NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

GREGORY REICHBERG – *La procession du Verbe* ..... p. 161

GEORGES COTTIER, O.P. – *L'œcuménisme et le mystère du Saint-Esprit* p. 180

MICHAL WOJCIECHOWSKI – *Trois formules sur l'origine du Saint-Esprit: ex Patre, ex Patre Filioque, ex Patre per Filium* ..... p. 188

GEORGES BAVAUD – *Le mystère du « Filioque » dans le dialogue œcuménique* ..... p. 201

ANNE-MARIE HAMMER – *Reconnaissance à Marcel Raymond* ..... p. 206

GEORGES COTTIER, O.P. – *Christianisme et héritage culturel de l'Europe* ..... p. 219

GEORGES BAVAUD – *Les réformateurs voulaient-ils fonder une nouvelle Eglise?* ..... p. 227

TOMO VEREŠ, O.P. – *Marx est-il un authentique dialecticien?* ..... p. 236

BIBLIOGRAPHIE – Alain de Benoist, *Comment peut-on être païen?* .. p. 239

LVII^e ANNÉE – N° 3 – JUILLET-SEPTEMBRE 1982

La procession du Verbe

1. Dans un texte admirable du *De Potentia* [1] saint Thomas reconnaît deux manières irréductibles par lesquelles la nature divine, le suprême et le plus pur Acte, surabonde en communiquant les richesses de sa propre perfection. D'une part, la nature divine se communique elle-même aux créatures au titre de sa seule similitude (ce qui, de droit, est connaissable par la raison), car toute créature existe selon qu'elle participe à la divine similitude. Mais d'autre part, la foi catholique affirme un autre mode de communication de la nature divine (inconnaissable à la seule raison), en tant que cette même nature est donnée par une communication *quasi naturelle* [2]: ainsi, de la même manière que celui à qui la nature humaine est donnée est un homme, de même celui à qui la Déité est donnée est, non seulement *semblable* à Dieu, mais *est véritablement Dieu même* [3]. Une telle communication est la plus parfaite qui puisse se concevoir, car là il ne s'agit pas seulement de la communication d'une même nature *spécifique* (comme c'est le cas pour la génération humaine), mais de la communication d'une nature *numériquement* identique [4], commune à trois subsistants réellement distincts entre eux [5]. Ces deux sortes de communication de la nature divine, l'une quasi naturelle, l'autre par similitude seulement, réfèrent respectivement aux processions intra-trinitaires (génération du Fils, spiration de l'Esprit) et à la procession des créatures hors de leur cause première en vertu de l'activité créatrice. La première communication relève de la vie intime de la Déité, et la seconde du monde de la participation.

2. Lorsque la raison humaine, éclairée et soutenue par la foi, s'efforce de pénétrer quelque peu dans l'intelligence de ce mystère du Dieu un et trine, elle rencontre de redoutables difficultés. En effet, si les bienheureux connaissent Dieu dans l'éclat d'une vision qui ne comporte aucune médiation conceptuelle, il n'en va pas de même pour ceux qui cheminent encore sous le régime de la foi théologale. Tout en étant supra-rationnelles quant à l'objet incréé auquel elles se terminent, la foi théologale et a fortiori la théologie qui en découle, demeurent conceptuelles et humaines quant aux objets créés par lesquels elles passent. A l'instar de notre connaissance naturelle de Dieu, la connaissance de foi opère, elle aussi, selon un mode analogique ou spéculaire, «c'est-à-dire de par l'objectivation d'autres sujets qui tombent sous nos sens et qui nous sont intelligibles en eux-mêmes, et dont tels attributs ont dans la déité leur souverain analogué» [6].

Cependant, entre la connaissance métaphysique de Dieu et la connaissance que la foi prend de lui, il reste une différence capitale: «car dans la connaissance métaphysique de Dieu c'est du sein de l'intelligible que notre intelligence, découvrant la valeur ananoétique de l'être et des objets qui ressortissent à l'ordre transcendantal, s'élève grâce à eux jusqu'à l'analogué divin. Dans la connaissance de la foi au contraire c'est du sein même du transintelligible divin, du sein même de la déité que part pour y remonter tout le procès de connaissance», c'est-à-dire «que provient, accompli par la libre générosité de Dieu, le choix, dans l'univers intelligible qui tombe sous nos sens, d'objets et de concepts dont Dieu seul sait qu'ils sont des signes analogiques de ce qui est caché en lui, et dont il se sert pour se raconter lui-même à nous dans notre langage» [7].

Quand il s'agit donc de scruter les mystères de la foi, et tout spécialement ce mystère suréminent qu'est la Trinité des personnes divines, il importe de savoir en premier lieu quels sont les termes exacts de la révélation que Dieu a faite de lui-même. En ce qui concerne la procession du Verbe nous devons donc, dans un premier temps, chercher la juste teneur des données révélées qui ont trait à ce mystère. Et pour mener à bien un tel travail théologique, nous devons également être très attentifs à ces analogués créés qui nous permettent de remonter, en passant par les voies de négation et d'éminence, jusqu'à l'analogué incréé.

I. LA RÉVÉLATION DU VERBE ÉTERNEL DANS LES ÉCRITS JOHANNIQUES [8]

3. Si les références au Christ, Fils bien-aimé de Dieu, abondent dans l'ensemble des écrits néo-testamentaires, il n'en va pas de même du nom *Logos,* qui n'est mentionné que dans trois textes appartenant tous les trois à la littérature johannique. Premièrement, l'*Apocalypse* XIX, 13 où le titre «Verbe de Dieu» fait son apparition dans une description de combat eschatologique qui précède le règne de mille ans: «Alors je vis le ciel ouvert, et voici un cheval blanc; celui qui le monte s'appelle 'Fidèle' et 'Vrai', il juge et fait la guerre avec justice. Ses yeux? une flamme ardente; sur sa tête, plusieurs diadèmes; inscrit sur lui, un nom qu'il est seul à connaître; le manteau qui l'enveloppe est trempé de sang; et son nom? le *Verbe de Dieu.*» Deuxièmement, les premiers versets de la *Première épître de saint Jean,* qui apparaissent nettement comme une ébauche du *Prologue* [9]: «Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du *Verbe de vie;* – car la Vie s'est manifestée: nous l'avons vue, nous en rendons témoignage et nous vous annonçons cette Vie éternelle, qui était tournée vers le Père et qui nous est apparue.» Le troisième texte, le célèbre *Prologue* du quatrième évangile, est le plus explicite et sans doute le plus récent des trois, et il constitue le véritable sommet de la christologie johannique.

Ce sont les deux premiers versets du *Prologue,* qui expriment l'Etre éternel du Verbe, que nous allons commenter brièvement. Notons, avant de commencer, que l'auteur du quatrième évangile s'est abstenu de mettre le titre de *Logos* sur les lèvres du Christ; ceci manifeste que ce n'est pas un terme employé par Jésus lui-même, ni même un terme devenu courant et admis au cours de la première génération chrétienne. Il s'agit là plutôt d'un apport personnel de l'évangéliste, un approfondissement qui est néanmoins homogène à tout le donné antérieur. Quant à l'origine du terme, «celui-ci a été rattaché tour à tour au monde grec, à la tradition vétérotestamentaire relative à la Parole, à la tradition vétérotestamentaire relative à la Sagesse, au judaïsme tardif (Philon et le judaïsme rabbinique), à divers *theologoumena* du christianisme antérieur à Jean et à l'expérience personnelle de l'auteur» [10]. Plusieurs de ces influences ont certainement contribué au choix de ce vocable, de telle sorte que «le Logos johannique, écrit encore A. Feuillet, apparaît ainsi comme la quintessence de toute l'Ecriture, le résumé de ce qu'il y a en elle de plus essentiel: Ancien et Nouveau Testaments, en même temps qu'il semble répondre aux aspirations confuses du monde grec» [11].

Exégèse de Jean I, 1–2

4. Voici la transcription des deux premiers versets du *Prologue,* tels qu'on les traduit habituellement:

1. Au commencement était le Verbe
   et le Verbe était avec Dieu
   et le Verbe était Dieu.
2. Il était au commencement avec Dieu.

La visée de ces premiers versets, dont les trois premières propositions sont construites selon un même rythme, est d'exprimer, avec une grande puissance évocatrice, l'Etre éternel du Verbe. Ce qui saute immédiatement aux yeux, c'est que saint Jean utilise quatre fois de suite l'imparfait du verbe «être». A la différence de l'aoriste grec, qui indique la date précise d'une action, l'imparfait exprime une action qui se prolonge indéfiniment au-delà de son instant initial. Comme saint Thomas l'avait déjà observé [12], l'usage de l'imparfait est particulièrement apte à désigner les réalités éternelles, car il signifie quelque chose qui a été, qui n'est pas encore déterminé et qui, sans avoir cessé d'exister, continue de durer. Il est à remarquer en outre que saint Jean utilise trois fois de suite le nom «le Verbe» sans qualificatif (ce qui n'est pas le cas dans les deux passages cités précédemment, où il s'agissait du «Verbe *de Dieu*» et du «Verbe *de vie*»). De cette manière, l'évangéliste a pu mettre en relief la perfection suréminente du Verbe divin; ce Verbe auquel participent tous ceux qui, en eux-mêmes, peuvent proférer un verbe [13]. A l'exemple des Grecs, qui emploient l'article avant un nom pour signifier une réalité séparée des autres et qui leur est supérieure (à la façon des Platoniciens qui disent «le Bien en soi»), ainsi

saint Jean, pour faire comprendre la transcendance unique du Verbe, ce Verbe qui existe de l'Exister même de Dieu, met l'article devant le nom de *Logos*.

Dans la première proposition: *Au commencement était le Verbe,* l'expression «au commencement» renvoie très délibérément à *Genèse* I, c'est-à-dire à la création de l'univers par la parole divine. De cette façon l'évangéliste situe l'histoire évangélique dans le contexte de toute l'œuvre de Dieu, et la venue du Christ sera ainsi présentée comme une nouvelle Genèse. Mais plus profondément encore, cette référence à la Genèse a pour fonction de nous faire comprendre qu'antérieurement à toute œuvre créatrice le Verbe existait déjà, éternellement présent dans l'intimité de la vie divine. Cela est d'autant plus manifeste que le mot «commencement» évoque, en même temps que le début de la Genèse, la Sagesse divine éternelle des livres Sapientiaux: «formée par lui avant les siècles au commencement» (Si XXIV, 9). Dans le Logos johannique se trouvent ainsi fusionnées les deux traditions vétérotestamentaires relatives à la Parole et à la Sagesse.

La seconde proposition: *et le Verbe était avec Dieu,* a pour but de préciser ce qu'est le Verbe éternel dans ses rapports avec le Père. Ici le Père est désigné par son nom traditionnel «Dieu» (avec l'article: le Dieu). En effet, chez saint Paul comme dans l'ensemble du Nouveau Testament, le nom *Théos* désigne le plus souvent la personne du Père [14], tandis que le Christ est appelé le *Kyrios* [15]. Ici, l'imparfait «était» n'exprime pas seulement une durée éternelle, mais, suivi d'une préposition, il indique aussi une relation vitale. En grec la préposition *pros* (*apud* en latin) exprime la proximité ou le contact avec un autre être, et, avec l'accusatif après le verbe «être», elle désigne une visée ou un regard vivant. Son application ici au Verbe manifeste sa référence vitale, son orientation dynamique vers le Père; de telle sorte que certains exégètes traduisent *pros* par l'expression plus dynamique de «tourné vers» [16], au lieu de «avec» ou «auprès» qui ont une signification plus statique. Le sens est donc que, de toute éternité, le Verbe était tourné vers le Père. Feuillet note combien cette exégèse «est étonnamment proche de la théorie classique de l'*esse ad* [c'est-à-dire la relation], qui sert à définir les rapports entre les personnes divines au sein de la Trinité» [17]. (En fait *pros ti* est le nom de la relation chez les philosophes grecs.)

La troisième proposition: *et le Verbe était Dieu,* reprend le dernier mot *Théos* de la proposition précédente. Cependant, cette fois-ci, il est privé de l'article car il ne désigne plus le Père seul, mais Dieu sans distinction de personnes. Ce troisième «était» joue ici un rôle simplement copulatif, c'est-à-dire qu'il a pour fonction d'unir l'attribut au sujet en vue de signifier l'identité du Verbe à la nature divine. Tandis que la proposition antérieure marquait fortement la distinction personnelle du Verbe d'avec le Père, celle-ci suggère au contraire l'unité et l'indivisibilité de la nature divine. L'absolue divinité du Verbe se trouve ainsi affirmée avec le plus de force possible; il est un même et unique Dieu avec le Père: «Moi et le Père nous sommes un» disait Jésus au temple (Jean X, 30).

Et enfin, pour que personne ne croie que la troisième proposition annule la seconde et porte atteinte à la distinction des personnes, le verset deuxième reprend ces trois premières propositions en les récapitulant en une seule: *Il était au commencement avec Dieu,* énonçant tout ensemble l'éternité, la distinction personnelle d'avec le Père (ici, une nouvelle fois *Théos* avec l'article) et leur intimité réciproque. Donc on voit bien que saint Jean appelle le Fils de Dieu *Logos* antérieurement à toute mission ou action dans le monde, comme la Sagesse divine existe en elle-même antérieurement à l'œuvre créatrice. Ce titre même de *Logos* révèle que le Fils est l'expression éternelle de la pensée intérieure du Père et la manifestation suprême de sa fécondité toute spirituelle.

5. On a parfois demandé pourquoi saint Jean a choisi ce nom de Verbe, au lieu de celui de Fils, pour commencer son évangile. Saint Thomas, qui pose cette question dans son commentaire sur l'Evangile de saint Jean [18], donne deux réponses. D'une part, «l'évangéliste veut nous raconter comment le Fils nous a fait connaître le Père; or le mot Verbe exprime, mieux que le nom de Fils, cette révélation; il n'est donc pas étonnant que saint Jean en use de préférence». En effet, comme l'écrit Feuillet, le titre de *Logos* «suspend en quelque sorte toutes les paroles dites par Dieu dans le temps à la Parole éternelle et substantielle que Dieu se dit à lui-même. (...) Non seulement, en la personne du Logos divin, le temps rejoint l'éternité, mais encore toutes les paroles de révélation dites par Dieu aux hommes pour les sauver, tant dans l'Ancien que le Nouveau Testament, le message des prophètes et celui même de Jésus, trouvent leur récapitulation et leur unité en la personne du Christ Monogène qui (...) est le *Verbe abrégé*» [19].

D'autre part, poursuit saint Thomas, «un Fils indique quelque chose d'engendré; or, en entendant parler de la génération d'un Fils, on pourrait penser que cette génération est de celles que nous comprenons, matérielle et subie. Voilà pourquoi saint Jean ne dit pas Fils, mais Verbe; le mot indique une procession intellectuelle pour qu'on ne pense pas que cette génération-là ait été matérielle et subie. En montrant ainsi que le Fils est né de Dieu sans rien subir, il supprime toute supposition erronée par l'emploi du nom de Verbe». En effet, dès ses origines, la tradition chrétienne a compris que le titre de *Logos* signifiait le rapport d'origine éternelle du Fils avec le Père [20]. Car la génération divine ne peut ressembler directement à une génération humaine; une personne divine ne peut dériver d'une autre que moyennant un acte tout spirituel; la parole chez Dieu, comme déjà chez nous, sera le fruit immanent de l'agir intellectuel. Autrement dit, c'est précisément *parce que* la deuxième personne de la Trinité est Verbe, qu'elle est Fils. Il n'y a pas deux analogies qui permettent, chacune pour son propre compte, de remonter au mystère de la deuxième Personne, deux analogies qu'on utiliserait de manière préférentielle; il n'y en a qu'une, et cela parce que Dieu est pur esprit et que la notion de génération n'est transposable en Dieu, selon sa raison propre, que si elle rejoint celle de la formation du Verbe à l'intérieur de l'intellection et s'y réalise [21].

Bien entendu, c'est la même et unique propriété personnelle en Dieu qui est signifiée par les deux noms de Verbe et de Fils. Mais parce que notre connaissance humaine ne trouve pas de mode créé de procession qui puisse représenter adéquatement la génération divine, nous sommes obligés de nous former une représentation analogique à partir de modes multiples, l'un suppléant en quelque manière au défaut de l'autre. Cependant, entre toutes les similitudes (verbe, fils, image, splendeur), il y a un ordre, et c'est la procession du verbe émané de l'intellect qui constitue l'analogie la plus formelle [22]. Le théologien en quête de l'intelligence de la foi commencera donc par l'analyse de ce qu'est le verbe en sa réalisation divine, pour établir ensuite que cette prolation d'un Verbe présente toutes les caractéristiques d'une vraie génération.

II. SAINT THOMAS D'AQUIN ET LA THÉOLOGIE DU VERBE [23]

La démarche de la Somme de théologie

6. Il n'est peut-être pas inutile de rappeler brièvement à quel point le traité de Dieu, dans la *Somme de théologie,* constitue un ensemble fortement unifié, où saint Thomas traite successivement, dans un même mouvement, de Dieu dans l'unité de son essence et la pluralité de ses personnes. La raison profonde de cet agencement demande à être bien comprise, car il ne s'agit nullement, contrairement à ce que laisserait croire un regard superficiel, d'un ordre d'apologie défensive qui établirait d'abord ces vérités révélées qui sont en même temps accessibles à la raison, pour réserver à une seconde instance l'étude de celles qui transcendent la raison naturelle. Il ne s'agit pas non plus de cet ordre propre à la théologie positive qui, étudiant Dieu selon le mouvement historique de la révélation, aborderait en premier l'unité de Dieu révélée à Moïse, avant d'en venir à la nouveauté chrétienne. En réalité, l'ordre qui commande ici est celui d'une théologie spéculative, dont les démarches se font selon les exigences de la voie de synthèse, de la *via judicii,* qui part de ce qui est premièrement intelligible pour aboutir à ce qui est expliqué par et dans sa lumière [24]. De cette manière, saint Thomas considère en premier lieu ce qui donne aux trois personnes d'être Dieu, c'est-à-dire leur nature commune, avant de considérer ce par quoi elles se distinguent [25].

Or, c'est dans la parfaite unité de la nature divine que se trouve le principe explicatif qui rend raison de la distinction personnelle. Ici comme ailleurs, c'est l'un qui rend raison du multiple, et c'est la très pure simplicité de l'Etre divin, une simplicité de perfection et de surabondance qui, de façon mystérieuse et transcendante, fonde et même *exige* [26] la pluralité des personnes en Dieu.

Par conséquent, quand on procède par voie de synthèse, comme le fait saint Thomas dans la *Somme,* il est nécessaire tout d'abord d'établir ce qui

se dit de Dieu *absolument* avant d'aborder ce qui se dit de lui *relativement;* c'est dire que l'étude des perfections absolues (selon l'être et l'agir) doit précéder *in ordo doctrinae,* celle des perfections relatives.

Saint Thomas a construit son étude de la Trinité autour de la notion de personne divine (questions 29–43 de la *Prima pars*); c'est elle qui en constitue le thème fondamental. Les questions 27 et 28 consacrées respectivement aux processions et aux relations divines, tiennent lieu d'introduction à l'étude des personnes. La question portant sur la relation divine est exigée afin de montrer que la pluralité en Dieu ne peut se réaliser que selon une opposition purement relative. Et pour que ces relations soient réelles (ce que la foi de l'Eglise affirma contre Sabellius) il est nécessaire de montrer que leur fondement aussi est réel, car toute relation réelle exige un fondement réel. Ce fondement n'est rien d'autre que la réalité des processions intra-divines; la toute première question sera donc celle qui concerne la notion de procession divine. Saint Thomas part de la procession comme donné révélé et il l'interprète en utilisant l'analogie de l'opération spirituelle [27].

La notion de procession divine

7. La procession en Dieu est l'éternelle émanation, sans aucune succession, d'une personne divine à partir d'une autre. Le mot, tel qu'il est employé ici, n'est que la reprise d'un vocable de l'évangile johannique relatif à la mission du Christ: *c'est de Dieu que je suis sorti et que je viens, Ego ex Deo processi...* (Jean VIII, 42). Jésus parle ici de son incarnation, mais c'est un fait que la procession temporelle d'une personne divine implique nécessairement sa procession éternelle [28]. Notons que le mot «procession» est apte à désigner indistinctement l'une ou l'autre des deux origines intra-divines: génération du Fils, spiration de l'Esprit. En un sens plus restreint, il sert à nommer l'une des relations d'origine qui n'a point de nom propre, celle de l'Esprit Saint.

Le terme même de procession a une origine très modeste; il désigne d'abord le mouvement local selon lequel une chose passe, sous la mouvance d'une cause efficiente, d'un lieu à un autre, en franchissant les étapes intermédiaires d'une manière ordonnée. Et par le processus d'extension si typique du langage humain, ce mot a été élargi jusqu'à signifier tout ordre de dérivation existant entre deux réalités, l'une tenant son origine de l'autre de sorte qu'elles se distinguent comme principe et terme. Par cet élargissement de son sens, le mot de procession est devenu apte à signifier toute la multitude d'émanations que l'on rencontre dans l'univers: soit celles dans lesquelles ce qui émane transite au dehors de l'opérant (tel est l'agir transitif, *actus imperfecti*); soit celles dans lesquelles ce qui émane demeure à l'intérieur de l'opérant comme le fruit de sa propre perfection (tel est l'agir immanent, *actus perfecti*) [29].

En fait, chaque nature a son mode propre d'émanation; car la diversité des modes d'émanation suit la diversité des natures. A mesure que l'on

s'élève dans la hiérarchie des êtres, on voit l'émanation se faire de plus en plus intérieure au principe qui l'émet; plus une nature est noble, plus ce qui émane d'elle lui est intime [30]. Or, de toutes les émanations qui se trouvent dans le réel, c'est l'immanence propre à la pensée qui est la plus parfaite; en elle se réalise le degré suprême et parfait de la vie [31].

Si donc nous voulons entrevoir, dans le miroir des créatures, ce qu'est la procession en Dieu, c'est par analogie avec les créatures les plus hautes, celles qui sont douées de connaissance intellectuelle, que nous pouvons nous en faire l'idée la moins inadéquate. Et quand il s'agit de notre propre activité intellectuelle, nous avons l'évidence d'une double émanation, une procession de l'opération et une procession du verbe. Celle-là, l'émanation de l'opération à partir du principe qui l'émet (en tant que l'acte d'intellection procède de la faculté intellectuelle) ne peut se réaliser en Dieu parce qu'il n'y a de procession d'opération que dans les sujets où la puissance opérative est distincte de son acte, où l'action est l'acte second d'une puissance, et nous savons bien que la simplicité absolue de l'intellection divine exclut tout mélange de puissance et d'acte. Quant à la deuxième émanation, celle de la procession du verbe à l'intérieur de l'intellection, il est également nécessaire de se demander si sa notion implique une imperfection foncière. Si la réponse est négative, il reste à savoir si elle désigne un terme essentiellement *relatif,* capable donc de notifier une Personne divine, relation subsistante.

Le mot et le concept

8. Nombreux aujourd'hui sont les philosophes et les linguistes qui refusent de reconnaître une transcendance de la pensée par rapport au langage. La pensée se confondrait purement et simplement avec le *dicible,* avec ce qui est dit (soit intérieurement dans le soliloque, soit extérieurement) dans telle ou telle langue donnée. Il est clair que l'on aura beaucoup de mal à élaborer une théologie du Verbe dans le contexte d'une telle noétique (qui constitue plutôt une absence ou une élimination de toute noétique). S'il est légitime en effet d'évoquer une Parole subsistant au sein de Dieu, cette Parole n'aura rien de commun avec ces paroles sensibles qui sont le propre de ce que nous appelons langage humain [32]. Et cela pour deux raisons: d'une part, Dieu est pur esprit, et parce qu'il n'y a pas en lui la moindre ombre de matière, il s'ensuit nécessairement que son Verbe aussi est purement immatériel. D'autre part, à la différence du verbe extérieur qui, en tant qu'émission vocale, se détache du parleur, le Verbe divin est, quant à lui, le fruit intrinsèque de l'agir immanent; il est proféré par Dieu le Père se connaissant lui-même de telle façon qu'il demeure éternellement uni à l'immuable intellection divine. Or, comme nous l'avons déjà dit, quand saint Jean parle de ce Verbe qui est «avec Dieu», il ne s'agit pas simplement d'une parole qui s'en va hors de Dieu pour manifester sa pensée, mais d'une Parole immanente qui demeure étroitement unie à son Principe.

