s.j., *La Parole et l'Esprit*, Exégèse spirituelle, tome I, 224 p. *La Vie et la Gloire*, Exégèse spirituelle, tome II, 192 p. Textes recueillis et présentés par Edward Malatesta, s.j. et Bernard Mollat, «Epiphanie», Paris, Cerf, 1980.

Voilà deux livres qui n'ajouteront rien à la réputation du P. Mollat ni – et c'est plus grave – n'apporteront beaucoup de nouveau à la compréhension des Ecritures, œuvre à laquelle Donatien Mollat

avait pourtant consacré toute sa vie de religieux et de savant. Comment expliquer, dès la mort de quelque personnage de renom, cet empressement à rassembler et publier des inédits, fussent-ils à l'état de brouillons? S'agit-il de vénération mal comprise ou de sens avisé du commerce?

Ici, le tiers du premier volume est rempli par une biographie de l'auteur, œuvre de l'abbé Bernard Mollat. Ce témoignage de culte avunculaire est certes respectable: il n'offre cependant qu'un intérêt douteux pour le commun des lecteurs. Le reste des deux ouvrages représente une compilation posthume d'articles, cours, conférences ou homélies de valeur fort inégale. On en détachera les chapitres directement consacrés à une lecture spirituelle de l'Ecriture. On peut penser que ce seraient les seuls que l'auteur aurait retenus pour une éventuelle publication.

Nous avons lu, avec un plaisir particulier, «Le Christ source de l'Esprit» (T. I, pp. 79–100), «L'expérience de l'Esprit-Saint selon le Nouveau Testament» (ibid., pp. 101–125) et toute la deuxième partie du tome II, intitulée «La Gloire» (pp. 77–130). Là, le génie propre de l'auteur, sa profonde connaissance de l'Ecriture, sa science que l'on pressent sous-tendue d'une prière amoureuse s'expriment au mieux.

Il reste que le lecteur soucieux d'entrer davantage dans une pleine saisie du donné révélé a tout intérêt à consulter l'un des grands ouvrages ou articles du P. Mollat, dont le tome I nous offre heureusement une liste complète.

JEAN-MARIE ALLION

NOVA ET VETERA

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

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

Edition et administration: Editions universitaires
Pérolles 36
CH-1700 Fribourg

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

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

* * *

Conditions d'abonnement

(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.**