Si la caractéristique propre du langage est l'émission vocale articulée (ou les signes graphiques quand il s'agit du langage écrit), il reste que ce n'est pas là le tout du langage; il y a aussi cet élément essentiel qu'est la *signification*. Tout le monde sait que l'on parle pour transmettre quelque chose, et que les mots, tout en ayant leur constitution physique propre, sont néanmoins porteurs d'un sens. Le propre d'un mot n'est pas d'être complètement opaque et fermé en lui-même, mais de comporter une certaine transparence à l'égard d'une réalité qui est distincte de lui et pour laquelle il doit jouer le rôle de tenant-lieu. «Ce qui définit le langage, écrit à ce propos J. Maritain, ce n'est précisément pas l'usage de la parole articulée, ni même des signes conventionnels; c'est l'usage d'un signe quelconque *comme enveloppant la connaissance ou la conscience de la relation de signification,* et par conséquent d'un infini potentiel...» [33] Les mots sont ainsi des signes *instrumentaux* qui, étant d'abord connus en eux-mêmes, font consécutivement connaître d'autres choses.

Mais quelle est justement cette «autre chose» que le mot nous fait connaître? Est-ce la chose physique existant dans le réel extra-mental hors de ses causes? Ultimement oui; mais ce que je connais *directement* et *immédiatement* quand je dis, par exemple, «homme», c'est la nature humaine en tant même qu'objet de pensée, abstraction ayant été faite de sa réalisation singulière dans tel ou tel homme individuel. C'est dire que la signification n'est pas matérielle, comme l'émission vocale ou le signe graphique; au contraire, elle participe à l'immatérialité de la vie de l'esprit. Là réside le «paradoxe» du langage humain: des signes matériels sont porteurs de valeurs tout immatérielles, perceptibles à l'intelligence seule. Ainsi, il faut dire que «le signifié n'est ni matériellement, ni réellement dans le signe vocal: il y est présent seulement d'une présence virtuelle ou de cognoscibilité qui ne sera éveillée, actualisée que dans la pensée» [34]. C'est la raison pour laquelle Aristote a pu écrire, en réaliste convaincu, que «les sons émis par la voix sont des signes représentatifs de *ce qui se passe dans l'âme*» [35]; car les mots signifient *ce que* nous connaissons, et le connu doit nécessairement exister intentionnellement dans le connaissant.

Cependant Aristote, avec tout son sens aigu de l'immanence rigoureuse de la pensée, n'a jamais dit *comment* la chose se trouve ainsi dans l'âme, au titre même de *terme intelligé*. C'est saint Thomas qui a apporté cette ultime précision, en expliquant que nos verbes extérieurs signifient immédiatement ce que l'intellect conçoit en lui-même; et c'est cela qui se passe dans l'âme «car il n'est pas possible que les mots désignent immédiatement les choses elles-mêmes... Nos mots signifient immédiatement les concepts de l'intellect, et par leur intermédiaire les choses» [36]. Par conséquent, ce que l'intellect forme à l'intérieur de lui-même en connaissant, ce que le mot signifie, c'est le *verbe intérieur*.

Par rapport à l'intellection, ce verbe intérieur n'est pas, comme la species intelligible [37], *ce par quoi* on connaît (principe formel *quo*), mais plutôt *ce en quoi* on connaît (terme *in quo*); c'est en lui que la chose intelligée est portée *actuellement* devant le regard de l'esprit et que celui-ci voit la nature

de la chose connue [38]. Dès lors, si le verbe extérieur, parce qu'il est sensible, nous est plus connu, plus directement manifeste et donc s'il est premier quant à l'imposition du nom «verbum», il demeure néanmoins vrai que c'est le verbe intérieur qui est premier quant au constitutif intelligible désigné par ce même terme. C'est à la parole mentale, au concept, que revient proprement et pleinement la dignité d'être appelée «verbe» [39]. En Dieu donc, on pourra parler de verbe au sens propre en tant que ce terme désigne cette perfection qu'est le concept de l'esprit. Saint Augustin a bien perçu la valeur plus que métaphorique d'une telle analogie: «Celui qui peut saisir le verbe, remarque-t-il dans son *De Trinitate,* non seulement avant qu'il ne résonne, mais avant même que les images de ses sons ne viennent habiller la pensée, celui-là peut alors contempler une certaine similitude du Verbe dont il est écrit: Au commencement était le Verbe» [40].

La perfection du verbe

9. Est parfait tout ce qui, dans quelque ordre que ce soit, a raison d'actualité et d'ultime achèvement. Ainsi une opération est dite parfaite lorsqu'elle atteint son terme et s'épanouit en acte second. Or l'opération intellectuelle est ordonnée, par tout elle-même, à l'assimilation de la chose connue; et à ce titre elle exige que le connu soit intérieurement présent, dans une similitude de lui-même, à la faculté connaissante, comme la forme par laquelle elle agit [41]. Pour l'intelligence humaine, qui reçoit ses déterminations intelligibles du dehors, cette similitude ou species intelligible a raison de principe fécondant, ce par quoi l'intelligence est unie à son objet et actuée en acte premier. Une fois pourvue de cette similitude *(species impressa),* la faculté connaissante a tout ce qu'il lui faut, dans l'ordre de la spécification, pour exercer son acte terminal. Cependant, quand il s'agit de l'union intentionnelle entre connaissant et connu, il ne suffit pas de considérer uniquement l'habilitation de la faculté à tel ou tel acte, il faut aussi prendre en compte les conditions requises du côté de l'objet.

Or, telle qu'elle est présentée à l'esprit par sa similitude, la chose n'est pas encore proportionnée à cette très pure actualité immatérielle caractéristique de la pensée en acte exercé [42]. En effet, pour que l'intellection puisse s'achever, il est nécessaire que l'objet *corresponde exactement* à la parfaite spiritualité de l'intelligence en acte; et cela parce que l'objet et l'esprit connaissant ne font qu'un dans l'intentionnalité et l'immatérialité du connaître. Dès lors, si la chose ne possède pas, dans son être entitatif, cette spiritualité de l'*objet pensé,* il faudra qu'elle soit proportionnée à l'intelligence elle-même, que la pensée en acte donne à son objet le degré d'intériorisation et d'actuation immatérielle ainsi requis. C'est là le rôle du verbe mental qui, proféré par l'intellect en acte second, porte l'objet au souverain degré d'actualité et permet à l'esprit de devenir l'objet en acte ultime au plus intime de lui-même. «La pensée n'atteint le créé qu'au prix d'une alchimie quasi divine, en immatérialisant ce qu'elle touche. C'est dans le

concept, œuvre de la pensée qui exprime son objet pour l'atteindre et l'atteint en l'exprimant, que la chose existant en dehors de l'esprit sous un état mélangé de potentialité parvient à l'état du pensé en acte terminal»[43].

Une telle diction intérieure représente assurément une haute perfection; elle jaillit de l'intelligence en acte second: intelliger et dire ne sont ici qu'une opération unique[44]. Malgré cela, cette même exigence objective qui nous oblige à reconnaître la nécessité d'un verbe mental dans l'intellection humaine, fait justement défaut quand nous passons au-delà des frontières de l'esprit créé[45]. En Dieu, l'être et le connaître s'identifient très formellement; la species intelligible, forme de l'intellection divine, est par identité son essence, de sorte que Dieu est présent à lui-même, comme pensée, avec l'actualité même de l'intellection subsistante[46].

Donc, si Dieu le Père profère un Verbe, ce ne peut pas être par une indigence quelconque: le Père n'est pas Sage de la Sagesse engendrée, peut-on dire en glosant à peine saint Augustin[47]. Au contraire, le Verbe de Dieu procède en vertu de la plénitude radieuse de l'intellectualité divine, Acte pur dans l'ordre intelligible.

Cependant il se trouve que, même dans l'humble intellection humaine, le verbe n'est pas seulement exprimé par nécessité, en raison d'une indigence intelligible à combler dans son objet, mais aussi en raison de la fécondité naturelle de l'intelligence qui tend, par surabondance, à manifester au sein d'elle-même l'objet une fois connu. Ainsi, «au lieu de former laborieusement un verbe *pour connaître,* on peut faire éclater une connaissance parfaite dans un verbe qui la *manifeste:* ceci n'accuse aucune indigence, mais témoigne au contraire de la perfection féconde de la pensée. C'est alors 'parler de l'abondance du cœur', dans la splendeur de la lumière[48]». Loin d'être limitée à l'échelle de l'esprit humain, cette générosité naturelle de l'intelligence se réalisera d'autant plus parfaitement que l'esprit en question sera plus élevé; car, procédant de l'intellect *in actu existente*[49], le verbe mental ne comporte en soi et en principe nulle potentialité[50] mais la richesse et la fécondité de l'acte. Donc nous ne voyons pas d'obstacle, mais au contraire une haute convenance à affirmer que Dieu, en se connaissant lui-même, comporte ce mode de diction[51], qu'en Lui la Sagesse engendrée procède de la plénitude de la Sagesse engendrante, les deux ne faisant qu'une même et unique Sagesse incréée, éternellement féconde.

Le verbe est une perfection relative

10. Nous avons essayé de montrer, dans les pages précédentes, que le verbe mental est une perfection éminente[52] qui ne renferme, dans sa notion, aucune imperfection foncière, et qu'il est donc transposable en Dieu selon son signifié propre. Il nous reste donc à envisager cette question capitale: le nom de verbe est-il un nom essentiellement *relatif*[53] nous permettant, dès lors, de notifier une Personne divine? Cette question est d'une importance cruciale; saint Thomas lui-même va jusqu'à écrire, dans le *De Poten-*

tia, que «si la procession du Verbe et de l'Amour ne suffit pas à nous insinuer la distinction des Personnes [et ce serait le cas si l'on pouvait entendre «verbum» au sens essentiel], la distinction des Personnes en Dieu nous demeurera impensable» [54].

Il est étonnant de constater que le Docteur Angélique n'a pas toujours su traiter ce problème avec une pareille netteté. Sur ce point précis, on perçoit une évolution très prononcée de sa pensée, souvent remarquée par les commentateurs. N'écrivait-il pas en effet, dans son *Commentaire sur le Ier livre des Sentences,* que le mot *verbum* admet deux significations théoriquement possibles: un sens essentiel et un sens personnel, tandis que le nom de Fils, lui, ne saurait signifier qu'une Personne [55]? Ainsi, dans cette œuvre de jeunesse, saint Thomas donne sa préférence au nom de Fils qui constitue, dès lors, le centre autour duquel s'organise son traité de la Trinité, et cela au détriment du nom de Verbe qui semble alors moins apte à exprimer la réalité envisagée [56].

Toutefois, à moins d'affaiblir la portée de la révélation johannique qui semble parler du Verbe en un sens strictement personnel, saint Thomas ne pouvait pas en rester à l'analyse esquissée dans les *Sentences.* Et quand il reprend la question peu d'années plus tard dans le *De Veritate,* il entreprend de souligner le caractère privilégié que comporte le nom de Verbe en son sens relatif; néanmoins, on sent bien qu'il n'a pas encore résolu ce problème d'une manière qui lui paraisse pleinement satisfaisante:

> «Quand on l'envisage superficiellement, cette question paraît très facile *(planissima),* du fait que le nom de Verbe implique une certaine origine selon laquelle les Personnes divines se distinguent entre elles. Mais quand on l'examine de plus près, on se rend compte qu'elle est plus difficile qu'il ne semble parce que nous trouvons en Dieu des choses dont l'origine ne s'enracine pas dans le réel *(secundum rem),* mais seulement selon notre raison *(secundum rationem tantum).* Tel est, par exemple, le mot 'opération'; il désigne sans doute quelque chose qui procède de l'opérant, mais l'attribution d'un tel processus à Dieu n'est que le fruit de notre raison. C'est pourquoi l'opération, en Dieu, ne se dit pas personnellement *(personnaliter),* mais essentiellement *(essentialiter)* parce que, en Dieu, l'essence, la puissance et l'opération ne diffèrent pas. Dès lors, il n'est pas immédiatement évident que le mot *verbum* relève d'une procession réelle comme le mot Fils, ou seulement d'une procession de raison comme le mot opération; et ainsi il est difficile de voir clairement s'il se dit essentiellement ou personnellement» [57].

Et saint Thomas poursuit un peu plus loin:

> «Il y a deux éléments qui appartiennent à la raison propre *(ratione)* de notre verbe mental, à savoir qu'il est *intelligé (intellectum)* et qu'il est *exprimé par un autre (ab alio expressum).* Si donc le Verbe se dit en Dieu selon chacune de ces deux similitudes, alors en Lui se réalisera, non seulement une procession *de raison,* mais une procession *réelle.* Mais si on prend à part une seule de ces deux similitudes, à savoir qu'il est intelligé, alors ce nom de Verbe ne relèvera pas en Dieu d'une procession réelle, mais seulement d'une procession de raison, tout comme le mot *intellectum* (le connu). Mais alors le mot verbe ne sera pas pris selon son acception propre car, si on enlève de quelque chose un des éléments constitutifs de sa raison propre, il s'ensuit qu'on ne le désigne plus selon sa véritable signification. Si donc on utilise le mot verbe dans son sens précis, il ne se dit de Dieu que personnellement; mais si on le prend au sens large, il

peut se dire de Dieu essentiellement. Cependant, il vaut mieux utiliser les noms comme le font la plupart des gens car, d'après le Philosophe, c'est l'usage qu'il faut imiter en ce qui concerne la signification des mots; et puisque tous les Saints usent communément du nom de verbe dans un sens personnel, c'est surtout ainsi qu'il faut parler» [58].

Dans ses recherches ultérieures, saint Thomas va mettre de plus en plus l'accent sur le caractère tout relatif du verbe de sorte que, parvenu à la rédaction de la *Somme,* il écrit avec résolution que, *«d'aucune façon, Verbum, pris au sens propre, n'est un nom essentiel en Dieu»* [59]. C'est que, ayant approfondi dans l'intervalle le rôle précis de la parole mentale dans la connaissance humaine, il en vient à souligner, avec un relief accru, cet aspect d'*origine* qui lui paraît désormais tout à fait essentiel à la notion de verbe. «De tous les vocables qui ont trait à la connaissance, écrit-il, 'verbe' est le seul qui s'attribue à Dieu dans un sens personnel, parce qu'il est seul à signifier quelque chose qui *émane d'un autre»* [60]. Et il poursuit dans l'ad 3um qui est un des passages les plus sublimes que je connaisse de saint Thomas:

«Pris au sens propre, le mot 'dire' *(dicere),* comme celui de 'verbe', s'emploie en Dieu comme terme personnel, et non pas essentiel. Autrement dit, de même que *Verbum* n'est pas un attribut commun au Père, au Fils et au Saint-Esprit, de même il n'est pas vrai que le Père, le Fils et le Saint-Esprit soient un même et unique *Dicens* (ou Disant). Selon saint Augustin, 'dire – c'est-à-dire émettre le Verbe éternel – n'est point le fait de chacun des Trois en Dieu'. Par contre *dici* (ou être dit) convient à chaque Personne: il n'y a pas que le verbe à 'être dit', c'est vrai aussi de la chose saisie ou signifiée dans le verbe. *Donc une seule Personne 'est dite' à titre de verbe, mais chaque Personne 'est dite' à titre d'objet saisi dans le verbe.* En effet, c'est en se connaissant soi-même et le Fils et le Saint-Esprit et tous les autres objets compris dans sa science, que le Père conçoit son Verbe: si bien que *dans le Verbe, c'est la Trinité entière qui 'est dite', et même toute créature.* (...) Connaître *(intelligere)* dit uniquement le rapport vécu du sujet connaissant à la chose connue: aucune origine n'est évoquée là, mais seulement une sorte d'information de notre intellect, car notre intellect a besoin d'être mis en acte par la forme de l'objet à connaître. En Dieu, *connaître* évoquera une identité totale, puisqu'en Dieu connaissant et connu font absolument un. Par contre, *dire* se rapporte d'abord au verbe conçu, puisque dire c'est émettre un verbe; mais par l'intermédiaire du verbe, il se rapporte encore à la chose connue, manifestée au sujet connaissant par ce verbe qu'il émet. Ainsi donc, *la seule Personne qui 'dit' en Dieu est celle qui profère le Verbe, bien que chacune des Personnes connaisse et soit connue, et par suite 'soit dite' dans le Verbe»* [61].

En guise de conclusion: le Verbe est Image du Père

11. Dans la vie trinitaire, il y a donc trois *Connaissants,* mais un seul *Disant:* le Père, et à ce titre il mérite suréminemment le nom de *Principe,* un principe étant ce qui est premier au sens *originaire* [62], ce dont quelque chose procède. Or, quoique toute la Trinité des Personnes soit dite par le Père [63], le Verbe seul est dit de telle sorte qu'il procède à l'*imitation* et à la *ressemblance spécifique* du Père, son Principe et son Exemplaire. Il procède ainsi parce qu'il est essentiel à la diction d'un verbe d'être une assimila-

tion vitale du terme exprimé au principe exprimant [64]. Tout comme la Sagesse de l'Ancien Testament dont il est la personnification, le Verbe, lui, est «un reflet de la lumière éternelle, un miroir sans tache de l'activité de Dieu, une image de son excellence» (Sg 7, 26). Il est, selon le mot de saint Paul, «*Image* du Dieu invisible» (Col 1, 15), manifestation parfaite et authentique de la substance même du Père [65]. Et sa perfection est telle que, à la différence de nos verbes humains nécessairement multiples pour exprimer une réalité une en elle-même, le Verbe divin, lui, est nécessairement *unique;* émané de l'unique acte d'intellection divine, il est donc expressif de toute la Déité, *expressivum totius quod in Deo est* [66].

Toulouse, le 19 mars, fête de saint Joseph.

GREGORY REICHBERG

[1] Cf. saint Thomas, *De Potentia,* q. 2 a. 1 in c.: «Natura autem divina maxime et purissime actus est. Unde et ipsa seipsam communicat quantum possibile est. Communicat autem se ipsam per solam similitudinem creaturis, quod omnibus patet; nam quaelibet creatura est ens secundum similitudinem ad ipsam. Sed fides catholica etiam alium modum communicationis ipsius ponit, prout ipsamet communicatur communicatione quasi naturali: ut sicut ille cui communicatur humanitas, est homo, ita ille cui communicatur deitas, non solum sit Deo similis, sed vere sit Deus.

[2] Ici, le 'quasi-naturel' s'oppose au volontaire. Saint Thomas veut souligner par là que les processions intra-divines n'ont pas pour principe la libre volonté divine, comme cela est le cas pour les créatures qui proviennent de leur cause première. Tout ce qui a pour principe une volonté libre peut être ou ne pas être car, par définition, une volonté libre peut agir ou ne pas agir. Au contraire, les processions du Fils et de l'Esprit-Saint sont éternelles et nécessaires; elles relèvent de la nature divine en tant qu'elle est déterminée *ad unum.* Cf. *De Potentia,* q. 2 a. 3 in c.: «Catholici autem dicunt Filium non natum voluntate, sed natura. Natura enim ad unum determinata est. Et secundum hoc ex hoc quod Filius est a Patre genitus natura, oportet quod ipse non possit esse non genitus, et quod non possit esse alio modo quam est, aut Patri non consubstantialis; cum quod naturaliter procedit, procedat in similitudinem eius a quo procedit». A la fin de cet article, saint Thomas applique ce même argument à l'Esprit-Saint qui, comme le Fils, procède naturellement: «sequitur quod tam Filius quam Spiritus sanctus naturaliter procedant».

[3] Cf. saint Thomas, *De Potentia,* q. 2 a. 1 in c.: «In communicatione vero qua divina natura communicatur (...) per unum et idem esse est in communicante et in eo qui communicatur; et sic manet eadem secundum numerum in utroque».

[4] Tel est l'unique privilège de l'Etre divin qui, de par sa parfaite simplicité, transcende toute distinction réelle entre la nature et les suppôts qui la possèdent. Au contraire dans tout être créé, même l'ange, il y a nécessairement distinction réelle entre la nature et le suppôt qui la possède. Une telle distinction vient, en dernier lieu, de la composition de l'essence et de l'être, et donc de leur non-identité, en toute créature. Cf. saint Thomas, *Quodlib.* 2, q. 2 a. 2 in c.: «In solo autem Deo non invenitur aliquod accidens praeter eius essentiam, quia suum esse est sua essentia...; et ideo in Deo est *omnino idem* suppositum et natura».

[5] Les trois Personnes divines sont un même Dieu, chaque Personne s'identifie réellement à la nature divine, et cependant elles se distinguent réellement entre elles de par une opposition purement relative.

[6] Cf. J. Maritain, *Les degrés du savoir,* Paris, Desclée De Brouwer, 1963[7], p. 479.

[7] J. Maritain, *Ibid.,* p. 479. C'est pour mieux marquer l'usage tout spécial que la foi théologale fait de l'analogie, que J. Maritain a forgé l'expression: «la suranalogie de la foi». Cf. *Ibid.,* pp. 478–484.

[8] Dans les remarques qui suivent, je reprends l'exégèse que propose saint Thomas dans son *Commentaire sur l'Evangile de saint Jean* et la remarquable étude d'André Feuillet, *Le prologue du quatrième évangile,* Etude de théologie johannique, Paris, Desclée De Brouwer, 1968. Les textes bibliques que nous citons sont empruntés à la traduction de la Bible de Jérusalem avec, parfois, quelques légères modifications.

[9] Le texte de la «Prima johannis», tout en étant très apparenté au prologue du quatrième évangile, n'en est cependant pas un simple résumé; des différences fondamentales séparent les deux textes. Cf. A. Feuillet, *op. cit.,* pp. 210–217.

[10] Cf. A. Feuillet, *Ibid.,* p. 219.

[11] A. Feuillet, *Ibid.,* pp. 219–220. A propos d'une influence éventuelle du monde grec, Feuillet écrit: «Il se pourrait que Jean ait choisi le mot logos pour désigner le Christ en partie à cause de la vogue que ce mot avait dans le monde grec. On se rappellera la diffusion et la vulgarisation extraordinaire des idées stoïciennes à l'époque de la naissance du christianisme. La possibilité d'une influence de ce genre est parfois trop facilement écartée»; Cf. *Ibid.,* p. 223. Et il ajoute plus loin que, «en ce qui touche le fond des choses, le Logos johannique n'a rien à voir avec le Logos grec: il est transcendant au monde au lieu de lui être immanent; il est une véritable personne, ce qui n'est pas le cas du Logos grec; Jean emploie le mot 'logos' au sens biblique de 'parole', et non au sens philosophique grec de 'raison'. Le mot logos, qui signifie à la fois la parole et l'activité intellectuelle que cette parole présuppose (...) était merveilleusement apte à désigner la Parole éternelle de Dieu qui ne saurait être distinguée de sa pensée. Mais Jean n'est pas parti de l'idée de raison pour aboutir à Dieu et mettre en lui quelque chose qui corresponde à notre raison humaine. Il a pris son point de départ dans les paroles de révélation dites par Dieu aux hommes tout au long des Ecritures, et il a fait voir en ces paroles temporelles un reflet de la Parole éternelle et éternellement subsistante». Cf. *Ibid.,* p. 224.

[12] Cf. *Comm. in Joann.,* cap. I, lect. 1, nº 39 (Ed. Marietti).

[13] Cf. saint Thomas, *Comm. in Joann.,* cap. I, lect. 1, nº 33 (Ed. Marietti): «Et etiam unum Verbum absolutum, cuius participatione omnes habentes verbum, dicuntur dicentes. Hoc autem est Verbum divinum, quod per seipsum est Verbum super omnia verba elevatum».

[14] Il y a de bonnes raisons grammaticales pour un tel usage, parce que le mot «Dieu» désigne la divinité concrètement et dans la personne. En revanche, le mot «Divinité» désignant la divinité de façon abstraite et absolument, ne peut être employé de lui-même et dans son sens propre pour indiquer une personne, mais seulement la nature. Cf. saint Thomas, *Comm. in Joann.,* cap. I, lect. 1, nº 44 (Ed. Marietti). Il est particulièrement convenable que le Père reçoive ce nom de Dieu en tant même qu'il est le Principe sans principe et donc «la *source de toute la Déité*»; non cependant, ajoute saint Thomas, «parce qu'il engendre ou spire cette nature divine, mais parce qu'il la communique en engendrant ou en spirant». Cf. *Sum. theol.,* Ia q. 39 a. 5 ad 6um: «Vel potest dici quod est principium totius deitatis, non quia eam generet vel spiret: sed quia eam, generando et spirando, communicat».

[15] Un texte tel que I Co 8, 6 est particulièrement significatif à cet égard: «Il n'y a qu'un seul Dieu, le Père... et un seul Seigneur, Jésus-Christ...» Il y a cependant de notables exceptions; c'est à peu près certainement le cas de Rom 9, 5 où il est question du «Christ selon la chair, lequel est au-dessus de tout, Dieu béni éternellement». Cf. A. Feuillet, *Christologie paulinienne et tradition biblique,* Paris, Desclée De Brouwer, 1972, pp. 26–30.

[16] Telle est, en fait, la traduction proposée dans l'édition de la TOB. Cf. *Nouveau Testament,* Paris, Cerf–Les bergers et les mages, 1973, les notes de la p. 291.

[17] A. Feuillet, *Le prologue du quatrième évangile, op. cit.,* p. 268 (les mots entre crochets sont ajoutés par nous). Cf. *Ibid.,* pp. 264–269.

[18] Cf. *Comm. in Joann.,* cap. I, lect. 1, nº 31 (Ed. Marietti).

[19] A. Feuillet, *Le prologue du quatrième évangile, op. cit.,* pp. 284–285.

[20] Un certain nombre d'auteurs modernes refusant au titre de Logos toute portée ontologique ou trinitaire, optent au contraire pour une interprétation purement fonctionnelle: le Christ ne serait appelé Logos qu'en tant que révélateur; le Logos est alors Dieu tourné

vers le monde, Dieu qui se révèle et accomplit l'histoire du salut. A. Feuillet montre très bien que l'exégète ne peut s'en tenir à cette interprétation trop exclusive: «On ne saurait oublier qu'en grec le mot Logos ne signifie pas seulement la parole proférée, mais encore le verbe mental, la pensée. (...) En outre et surtout l'idée d'une génération divine spirituelle était tout à fait dans la ligne de la doctrine vétérotestamentaire sur la Sagesse. Considérée en Dieu, la Sagesse divine est son intellect même par lequel il pense et conçoit; par exemple la conception du plan de l'univers lui est attribuée avec insistance. Mais considérée en tant que subsistant en elle-même comme une personne, la Sagesse est fille de Dieu et issue de lui d'une manière qui ne peut être que spirituelle. Puisque le Logos Monogène de Jean est le correspondant de cette Sagesse dont parle l'Ancien Testament, il est bien permis de l'interpréter à la lumière de ces antécédents». Cf. *Le prologue du quatrième évangile, op. cit.*, pp. 260–261; pour une étude détaillée de ce problème, voir l'ensemble des pp. 258–269.

[21] Je suis redevable ici, comme du reste en divers moments de ce travail, à l'excellent cours polycopié (inédit) du P. Marie-Vincent Leroy, O.P., *Le Traité de Dieu*, p. 219.

[22] Cf. saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia q. 34 a. 2 ad 3um et q. 42 a. 2 ad 1um.

[23] Notre propos, dans les pages qui suivent, n'est pas d'étudier l'ensemble de la doctrine de saint Thomas concernant le Verbe, ce qui nous mènerait fort loin, mais simplement d'évoquer les principaux axes de sa recherche.

[24] Cela ne signifie pas que la théologie spéculative exclut toute démarche d'invention; tout au contraire, c'est la voie de recherche qui prépare et qui conduit à la synthèse doctrinale. Dans le *De Potentia*, q. 8 a. 1, saint Thomas montre comment la pensée chrétienne fut amenée, à partir de l'affirmation révélée des trois Personnes divines, à rattacher cette pluralité à la nécessité de l'Etre divin, ce qui est le procédé propre à la *via inventionis*. Cf. le commentaire que donne le P. H.-F. Dondaine, O.P., des q. 27–37, Iª de la *Somme théologique*, dans la traduction qu'il en a faite pour la «Revue des Jeunes», Paris, Cerf, 1962, Appendice I, n. 1, p. 159.

[25] Il ne s'agit absolument pas ici d'une prétendue priorité de la nature divine sur les Personnes, qui affaiblirait la pluralité de ces Personnes (selon un reproche que les Orthodoxes ont souvent formulé contre les Pères latins). Pour saint Thomas une telle considération n'aurait aucun sens, car c'est précisément dans les Personnes du Père, du Fils et du Saint-Esprit que subsiste la nature divine, et nulle part ailleurs. Si saint Thomas étudie l'unité divine avant d'en arriver à l'étude de la distinction personnelle, c'est justement afin de mieux établir, en face de notre intelligence discursive, la réalité et la richesse ontologique de cette pluralité de Personnes.

[26] Cf. saint Thomas, *De Potentia*, q. 9 a. 5 ad 23um: «Licet tota et perfecta divinitas sit in qualibet trium personarum secundum proprium modum existendi, tamen ad perfectionem divinitatis pertinet ut sint plures modi existendi in divinis ut scilicet sit ibi a quo alius et ipse a nullo, et aliquis qui est ab alio. *Non enim esset omnimoda perfectio in divinis, nisi esset ibi processio verbi et amoris*». Il est, bien sûr, sous-entendu qu'une telle exigence ne saurait être manifeste pour nous qu'une fois connue la révélation divine de la Trinité. Laissée à ses seules forces, la raison humaine est dans l'incapacité la plus totale de saisir cette nécessité.

[27] Notons que ces distinctions que nous établissons entre personnes, relations et processions tiennent uniquement à notre mode humain de savoir. En Dieu, elles n'ont aucun fondement intrinsèque.

[28] La mission inclut dans son concept la procession éternelle et y ajoute un effet temporel. Pour parler de la mission d'une Personne divine, il faut évoquer, d'une part, sa procession d'origine à l'égard de la Personne qui l'envoie et, d'autre part, un nouveau mode pour elle d'exister quelque part. «Certains termes, écrit saint Thomas, n'évoquent dans leur signification que le rapport d'émané à principe: tels sont *procession* et *sortie*. D'autres, en sus de ce rapport au principe, précisent le terme de la procession: les uns évoquent le terme éternel, comme *génération* et *spiration* (...); les autres, avec le rapport au principe, évoquent un terme temporel, comme *mission* et *donation*». Cf. *Sum. theol.*, Ia q. 43 a. 2 in c.

[29] Cf. saint Thomas, *De Potentia*, q. 10 a. 1.

[30] Cf. saint Thomas, *Contra Gentiles,* IV, c. 11: «Secundum diversitatem naturarum diversus emanationis modus invenitur in rebus: et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum».

[31] Cf. saint Thomas, *Contra Gentiles,* IV, c. 11: «Est igitur supremus et perfectus gradus vitae qui est secundum intellectum».

[32] Le verbe extérieur, le mot, ne peut être appliqué à Dieu que dans un sens strictement métaphorique, selon qu'il désigne les choses produites ou effectuées par Dieu. On dira ainsi que telle ou telle chose créée est un «verbe de Dieu», en tant qu'elle signifie l'intellect divin, comme l'effet signifie la cause. Cf. saint Thomas, *De Veritate,* q. 4 a. 1.

[33] J. Maritain, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle,* Paris, Alsatia, 1956, p. 116.

[34] G. Brazzola, «Réflexions sur la parole» in *Revue Thomiste,* 1971, II et III, p. 408.

[35] Cf. Aristote, *De l'interprétation,* A, c. 1, 16 a 3.

[36] Cf. saint Thomas, *In libros peri Hermeneias expositio,* C. I, lect. 1, nº 15: «voces significant intellectus conceptiones immediate et eis mediantibus res». Sur le problème de la prise de conscience de l'existence des concepts dans l'intellection, cf. E. Gilson, *Linguistique et philosophie,* Essai sur les constantes philosophiques du langage, Paris, Vrin, 1969, ch. IV: «Le mot et le concept», pp. 121–150.

[37] Par ailleurs, saint Thomas remarque que la species intelligible *(species impressa)* n'est nullement ce que le mot signifie: «Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles; sed ea quae intellectus format sibi ad judicandum de rebus exterioribus». Cf. *Sum. theol.,* Ia q. 85 a. 2 ad 3um.

[38] Cf. saint Thomas, *Comm. in Joann.,* cap. I, lect. 1, nº 25 (Ed. Marietti): «Illud ergo proprie dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format. (...) Et ideo comparatur ad intellectum, non sicut quo intellectus intelligit, sed sicut in quo intelligit; quia in ipso expresso et formato videt naturam rei intellectae».

[39] En fait, la parole sensible reçoit le nom de verbe uniquement en tant qu'elle signifie le verbe intérieur qui est sa cause efficiente et finale; de sorte qu'un pur son vocal privé de signification ne peut en aucun cas être nommé «verbe» ou «parole». Cf. saint Thomas, *De Veritate,* q. 4 a. 1 in c.: «Quia verbum exterius, cum sit sensibile, est magis notum nobis quam interius secundum nominis impositionem, per prius vocale verbum dicitur verbum quam verbum interius, quamvis verbum interius naturaliter sit prius, utpote, exterioris causa efficiens et finalis».

[40] Cf. saint Augustin, *De Trinitate,* XV, cap. 10: «Quisquis potest intelligere verbum, non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum ejus imagines cogitatione involvantur, jam potest videre aliquam Verbi illius similitudinem, de quo dictum est: In principio erat Verbum». Ce texte de saint Augustin est cité par saint Thomas dans *Sum. theol.,* Ia q. 34 a. 1 in c. C'est la réflexion théologique sur le mystère de la Trinité qui a permis de saisir, dans toute la richesse de ses implications, la fécondité intérieure de l'intellection. Une telle recherche, approfondie surtout par saint Augustin et saint Thomas, constitue un exemple remarquable de ces apports objectifs que la théologie a, de fait, fournis à la philosophie.

[41] Cf. saint Thomas, *Sum. theol.,* Ia q. 14 a. 4 in c.: «sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere consequitur speciem intelligibilem».

[42] Dans la *species impressa,* l'objet de l'intelligence est intelligible en acte premier et donc *apte à être saisi,* mais il n'est pas encore *intelligé en acte;* c'est seulement dans le concept que l'objet reçoit cette ultime détermination.

[43] Y. Simon, *Introduction à l'ontologie du connaître,* Paris, Desclée De Brouwer et Cie, 1934, p. 192. Cf. saint Thomas, *Contra Gentiles,*I, c. 53.

[44] Cf. saint Thomas, *De Veritate,* q. 4 a. 1 ad 1um: «Cum verbum interius sit id quod intellectum est, nec hoc sit in nobis nisi secundum quod actu intelligimus, verbum interius semper requirit intellectum in actu suo, qui est intelligere».

[45] Une telle exigence objective se retrouve également chez l'ange car, même si son objet connaturel est entitativement joint à son intelligence (dans la connaissance qu'il a de sa propre essence), il faut néanmoins un concept pour conférer à cet objet l'*esse*

objecti qu'il ne possède pas par soi. En fin de compte, Dieu seul est, par identité avec soi-même, objet pensé. Cf. Y. Simon, *op. cit.*, p. 189 et n. 1 de la p. 189.

[46] Rappelons qu'en Dieu, l'intellect qui connaît, l'objet connu, la species par laquelle il connaît et l'acte même de connaissance sont strictement identiques. Cf. saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia q. 14 a. 4: «in Deo intellectus, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere, sunt omnino unum et idem».

[47] Cf. saint Augustin, *De Trinitate*, l. VII, c. 1 et 2. Cela revient à dire que le Verbe n'est en aucune manière un *medium* de l'intellection divine, ce par quoi l'objet serait uni à la puissance cognitive en acte second. Cf. Jean de saint Thomas, *Curs. theol.*, I, disp. 32, a. 4 (Ed. Solesmes, T. IV, p. 68): «In linea autem intelligibili objectum non unitur potentiae vel cognitioni in divinis, mediante Verbo et processione notionali: quia ibi cognitio seu intelligere et intellectus et res intellecta sunt unum omnimoda identitate, ex se et in quantum actus purus in esse intelligibili, non mediante Verbo producto.»

[48] Cf. H.-F. Dondaine, O.P., *op. cit.*, p. 226, qui résume sur ce point l'enseignement de Jean de saint Thomas.

[49] Cf. saint Thomas, *Comm. in Joann.*, cap. I, lect. 1, nº 25 (Ed. Marietti): «verbum semper est aliquid procedens ab intellectu in actu existente».

[50] De fait, notre verbe mental est caractérisé par une certaine potentialité, en ce sens qu'il ne s'actualise que progressivement, de par une élaboration discursive. Mais une telle imperfection n'est pas de la raison même du verbe, elle est attachée seulement à sa réalisation humaine. Cf. saint Thomas, *De Veritate*, q. 4 a. 1 ad 1um et *Comm. in Joann.*, cap. I, lect. 1, nº 26.

[51] Si nous étions les bénéficiaires d'une connaissance quidditative de l'Essence divine, nous verrions que son Intellection comporte nécessairement la prolation d'un Verbe, qu'une telle Conception entre absolument dans la raison même de l'Intellection divine. Cf. saint Thomas, *De Potentia*, q. 9 a. 5 in c.: «Cum ergo in Deo sit intelligere, et intelligendo seipsum intelligat omnia alia, oportet quod ponatur in ipso esse conceptio intellectus, quae est absolute de ratione eius quod est intelligere. Si autem possemus comprehendere intelligere divinum quid et quomodo est sicut comprehendimus intelligere nostrum, non esset supra rationem conceptio verbi divini, sicut neque conceptio verbi humani». Mais de fait, tant que nous sommes *viatores*, notre savoir est restreint à l'ordre du *quod est;* nous savons par la raison naturelle que Dieu est son Intellection (celle-ci étant une perfection pure), tandis que le *mode* même de sa connaissance nous échappe complètement (le mode appartenant à l'ordre du *quomodo est*). Que Dieu conçoive un Verbe en se connaissant soi-même, cela relève de son mode de connaître, et donc fait partie de ces vérités «enveloppées de silence aux siècles éternels» dont parle saint Paul et qui ont été révélées en Jésus-Christ. Cf. *De Potentia*, q. 8 a. 1 ad 12um. Par conséquent, si nous parlons de haute convenance dans ce contexte, il s'agit bien évidemment de convenance au sens théologique, c'est-à-dire d'une vérité qui ne saurait être perçue qu'à la lumière de la révélation divine.

[52] De ce que nous avons dit dans la note précédente, il ressort clairement que la perfection en question n'est ni une perfection *mixte* (qui, dans sa notion, implique une limitation essentielle et donc ne peut être dite de Dieu sinon métaphoriquement), ni une perfection *pure* (qui se trouve nécessairement réalisée en Dieu selon les exigences propres de sa notion, comme l'être, l'intellection, le vouloir, etc.), mais plutôt une perfection *simple* (qui, dans sa notion, n'implique aucune imperfection ou limitation, mais dont rien ne nous autorise, du point de vue de la seule raison, à l'affirmer positivement de Dieu).

[53] Un terme relatif suppose, pour exercer son office de signification, que l'esprit saisit deux réalités comme ayant un rapport réciproque, c'est-à-dire en tant qu'elles constituent les deux extrêmes d'une même relation, deux vis-à-vis. Parfois ce rapport est réellement réciproque, quand deux réalités sont, par nature, ordonnées l'une à l'autre et possèdent une inclination l'une vers l'autre. De pareilles relations sont réelles des deux côtés comme, par exemple, le rapport qui existe entre un père et son fils. Parfois aussi, le rapport n'est réel que dans l'un des deux extrêmes comme, par exemple, dans la science qui, réelle du côté de l'esprit, est seulement de raison du côté de la

chose connue. Or, en parlant de Dieu, il y a lieu de distinguer deux ordres de noms relatifs: ceux qui réfèrent Dieu à la créature (comme Juge, Créateur, Seigneur, etc.) et expriment une relation qui, réelle seulement du côté de la créature, n'est en Dieu que de raison; et ceux qui, au contraire, ne référant Dieu qu'à lui-même, ont trait à sa vie trinitaire (comme Principe, Père, Fils, Verbe, Spirateur, etc.) et expriment par là des rapports réellement mutuels. Entre ces deux catégories de noms relatifs il y a un ordre, ceux-ci ayant la priorité absolue sur ceux-là. Rien ne s'oppose toutefois à ce que les noms relatifs concernant Dieu *ab aeterno* disent, par surcroît, un rapport à la créature; car la Personne qui procède en Dieu, procède avec la dignité de principe de production des créatures. Saint Jean ne dit-il pas par exemple, parlant du Verbe, que «tout fut par lui, et sans lui rien ne fut»? Cf. saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia q. 33 a. 3 ad 1um et q. 34 a. 3.

[54] Saint Thomas, *De Potentia*, q. 9 a. 9 ad 7um.

[55] A ce moment de sa carrière, saint Thomas pensait que le nom de verbe ne signifie pas strictement une perfection relative (comme le nom de fils: être fils, c'est purement être en rapport avec un père), mais plutôt une perfection absolue qui possède en même temps un certain rapport à autre chose (comme, par exemple, le nom de science). Le verbe devrait alors être rangé dans la catégorie des *relatifs par dénomination*. Cf. *In I Sent.*, d. 27, q. 2 a. 2. Notons que, sur cette question, saint Thomas était resté fidèle à ses devanciers, à l'exception notable de saint Augustin qui, lui, s'en tenait rigoureusement à interpréter, de façon relative, les deux termes de Fils et de Verbe. Pour une étude historique du problème évoqué ici, voir l'ouvrage de H. Paissac, O.P., *Théologie du Verbe – saint Augustin et saint Thomas*, Paris, Cerf, 1951.

[56] Cf. M. T.-L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris, Vrin, 1931, p. 285: «Alors que dans la 'Somme' tout gravite autour de la notion de *Verbe*, ici [dans les *Sentences*], tout est suspendu à la notion de *Fils* et la théologie de la deuxième Personne s'exprime, non pas en termes de vie intellectuelle, mais par rapport à la 'nature' principe ontologique de la génération».

[57] Cf. *De Veritate*, q. 4 a. 2 in c.

[58] Cf. *Ibid.*

[59] Cf. *Sum. theol.*, Ia q. 34 a. 1 in c.

[60] Cf. *Sum. theol.*, Ia q. 34 a. 1 ad 2um. Voir l'important lieu parallèle du *De Potentia*, q. 8 a. 1, où saint Thomas distingue soigneusement le verbe mental de la chose connue, de la species intelligible, de l'acte d'intellection et de l'intellect lui-même, le verbe seul dénotant une origine réelle.

[61] Cf. *Sum. theol.*, Ia q. 34 a. 1 ad 3^{um}.

[62] Rappelons que le mot principe, à la différence de celui de cause, implique seulement l'idée d'*origine* et non pas celle de priorité. Cf. saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia q. 33 a. 1 ad 3^{um}. Voir les pages consacrées à ce sujet par H. R. Schmitz, dans «De l'ordre et de l'invention de l'ordre», *Nova et Vetera*, avril–juin 1981, pp. 83–86.

[63] Cf. saint Thomas, *De Veritate*, q. 4 a. 2 ad 3^{um}: «Pater dicitur, non sicut Verbum, sed sicut res dicta per Verbum; et similiter Spiritus sanctus, quia Filius manifestat totam Trinitatem; unde Pater dicit uno Verbo suo omnes tres personas».

[64] Notre concept est une pure similitude ou une pure image de la chose connue (qui, en tant que présentée à l'intellect par la species intelligible, joue le rôle de *principe*). Il a aussi raison de *signe formel*, ce qui n'est pas le cas de la Parole divine, car un signe n'exerce son office que dans l'ordre *intentionnel*, et tout signe est nécessairement *préconnu* (du moins comme forme actualisatrice de la connaissance).

[65] Si le Verbe manifeste toute la Trinité, il ne s'ensuit pas qu'il est Image de la Trinité, mais seulement Image du Père et cela parce qu'il est essentiel à la notion d'image d'impliquer un ordre d'origine. Le mot de saint Paul, «Dieu invisible» (Col 1, 15), doit être pris au sens concret: Dieu dans la Personne du Père. Pour une exégèse des textes de saint Paul concernant l'Image, voir A. Feuillet, *Christologie paulinienne et tradition biblique*, *op. cit.*, pp. 30–47.

[66] Cf. saint Thomas, *Comm. in Joann.*, cap. I, lect. 1, n° 27 (Ed. Marietti).

L'œcuménisme et le mystère du Saint-Esprit

La formule *Filioque* ([procède] *aussi du Fils*) fut ajoutée au Symbole de Nicée-Constantinople dès le VI^e siècle, dans les églises d'Espagne; de là l'usage s'en répandit dans l'empire franc; ce n'est qu'au XI^e siècle qu'après bien des réticences elle fut adoptée par la liturgie romaine. En elle-même, cette formule remonte à saint Augustin. C'est vers la fin du VIII^e siècle que Grecs et Latins s'avisèrent qu'ils exprimaient différemment l'origine du Saint-Esprit. L'Orient s'était fixé sur une expression qui se rencontre chez saint Jean Damascène: «Le Saint-Esprit procède du Père par le Fils». C'est dans le contexte de la rivalité entre le jeune empire franc et celui de Byzance que cette différence, d'abord acceptée de part et d'autre, devint un point de litige. Vers la fin du IX^e siècle, le patriarche de Constantinople Photius fit rebondir la querelle en dénonçant avec véhémence «l'erreur qui s'affiche publiquement» en Occident, en durcissant l'opposition et en prêtant aux Latins une position qui n'était pas la leur: selon Photius, le Saint-Esprit procéderait *seulement* du Père et, en le niant, les Latins donneraient au Saint-Esprit *deux principes séparés*. Par là la querelle devient d'ordre dogmatique. Dorénavant, elle sera au centre des tensions entre Byzance et Rome. L'addition du *Filioque* au Symbole sera un des principaux prétextes de la rupture de 1054 sous Michel Cérullaire.

«Désormais la controverse portera sur deux points: 1) sur un fait de discipline intéressant la foi: sans l'aveu des églises d'Orient, Rome a introduit le *Filioque* dans le Symbole de Nicée-Constantinople; – 2) sur la thèse doctrinale impliquée dans ce fait: le Saint-Esprit procède-t-il aussi du Fils?»[1].

Le traité de saint Anselme, *De Processione Spiritus Sancti contra Graecos* (1099) énoncera les positions et les raisons que la théologie latine des siècles suivants fera siennes.

A diverses reprises, saint Thomas a traité de la question. C'est ainsi qu'en 1263, sur la demande du pape Urbain IV, il examinera «un recueil d''autorités' grecques, d'authenticité malheureusement très inégale», qui est à l'origine du *Contra errores Graecorum,* où il «expliqua bénignement les formules capables de choquer les oreilles latines, et montra que les Pères grecs

[1] Cf. H.-F. Dondaine, *La procession du Saint-Esprit,* note à la traduction de la *Somme Théologique* de saint Thomas, *La Trinité,* t. II, Desclée et Cie, Paris, 1946, p. 384.

avaient enseigné à leur façon la doctrine défendue par les Latins: le Saint-Esprit tient aussi son origine du Fils»[1]. Dans la *Somme Théologique,* la question 36 de la première partie lui est consacrée: le Saint-Esprit procède aussi du Fils (article 2); il procède du Père par le Fils (article 3), et des deux comme d'un seul principe (article 4). Ces articles contiennent ainsi la substance du dogme que définiront plus tard les Conciles. On sait qu'en 1273, le pape Grégoire X avait convoqué saint Thomas au Concile de Lyon où devait se conclure l'union. Mais le Docteur Angélique mourut en route, le 7 mars 1274; il ne put donc voir la promulgation de la Constitution définissant que «le Saint-Esprit procède éternellement du Père et du Fils, non point comme de deux principes, mais comme d'un unique principe; non par deux spirations, mais par une seule». Les formules latines sont ainsi reprises et expliquées.

Le Concile de Florence, en 1439, devait être lui aussi un Concile d'union. On sait que la tentative échoua. Dans leur intention d'unité, les Pères tout à la fois légitimèrent l'addition du *Filioque* et ajoutèrent la formule grecque. Voici le texte capital:

> «Nous définissons que tous les chrétiens doivent croire et professer cette vérité de foi, que le Saint-Esprit est éternellement du Père et du Fils, qu'il tient son essence et son être subsistant du Père et du Fils, qu'il procède éternellement de l'un et de l'autre comme d'un seul principe et par une spiration unique. Nous le déclarons: en disant que le *Saint-Esprit procède du Père par le Fils,* les saints Docteurs et les Pères ont voulu signifier par là que le Fils est, aussi bien que le Père, la cause – selon les Grecs, – le principe – selon les Latins – de la subsistance du Saint-Esprit. Et puisqu'en engendrant son Fils unique, le Père lui a donné tout ce qu'il possède, sauf d'être Père, si le Saint-Esprit procède du Fils, le Fils tient cela éternellement du Père qui l'a engendré éternellement. Nous définissons en outre que la mention explicite du *Filioque* a été légitimement et raisonnablement insérée dans le Symbole pour déclarer la vérité, et parce que cela devenait nécessaire».

Notons que le Concile, en reconnaissant la validité des différences de terminologie d'une langue théologique à l'autre (la cause, selon les Grecs, le principe, selon les Latins) a indiqué un facteur non négligeable du malentendu: d'une langue à l'autre, il n'y a pas équivalence parfaite. C'est ainsi, par exemple, qu'en traduisant le *a* latin par le *ek* grec, on forçait la pensée et on semblait attenter au privilège du Père d'être la Source de toute la Trinité. Un semblable hiatus se vérifie entre *l'ekporeusis* des Grecs et la *processio* des Latins. L'absence, de part et d'autre, d'une maîtrise suffisante de la langue de l'autre partie a singulièrement compliqué les problèmes. Aujourd'hui, ce genre de malentendu devrait pouvoir être évité, ou, en tout cas, très fortement atténué.

Mais autre chose est la non-équivalence parfaite des lexiques, avec les problèmes ardus de traduction que cela peut poser, autre chose le génie propre d'une langue, et autre chose encore sont les systématisations doctrinales élaborées dans un univers linguistique donné. La tendance de certains

[1] *Ibid.,* p. 386.

serait aujourd'hui de tellement marquer la différence des systématisations, qui est indéniable, qu'ils en viennent à parler d'irréductibilité. Cette position ne me paraît guère défendable, non seulement à cause de l'unité de l'objet de la foi, mais aussi du point de vue de la raison théologique elle-même. Car de soi la raison tend à l'universalité. Et s'il est vrai que des angles d'approche différents expliquent la mise en évidence et le rejet dans l'ombre, ici et là, de tel ou tel aspect de l'objet, – et ceci d'autant plus que cet objet est le mystère même de la Déité qui s'est donné à connaître dans la Révélation – il reste que la raison, obéissant à une exigence qui lui est connaturelle, tend à chercher les correspondances et les équivalences qui unissent les diverses approches. Bien plus, elle est poussée à embrasser dans une synthèse supérieure ces divers aspects différemment dégagés et systématisés. Les difficultés de traduction ne sauraient signifier un échec de principe de l'unité et de l'universalité de la foi comme de la raison. On évitera donc de parler avec trop de hâte d'irréductibilité. D'ailleurs on ne voit pas pourquoi cette irréductibilité ne se manifesterait pas alors pour tous les problèmes théologiques. A la limite, l'Eglise ne reposerait plus sur la grâce de Pentecôte, mais serait devenue une nouvelle Babel. L'œcuménisme a permis une prise de conscience accrue que l'unité ne signifie pas uniformité. Mais, à l'inverse, une unité qui engloberait le pluralisme d'univers théologiques irréductibles, serait une unité fictive ou de surface, – une sorte d'accoutumance chaleureuse aux différences. Car que voudrait dire ici irréductibilité sinon incommunicabilité? L'enjeu est trop important pour qu'on n'avance pas sans une très grande rigueur.

* * *

Objet depuis des siècles d'innombrables controverses, la question du *Filioque* est-elle une question bloquée? Le mouvement œcuménique ne pouvait pas ne pas la rencontrer sur sa route. Cette question a ainsi retenu l'attention de la commission doctrinale du Conseil œcuménique des Eglises «Foi et Constitution», qui a récemment publié sur le sujet un mémorandum accompagné d'un dossier théologique [1]. En conclusion, le mémorandum recommande «que la forme primitive du troisième article du Symbole, sans le *Filioque,* soit considérée partout comme la formule normative et remise en vigueur, afin que tout le peuple chrétien puisse confesser sa foi commune dans le Saint-Esprit» (p. 24). Mais on est conscient en même temps du fait qu'un accord des Eglises pour revenir à la formulation originale du Symbole ne suffirait pas, «car, à long terme il faudra bien donner une réponse à la question de la relation du Fils et du Saint-Esprit» (p. 20).

[1] Conseil Œcuménique des Eglises, *La Théologie du Saint-Esprit dans le dialogue œcuménique,* «Document *Foi et Constitution* nº 103», Paris, ed. du Centurion et Les Presses de Taizé, 1981, 208 p. Le Ch. Georges Bavaud, dans l'étude qu'on lira plus loin, s'y réfère.

On sait par ailleurs qu'en date du 25 mars 1981, Jean Paul II avait adressé une *Lettre Apostolique* à l'épiscopat de l'Eglise catholique pour le 1600e anniversaire du Concile d'Ephèse [1]. Les Conférences épiscopales et les Patriarcats et Archevêchés majeurs des Eglises orientales catholiques étaient invités à envoyer à Rome des délégations qui participeraient à une double célébration liturgique de la solennité de Pentecôte. L'attentat dont fut victime le Saint-Père ne permit pas de donner à ces cérémonies tout le relief prévu. Certains œcumènes et théologiens catholiques avaient dans ce contexte émis l'hypothèse que le Pape pourrait annoncer à cette occasion la décision de retirer le *Filioque* de la récitation liturgique du *Credo*, à condition bien entendu que cette soustraction fût expliquée clairement aux fidèles et ne fût pas interprétée comme une renonciation, de la part du Magistère, à une vérité qui fait partie du patrimoine dogmatique de l'Eglise en Occident. C'est cette hypothèse qui est envisagée dans les deux études de M. Wojciechowski et de G. Bavaud dans la présente livraison de *Nova et Vetera*.

La *Lettre Apostolique* ne contient pas l'expression *Filioque*. Récitées aujourd'hui, les paroles du *Credo* nous rappellent «les liens profonds qui unissent l'Eglise de notre temps – dans la perspective de l'avènement du troisième millénaire de sa vie prodigieusement riche et éprouvée, continuellement associée à la Croix et à la Résurrection du Christ, dans la force de l'Esprit-Saint – à l'Eglise du IVe siècle, dans la continuité unique de ses origines et dans la fidélité à l'enseignement de l'Evangile et à la prédication apostolique».

Il faut citer le passage où la portée œcuménique de la solennité liturgique annoncée est explicitement soulignée. [Ce qui précède]

> «suffit à faire comprendre que l'enseignement du premier Concile de Constantinople est encore et toujours *l'expression de l'unique foi commune* de l'Eglise et de tout le christianisme. En professant cette foi – comme nous le faisons chaque fois que nous récitons le *Credo* – et en la ravivant lors de la prochaine commémoration du centenaire, nous voulons mettre en relief ce qui nous unit avec tous nos frères malgré les divisions survenues au cours des siècles. En agissant ainsi à mille six cents ans du premier Concile de Constantinople, nous remercions Dieu de la *Vérité du Seigneur* qui, grâce à l'enseignement de ce Concile, éclaire les chemins de notre foi, et les chemins de la vie en vertu de la foi. Il s'agit en cette circonstance, non seulement de rappeler une formule de foi qui est en vigueur depuis seize siècles dans l'Eglise, mais en même temps de rendre toujours plus présente à notre esprit, dans la réflexion, dans la prière, dans l'apport de la spiritualité et de la théologie, la force divine personnelle qui donne la vie, le don hypostatique – *Dominum et vivificantem* –, la troisième personne de la Sainte Trinité à laquelle, dans la foi, participent chaque âme et l'Eglise tout entière. L'Esprit Saint continue à donner la vie à l'Eglise et à la pousser sur les chemins de la sainteté et de l'amour» [2].

* * *

[1] Cf. *Doc Cath.*, 19 avril 1981, n. 1806, p. 367–371.
[2] *Loc. cit.*, p. 367.

Apportons une précision. Je ne pense pas que c'est en cherchant à minimiser la portée dogmatique et l'autorité du *Filioque,* tel qu'il fut affirmé à Lyon et à Florence, qu'on ouvrira la voie à un accord. Car ce que ces Conciles ont fait, c'est expliciter un point de doctrine qui est nécessairement impliqué dans le donné révélé. L'ordre d'origine, la procession ne fait que dégager la signification du Fils et du Saint-Esprit comme deux personnes distinctes. La formule appartient ainsi au corps des vérités de foi. Elle n'est pas une simple thèse théologique, même si le travail des théologiens a préparé l'œuvre du Magistère.

La solution est à chercher ailleurs. Il n'est pas nécessaire que le *Symbole de la foi* contienne explicitement toutes les vérités de foi. En marquant par la récitation commune du *Credo* de Nicée-Constantinople, les liens qui les rattachent «à l'Eglise du IVe siècle, dans la continuité unique de ses origines et dans la fidélité à l'enseignement de l'Evangile et à la prédication apostolique», les Eglises chrétiennes divisées mettraient l'accent, au-delà des divisions survenues au cours des siècles et dont il ne s'agit nullement de nier la gravité, sur ce qui les unit; elles se rencontreraient dès maintenant sur l'enseignement d'un Concile qui «est encore et toujours *l'expression de l'unique foi commune* de l'Eglise et de tout le christianisme». Une telle rencontre serait par elle-même porteuse des promesses d'une communion parfaite dans l'avenir, elle aurait un effet vivificateur et dynamique certain. Est-elle actuellement possible? Telle est la question débattue et qui mérite de l'être.

* * *

Le Père M.-V. Leroy, O.P. a consacré à la *théologie du Saint-Esprit* une étude remarquable, à laquelle en terminant ces lignes d'introduction, je ne peux faire mieux que de renvoyer le lecteur [1]. L'ouvrage publié par «Foi et Constitution» y est l'objet d'une attentive analyse, ainsi que le monumental traité du P. Yves Congar, *Je crois en l'Esprit-Saint,* et celui du P. Louis Bouyer, *Le Consolateur, Esprit-Saint et vie de grâce.* La question du *Filioque* est examinée avec une grande maîtrise. On rappelle d'abord quelques judicieuses règles de méthode:

> «Le sujet ici discuté a été depuis de nombreux siècles le thème d'innombrables et interminables controverses, il a fourni l'objet d'une littérature aux dimensions monumentales, au point qu'on pourrait estimer que 'tout a été dit et que l'on vient trop tard'. Du moins paraît-il indispensable que ceux qui à présent entrent à leur tour dans le débat, aient une connaissance sérieuse de cette histoire, pour éviter d'inutiles redites et des pertes de temps, et n'avoir pas à redécouvrir à tâtons un chemin déjà parcouru ou affronter des difficultés depuis longtemps dépassées. On souhaiterait aussi à des théologiens engagés dans un dialogue interconfessionnel une connaissance objective, contrôlée aux sources mêmes, des traditions dont se réclament et vivent leurs interlocuteurs. Enfin, puis-je

[1] Cf. P. Marie-Vincent Leroy, O.P., *La théologie du Saint-Esprit,* Revue Thomiste, janvier-mars 1982, XCe année, t. LXXXII, n. 1, p. 101–119.

ajouter que chacun de ces interlocuteurs se doit de présenter et éventuellement de défendre la tradition qui est la sienne, sans étroitesse ni exclusivisme certes, mais également sans fausse honte, et que le dialogue œcuménique n'a jamais gagné à ce genre de démission qui consisterait à décrier son propre passé?» (p. 102–103).

Le dossier théologique qui accompagne le mémorandum comporte quelques exemples de parti-pris affligeants concernant la tradition de l'interlocuteur. «Mais c'est aussi chez des théologiens occidentaux qu'on relève une méconnaissance, ou un autodénigrement, bien moins pardonnable encore, de leur propre tradition».

Une autre règle de méthode est la suivante:

«Traiter de la doctrine théologique de la Trinité sur un point particulier comme est celui de la procession du Saint-Esprit, suppose qu'on ne perde jamais de vue la structure d'ensemble du traité, qu'on replace toujours le débat dans le contexte de la doctrine trinitaire commune. C'est ainsi que, pour la théologie de l'Eglise indivise, comme il y a trois Personnes réellement distinctes au sein de l'unique nature ou essence de la Divinité, il y a un ordre réel *(taxis)*, quoique sans inégalité ni dépendance, entre les trois Personnes. C'est un ordre éternel d'origine, qui suppose distinction réelle entre la génération du Verbe et la procession de l'Esprit, et donc précession, sans préjudice de leur parfaite coéternité, de l'une sur l'autre. Il serait désastreux que, pour maintenir coûte que coûte le rejet du *Filioque* que de tels principes impliquent sans doute, on en vienne à mettre en question des principes aussi fondamentaux, et qui tiennent à l'essence de la révélation et à l'enseignement unanime de l'Eglise indivise» (p. 103–104).

Le P. Leroy relève notamment l'importance et la pertinence de la contribution au dossier du théologien catholique A. de Halleux, aux conclusions duquel il se rattache. Qu'on me permette de citer encore quelque peu longuement:

«Pour A. de H., un dialogue authentiquement œcuménique ne peut dépasser l'opposition de points de vue partiels et trouver le centre de référence capable de les résorber qu'en ramenant orthodoxes et catholiques à la période antérieure au schisme, quand les théologies trinitaires latine et grecque coexistaient pacifiquement dans leur pluriformité. 'Aucune des deux Eglises n'exigerait plus désormais que les précisions ultérieures de sa propre théologie soient tenues par l'autre pour norme de foi; mais aussi chacune des deux reconnaîtrait à l'autre la légitimité de ses développements théologiques particuliers' (p. 88). A ce prix, ce qui paraît encore opposition se révélerait approches complémentaires du mystère au bénéfice d'un enrichissement mutuel.

A partir de là, il suggère que la vieille formule: du Père par le Fils, d'origine latine mais abondamment attestée chez les Pères grecs, et qui fut régulièrement avancée comme base d'accord lors des tentatives d'union, 'devrait encore pouvoir réconcilier orthodoxes et catholiques, car, tout en exprimant la participation du Fils à la procession de l'Esprit, ce qui est l'intention du *Filioque*, occultée dans la formule photienne *ek monou tou Patros*, elle garantit formellement la monarchie du Père, que le *Filioque* peut sembler compromettre et qui est la visée authentique du monopatrisme'. Autrement dit, 'appliquer le *ek* grec au rapport de l'Esprit au Père et comprendre le *ex* latin du *Filioque* au sens de *per/dia*, pourrait bien constituer l'interprétation la plus fidèle de la tradition patristique commune' (p. 91)» (p. 105).

Quant au problème de l'adjonction du Filioque au Symbole,

> «Ici encore, nous nous rangerons à la position d'A. de Halleux. Il ne paraît pas souhaitable en effet que, une fois réalisé l'accord sur la procession de l'Esprit-Saint au sens des Pères grecs et latins d'avant le schisme, on laisse subsister dans la lettre de la profession de foi une formule qui suscita tant de malentendus et de querelles. 'Tant que le *Constantinopolitanum* reste ce qu'il est pour chacune des deux Eglises, mieux vaudra donc, après l'accord théologique, le restaurer dans sa forme originelle, afin que catholiques et orthodoxes puissent désormais le proclamer ensemble. Il reviendrait donc à l'Eglise catholique romaine de supprimer le *Filioque* du Symbole, comme un gage de réconciliation avec l'Eglise orthodoxe, mais sans marquer par ce renoncement aucun déni de son authentique tradition' (p. 95). Par là elle reconnaîtrait la vérité foncière du monopatrisme, dès lors que l'Eglise orthodoxe reconnaîtrait semblablement l'authenticité du *Filioque,* compris au sens du *di'Hyiou* traditionnel (cf. *ibid.*)» (p. 106).

La suppression par l'Eglise catholique du *Filioque* du Symbole ne doit pas, précise le P. Leroy, être considérée comme le «préalable nécessaire d'un dialogue théologique bilatéral», comme on le lit dans une des contributions au dossier (p. 156). «Car les conditions psychologiques ne semblent pas actuellement réunies pour qu'une telle suppression soit interprétée comme 'ne signifiant pas *ipso facto* une négation par les catholiques du contenu dogmatique du *Filioque' (ibid.)*: plusieurs passages de cet ouvrage en témoignent, comme aussi, je le dis à regret, la manière dont le Patriarche de Constantinople vient de parler de cette question dans sa Lettre encyclique du 12 mars dernier sur la célébration du XVI^e^ centenaire du I^er^ Concile de Constantinople» [1].

On ne peut qu'acquiescer à ces avis pondérés, en pensant que la précipitation et la hâte ne sont pas synonymes de courage. Le vrai courage œcuménique est celui qui sait prendre la mesure de tous les obstacles; ici l'impatience du cœur nourrit la patience de la pensée; à l'inverse, se lancer sur des chemins où un examen attentif aurait permis de reconnaître des impasses, c'est susciter des obstacles supplémentaires, c'est retarder la découverte de la juste solution.

* * *

En s'approchant du mystère des processions divines, c'est de l'abîme du mystère de la Déité que s'approche la raison théologique. Comment devant l'infinie distance qui la sépare de cette transcendance, que ses formules s'efforcent de dire vraiment, bien que très imparfaitement, cette raison théologique n'exercerait-elle pas son office «avec crainte et tremblement», dans un esprit d'humble adoration? Portée ainsi par la prière et par le sens de ses limites et de sa fragilité, elle peut être audacieuse, parce que la Déité elle-même dans sa condescendance s'est révélée à nous et parce que les richesses de cette Révélation nous sont fidèlement communiquées par le Magistère, assisté de l'Esprit-Saint.

[1] Cf. *Doc. Cath.*, 19 juillet 1981, n. 1812, p. 698–702.

Il s'agit donc ici du mystère même de la Déité. C'est dire que seul un renouveau de l'esprit contemplatif et du sens de l'authentique théologie spéculative, laquelle a besoin pour germer et se développer de l'humus contemplatif, permettra de progresser dans les questions relatives à la procession de l'Esprit-Saint. Le mouvement œcuménique lui-même, né sous l'action de l'Esprit-Saint, comme l'affirme le deuxième Concile du Vatican (cf. *Unitatis Redintegratio,* n. 1), ne pourra affronter valablement des questions fondamentales, comme celle qui nous occupe, sans être soulevé par un puissant souffle contemplatif. Sans cela, l'unité à réinstaurer apparaîtrait, non plus comme le fruit d'une obéissance renouvelée au Don de Dieu qu'elle est, mais comme une œuvre à faire. Les formules théologiques perdraient leur signification essentielle de réceptacles de la vérité révélée, pour devenir des instruments, forgés par l'ingéniosité fabricatrice de l'esprit humain, en vue d'équilibres conceptuels dont la portée serait purement pragmatique. Dans cette perspective, l'efficacité des formules s'accompagnerait inéluctablement d'une hémorragie de leur substance de vérité. Une telle déviation mortelle constitue une réelle menace dans notre contexte culturel dominé par les démons de l'activisme et du pragmatisme.

C'est donc dans la perspective d'un regard contemplatif sur le mystère que seront lues les deux contributions qui suivent et que la rédaction de *Nova et Vetera* est heureuse de publier.

Pentecôte 1982.

GEORGES COTTIER, O.P.

Trois formules sur l'origine du Saint-Esprit: ex Patre, ex Patre Filioque, ex Patre per Filium *

La controverse à propos du *Filioque* a marqué les rapports de l'Orient et de l'Occident pendant près de mille ans d'histoire. Elle concerne un problème dont la complexité ne semble pas pouvoir recevoir de solution prochaine, acceptable par les deux Eglises. Cependant, le laconisme des formules en question nous incite à tenter l'analyse de leur simple signification et de cerner ainsi leur «noyau». Concentrons-nous donc sur les données vraiment décisives et essentielles plutôt que d'essayer de rendre compte des interrogations et des polémiques qui se sont accumulées autour du problème, ce qui représenterait d'ailleurs une tâche considérable et difficile! Ne sommes-nous pas intéressés, en effet, à la solution, plus encore qu'à «l'histoire de l'exégèse» des formules reconnues par la tradition?

Il nous faut pour cela, un peu comme en exégèse, commencer par examiner les formules seules, avec, éventuellement, leur contexte le plus proche – en l'occurrence pour le *Filioque* les documents officiels qui en parlent. Les définitions des Conciles ou les données historiques et théologiques évoquées ici ne serviront qu'à comprendre et à éclairer les formules, leur critique ou leur justification ne visant qu'au même but. Notre intention est enfin, non pas de faire porter notre choix sur l'une de ces expressions, mais plutôt de les expliquer et de les harmoniser, en esquissant même une explication systématique dans laquelle chacune des trois trouverait sa place. L'histoire nous a fourni les trois formules, qui toutes sont fondées sur des traditions solides; la procession du Saint-Esprit peut s'exprimer de plusieurs manières. Ce fait exige une explication logique, structurale, systématique, théologique et pas seulement historique, d'autant plus que cette procession s'est accomplie en une fois «avant tous les siècles». L'approche systématique sera complémentaire de l'approche historique.

* Ce texte a été revu par nous, sous le rapport de son expression française. Ce faisant, nous espérons n'avoir pas trahi les intentions de l'auteur, quand bien même nous ne les partageons pas toujours entièrement. *La Rédaction.*

I. EX PATRE

La procession du Saint-Esprit *ex Patre* est affirmée par l'Ecriture Sainte (cf. surtout Jn 15, 26) et ensuite par le *Credo*. L'énoncé de la procession du Saint-Esprit et celui du Fils né du Père donnent ensemble la thèse de la **monarchie** du Père: Lui seul peut être défini *monarchos, archè, pègè* (source); Il est le principe de l'origine des autres Personnes [1]. Cette vérité qui résulte immédiatement de l'Ecriture et du *Credo* doit être reconnue comme une norme pour les recherches ultérieures.

Le *Credo* conduit donc à la thèse de l'origine des Personnes divines à partir du Père. Par conséquent, il met en relief la fonction du Père. Le *Credo* présente les relations dans la Trinité **du côté du Père,** de son «point de vue», de sorte que la procession de l'Esprit et la génération du Fils peuvent être traitées ensemble, comme des aspects de sa monarchie.

Les deux affirmations du *Credo* sur ce sujet ne l'épuisent pas. On ne peut à la fois saisir toutes les relations dans la Trinité. En nous arrêtant à une Personne, nous posons la question de ses liens avec les autres. Dans le cas présent, ce sont les relations Père-Fils et Père-Esprit qui sont devenues la matière des formules dogmatiques; le *Credo* ne se prononce pas sur la relation Fils-Esprit qui reste à expliciter.

S'il s'agit de la formule *ek monou tou Patros* [2], elle présente l'origine de l'Esprit exclusivement du côté du Père, ce qui est favorisé par la terminologie byzantine (nous y reviendrons plus tard, en parlant du *Filioque*). D'autre part, il faut se rappeler que l'Esprit procède du Père – qui est le Père du Fils; dans cette interprétation *ex Patre* devient plus large et plus ouvert.

II. EX PATRE FILIOQUE

a) Etant donné que le mot *«-que»,* voire *«et»,* possède un sens assez large, le *Filioque* pris littéralement peut exprimer des nuances différentes. Il n'est pas précisé d'avance s'il proclame l'égalité ou l'identité des fonctions du Père et du Fils dans la procession de l'Esprit. Par contre, le *«que»* suggère plutôt une participation nécessaire mais différente (un exemple trivial: *senatus populusque romanus*). Comme le *Filioque* est une addition, nous pourrions le traduire «et du Fils aussi».

Partant de la considération du sens large de ce mot, il nous faut au début comprendre le *Filioque* comme une sorte d'antithèse du *ex Patre solo.* Le *Filioque* de même que plusieurs autres expressions dogmatiques exclut l'extrême opposé, en laissant place à des explicitations ultérieures plus précises.

[1] Cf. P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie,* Neuchâtel-Paris, 1959, p. 137.

[2] La formule grecque a pour équivalent latin *ex Patre solo,* «du Père seul»; mais comme on le verra par la suite, elle est généralement prise dans un autre contexte. *Réd.*

Le terme *Filioque* dénote donc une certaine participation du Fils à la procession de l'Esprit. Toutefois il n'explicite pas cette participation de façon plus précise. Il semble être une sorte de bref «résumé» des suggestions du Nouveau Testament (Gal 4, 6, etc.; Lc 10, 22; Mt 11, 27; cf. enfin Jn 10, 30; 16, 14sq.) et de l'opinion des Pères selon laquelle le Fils participe d'une certaine manière à l'origine de l'Esprit. L'ensemble de ces sources, avec leurs diverses formulations, lie, en effet, le Fils à l'Esprit – mais d'une manière assez générale. Elles ne permettent d'utiliser le *Filioque* que dans un sens large, d'autant plus qu'elles peuvent concerner aussi la mission de l'Esprit Saint ou parfois être interprétées en faveur du *per Filium*. La diversité des formulations anciennes sur ce sujet trouve un reflet dans la généralité de cette formule qui a prévalu en Occident.

b) Le *Filioque* interprété «grammatiquement» ou «génétiquement» contient donc trop de possibilités. Après l'ouverture du conflit avec l'Orient, l'Eglise latine a cherché à préciser et à expliquer officiellement cette adjonction au *Credo,* notamment dans les documents des Conciles de Latran IV (1215), de Lyon II (1274) et surtout de Florence (1439). Nés dans le contexte d'initiatives uniates, ces documents ont cherché à éclairer le *Filioque* et à prendre ainsi en considération les objections de l'Orient. D'autre part, comme ils entendaient préserver et défendre, ou même imposer la position romaine, ils n'ont pas été reconnus par tous comme une solution de type dogmatique, mais plutôt comme une **apologie officielle;** ils seraient un essai d'explication et de justification du *Filioque* par l'Eglise occidentale, une explication de la manière dont elle comprend le *Filioque*. Ils permettraient donc, sans déterminer sa valeur dogmatique, de préciser son sens tel qu'il résulte de l'ensemble de la tradition occidentale.

Le IVe Concile de Latran dit: *Pater a nullo, Filius a Patre solo, ac Spiritus Sanctus* **pariter ab utroque** [1]. Bien que cette expression soit différente du *Filioque,* la plupart des auteurs n'y ont vu qu'une variante; il n'y a pas de raison pour les séparer [2]. La formule bien connue du *Credo* a été ici exprimée et en quelque sorte commentée par d'autres mots. *Ab utroque* signifie *non ab uno solo* (c'est le Fils qui procède *ab uno solo*): on ne peut donc dans la procession du Saint-Esprit ni omettre le Fils, ni le séparer du Père. Le Concile a souligné l'unité et l'égalité (*pariter:* l'expression est assez générale) du Père et du Fils – mais sans déclarer l'identité de leurs fonctions et sans les spécifier, d'autant plus que *«ab»* possède un sens large et global: on traduit *ab utroque:* «à partir des Deux», en grec *ap'amphoin* [3]. Le sens large du *Filioque* demeure.

Le IIe Concile de Lyon proclame: *Spiritus Sanctus aeternaliter ex Patre*

[1] «Le Père n'est d'aucun, le Fils du Père seul, et le Saint-Esprit de l'un et de l'autre également». DS 800.

[2] Comme par exemple P. HENRY, *Contre le Filioque, Irenikon* 48, 1975, pp. 170 s.

[3] Cf. J. M. GARRIGUES, *Point de vue catholique sur la situation actuelle du problème du Filioque,* dans: *La théologie du Saint-Esprit dans le dialogue œcuménique,* Document « Foi et Constitution» nº 103, Paris, 1981, p. 176.

et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed **tanquam ex uno principio,** *non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit* [1]. La communion, l'unité du Père et du Fils à l'égard de la procession de l'Esprit a été ainsi confirmée, car il n'y a qu'une seule procession, indivisible en deux éléments, en deux principes. Cette approche peut être qualifiée de synthèse sans analyse: l'unité confirmée, la différence reste à expliquer.

La distinction cherchée résulte des déclarations du Concile de Florence. Le *Decretum pro Graecis* reprend au début les notions précédentes: *Spiritus Sanctus ex Patre et Filio aeternaliter est, et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio, et ex utroque aeternaliter tamquam ab uno principio et una spiratione procedit* [2]. La procession de l'Esprit est une action commune des Deux. La participation du Fils n'est pas moindre que celle du Père de sorte que l'Esprit tient son être des Deux et pas seulement sa forme ou sa mission.

Ensuite: *Quod sancti Doctores et Patres dicunt, ex Patre* **per Filium** *procedere Spiritus Sanctus ad hanc intelligentiam tendit, ut per hoc significetur Filium quoque esse secundum Graecos quidem causam, secundum Latinos vero principium subsistentiae Spiritus Sancti, sicut et Patrem* [3]. Le *Filioque* doit donc tenir compte du *per Filium,* qui est néanmoins interprété comme un argument contre l'*ex Patre solo* et comme une expression intermédiaire qui conduit au *Filioque* (*Filium quoque* – «et le Fils aussi»).

Les fonctions du Père et du Fils, malgré leur unité, ne sont pas absolument identiques: *Et quoniam omnia, quae Patris sunt, Pater ipse unigenito Filio suo gignendo dedit, praeter esse Patrem, hoc ipsum quod Spiritus Sanctus procedit ex Filio, ipse Filius* **a Patre** *aeternaliter habet, a quo etiam aeternaliter genitus est* (cf. Lc 10, 22 et Mt 11, 27); le sens ainsi précisé a été attribué au *Filioque* utilisé ici pour la première fois [4].

Selon ce développement, le Fils participe à la procession de l'Esprit d'une manière égale, inséparable et pleine, mais non identique à celle du Père. Etant donné que cette participation est un don du Père et résulte de la génération, elle n'a pas un caractère absolument primaire; le Père est *a se,* le Fils *a Patre.* En conséquence, la primauté de l'*ex Patre* dans la procession a été conservée. Le Fils n'est pas *archè,* bien qu'il soit *principium.* Néan-

[1] «L'Esprit Saint procède éternellement du Père et du Fils, non comme de deux principes, mais comme d'un principe unique, non par deux spirations, mais par une unique spiration». DS 850.

[2] «L'Esprit Saint est éternellement à partir du Père et du Fils, et il tient son essence et son être subsistant en même temps du Père et du Fils, et il procède éternellement de l'un et de l'autre comme d'un unique principe et par une unique spiration». DS 1300.

[3] «Ce que disent les saints Docteurs et Pères, à savoir que l'Esprit Saint procède du Père par le Fils a l'intention de signifier que le Fils est selon les Grecs également la cause, selon les Latins le principe de la subsistence de l'Esprit Saint, tout comme le Père».

[4] «Et parce que tout ce qui est du Père, le Père en l'engendrant l'a donné à son Fils unique, excepté d'être le Père, cela même que l'Esprit Saint procède du Fils, le Fils le tient éternellement du Père, par lequel il est éternellement engendré». DS 1301, 1302.

moins, *principium* passe pour l'équivalent latin de *archè*; cette traduction est légitime, pour autant qu'il s'agit du sens général du mot [1], mais pas dans le cas de la monarchie du Père. Le mot latin *causa* semble avoir aussi un sens plus large que celui du grec *aitia*, qui n'est applicable qu'au Père; le texte conciliaire se réfère probablement à certains théologiens grecs qui ont tenté d'utiliser *aitia* en parlant du Fils [2].

La différence est encore plus visible dans le décret contemporain *Decretum pro Jacobitis* (1442): *Pater* (...) *est* **principium sine principio** *(archè!). Filius quidquid est aut habet, habet a Patre, et est principium de principio.* Encore une explication de la notion de principe: *Sed Pater et Filius non duo principia Spiritus Sancti, sed unum principium, sicut Pater et Filius et Spiritus Sanctus non tria principia creaturae, sed unum principium* [3]. *Archè* dans la théologie grecque, c'est le début absolu et unique, alors que *principium* (au moins dans ces textes) a un sens relatif et dérivé.

Une semblable différence se présente plus anciennement entre les termes *procedere-processio* et *ekporeuesthai-ekporeusis. Ekporeuesthai* («issu») correspond à *procedere principaliter,* tandis que *processio* s'approche de *proienai* [4]. C'est à la lumière de cette différence qu'il faut comprendre l'expression grecque *ek monou tou Patros* dont l'équivalent latin *ex Patre solo* revêt une signification trop exclusive et devient, par conséquent, inacceptable. Les termes grecs signifient l'origine primitive, si bien qu'ils ne se rapportent qu'au Père seul, qui est la source de la procession. La signification des termes latins est plus large et ils peuvent s'appliquer au *ex Patre Filioque.*

c) Le manque de correspondance entre les notions grecques et latines rend difficile la formulation du problème de la transmission éventuelle des propriétés hypostatiques du Père au Fils. En principe, elle est exclue par le texte cité ci-dessus: *omnia, quae Patris sunt, Pater ipse unigenito Filio suo gignendo dedit,* **praeter esse Patrem.** Cependant, nous lisons tout de suite: *hoc ipsum quod Spiritus Sanctus procedit ex Filio, ipse Filius a Patre aeternaliter habet.* A première vue, il semblerait que pour les auteurs «être le Père du Fils» soit la propriété essentielle de l'hypostase du Père – ce qui est juste – tandis que la procession serait transmissible. Toutefois il s'agit seulement de la *processio* au sens latin, selon lequel le Père et le Fils ne se montrent *unum principium* qu'à l'égard de la procession de l'Esprit. En plus, l'idée de don préserve la position privilégiée du Père: Lui, source,

[1] Cf. Jn 1, 1: *En archè èn ho logos – In principio erat Verbum.*

[2] Cf. M. A. ORPHANOS, *La procession du Saint-Esprit selon certains Pères grecs postérieurs au VIII^e siècle,* dans: *La théologie du Saint-Esprit..., op. cit.,* pp. 29–53.

[3] «Le Père (...) est principe sans principe. Tout ce qu'est ou qu'a le Fils, il le tient du Père et il est principe à partir du principe.» «Mais le Père et le Fils ne sont pas deux principes, mais un unique principe du Saint-Esprit, de même que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas trois principes, mais l'unique principe de la créature». DS 1331.

[4] Cf. J. M. GARRIGUES, *Procession et ekporèse du Saint-Esprit, Istina* 17, 1972, pp. 345–366; Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint,* t. III, Paris, 1980, pp. 260–263.

donne; le Fils obtient *a Patre* d'être lui-même «donateur». Sa participation **présuppose** donc les relations hypostatiques ainsi confirmées, et ne résulte pas de la seule nature divine, commune avec le Père.

Dans ces textes la question ne pouvait pas être posée plus clairement. Les théologies latine et grecque se situent à des niveaux différents. Pour parler de la participation du Fils, on doit recourir aux notions de *processio* et de *principium,* alors que pour rendre compte des propriétés hypostatiques du Père l'idée de l'*ékporèse* est indispensable. Bien que son absence rende les formules latines un peu équivoques, il faut constater que celles-ci laissent la place à des explications plus détaillées. La clause *praeter esse Patrem* et l'idée de don suggèrent l'affirmation que sous un certain aspect plus profond la procession reste l'œuvre du Père seul.

d) Une traduction à la fois fidèle et littérale des expressions grecques et latines concernant la procession s'est montrée impossible. La formule *ex Patre Filioque* n'est ni un élargissement de *ex Patre,* ni sa déformation, mais un résultat de l'approche originelle formulée d'un autre point de vue et avec l'aide de notions qui se distinguent de leurs prototypes grecs. En relation à un langage nettement différent, à une autre culture, la théologie trinitaire a pris nécessairement des formes nouvelles. La même procession a été décrite d'une nouvelle manière, d'un autre côté.

Selon les textes cités ci-dessus, le *Filioque* ne nie pas les autres formules – la monarchie préservée, le *per Filium* reconnu –, bien qu'au début ce ne fût pas évident. Quel est son sens positif? Le *Filioque* exprime la procession de telle manière qu'il ne sépare pas les fonctions du Père et du Fils; la procession est, en effet, une et homogène (la distinction indispensable n'est ajoutée que dans le commentaire, presque comme négligeable). L'expression *ex Patre Filioque* présente l'unité du Père et du Fils eu égard à la participation active, pleine et inséparable du Fils à la procession de l'Esprit.

Bien que le *Filioque,* vu à la lumière des notions latines de *processio* et de *principium,* ne soit pas opposé à la monarchie, il ne l'exprime pas, ou même il la voile et l'amoindrit, ce qui est un défaut grave. Dans le *Credo* latin, il s'agit de la génération du Fils et de la procession de l'Esprit, tandis que leur origine à partir du Père se trouve reléguée au second plan et appellerait des explicitations complémentaires. L'accent s'est déplacé du Père à l'Esprit.

Cette contingence n'est pas sans importance. La formule *ex Patre Filioque* répond à la question: «de qui procède l'Esprit-Saint»? A l'encontre des apparences, elle ne se concentre pas sur le Fils, mais sur l'Esprit, sur l'action dirigée vers Lui à partir des Deux. Elle présente le **«point d'arrivée»** de la procession, alors que *ex Patre, archè, ekporeuesthai* et enfin *ek monou tou Patros* se rapportent à son «point de départ», le Père. Le *Filioque* caractérise la procession observée **du côté de l'Esprit Saint,** de son «point de vue» qui permet de voir les Deux autres ensemble. C'est dans ce contexte qu'il faut interpréter la tradition occidentale.

III. EX PATRE PER FILIUM

L'expression *per Filium* (ou plutôt *dia tou Hyiou*) signifie: 1) que le début *(archè)* de la procession se trouve au-delà du Fils; 2) que le Fils y participe et même que sa présence est indispensable; la procession passe par Lui; 3) que cette procession se dirige ainsi vers l'Esprit. La formule est plus dynamique que les deux précédentes. La participation du Fils est ainsi présentée en sorte que la monarchie du Père reste manifeste; le *per Filium* se situe plus près du *ex Patre* que le *Filioque,* d'autant plus que son contexte terminologique demeure grec.

Le *per Filium* n'est pas sans défaut. La participation du Fils peut sembler séparée et différente ou même moindre, passive, secondaire par rapport à l'initiative du Père. *Dia* pourrait suggérer que le Fils n'est qu'un motif de l'action, alors que selon un autre sens du mot, il faut entendre que la procession «coule» par Lui. D'autre part la question se pose de savoir si le Père agit directement ou par intermédiaire. Comme dans le cas du *Filioque,* ces difficultés résultent du laconisme des formules et ne semblent pas impossibles à résoudre.

La formule a été développée de plusieurs manières. Ses interprétations tendent soit au *ex Patre* soit au *Filioque,* ce qui nous laisse dans l'ambiguïté; son sens propre et original reste sans doute à préciser. Nous n'avons esquissé que le cadre général de sa signification, pour découvrir ainsi que le *per Filium* met en relief la participation du Fils à la procession, qu'il aborde **du côté du Fils,** de son «point de vue», de sa participation qu'il met en accord avec la monarchie du Père.

IV. LES RELATIONS ENTRE LES TROIS FORMULES

L'analyse de ces trois manières d'exprimer l'origine du Saint-Esprit prouve qu'elles sont les trois formulations, les **trois aspects d'une vérité.** Leurs formes différentes résultent de la diversité des points de vue dont on regarde cette vérité. La formule *ex Patre* mettant l'accent sur la monarchie (et par la suite *ek monou tou Patros*) définit la procession du Saint-Esprit du côté du Père; *ex Patre Filioque* le fait du côté de l'Esprit lui-même et *ex Patre per Filium* du côté du Fils [1]. Ces distinctions entre les trois formules paraissent essentielles. Les différences terminologiques seraient donc dérivées des trois approches de pensée.

Chacune de ces trois formulations, prise unilatéralement et dans son laconisme, présente certains inconvénients. En revanche, si on les confronte, elles s'éclairent et se complètent réciproquement; le *Filioque* surtout appelle cette confrontation pour être précisé. Toutes sont nécessaires pour expliciter la procession, bien que leur importance ne soit pas égale. Si nous essayions de les ranger par ordre d'importance, nous dirions que la première

[1] Cf. B. DE MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire,* Paris, 1980, p. 227. Voir à la fin de l'article notre proposition de schémas.

place revient au *ex Patre* qui exprime le mieux la foi commune. Les deux autres, formées dans le creuset des traditions d'Orient et d'Occident, peuvent être mises sur le même niveau, parce qu'elles partent d'une formulation primitive de la foi, pour se tourner vers les deux autres Personnes. La formule *ek monou tou Patros* aurait une valeur analogique, comme une prolongation et une précision du *ek tou Patros* dans le contexte de la théologie byzantine.

Il est nécessaire de prendre conscience de l'existence de ces trois points de vue ou approches du mystère de l'origine de l'Esprit Saint. A défaut de cela, nous pourrions avoir l'impression qu'il y a conflit entre ces trois énoncés traditionnels de la même vérité; s'il y a conflit, il se trouve uniquement du côté des langages et des mentalités qu'ils expriment. Car il n'est pas possible de rendre compte des trois formulations par un seul système de notions, ni d'un seul point de vue.

Ne serait-il pas possible par contre de réunir ces expressions dans un seul énoncé? On ne constate aucune tentative de ce genre dans la tradition. Les trois formulations proviennent en effet de théologies différentes et ne s'expliquent qu'à l'intérieur de chacune d'elles. Chacune est cohérente, bien que partielle, parce que le mystère de l'origine de l'Esprit est unique et homogène, quand bien même nous en réalisons des approches différentes. Par ailleurs, toute construction composite ou éclectique, même la meilleure, donnerait l'impression que la procession est elle-même composée, ce qui est inacceptable.

De plus, la spécificité de chacune des formulations paraît inévitable et même souhaitable, puisqu'elles se réfèrent chacune à des Personnes différentes. Chacun des énoncés a besoin des autres pour réaliser une approche totale, mais ils demeurent indépendants, irréductibles les uns aux autres, enracinés dans des traditions originelles. Il faut les comprendre sans les manipuler. On ne peut que les réunir ensemble comme les trois dimensions d'une même vérité. La procession du Saint-Esprit est un mystère que ne peut enclore une seule formule.

V. LA PROCESSION DU SAINT-ESPRIT D'APRES «LA TRINITE» DE ROUBLEV

Cette icône est célèbre comme image de la Trinité du point de vue à la fois artistique et théologique. Elle représente trois anges – les trois Personnes divines – dans une harmonie parfaite qui exprime leur unité. Toutefois, les figures des anges portent des traits individuels. Ils sont unis par le regard et le mouvement, ce qui permet de caractériser leurs relations mutuelles. En particulier, on peut découvrir dans l'icône une illustration des divers aspects de la procession du Saint-Esprit.

a) L'ange qui se trouve à la droite du spectateur représente sans aucun doute l'Esprit-Saint. Ce qui est discuté, c'est quel est l'ange qui représente

le Père et quel est celui qui représente le Fils [1]. La position centrale devrait en principe appartenir au Père avec le Fils à sa droite, selon l'expression de la Bible reprise par le *Credo*; c'est pourquoi certains théologiens et historiens d'art identifient le Père avec l'ange au centre.

Cependant, d'autres arguments iconographiques et théologiques indiquent que cet ange doit être identifié au Fils, placé au centre en raison de la valeur unique de l'Incarnation et du Salut, tandis que le Père se trouve à gauche. «La Trinité» a été peinte pour une iconostase – et sur les iconostases la place centrale appartient au Christ. Selon une tradition iconographique plus ancienne, c'était le côté gauche qui était mis en valeur; il pouvait donc être attribué au Père.

Plusieurs détails de l'icône convergent vers la même interprétation. L'ange central tend la main dans un geste de bénédiction au-dessus de la coupe où apparaît une ébauche de l'agneau (symboles du Christ). Les couleurs intenses de ses vêtements expriment l'Incarnation, tandis que les teintes fines et délicates des deux autres anges suggèrent la pure spiritualité. Les claves de sa tunique bien visibles sur l'une de ses épaules sont un attribut du Christ. L'arbre dressé derrière lui ressemble à la vigne et peut être l'Arbre de Vie, cependant que derrière l'ange de gauche s'élève le temple, la Maison du Père. La pourpre de la tunique du Fils symbolise à la fois le sang et la gloire. Son visage est marqué par la souffrance, en particulier dans l'expression de la bouche, tandis que le visage du Père semble plus silencieux, peut-être soucieux, mais plus sévère et ferme. Enfin, l'ange au centre incline la tête et tourne les yeux vers celui de gauche, qui embrasse de son regard les deux autres. Il faut ajouter ici l'information d'ordre historique que les anciennes imitations de «La Trinité» ont parfois conféré le nimbe cruciforme en plus des claves à l'ange du centre. Les icônes portant l'inscription du mot «Père» à cette place sont d'une époque plus tardive.

b) Le Père regarde donc le Fils et l'Esprit, en penchant légèrement la tête, mais avec une certaine majesté. C'est de Lui, vers les autres, que part le mouvement dont la force et la direction sont manifestées par la courbure des silhouettes, par les gestes des mains, l'inclinaison des sceptres et les plis des vêtements entraînés par le courant venant du Père.

Le Fils acquiesce à ce mouvement par une nette inclination de la tête et du regard tourné vers le Père. L'Esprit Saint incline la tête encore plus, comme pour raccourcir la distance. Ses yeux sont dirigés en haut et à droite où ils rencontrent le regard du Père. De la forte inclination des têtes naît encore un mouvement qui exprime l'hommage au Père. Comme les têtes se trouvent presque sur la même ligne, malgré la répartition symétrique des anges autour de la table, l'ange de droite se tourne à la fois vers le Père et

[1] V. Lossky, L. Oupensky et aussi Daniel Ange, J. Klinger voient le Père dans l'ange de gauche; P. Evdokimov, dans celui au centre. Parmi les historiens d'art: V. Lazarev et M. V. Alpatov choisissent l'ange de gauche. Les arguments cités proviennent de plusieurs sources. (Cf. reproduction de l'icône à la fin de l'article).

le Fils. Le mouvement partant du Père vers l'Esprit épouse l'incurvation du cercle qui entoure la composition, de sorte qu'il passe par le Fils.

Qu'est-ce que cette dynamique exprime? La présentation du Père suggère la monarchie, *ex Patre*. Il est, en effet, le point de départ du mouvement et le pôle des regards, bien qu'il ne trône pas au centre [1]. Le Fils s'adresse immédiatement au Père. Le mouvement jaillit directement vers lui, symbole de la génération. Le mouvement qui relie le Père à l'Esprit est attiré par le Fils et passe par Lui *(per Filium)*; la liaison entre la génération et la procession rappelle que le Père est le Père du Fils. Enfin, ce mouvement, un et unique, atteint le troisième ange, de sorte qu'en adoptant son angle de vision on peut embrasser du regard les deux autres, unis par l'inclination des corps, des têtes, des yeux – une suggestion du *ex Patre Filioque?* Bien que par le discours on puisse commenter cette dynamique de plusieurs façons, il faut souligner que l'icône n'offre qu'un seul mouvement, qui fait la synthèse des relations entre les Personnes. A la lumière de sa figuration, les trois formules apparaissent comme trois aspects interdépendants d'une réalité inépuisable.

c) Dans quelle mesure cette interprétation correspond-elle aux intentions de Roublev? La réponse ne peut être qu'hypothétique. Il est certain en tous cas que l'icône a été très soigneusement élaborée en fonction d'une conception très riche, si bien qu'aucun détail n'y apparaît comme accidentel. La monarchie, la génération et le *per Filium* sont visiblement manifestés. Qu'en est-il du *Filioque?* A-t-il pu susciter un écho chez Roublev? En principe, ce n'est pas impossible. Au début du XV^{e} siècle, un peintre orthodoxe, dont la culture était assez vaste pour lui permettre d'être au courant des discussions théologiques contemporaines, comme d'avoir connaissance de l'art italien, pouvait avoir eu l'intention d'inclure le contenu de cette formule dans son œuvre. Elle serait d'ailleurs soumise aux autres, plus nettement présentées.

Une autre explication paraît plus probable. «La Trinité» de Roublev présente la théologie trinitaire d'une manière si inspirée, si pleine et si parfaite que l'on y trouve exprimés tous les aspects de la procession de l'Esprit, même celui dont le peintre n'était pas conscient. La vision de la Trinité qu'exprime l'icône est si profonde et si complète qu'elle permet d'y découvrir le «troisième pôle» de la structure de cette procession; le *ex Patre Filioque* apparaît comme un complément logique des deux autres, ou plutôt comme une partie intégrante de la synthèse qui fond ensemble les trois formules. Cela confirmerait l'opinion selon laquelle «La Trinité» possède une valeur exceptionnelle et dépasse le temps. Elle contiendrait dans l'unité harmonieuse les vérités dont la compréhension et la conciliation rencontrent encore des obstacles. La *lex orandi,* dont l'icône fait part, précède la *lex credendi.*

[1] L'identification de l'ange au centre avec le Père peut être une conséquence de ce qu'on voit dans la Trinité surtout la monarchie, au désavantage du *per Filium* et du *Filioque* et en faveur du *ex Patre solo.*

VI. QUELQUES REMARQUES SUR LE DIALOGUE ŒCUMENIQUE

a) Etant donné que les trois formules se complètent réciproquement comme trois aspects d'une même vérité, toutes les trois sont nécessaires. Mais l'*ex Patre* occupe la première place et le *Filioque* vient plus tard, l'Occident devant l'expliquer à l'Eglise orthodoxe qui représente la commune tradition primitive. Cette explication est possible, car le *Filioque* ne contient aucune réelle contradiction avec l'*ex Patre*; pris d'un autre point de vue, il traduit les mêmes notions dans un autre langage. Le *Filioque* et le *per Filium* enrichissent même l'*ex Patre*.

La controverse à propos du *Filioque* dure déjà plus d'un millénaire. Est-ce que l'Eglise orthodoxe peut encore reconnaître sa valeur? A ce sujet, il faut se souvenir que le *Filioque* n'a pas suscité de protestations officielles de l'Orient à l'époque des Pères jusqu'au temps de Photius. Quand il a été ajouté au *Credo* romain, en 1014, et confirmé par les Conciles en 1215, 1274 et 1439, la division avec l'Orient avait déjà été amorcée puis consommée, de sorte qu'il n'y avait plus de possibilité de discussion objective. A partir du IX^{e} siècle, au moins, l'animosité était devenue plus forte que les arguments, sans parler de la rupture en 1054 et de la quatrième croisade. A Lyon et à Florence, les motifs politiques et le manque de confiance ont aussi paralysé le dialogue. Les divisions politique et ecclésiale précèdent le conflit à propos du *Filioque*. Le problème reste donc ouvert.

b) La présence actuelle du *Filioque* dans le *Credo* constitue un obstacle grave au dialogue. Le développement du *Credo* réalisé de manière unilatérale par l'Occident peut être critiqué avec raison, bien qu'il ne soit pas sans justification. Il était appelé par la forme de pensée occidentale fondée sur le latin; déjà la reconnaissance du *Filioque* était en voie d'être accomplie par la tradition; car c'est bien le mystère de la procession du Saint-Esprit qui exige les trois formules complémentaires. Malgré certains inconvénients, le *Filioque* apporte à la théologie trinitaire une contribution valable, bien que partielle.

Quelle que soit sa valeur théologique, celle-ci n'exige pas néanmoins la présence du *Filioque* dans le *Credo*. Sa suppression est parfaitement possible. En prenant cette décision, l'Eglise catholique ferait un grand pas vers l'unité [1]. La présence du *Filioque* dans le *Credo* n'est-elle pas aussi inacceptable pour les orthodoxes que, pour l'Occident, la précision *ex Patre solo?* Quant au *per Filium* il paraît aussi trop étroit. Aucune donc des trois additions éventuelles au *ex Patre* ne suffit, à elle seule, à développer le symbole.

La suppression du *Filioque* pourrait s'accompagner d'une explication par laquelle l'Eglise catholique sans nier sa foi déclarerait revenir au fond com-

[1] Cf. Y. CONGAR, *op. cit.*, p. 269; *Diversité dogmatique dans l'unité de foi..., Irenikon*, 54, 1981, p. 34 s.; B. BOBRINSKOY, *Le Filioque hier et aujourd'hui*, dans: La Théologie du Saint-Esprit..., *op. cit.*, p. 156.

mun et essentiel de la tradition. Cette solution créerait les conditions prérequises à l'examen, dans le dialogue œcuménique, de la valeur dogmatique du *Filioque* confessée par l'Occident, comme d'une manière générale de la valeur de la tradition de l'Eglise occidentale et de ses Conciles.

La question se pose: qui pourrait au nom de l'Eglise occidentale, prendre cette décision? Pour ne pas en laisser la charge au Pape seul, il serait peut-être judicieux de convoquer spécialement un Concile pour en débattre. Comme le problème concerne plusieurs Eglises de l'Occident, leurs représentants devraient y prendre également part. Il s'agit, en effet, de la profession de foi qui est par excellence le bien commun de toutes les Eglises. Pour la même raison, la présence de l'Orient serait nécessaire, bien que sa position dans ce débat se situe à part; l'Eglise orthodoxe pourrait elle-même déterminer la forme de sa participation. Serait aussi souhaitable la présence de prêtres, de théologiens, de laïcs, comme dans l'antiquité et le moyen âge, – toujours pour la même raison que la question concerne tout le peuple chrétien.

c) Par la suite, un Concile ultérieur de toute la chrétienté pourrait envisager, si le besoin s'en manifestait, l'extension du *Credo* par la formule «du Père qui est le Père du Fils» ou autres semblables; il s'agirait d'une version plus large du *ex Patre,* plus ouverte au *Filioque* et au *per Filium,* toujours sans nier *ek monou tou Patros.* On pourrait dire aussi: «l'Esprit Saint issu du seul Père du Fils procède du Père par le Fils et à partir du Père et du Fils aussi; mais il n'y a qu'une seule procession de l'Esprit, abordée de trois manières». Néanmoins est-il bien nécessaire de dogmatiser et d'introduire dans le symbole un tel ensemble de traditions particulières exprimé par cet énoncé éclectique? Est-ce que notre connaissance du mystère de la procession du Saint-Esprit nous autorise à la formuler ainsi avec certitude? Cependant, un tel énoncé pourrait fournir une formule d'accord œcuménique entre les Eglises et leurs théologiens.

En conclusion, il semble que, sans modifier en principe le *Credo* primitif, s'impose encore un approfondissement en théologie de la procession de l'Esprit. Les formules retenues apparaissent comme les éléments d'une synthèse possible qui devrait intégrer et harmoniser l'*ex Patre,* l'*ek monou tou Patros,* l'*ex Patre per Filium* et l'*ex Patre Filioque.* Les formules encore séparées devraient trouver place dans l'expression d'une vérité plus profonde. Les deux Eglises la possèdent sans doute ensemble, bien que, restant divisées, elles n'en proclament que des aspects différents.

MICHAL WOJCIECHOWSKI

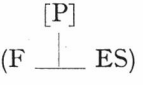
ANNEXE

Pour reprendre une proposition de schémas, auxquels on a souvent recours pour illustrer les différentes positions à propos de la procession du Saint-Esprit, on peut, non sans les compléter et les modifier, les présenter de la manière suivante:

Dans la colonne de gauche on a repris les schémas destinés à montrer les trois «points de vue» sur la procession. Leur correspondent dans les deux autres colonnes les trois formules «bipolaires» qu'il faudrait pouvoir définir en termes de relation «tripolaire» qui nous font défaut. Dans la colonne de droite, les trois schémas finaux peuvent être interprétés comme les *modèles structuraux* des trois formules en question. Celles-ci présupposent, en effet, certaines structures «sous-entendues» (peut-être inconscientes). Chacune de ces trois structures privilégie d'une certaine manière un élément de la relation, en l'opposant aux autres.



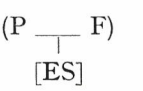
monarchie



ou [P] – (F – ES)



Filioque



ou (P – F) – [ES]

P – F – ES *per Filium* correspond à (P – [F] – ES)



Le mystère du «Filioque» dans le dialogue œcuménique

Sous la direction de Lukas Vischer, la Commission du COE, «Foi et Constitution», a publié une étude importante qui a pour titre: *La théologie du Saint-Esprit dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident* [1]. On y découvre un désir profond de parvenir à un accord entre l'Eglise latine et l'Orthodoxie. Le premier pas que nous devrions accomplir se résume en ces termes: «Que la forme primitive du troisième article du Symbole, sans le *Filioque,* soit considérée partout comme la formule normative et remise en vigueur...» Cette recommandation est explicitée par plusieurs auteurs, et sans pouvoir prendre position face à toutes les suggestions émises dans cet ouvrage, situons la problématique actuelle du dialogue relatif au mystère de la procession du Saint-Esprit.

L'attitude des Eglises catholiques-chrétiennes

Les Eglises catholiques-chrétiennes ont déjà mis en pratique la recommandation de «Foi et Constitution»; elles ont supprimé le *Filioque* du Credo. Malheureusement, à nos yeux, cette initiative s'est accompagnée d'un accord doctrinal avec l'Orthodoxie dans lequel on abandonne pratiquement l'enseignement dogmatique de l'Eglise latine. L'accent est mis d'une façon tellement unilatérale sur le Père *unique* source de la vie divine que l'on rejette en fait la doctrine selon laquelle l'Esprit trouve son origine dans le Père et le Fils.

Un florilège de textes de saint Jean Damascène a été adopté. On y souligne avec force que la procession de l'Esprit n'est pas sans rapport avec la génération du Verbe; on y lit des formules de ce genre: «Sans pourtant dire

[1] Le Centurion, Les Presses de Taizé, 1981. L'aspect biblique de la question a été peu étudié. On souligne cependant ce principe: «Nous voyons... la pleine et constante réciprocité du Verbe incarné et du Saint-Esprit» (p. 14), principe qui conduisait Evdokimov à déclarer: J'accepterais le «Filioque» si on le complétait par cette formule: Le Fils procède du Père et de l'Esprit *(Spirituque)*. Nous ne pouvons examiner cette position dans le cadre de cet article.

que l'Esprit procède du Fils, nous disons pourtant que c'est l'Esprit du Fils». «L'Esprit, l'hypostase qui procède du Père... n'est pas *issu* du Fils, mais il est le souffle de sa bouche qui révèle le Père» [1].

La formule qui souligne que l'Esprit procède du Père *seul* peut avoir une signification valable dans la mesure où elle proclame que la source première de toute la vie divine est la Personne du Père, mais selon les exigences de la dogmatique latine, elle doit être équilibrée par le «Filioque» ou au moins par le «per Filium». Or l'accord entre les catholiques-chrétiens et les orthodoxes rejette cet équilibre doctrinal. Dans cette atmosphère, la suppression du «Filioque» dans le Credo apparaît comme une critique de l'enseignement du IIe Concile de Lyon et du Concile de Florence qui ont traité explicitement de cette question.

Actuellement, de nombreux orthodoxes manifestent encore de l'agressivité envers la doctrine de notre Eglise sur ce point. Aussi, pastoralement, nous apparaît-il inopportun que l'Eglise de Rome renonce à la formule du «Filioque» dans le Credo, même si elle déclarait en même temps ne pas abandonner son enseignement relatif à la procession du Saint-Esprit. La situation serait différente si Latins et Orientaux parvenaient à un accord sur le mystère de l'origine de la Troisième Personne divine. L'Eglise de l'Occident pourrait alors revenir au texte primitif du Credo dans un climat dépourvu de toute ambiguïté.

Quel est le noyau dogmatique du mystère?

Dans le même ouvrage, le P. Jean-Michel Garrigues pense que les Conciles œcuméniques n'ont défini que ce seul noyau de vérité: La procession de l'Esprit ne peut être proclamée qu'*après* celle du Fils. C'est ainsi que je comprends ces lignes: «Ce noyau, reconnu par la symphonie des Pères de l'Orient et de l'Occident, peut se formuler ainsi: l'Esprit sort du Père en tant que seul Père, donc en tant qu'Il est celui qui engendre le Fils unique» [2]. L'auteur résume ensuite ce qu'il appelle les deux «théologoumena» cappadocien-byzantin et latino-alexandrin. Et il conclut: «L'accord œcuménique ne pourra se faire entre l'Orient et l'Occident que si chacune des Eglises reconnaît que la formule trinitaire à laquelle elle est attachée n'est qu'un théologoumenon» [3].

Personnellement, j'éprouve une grande difficulté à suivre cette suggestion parce qu'elle ne me semble pas compatible avec une exégèse authentique des documents conciliaires. L'Eglise latine a bien prétendu à Lyon et à Florence dirimer un conflit doctrinal avec l'Orient. Ce dernier enseignait que le Fils n'était pas à l'origine de l'Esprit. Ces deux Conciles ont défini la doctrine opposée. Je ne vois pas comment on peut prétendre que le Saint-Esprit n'a voulu garantir de son autorité divine que ce seul enseignement que résume ainsi l'auteur: «Ce noyau dogmatique exprime deux vérités tri-

[1] *Ibid.*, p. 112–113. [2] *Ibid.*, p. 173. [3] *Ibid.*, p. 173.

nitaires qui font l'unanimité des Pères d'Orient et d'Occident: la monarchie du Père d'une part et l'ordre respectif des Personnes du Fils et de l'Esprit dans leur origine en Lui» [1].

Dans le désir de parvenir le plus tôt possible à un accord, n'a-t-on pas la tentation de minimiser la profondeur des divergences? L'Orient et l'Occident professent, au sujet de la procession de l'Esprit, des enseignements vraiment contradictoires.

On objectera que le P. Congar porte un jugement beaucoup plus optimiste. Il écrit en effet: «Ce à quoi il faut viser, ce qu'il est possible d'obtenir, c'est de reconnaître en même temps l'unité de la foi des deux parties de la catholicité, et la légitime différence de deux expressions dogmatiques du mystère. Chacune a sa cohérence. Chacune est impossible dans les catégories et le vocabulaire de l'autre» [2].

En présence de cette position, j'éprouve cette difficulté: L'Orient refuse de reconnaître que le Fils soit avec le Père l'origine de l'Esprit. Nous sommes en face, non pas de deux vues complémentaires, mais d'une opposition telle que l'enseignement des Latins *exclut* celui des Orientaux. A notre avis, un choix s'impose, sinon on tombe dans un pluralisme contradictoire.

L'Esprit procède du Père par le Fils

Le Concile de Florence accepte comme conforme à la Révélation la formule: «Le Saint Esprit procède du Père par le Fils». Il en donne cette exégèse: «Et parce que tout ce qui est au Père, le Père lui-même l'a donné à son Fils unique en l'engendrant, à l'exception de son être de Père, cette procession même du Saint-Esprit à partir du Fils, le Fils la tient éternellement de son Père, qui l'a engendré éternellement» [3].

Or les patrologues contemporains estiment en général que les Pères grecs, (à l'exception peut-être de saint Cyrille d'Alexandrie), interprètent le *per Filium* d'une manière beaucoup plus faible que le Concile de Florence. Ce n'est pas le lieu ici d'entreprendre une exégèse des textes patristiques. Nous nous contenterons de mentionner l'interprétation que les disciples de Grégoire Palamas donnent de la formule: «L'Esprit procède du Père par le Fils» [4]. A leurs yeux, le Fils n'est nullement à l'origine avec le Père de l'être hypostatique de l'Esprit, mais les «énergies incréées» de la divinité sont communiquées à l'Esprit par le Fils.

Parlant des théologiens grecs, on nous déclare: «Ils ont ainsi pu établir nettement la distinction entre le principe dont le Saint Esprit dérive son

[1] *Ibid.*, p. 173.

[2] *Je crois en l'Esprit Saint, III, Le Fleuve de Vie coule en Orient et en Occident*, Cerf, Paris 1980, p. 263.

[3] Denzinger-Schönmetzer, 1301, Traduction Dumeige, *La foi catholique*, Paris, 1961, p. 227.

[4] Cf. Charles JOURNET, *Palamisme et thomisme*, in *Revue Thomiste* 1960, n. 3, p. 429–452. *Réd.*

essence et celui dont il tire ses énergies, et soutenir que la procession *kath hyparxin* (selon l'existence) du Saint Esprit est tout à fait différente de sa procession *kath energeian*. Pour ce qui est de sa procession *kath hyparxin*, le Saint Esprit procède du Père seul, alors que pour ce qui est de sa procession *kath energeian*, il provient du Père par le Fils, ou même du Père et du Fils, parce que toutes les énergies divines se réalisent à partir du Père par le Fils en l'Esprit Saint. Ainsi les prépositions 'de' et 'par', selon les Pères grecs, ne sont synonymes et interchangeables que lorsqu'elles se rapportent à la manifestation énergétique du Saint Esprit. Pour ce qui est de son essence, le Saint Esprit procède 'du' Père et nullement 'du' ou 'par' le Fils» [1].

A notre avis, dans le dialogue œcuménique, il est indispensable de discuter en même temps avec les orthodoxes et le mystère de la procession de l'Esprit et la question des «énergies incréées».

Digression sur le thème des «énergies incréées»

Comme ce thème des «énergies incréées» est peu connu en Occident, il nous paraît opportun de l'évoquer rapidement.

L'Église latine comme l'Orthodoxie veulent sauvegarder deux aspects essentiels du mystère lorsqu'elles explicitent le thème biblique de notre adoption filiale. D'une part, assurer au chrétien une authentique divinisation et d'autre part sauvegarder la transcendance de Dieu.

L'Occident parvient à concilier ces deux vérités par la doctrine de la grâce sanctifiante qui est une qualité divine mais *créée*. Vraiment divinisés par cet «habitus» infus, nous restons pourtant des créatures puisque nous ne recevons qu'une participation limitée à la nature divine. La transcendance du Créateur est respectée pleinement.

L'Orient qui rejette habituellement cet enseignement sur la grâce créée dira: Le seul moyen de concilier la vraie divinisation et la transcendance divine est d'établir une distinction *réelle* en Dieu entre sa nature, son essence, à laquelle on ne participe pas et ses opérations «ad extra» par lesquelles Dieu entre en contact avec sa créature. Ce sont ces «énergies incrées» qui nous divinisent en pénétrant dans notre âme jusqu'au moment où notre corps lui-même resplendira de la gloire du Thabor.

Pour justifier cette doctrine, l'Orient se réfère habituellement à l'enseignement patristique. On citera par exemple volontiers ces lignes de saint Basile: «Tout en affirmant que nous connaissons Dieu dans ses opérations, nous ne promettons pas de l'approcher dans son essence même. Car si ses opérations descendent jusqu'à nous, son essence reste inaccessible» [2].

Lorsqu'on examine le contexte de cet enseignement de saint Basile, nous voyons le Père cappadocien préoccupé par le problème de notre connaissance de Dieu. Le Créateur est accessible à notre intelligence par ses opéra-

[1] *La théologie du Saint-Esprit..., op. cit.*, p. 52–53.
[2] Epître 234, P. G. t. 32, col 869.

tions, non par son essence. Saint Basile ne déclare point, comme Grégoire Palamas, qu'entre ces énergies et l'essence existe une distinction réelle. Cependant, un disciple de saint Thomas d'Aquin donnera une précision qu'il ne trouve pas chez Basile. Il reconnaîtra que l'opération divine est plus proche de nous que l'essence du Créateur dans son *effet* ou son *fruit,* mais cette opération divine, en elle-même, est aussi *mystérieuse* que l'être divin parce que la manière dont Dieu agit transcende absolument nos facultés intellectuelles. Les théologiens disent habituellement que les actions divines «ad extra» sont «formellement immanentes et seulement virtuellement transitives», expression qui souligne bien notre incapacité d'avoir prise sur elles.

La doctrine de l'Orient relative à la distinction réelle entre les «énergies incréées» et la nature divine nous paraît opposée à une saine théodicée qui ne peut renoncer à la thèse de la parfaite «simplicité» de l'être divin.

Un accord avec l'Orient est-il possible?

L'Orient qui refuse le «Filioque», grâce à sa doctrine relative aux «énergies incrées», admet pourtant que le Fils joue un rôle actif sur la Personne de l'Esprit puisqu'il reçoit du Verbe le pouvoir d'agir «ad extra».

En revanche, l'Occident ne peut reconnaître au Fils un rôle actif sur l'Esprit que s'il voit dans le Verbe l'origine avec le Père de *l'être* hypostatique de la troisième Personne. En effet, puisque pour l'Occident, il n'y a pas de distinction réelle entre la nature divine et ses opérations, reconnaître que l'Esprit dépend du Fils «dans sa procession *kath energeian*», c'est confesser en même temps qu'il dépend du Verbe «dans sa procession *kath hyparxin*» – pour reprendre la terminologie citée plus haut.

Faut-il en conclure qu'aucun accord n'est possible avec l'Orient sur le mystère de la procession de l'Esprit avant qu'une entente soit intervenue sur le rapport entre la nature divine et ses opérations? On pourrait imaginer qu'un Concile œcuménique décide de ne pas aborder la querelle relative au problème des «énergies incréées». Les Pères constateraient que l'Eglise latine et les communautés orthodoxes reconnaissent que le Fils joue un rôle actif sur l'Esprit Saint, mais qu'elles divergent sur la manière d'expliquer comment cette fonction active se réalise. Pourrait-on entrer en communion plénière alors que demeure cette contradiction? Les Conciles de Lyon et de Florence ne le pensaient pas. Plusieurs catholiques contemporains estiment que le recours au thème de la «hiérarchie des vérités» permettrait une attitude plus souple qu'au moyen âge [1].

GEORGES BAVAUD

[1] Par exemple le Cardinal Hume qui déclare: «Est-ce le bon sens, alors, de distinguer entre les vérités fondamentales qui doivent être acceptées avant que nous puissions entrer en 'koinonia' et les questions moins fondamentales qui peuvent mieux (ou même seulement?) être résolues à l'intérieur de la grâce guérissante de la 'koinonia' elle-même»? *Documentation catholique,* n. 1745, 2 juillet 1978, p. 611. La difficulté est de nous entendre sur ce qui est fondamental et non fondamental.

Reconnaissance à Marcel Raymond

Marcel Raymond était au courant de l'élaboration de ce texte. Il espérait pouvoir le lire et s'y découvrir. « Peut-être m'apprendrez-vous certaines choses sur mon compte? » disait-il. Je tenais à lui exprimer ma reconnaissance pour l'aide et l'appui qu'il m'a apportés. Depuis le samedi 28 novembre 1981, ce texte est aussi devenu un hommage.

Dans la 8e des *Lettres à un jeune poète,* R. M. Rilke écrit: «Nous devons accepter notre existence aussi complètement qu'il est possible. Tout, même l'inconcevable, doit y devenir possible. Au fond, le seul courage qui nous est demandé est de faire face à l'étrange, au merveilleux, à l'inexplicable que nous rencontrons.» (*Lettres à un jeune poète,* R. M. Rilke, I, p. 360, éditions du Seuil, Paris 1966. Traduction de Bernard Grasset.) Marcel Raymond eut ce courage. Il a «fait face» à toutes choses, à celles qui d'emblée nous dépassent: les grandes angoisses venant du mal, de la mort, ou les révélations de l'amour, les grands rythmes de la nature, mais aussi à celles qui, plus innocentes, plus modestes participent de la vie des circonstances, comme ce bref dialogue amorcé, au parc Bertrand, avec quelques jeunes gens. Proche du mystère, saisi, pénétré par toutes ses manifestations dont il découvre l'abîme au plus profond de lui-même, Marcel Raymond reste là, attentif.

A la lecture de ses livres, critiques ou personnels, on s'émerveille de la force et de l'ampleur de cette sensibilité si riche qu'un style raffiné traduit dans les moindres nuances, suivant un rythme plein de silences, de respirations, donnant aux phrases un je ne sais quoi de léger, comme si nous parvenaient les effluves d'une région intérieure lointaine. Curieux de tout phénomène caché, religieux, mystique ou poétique, Marcel Raymond sait se montrer inébranlable dans l'accueil de ce qui l'émeut ou le bouleverse et ose, avec une audace parfois surprenante, envisager la remise en question de son itinéraire spirituel, aux dépens même de sa nature impressionnable à l'extrême.

Tourné vers l'avenir, il se laisse en quelque sorte porter, prendre par le devenir sans jamais en être submergé. Avec passion, au double sens du terme, il vit pleinement le présent; il interroge l'histoire avec un intense

intérêt, veillant de tout son être à ne rien négliger ou mépriser. Tout événement, humain, littéraire, politique, est traversé par son regard qui se fait alors aigu, pénétrant, libre de la subjectivité émotive. Il considère et analyse en toute lucidité. Aux prises avec l'angoisse de la mort, il finit par l'accepter, par la «désamorcer», et même la souhaiter ainsi qu'en témoigne dans *Ecrit au Crépuscule,* le rêve de la jeune fille au pistolet.

La réalité, s'il la redoute souvent, il l'affronte toujours et cherche à la suivre dans ses méandres. Conscient de l'écrasante misère humaine, il semble pessimiste dans certaines de ses conclusions mais non sans espérance. Lors des trois entretiens télévisés de juin 1974, il se dit «hanté par les mythes néoplatoniciens», convaincu, ou presque, que le multiple, le divers connaîtra un jour une récupération sur un autre plan. Notre «monde cassé», cette humanité décrite dans *le Sel et la Cendre* comme une «affaire manquée», verra un jour une transfiguration: «Il reste l'inspiration du Nazaréen. Par elle seulement l'humanité survivra, peut-être, que son nom soit prononcé ou qu'il ne le soit pas. Ma foi en la résurrection n'a pas fléchi, quelque divergence que présentent les récits évangéliques. La résurrection est la lumière dans les ténèbres, l'attestation dernière, l'irruption inattendue – les disciples étaient désemparés, désespérés – du surnaturel.» (*Ecrit au Crépuscule,* p. 69).

La mobilité clairvoyante de ses idées, la capacité de répondre au progrès de l'histoire ou d'éclairer soudain quelque détour du cheminement personnel de son âme, la richesse inépuisable de sa sensibilité poétique en font un homme difficile à appréhender (ainsi qu'il l'avouait lui-même). Sa pensée cependant prit forme peu à peu, guidé qu'il était par une préoccupation fondamentale et constante, celle de Dieu et de la foi. De plus, vivifié, soutenu par un attachement inconditionnel à l'être, une assise profonde s'était édifiée en lui. Résolument il note dans son journal en mars 1951, à la suite d'une dépression nerveuse: «Aller devant soi, non vers le crépuscule du soir, mais vers le crépuscule du matin.» (*Le Trouble et la Présence,* p. 19).

On ne saurait mieux illustrer, par cette métaphore, le lieu où il se situe. On devine comment vibre sa conscience et comment se meut la forme subtile de son intériorité. Qu'il prépare l'avènement ou la disparition de la lumière, le crépuscule est toujours un moment de grandeur, d'attente, où une part de l'«inexplicable» s'annonce. Si Marcel Raymond se tourne de préférence vers celui du matin, c'est qu'il pressent l'espoir, l'allégresse des retours vers la lumière, du mythe de la naissance. Sensible aux énergies naturelles qui s'activent, à la vie originelle dès l'apparition de la première goutte de la source, la beauté heureuse, le bonheur même sont pour lui une nécessité où les racines de son être puisent leur force.

Or, lorsqu'il écrit les lignes citées plus haut, plus d'une année déjà s'est écoulée depuis l'heure décisive de sa rencontre avec Dieu, car entre-temps, l'«esprit de doute» s'était réveillé. Cette rencontre se préparait dès sa jeunesse, elle apparaît comme l'aboutissement lumineux de longues années d'incertitude, où les aspirations mystiques, naturellement déposées en lui, ne trouvaient pas leur hâvre originel. Dans l'épilogue du livre *De Baudelaire au*

Surréalisme, Marcel Raymond exprime clairement son adhésion au sacré dont la poésie est messagère, mais déjà il est conscient, à l'encontre des surréalistes, qu'il ne faut pas lui demander les clés qui ouvriraient «la porte d'ivoire». Au fil des années, cette interrogation religieuse se mue en un désir ardent et tourmenté de la foi.

Durant l'automne 1949, il réalise un projet ancien: écrire une étude sur Pascal. Il lit le *Mémorial,* médite longuement sur «les phrases brûlantes du *Mystère de Jésus*». Sa santé est défaillante, il est dans un état d'hypersensibilité alarmant. Or, le vendredi soir du 13 janvier 1950, entre six et sept heures, songeant vaguement au cours de son existence, il se met à prier et à répéter sans cesse «Que ton nom soit sanctifié, que ton Règne vienne...» tandis qu'il se sent inondé d'une «joie inexprimable», d'un «afflux de vie.» (*Le Trouble et la Présence,* p. 11). La foi s'est allumée comme une flamme. Ce qu'il a ressenti ce soir-là était *tout autre* que les élans mystiques ou religieux éprouvés jusqu'à ce jour. «Une trouée s'était faite, par où descendait le souffle, la lumière, la vérité. D'une part, j'étais dépossédé de moi-même par un Etre transcendant, intensément personnel; mais j'avais aussi l'impression d'entrer en possession – pour la première fois – de ce que mon être propre avait de plus authentique. Dans un état d'extrême lucidité, il me semblait voir loin, loin, hors de l'espace et du temps, en moi et en Lui, tout en gardant le sentiment de la différence de Lui à moi.» (*Le Sel et la Cendre,* p. 222). Une vie nouvelle avait commencé.

Aujourd'hui, Marcel Raymond est entré définitivement, totalement dans cette vie nouvelle. Préparé en douceur, au long des années de solitude, par son épouse partie dix-huit ans plus tôt, et dont il percevait la présence diffuse autour de lui, il s'acheminait sans angoisse vers la mort, il se sentait «attendu». Son dernier ouvrage, *Ecrit au Crépuscule,* hormis le fait que presque tous les récits se passent lors du suspens entre jour et nuit, témoigne dans son ensemble du crépuscule de la vie d'un homme, non pas d'abord, en raison de son grand âge, mais surtout en raison de la proximité de la mort qui montre son visage de lumière, pareille à une aube qui se lève sur l'éternité. On y voit l'auteur se réveiller, à la pointe du jour, le plus souvent dans la joie, apaisé et comblé, même après une nuit agitée, comme si spontanément il était déjà en prière. Sentiment éphémère qui pourtant fortifie en lui la certitude qu'une réalité invisible, constamment proche bien que perceptible avec intensité qu'à de rares et brefs instants, et cela souvent, lorsque la conscience flotte entre le souvenir d'un rêve ou d'un passé lointain et la réinsertion dans le temps ordinaire des objets familiers.

Pourquoi tous ces récits de rêve, pourrait-on se demander? C'est que ces récits ont, en plus du rayonnement qui émane de la vie poétique, un lien avec les autres textes de l'ouvrage qui tous reflètent la vie intérieure de Marcel Raymond, cette vie qui fut à la fin toute imprégnée de la présence de Dieu. On touche là au fil conducteur qui nous mène à travers ces pages.

L'univers onirique y joue un rôle primordial, initiatique en trahissant les aspirations et désirs essentiels de l'âme. Il élargit le champ de la conscience, ouvre une porte sur ce que nous captons sans pour autant le formuler dans

notre mémoire. Ainsi le rêve splendide de la Pentecôte qui s'impose plutôt comme une vision infiniment précieuse: «Je voyais devant moi, tout près (mais puis-je encore parler de *moi*?), un disque blanc, ou mieux de la couleur de l'ivoire et qui était *la lumière*. (...) Cette lumière sans tache, n'était-ce pas ce qu'ici je ne puis atteindre, ce que je cherche en vain, le *je* premier et dernier qui ne m'appartient pas mais à qui j'appartiens? Et cela, que je ne puis définir, ni même nommer, serait désormais mon être même.» (*Ecrit au Crépuscule,* p. 13). L'auteur semble respirer l'air d'une zone inconnue, suspendue au-dessus de la vie terrestre, comme détaché, hors de lui – «Mais étais-je encore en ce que nous appelons la vie?» (*Ibidem,* p. 13) – la conscience submergée, absorbée, aspirée par la clarté d'une présence absolue et personnelle, qui se révèle source, berceau et finalité unique de l'être. Tout cela se passe au sortir du sommeil, alors que s'élève le chant des premiers oiseaux.

Il faut encore mettre l'accent sur une autre condition déterminante et presque toujours associée. Marcel Raymond venait de penser «intensément» à la mort, à tel point que pareille méditation semblait l'entraîner à découvrir les chemins de ce que nous appelons l'au-delà.

Lors d'une autre circonstance, il connaît un état analogue accompagné de la même certitude. Cette fois, c'est le soir, la nuit déjà; à l'arrière-plan erre l'idée de la mort. Marcel Raymond écoute le Requiem de Mozart dont il se sent profondément pénétré. Il s'interroge. A nouveau, son esprit se meut dans un lieu intermédiaire, situé entre la vie d'ici-bas avec ses souvenirs, et une autre vie, celle de l'autre côté de la mort. Il oscille entre le moi familier et un autre, fuyant, inconnu. Il va librement, ne connaît plus de barrière entre les deux mondes, les éprouvant comme deux modes d'être dont la continuité nous échappe habituellement et dont le second, l'ignoré, apparaît dans toute son évidence comme un «éternel présent»: «Ma pensée allait et venait ainsi et je me perdais de vue. Puis j'étais de nouveau en face de moi-même. Ou bien d'un autre moi-même? Car je ne savais plus qui j'étais, mon identité se dissipait, comme si je me désincarnais.» (*Ecrit au Crépuscule,* p. 24). Aucune vision ici qui vienne clarifier ou illuminer cette dépossession sporadique de soi; aucune joie sinon une impression générale de mouvements psychiques confus. Une certitude demeure cependant grâce à la musique de Mozart: la perception de l'éternité, «la restitution d'un état essentiel et premier, antérieur à ma naissance.» (*Ibidem,* p. 24).

Le rêve de la Pentecôte est une sorte d'anticipation de ce qui l'attend après la mort; le second en est le pressentiment, né d'une rêverie hantée par l'origine de l'être. Dans les deux cas, on croit rejoindre ce que tente d'exprimer avec d'autres mots une pensée de Novalis, poète que Marcel Raymond avait découvert, parmi d'autres auteurs du romantisme allemand, lors de son séjour de deux ans à Leipzig, dès 1926. «(...) l'absolu de la mort contient la possibilité de vie absolue (...) Ce que nous appelons la mort ici-bas est une conséquence de la vie absolue, c'est-à-dire du ciel.» (*Les Romantiques allemands,* Novalis, Desclée de Brouwer, p. 224).

De manière plus générale, cette idée de la mort, accompagnée d'un sens aigu, parfois tragique, de sa présence et de son énigme, l'intuition d'une vie

qui subsiste en dépit des limites temporelles, sont souvent évoquées dans la littérature de la Suisse française. Je pense à Maurice Chappaz, à Philippe Jacottet; et surtout à Gustave Roud qu'une amitié, des affinités profondes liaient au critique genevois. Inséparable de la mort naît la conviction qu'une rupture ancienne a blessé l'humanité. Le mythe d'une vie originelle intacte occupe ces esprits et leur fait rechercher le bonheur, la pureté d'alors dans la poésie et le divin, mêlant ou confondant les deux notions en un seul mouvement spirituel souvent mal définissable.

Marcel Raymond avait reçu la foi, il savait qui était la source de toute beauté, même dans la contemplation poétique. Il n'en cherchait pas moins une explication philosophique, qui, sur ce plan, ne demeure pas sans équivoque. Il semblait adopter l'enseignement de Jakob Boehme, réfléchissait à ce Dieu *Ungrund* et *Urgrund,* cœur du mystère de l'être, qui s'engendre lui-même et engendre en même temps l'univers. «Une secrète germination est partout en travail. Dans une 'nature' qui est une *matrix* infiniment féconde, des espèces (et jusqu'à l'homme) sont partout en train de se faire, elles sont déjà elles-mêmes et elles ne le sont pas encore.» (*Ecrit au Crépuscule,* p. 64). Mais il n'identifie pas Dieu à la création. Inconnaissable, son mystère est tellement obscur, tellement éloigné de l'intelligence qu'il apparaît comme un «Néant» de plénitude irradiant la nature.

Il arrive que celui qui contemple cette nature la découvre et la ressente comme une présence d'amour, comme un reflet du paradis. Marcel Raymond en fit l'expérience à la suite de circonstances dramatiques. Au bord de la mort, il fut hospitalisé en 1975, puis, une fois revenu à la vie, il ne vit que misère autour de lui. Incapable de prier, il se surprit dans son accablement, «à regarder les autres malades avec un esprit de prière». Il comprit qu'il pénétrait dans une voie nouvelle, celle qui «conduit au mystère», vers le cœur caché de Dieu. C'est pourquoi, quand il fut autorisé à sortir un matin d'été, la promenade qu'il fit, fut un événement spirituel: «Je m'arrêtais, saisi par une sorte d'enchantement: au delà du champ d'avoine, une vaste étendue de blé rougeoyant sous un azur déjà tiède, une longue colline à l'échine régulière, semée d'arbres et de maisons anciennes, avec, au fond, fermant l'horizon, la montagne au dessin bleuté. Ce monde était dans mon cœur, il s'offrait à moi dans la gloire. Les savants expliquent comment il s'est formé, sa structure abstraite, mais j'avais la certitude que ce paysage, en cet instant précis, était fait pour moi, et que le don de voir m'était accordé comme une grâce.» (*Par delà les Eaux sombres,* p. 41).

Cette beauté émane-t-elle d'une vie si différente que celle qui nous attend, notre passage sur terre une fois accompli? Ce paysage semble respirer sous le ciel d'une autre durée où la mort a perdu son pouvoir destructeur. Faisant allusion à Pascal, Marcel Raymond voit dans l'âme un lieu où espace et temps se resserrent et se rejoignent, centre qui est fait d'éternité, demeure de Dieu, point de transcendance où l'approche de la mort se révèle comme un «autre monde». Sa crainte, son anxiété devant la mort ne sont plus l'angoisse épuisante d'autrefois. Elles le familiarisent plutôt avec elle, ouvrant insensiblement, et toujours plus largement une porte. «Ainsi étais-je par-

tagé (je le suis encore) entre le désir de vivre et l'attente de la mort. Mais il faut que cesse ce partage, qui correspond à l'idée d'une séparation absolue entre l'ici-bas et l'au-delà. Il ne faut pas que l'espoir, qui est relatif aux choses de la terre, soit sans rapport avec l'espérance, qui s'ouvre sur la liberté infinie.» (*Par delà les Eaux sombres,* p. 43). En poète doué de cette double-vue, il s'offre totalement, malgré les replis de sa sensibilité, à l'action de la grâce, comme une terre qui reçoit la semence.

A ceux qui l'ont vu passer durant les dernières années, les jours de beau temps, entre les allées du Parc Bertrand, il semblait bien que s'était presque effacée cette «séparation», que la cloison entre le visible et l'invisible était devenue transparente. Il se promenait parmi les arbres, aux endroits moins fréquentés, croisant parfois des mères, des enfants. Il portait sur eux un regard attentif et profond, tourné vers l'intérieur. Sa silhouette glissait, fragile, solitaire. Pourtant tout changeait en sa présence, l'inclinaison des branches, la pénombre, les rayons du soleil, les cris des jeux enfantins vibraient dans l'air soudain silencieux et rajeuni, comme si un avènement mystérieux avait tout renouvelé.

Parallèlement à la conscience de la mort, il éprouvait de façon particulièrement intense l'existence des choses, et ce sentiment réveillait parfois un état mystique latent. C'est ainsi qu'un soir de septembre, à Cartigny, les objets familiers et banals qui l'entourent, traversés soudain d'un rayonnement étrange, révèlent la force de leur entité; ils se détachent «d'un fond rougeâtre, et comme phosphorescent». Marcel Raymond, saisi, se voit brusquement hors du temps, il ne ressent plus que «la réalité d'une présence» et croit toucher à l'éternité.

Il faut relever ici le rôle important de la lumière ardente et floue. Elle apparaît comme l'agent qui transfigure cet instant, comme l'élément fondamental de son climat. Prolongeant les feux rouges du soleil couché depuis peu, elle délivre à travers la phosphorescence une lueur lointaine, soudain proche, elle abolit la réalité trop prosaïque des choses et les rend témoins visibles de la rêverie métaphysique. Peut-être aussi qu'à l'arrière-plan, le souvenir toujours présent de l'épouse défunte, rappelé par le grand chapeau de campagne immuablement accroché à une patère, a déclenché un levier secret. Mais il semble surtout que cette couleur rougeâtre soit celle de la nostalgie humaine, celle du désir de retrouver l'origine et la fin unique de l'être que masque notre finitude. «Quelque chose gît au fond de la mémoire, une perle dans la mer. C'est cela qu'on désire sans le savoir dans tout bonheur terrestre. C'est de cela qu'on rêve. Ce quelque chose qui est devant nous fut derrière nous. Ou mieux: il n'y a pas de passé, pas de futur, sinon pour nous, précisément parce que nous ne vivons pas dans le Paradis.» (*Le Sel et la Cendre,* p. 251). Marcel Raymond écrit ces mots lors d'un voyage à Florence en 1968, après avoir contemplé jusqu'aux larmes une fresque peinte par Masaccio, représentant Adam et Eve sur un fond rougeâtre.

La mort demeure néanmoins la grande inconnue. Mais son pouvoir serait-il si fort s'il ne portait atteinte à ce qui donne beauté et vérité à la vie: l'amour. Marcel Raymond en connaissait la profondeur, savait de quel

mystère il émanait et vivait. Il en avait même reçu la révélation prophétique, une nuit de printemps durant la guerre: «Levant les yeux au-dessus des toits et de la masse de feuillage des tilleuls, j'aperçus marchant côte à côte dans une nuée translucide pénétrée d'une vague lumière bleue comme un décor wagnérien, un jeune homme, une jeune femme. La paix était redescendue sur la terre et l'amour renaissait. Cet amour était notre amour. Leur jeunesse était la nôtre.» (*Ecrit au Crépuscule,* p. 38).

Une délicatesse semblable, éthérée, enveloppée d'harmonies presque musicales se retrouve chaque fois que revient le souvenir heureux ou douloureux de Claire. Qu'il ressente une «extraordinaire légèreté», ou qu'il s'avance en «plein bonheur», Marcel Raymond en relève la fragilité, nimbée de cette même lumière douce, impalpable. «Mais ce ne sont là que des appels, du genre des éclairs de fin d'été qui paraissent venir d'un autre monde, et qui jettent pendant une seconde, sans aucun bruit, une clarté tremblante et laiteuse dans les nuits tout à fait pures.» (*Le Sel et la Cendre,* p. 257). Il se sait «en sursis», dans l'attente d'un monde de lumière qui nous est destiné, où il reverra l'épouse bien-aimée. Et dans sa solitude il écrit cette phrase si émouvante, digne des plus grands poètes: «Au cœur de mon être, une petite lampe brûle pour une morte, et elle me brûle.» (*Ibidem,* p. 250).

Un tel amour rejoint la racine de l'existence, fait entrevoir que l'être est de lui-même bon et irréductible. De tout ce qu'il touche, il en saisit l'essence, l'intime qu'il transforme en jeunesse inaltérable. Il dévoile son visage invisible et absolu: «Le climat de l'être, et si l'on veut sa structure, c'est l'amour; et c'est la joie. Expérience de l'être, présence de Dieu.» (*Le Trouble et la Présence,* p. 40). Claire ne fut pas étrangère à l'action de la grâce. «Cet amour» dit-il encore, «qui a été, depuis longtemps déjà, ce qu'il y avait en moi de meilleur. Cet amour qui a trouvé maintenant sa source.» (*Ibidem,* p. 15). La mort est devenue désormais une affaire d'amour: rencontrer Dieu pour toujours, retrouver Claire.

Comment ne pas être tenté de citer Novalis:

> «Hinunter zu der süssen Braut,
> Zu Jesus, dem Geliebten –
> Getröst, die Abenddämmerung graut
> Den Liebenden, Betrübten.»
>
> (*Hymnen an die Nacht,* VI, p. 116)

Il faut cependant rester prudent. Novalis, plein du regret de Sophie von Kühn aspire à la mort à travers le rêve. Il voit la lumière en état de poésie, Marcel Raymond la reçoit de la foi; son désir, soutenu, entretenu certes par le souvenir, naît de la grâce. Que de fois ne s'est-il pas éveillé dans la joie bien qu'habité par l'idée de la mort; la certitude de la présence et de l'amour de Dieu l'occupait pleinement.

Déceler chez un poète comment s'opère l'action divine est chose délicate. Dans l'activité poétique, l'homme fait une expérience métaphysique très riche et complexe, mais aussi confuse. Un coin de voile se lève parfois sur l'étrange structure de notre psychisme. Il semble que nous som-

mes liés à la terre jusqu'en son tréfonds, par des racines qui plongent ou qui s'étendent jusqu'au plus informe, à ce qui en nous réciproquement essaie de vivre, et d'un autre côté par des ailes qui nous emportent vers le ciel. «[...] il n'est rien ici-bas qui ne puisse se rattacher à l'invisible.» (*Le Trouble et la Présence,* p. 80). Les deux aspects ne seraient peut-être pas opposés, mais composeraient l'édifice de la personne en se fondant sur une hiérarchie. Car Marcel Raymond, en vrai poète, touche à ces deux mondes lorsqu'il subit l'effacement des dimensions spatio-temporelles dont il mesure les limites connaissables: ainsi dans le présent, quand il croit avoir «accès à l'éternité», ou en amont du temps, par la puissance de l'atavisme, de manière prémonitoire lorsque dans un rêve une neige brûlante lui annonce la catastrophe d'Hiroshima, ou par l'insolite, à la vue de deux chaises devant une maison qui le terrorisent. Au cours de telles explorations, le plus souvent involontaires, il sent plus intensément les exigences tyranniques de la condition humaine.

Peu avant la guerre de 39–45, son ami Albert Béguin cherchait à approfondir les distinctions entre l'expérience mystique et l'expérience poétique; il établissait une ligne de séparation entre un haut et un bas – la mystique religieuse s'en va vers Dieu et l'autre reste enlisée dans les remous de l'inconscient –; de son côté, Marcel Raymond menait des réflexions analogues et cherchait à cerner le problème du langage et de la poésie, source cachée et mystérieuse de connaissance. Ayant lu longuement Lévy-Brühl, il lui semblait voir dans l'expérience des poètes modernes une mentalité proche de la participation primitive. Mais il se méfiait des affirmations d'Albert Béguin. Qu'une seule voie réunisse la mystique religieuse, celle par exemple de Saint Jean de la Croix dont l'expérience le passionnait, et la «mystique naturelle» [1], ne lui paraissait pas impossible; il admettait mal qu'on sépare si définitivement «l'activité de l'esprit et les mouvements de l'inconscient.»

[1] Par «mystique naturelle», Marcel Raymond ne désigne pas nécessairement les expériences de l'Inde, mais se sert de ce terme dans un sens plus large et imprécis pour nommer les mouvements qui échappent à notre conscience. Il semble négliger la différence entre l'inconscient des psychanalystes et celui que Jacques Maritain appelle le supra-conscient spirituel. Il en a pourtant l'intuition lorsqu'il fait allusion à l'invisible, qu'il identifie à la «Cité de Dieu», dans la *Lettre écrite au temps de la Passion.* Cf. p. 215 du présent article.

Note de la Rédaction: Ici le langage des critiques littéraires et des poètes ne rejoint pas celui des philosophes et des théologiens. Disons d'abord que si la poésie est porteuse d'une expérience spirituelle, on ne parlera pas pour autant encore de mystique, bien que dans l'âme poésie et mystique puissent coexister. Ensuite la formule «mystique naturelle» prête à équivoque. En effet, prise en sa pureté, l'expérience mystique chrétienne est d'ordre surnaturel et théologal, elle a sa source dans la grâce christique. Mais à côté d'elle et sous elle, il y a place pour une expérience mystique «naturelle» (par opposition à «surnaturelle») ou «expérience du Soi», dont l'Inde a donné les exemples les plus éminents. Cette expérience est dite mystique parce qu'elle est fruitive et comblante. Il s'agit bien de «l'expérience fruitive d'un absolu, l'exister substantiel de l'âme saisi 'par voie de nescience intellectuelle'». Ces formules, qui ont leur source chez Jacques Maritain, sont empruntées au livre essentiel de Louis GARDET et Olivier LACOMBE, *L'expérience du Soi, Etude de mystique comparée,* Paris, Desclée De Brouwer, 1981, p. 392, sur lequel *Nova et Vetera* aura l'occasion de revenir.

La poésie, cette «métaphysique à l'état sauvage», écrit-il, «ce moyen irrégulier de connaissance» se heurte à l'inconnu, à ce qui n'a pas de nom. Bien souvent l'esprit s'aventure au delà de lui-même, il fait des découvertes, se pose des questions qui risquent de ne trouver aucune réponse adéquate. L'intuition, l'expérience poétique devancent la pensée et la déconcertent. C'est pourtant par un langage (mots, sons, couleurs) que le poète, et l'artiste en général, cherche à donner une forme à son activité. Il utilise tout ce que sa sensibilité lui offre, il dit ce qui lui est dicté. Son langage qui ne concerne pas directement la Révélation, pourra paraître, en regard du langage théologique, confus, imprécis, insuffisant, erroné peut-être lorsqu'il tentera de définir ou de nommer le mystère qu'il évoque. En fait il ne saurait y avoir d'incompatibilité. Quand l'expérience poétique est authentique, elle contient en soi une étincelle de vérité jaillie de la beauté et tend à s'avancer, sans pouvoir la rejoindre par ses propres forces, puisqu'il s'agit d'un Don de Dieu, comme à la rencontre de la claire vérité de foi.

Marcel Raymond voyait Dieu déjà dans la beauté du monde: «Si je puis me sentir 'chez moi' parmi les choses et les êtres, c'est qu'ils sont Ta Création». (*Le Trouble et la Présence,* p. 29). Au sein de sa contemplation, quelque événement spirituel indéfinissable pouvait donner naissance à un poème. Pris dans un élan de «mystique négative» (à ne pas confondre avec la théologie négative, il tient à le préciser) [1] il s'engage un soir dans l'aventure d'un certain néant:

«Plus bas que la pensée
plus avant que l'image
par delà les eaux sombres
et les derniers appels des oiseaux
à la tombée du jour
commencent les terres confuses de l'espoir
où tout se perd dans l'innommable
où rien n'est plus visible qui ait forme ou visage
où tout meurt
sauf un souffle venu du plus profond»

(*Par delà les Eaux sombres,* p. 20)

Il découvre un abîme, ressemblant à celui qui fascinait les romantiques allemands, où l'être seul respire, où l'on imagine la palpitation éternelle des secrets de la vie. En cet instant, où le regard cesse de voir et devient pure ouïe intérieure, le monde et la conscience s'unissent étroitement. Puis survient une perte de soi pareille à une délivrance ardemment désirée:

«(...)
m'abandonnant au vide
m'enfonçant vers le rien

[1] Les formules «mystique négative» et «théologie négative» sont employées par M. Raymond. Mystique suggère le caractère ineffable.

En théologie, la voie négative signifie une voie d'accès au mystère de Dieu qui exprime la transcendance de la Déité en disant ce que Dieu n'est pas. On comprend que les mystiques à cause même du caractère essentiellement ineffable de leur expérience aient recours avec prédilection à un langage négatif. *(Note de la Rédaction).*

espérant
attendant que se forme
dans un autre moi-même
le souffle d'une voix sans aucune parole

Alors un instant vint au plus vif du silence
je cessai de me voir»

(*Ibidem*, p. 21)

Rien dans cet état qui puisse nier les aspirations chrétiennes de l'âme, mais rien non plus qui les caractérise. Tout se passe, pourrait-on dire, en un état de préchristianisme, en deçà de la Révélation explicite; c'est l'expérience de l'être accompagnée du pressentiment de l'absolu qui l'anime, ce n'est pas encore celle du dialogue avec le Christ, et cependant tout y est religieux, au sens le plus pur, étymologique. Ce n'est plus seulement la rencontre avec le divin car on peut lire ailleurs: «Mais je sens au cœur de ma vie autre chose que le 'rayonnement de ma misérable matière': un mystère insondable qui est celui-là même de Dieu; une présence continue qui est une présence d'éternité.» (*Le Sel et la Cendre*, p. 289). Dieu se fait sentir déjà dans l'expérience encore aveugle de l'inconscient [1]. Fénélon ne le comparait-il pas à un ouvrier qui travaille dans les mines? «Toutefois cette Présence va, si l'on ose dire, jusqu'à nous faire des avances destinées à nous tenir en haleine, à maintenir en nous le sentiment de l'inconnu et de l'étendue infinie du possible.» (*Ecrit au Crépuscule*, p. 57) De ces instants poétiques et mystiques, on ne peut tirer aucune définition, sinon qu'ils mettent en relation avec cette Présence insaisissable qui échappe aux données rationnelles.

Cependant lorsque Marcel Raymond se réfère à l'invisible, comme dans la *Lettre écrite au temps de la Passion*, en 1974, il en appelle à une puissance transcendante, à «la cité de Dieu». Je me permets de citer longuement, le texte est beau et reflète bien la personnalité de l'auteur: «La cité de Dieu, dont Saint Augustin écrivait qu'elle est 'errante parmi les hommes', est peut-être partout, fugitivement présente. Mais nous ne la voyons pas. Il n'est rien qui ne soit mystère, mais nous nous détournons, ou nos paupières restent cillées. Toutefois, il y a des ébauches d'expérience, qui, mises bout à bout, enchaînées comme il faut, engendrent peu à peu une certitude. Nous sommes engagés – ceux qui s'en doutent sont peu nombreux – dans un combat dont l'enjeu dépasse toute mesure. La souffrance est universelle, et le Dieu intérieur participe à notre souffrance, qui peut être féconde. Et il y a aussi la joie. Il y a des signes qui prennent valeur de révélation. Reflets de la lumière, ouvertures sur une autre réalité où tout sera consommé, mais dans un ordre extratemporel qui est celui de la transhistoricité. Il ne peut s'agir que du vol d'un oiseau, du bruit d'une source, du regard d'un enfant, de la parole d'un ami, du silence de l'amour.» (*Le Trouble et la Présence*, p. 80–81).

[1] Sur le sens du terme «inconscient» chez Marcel Raymond, voir la note *supra* p. 213.

Marcel Raymond s'est toujours montré plus sensible au mystère de la poésie, plus réceptif à son message qu'à celui de la théologie. Il se sentait spontanément proche des éléments du sacré, du divin, mais il a fallu cette grâce du 13 janvier 1950 pour qu'il s'ouvre au surnaturel. Tout ce qui avait trait aux dogmes l'angoissait et l'acculait à des raisonnements sans fin sur le vrai et le faux. On aurait tort de négliger l'aspect pathologique de cette fragilité dont les répercussions l'ébranlaient gravement. Ne lui arriva-t-il pas un jour d'écrire dans son journal: «Mais je n'ose pas céder à l'Espérance.» (*Le Trouble et la Présence,* p. 60). L'idée d'adhérer à un dogme lui faisait peur. Au lieu d'y reconnaître une ouverture de l'intelligence sur le mystère, il croyait y voir une construction conceptuelle étouffante et rigide. Quand sa réflexion portait sur des problèmes théologiques, elle dégénérait en «acrobatie intellectuelle», et débouchait sur l'éternelle question: croire, ne pas croire. Une sorte d'écartèlement au sein même du désir de l'absolu se produisait, entre une attirance innée vers le mystère qui aurait suivi une voie informulée, sans image, et la pensée logique, à laquelle il liait le langage du dogme et le langage théologique dont l'impact était dangereusement moral, à ses yeux, paralysant, générateur de culpabilité. Il se voyait sous «l'œil scrutateur de Dieu» et était renvoyé immanquablement à son moi perfectible ou imparfait.

Même après avoir reçu la foi, sa nature inquiète ne lui laissait pas de repos et l'assaillait de ces tourments. Il se sentait prisonnier de ce moi plein de pièges, qui trouble la transparence de l'âme face à Dieu. D'instinct il repère le danger et se détourne, quand il en a l'énergie, «de la pauvre comédie de l'incertitude». C'est dans la lecture de Fénelon qu'il trouve secours et apaisement; il adopte l'attitude d'«inculture» quiétiste et se réfugie dans une forme d'ignorance. Il fait «acte d'involonté», il s'en remet totalement à Dieu pour être tout proche de Lui, il renonce à diriger sa vie intérieure selon ses propres vues, car moins Dieu est entaché des limites de notre personnalité, plus il est personnel. Ainsi garde-t-il l'espoir de voir le bleu du ciel sans savoir qu'il le voit.

Tout contenu dogmatique ne cessera de l'effaroucher. Ce n'est pour lui qu'un aspect trop humain de la connaissance de Dieu, appauvrissant, un énoncé par trop définitif, l'absolu de la connaissance étant l'amour de Dieu. Seul compte d'«être avec Dieu», et de s'efforcer de garder une attitude religieuse en toutes circonstances. A part cette méfiance, reste l'attachement intact et prédominant à l'Evangile. «Les *Béatitudes* annoncent une plénitude à venir, dans un au-delà où tous les manques seront comblés, où toutes les souffrances seront rachetées. Elles ont été prononcées, il est vrai, en un temps où l'on s'attendait à une proche fin du monde. Qu'importe! Elles appartiennent à l'ordre de l'éternel. Et tous les hommes (jeunes et vieux), sont de ceux pour qui le monde va finir.» (*Ecrit au Crépuscule,* p. 68–69). Il note peu avant qu'on n'a jamais rien écrit de plus grand ni de plus universel que *Le Sermon sur la Montagne.*

La plus humble des créatures sur terre a besoin, pour vivre, de ce qu'il appelle «un minimum de confiance». Pareil à une plante qui se tourne vers

le soleil, il regarde vers la Lumière et puise paix et réconfort dans les paroles de Jésus: « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie. » Sentir la présence de Dieu lui importe plus que définitions et contenus dogmatiques. Il a besoin de sécurité, et comme un enfant – au sens originel du terme: *in-fans* – il la trouve dans le silence, la valeur première et dernière, le « seul milieu qui convienne à la vérité. » (*Le Sel et la Cendre*, p. 292). « En deçà de toutes choses, avant toute pensée, tout sentiment, l'absolue confiance. » (*Le Trouble et la Présence*, p. 35). La foi, elle aussi, sera silencieuse. Hors des moments consacrés à la méditation et à la prière, il s'en tient à la contemplation du mouvement de la vie.

La nécessité de rester immergé dans le sentiment de l'existence, ainsi que la structure de sa sensibilité personnelle lui confirment l'innocence (au sens étymologique: in-nocere) de la beauté du monde, renforcent son intuition que quelque chose est demeuré intact. Le paradis perdu, la pureté originelle retrouvée semble se confondre avec l'éclat du surnaturel. Une lumière commune paraît tout éclairer. Marcel Raymond a très peu parlé des liens entre la beauté rachetée et cette pureté originelle. Mais cette question devait l'habiter intimement, de manière confuse. Tout semble cependant rester chez lui en deçà de cette distinction. Il supportait douloureusement, parfois trop profondément l'idée du mal, la réalité de la souffrance et de la haine. Il avait l'air d'appartenir plutôt au royaume de l'enfance religieuse et poétique.

Sans doute est-ce cela qui lui faisait dire, à la fin de sa vie, sans toutefois qu'il s'en affecte vraiment, qu'il se considérait « comme un mystique manqué et comme un poète manqué. » S'amoindrir ainsi n'était qu'un trait de son caractère. Mystique, il l'était: « Je me suis avancé au-delà des mots », écrit-il dans le *Sel et la Cendre*, « dans un monde où le langage humain a perdu toute espèce de sens. Et la source n'est pas tarie. » (p. 239). Poète, il l'était aussi. Aurait-il été ce maître incomparable de la critique littéraire, l'auteur de textes si merveilleusement écrits? Pétri dans une argile infiniment délicate, il captait, comme un voyant, les mouvements naturels de l'âme humaine, de ses aspirations les plus nobles à ses violences les plus dégradantes. Doué d'une inquiétude métaphysique rare, d'un jugement immédiatement lucide, il était porté d'emblée vers la recherche de l'essentiel. A travers le sens inné du sacré, du divin, la quête de Jésus-Christ orienta sa vie comme un phare.

« Je voudrais pouvoir gouverner ma plume jusqu'au dernier instant. » (*Le Sel et la Cendre*, p. 261). Tel était le désir qu'il formulait et qu'il a réalisé. Il a toujours manié notre langue avec hardiesse et élégance; il a su parler de l'être, de l'amour, du néant, de la mystique; il a renouvelé le langage en lui conférant un charme magique en même temps que le poids d'une interrogation féconde. Dans des textes nés d'un terreau métaphysique, traversés de rêves, de rêveries, d'impressions fugaces, il se dit, se dépeint. Il ne s'éloigne guère de la sphère du « *je* », sauf dans les travaux de critique, suit le fil d'une ligne sobre mais détaillée, inspiré par une modestie mêlée à l'intérêt objectif de soi. La destinée humaine est évoquée sous un ciel tourmenté

qu'illuminent parfois les rayons de «l'autre versant des choses», fragments d'un monde invisible plus réel.

A l'égal des oiseaux, musiciens de la nature qui chantent à l'aube, il fut un messager de lumière. C'est l'image que nous en laisse le rêve de l'*oiseau prophète*, texte sur lequel s'ouvre son dernier livre. L'auteur tient dans sa main anxieuse un oiseau bleu intense et noir, aux couleurs de l'esprit et de la nuit mystérieuse, un oiseau sans nom dont il ne saisit pas le langage, symbole peut-être de la vie, de la beauté, confiées aux poètes. « Je sentais vaguement que c'était mon amour qui le faisait vivre. » (*Ecrit au Crépuscule*, p. 7). L'oiseau avait pris son vol.

ANNE-MARIE HAMMER

Christianisme et héritage culturel de l'Europe

I.

Commençons par quelques considérations générales qui me paraissent essentielles pour l'interprétation de la culture européenne, de sa prodigieuse vitalité, de ses aspects contrastés, de ses gloires comme de ses tourments.

1. L'œuvre propre de l'Eglise est une œuvre évangélisatrice: elle consiste à annoncer et à apporter un salut qui, par sa finalité, est un salut transhistorique et transculturel. Mais cette annonce a pour effet de jeter dès maintenant dans notre monde la semence du Royaume de Dieu qui ainsi est déjà parmi nous et qui agit au sein de la culture à la manière d'un levain. Autrement dit, la semence évangélique produit par surcroît des fruits qui sont d'ordre culturel. Une culture peut ainsi être marquée, plus ou moins profondément, par l'empreinte de l'Evangile. Disons même qu'en tant qu'accomplissement de l'humanité de l'homme, la culture a besoin, pour être elle-même, d'une telle activation évangélique. Ce n'est qu'en puisant à ces racines transculturelles, qu'elle pourra développer pleinement ses richesses potentielles. (Ce point ne peut être explicité davantage ici. Il nous renvoie à la théologie de la grâce et de la nature et à la signification de l'humanisme chrétien).

2. Le message d'amour et de paix, qui est celui de l'Evangile, s'adresse à la libre adhésion des personnes. Et l'Eglise sait qu'à l'instar de son Seigneur, elle se heurtera dans l'annonce de ce message à des résistances et à des refus. Quand donc elle apporte aux hommes la lumière d'une Révélation qui les éclaire sur leur dignité de fils de Dieu et sur les conséquences éthiques que l'on doit en tirer, elle sait que l'hostilité des forces des Ténèbres se déchaîne. Dans son cœur l'Eglise vit des Béatitudes évangéliques et en même temps son regard sur l'histoire est dirigé par les prémonitions prophétiques de l'*Apocalypse*. L'Eglise de la paix et de l'amour est aussi l'Eglise des martyrs qui sait le prix du combat de la foi. Ces vues, par contrecoup, sont de la plus haute importance pour la philosophie de l'histoire et de la

culture. L'exigence chrétienne de fraternité ne va pas de soi, elle rencontrera toujours des adversaires, à commencer par le péché qui est en nous. Les forces du mal sont comme provoquées et attisées au contact du message évangélique. Ne soyons donc pas étonnés si l'histoire et la culture des peuples marqués en profondeur par le message chrétien offrent de profonds contrastes: la zizanie y croît en même temps que le blé, la sublimité et l'horreur s'y côtoient, les élans du plus héroïque amour sont contrecarrés par les tragédies de la haine et du fanatisme. Non pas qu'ailleurs le mal et la cruauté soient absents mais ils ont un visage de torpeur et de pesanteur qui tranche avec notre inquiétude, notre *irrequietudo*.

3. L'influence évangélique sur la culture est un phénomène complexe; elle peut d'ailleurs être plus ou moins profonde. Elle peut être secrète, plus ou moins consciente. Ce n'est pas forcément là où elle est le plus explicitement revendiquée qu'elle est la plus réelle. A côté de fruits authentiques, il faut compter avec les contrefaçons et les utilisations hypocrites. Bref, ses chemins sont divers et multiples.

Il me paraît important, pour mesurer cette influence, de tenir que celle-ci se vérifie tout aussi bien là où elle s'exerce de la manière la plus pure que dans ce qui aux yeux de l'orthodoxie chrétienne, constitue une déviation. Certaines erreurs, certains excès, certaines aberrations ne seraient pas pensables en dehors de l'horizon d'un christianisme qu'ils déforment jusqu'à le défigurer, ou même qu'ils combattent. Certes, le jugement de valeur ici et là sera diamétralement opposé. Mais d'une certaine façon même les ingrédients antichrétiens de notre héritage culturel portent la marque du christianisme. Par exemple, sans le messianisme judéo-chrétien, la conception marxiste de l'histoire n'eût pas été possible. Nous retrouvons ici ce que nous indiquions plus haut sous une autre forme. La part du mal et de l'erreur fait partie de notre héritage *culturel* chrétien (je dis bien *culturel*). Ce qui implique une conséquence importante: la fidélité à notre héritage culturel ne peut être qu'une fidélité *critique*, qui opère avec discernement. A l'inverse, le nationalisme culturel peut se définir comme une sorte de culte idolâtrique du passé de sa propre culture.

4. Quand on parle de l'influence du christianisme sur la culture, il importe de comprendre sous le concept d'influence une capacité d'assimilation et de fécondation de valeurs et de richesses culturelles que le christianisme trouve déjà là quand il pénètre dans une culture. Tout autant qu'il suscite l'innovation et la création, il respecte, il purifie, il intègre l'héritage des peuples qui accueillent la foi. Dans les mœurs, dans les institutions, dans les conceptions traditionnelles, il opère un départage et les éléments compatibles avec la vie chrétienne entrent alors en symbiose avec elle. Une telle symbiose peut être plus ou moins heureuse, l'intégration plus ou moins profonde. Parfois coexistent des aspects culturels peu accordés entre eux. C'est que l'influx chrétien peut pénétrer à un degré variable d'intensité. Déjà, à un premier niveau, l'histoire des langues dans lesquelles le message chrétien

a été annoncé et transmis permet de mesurer la profondeur de l'influence. Qu'on pense aux langues modernes dans lesquelles la traduction de la Bible constitue un événement culturel majeur.

Mais c'est évidemment la rencontre du christianisme avec la culture gréco-romaine qui constitue l'événement culturel primordial. Cet événement providentiel a une signification pour la vie et la pensée de l'Eglise elle-même, et elle en a une pour la culture européenne. Et ajoutons: non seulement pour la culture européenne, dans la mesure où une culture exprime sa valeur propre dans la capacité qui est la sienne d'être porteuse de l'universel. Car l'universel est l'horizon de la culture comme telle, même là où sont mis en évidence des traits distinctifs particuliers. C'est pourquoi les grandes cultures sont faites pour se rencontrer dans l'universel humain. Il faut écarter comme une sorte d'illusion de «chimiste», la tentative récurrente d'isoler dans la tradition chrétienne ce qui serait l'apport hébraïque, authentique et pur, de l'apport grec considéré comme impur et parasitaire. C'est là une vue toute mécanique des choses de la culture, qui ignore que l'esprit, parce qu'il est vie, est capable de créer, d'innover, d'assumer et de transformer, sans perdre son identité propre.

II.

Essayons maintenant de caractériser quelques aspects de l'influence du christianisme sur la culture européenne.

1. La Révélation du Dieu unique, un et trine, est porteuse de l'idée de personnalité comme perfection trouvant dans la déité sa réalisation suprême. Créé à l'image et ressemblance de Dieu, l'homme est lui-même personne. En nous conférant, par l'initiative toute gratuite de son amour, la dignité de fils adoptifs et de cohéritiers dans son Fils monogène, Dieu nous appelle chacun par notre nom. Par là, se dévoile l'unicité de chaque être humain. Et comme chacun est invité à entrer avec Dieu dans une relation d'alliance où par sa conversion, son amour et sa fidélité il répond à l'amour divin, l'homme est conduit à prendre conscience des profondeurs de sa subjectivité et de sa liberté. Quel contraste, significatif des nouvelles dimensions de l'homme soudain manifestées, entre l'itinéraire d'un Plotin et celui d'un Augustin! Au sens immédiat du terme, le personnalisme, avec la perception aiguë du caractère unique de la destinée individuelle qu'il implique, est constitutif de l'héritage chrétien. Ici comme ailleurs, il faudra des siècles pour que l'on s'avise de toutes les implications de cette intuition centrale. Ne pensons pas seulement ici aux grands penseurs et artistes, comme Pascal ou Dostoïevski, chez qui l'héritage chrétien est explicitement reconnu et assumé. Mais la présence de cet héritage est sans doute décelable sous des formes plus secrètes, presque anonymes, parfois sécularisées. C'est ainsi qu'on peut se demander si des formes littéraires comme l'autobiographie ou le roman psychologique ne dépendent pas de cette tradition? Il faut en dire autant des courants de pensée qu'on appelle existentiels.

Disons donc que le personnalisme, au sens le plus large de découverte de la personne, constitue un de ces foyers d'origine chrétienne, à partir desquels, comme des ondes, se propagent une série de valeurs, d'exigences, de convictions, de comportements, de formes de pensée et d'art.

Il est possible dès lors de rattacher à un tel foyer, non seulement ce qui en constitue les conséquences doctrinales et éthiques directes, mais ce qui, du point de vue de l'anthropologie chrétienne authentique, représente ce que nous pourrions appeler des dérapages. La formule de Chesterton sur les «idées chrétiennes devenues folles» a une signification profonde. Elle suggère que la pensée moderne s'est souvent attachée avec une vigueur d'autant plus forte qu'elle était exclusive, à un seul aspect de l'anthropologie héritée de la vision chrétienne – aspect qui ne pouvait recevoir son véritable sens que dans l'équilibre d'une vision organique, mais qui avait conservé l'empreinte de son origine.

L'idée de l'individu qui est au centre de l'idéologie du siècle des *Lumières,* le libéralisme, les philosophies qui exaltent la liberté et son autonomie jusqu'à l'athéisme, et même certaines formes de l'anarchisme peuvent être considérés comme de tels dérapages de l'intuition personnaliste. Que de telles conceptions ou idéologies soient ruineuses pour la personne elle-même, c'est une autre affaire.

C'est dans la même perspective que peuvent se comprendre les morales qui exaltent unilatéralement la conscience dont elles font l'instance suprême et souveraine dans le jugement moral, ou encore celles qui posent la responsabilité du sujet individuel comme fondatrice du bien et du mal moraux.

2. La doctrine fondamentale de l'amour du prochain a également marqué en profondeur les cultures influencées par le christianisme. Non pas que dans la pratique ce commandement qui récapitule en lui toute la loi ne se soit pas heurté aux pesantes résistances de l'égoïsme. On n'ignore pas non plus que périodiquement il s'est trouvé des penseurs pour en dénoncer le caractère illusoire et trompeur, ou «utopique», et pour lui opposer le démenti brutal des «faits». L'Occident chrétien n'a-t-il pas connu le fanatisme des guerres de religion? Dans des pratiques comme celles de l'Inquisition n'a-t-il pas, au nom même de la vérité d'une révélation qui portait sur le Dieu d'amour, gravement manqué au respect de la personne? Il ne s'agit pas de nier de telles aberrations. Mais il faut saisir que le temps nous est donné précisément afin que nous prenions conscience progressivement de toutes les implications et exigences de l'Evangile. Par ailleurs, «la frontière entre l'Eglise et le monde passe à travers nos cœurs» (Ch. Journet), les chrétiens ne sont pas à l'abri du péché: là où ils trahissent, leur responsabilité est plus lourde et le scandale plus grand. D'autres penseurs ont voulu confiner dans des limites étroites le domaine d'application de l'amour évangélique. On s'en est pris à la volonté d'étendre son rayonnement dans la sphère sociale, vie politique ou vie économique, comme si ce commandement ne concernait que les rapports privés entre les individus. Pour d'aucuns l'amour du prochain ne pourrait qu'affaiblir les vertus «viriles» de l'homme poli-

tique; pour d'autres, le politique ou l'économique constituent des champs autonomes, obéissant à leurs lois propres, amorales par nature. La charité n'a pas à y intervenir. Ces objections, et d'autres encore, ne font qu'illustrer le fait que l'Evangile ne va pas de soi et qu'il sera toujours contesté ou refusé par certains.

Et cependant, sans le christianisme nos sociétés auraient-elles, au niveau des mœurs et des institutions, le sens du service, du secours des misères, et de la solidarité qui les caractérisent? Longtemps l'Eglise a œuvré seule dans ces domaines. Aujourd'hui, la société civile ou l'Etat ont repris en charge un grand nombre d'entre ces institutions. Le processus même de laïcisation n'est-il pas significatif de l'influence du christianisme sur la culture? Là encore d'ailleurs on n'ignorera pas les omissions et les fautes de nos sociétés, particulièrement dans les rapports entre pays riches et pays pauvres. Mais la mauvaise conscience qui travaille les pays d'Occident est à son tour révélatrice. Elle signifie que, dans le subconscient collectif de nos peuples, demeure vivace l'exigence de solidarité avec les plus pauvres et les plus démunis. Et quand une grande âme apparaît, vouée au service des détresses, la conscience commune reconnaît en elle une valeur essentielle de son propre héritage. Pour porter un jugement équitable, il ne faut pas regarder uniquement les trahisons, ni le comportement moyen du grand nombre, pesamment médiocre, mais également les héros et les saints. Bergson, on le sait, avait relevé comme un signe distinctif des grands mystiques chrétiens que la contemplation chez eux déborde en un amour actif et efficace du prochain. Un Vincent de Paul appartient à l'histoire de l'Eglise certes, mais il appartient aussi à notre héritage culturel.

Si nous regardons du côté des «dérapages», nous retrouverons l'influence chrétienne. Je songe à ces penseurs adversaires du christianisme, qui au siècle passé ont entendu promouvoir une religion de l'humanité. Indépendamment l'un de l'autre, Auguste Comte et Feuerbach s'en sont faits les théoriciens et les «prophètes». L'anthropologie de Feuerbach notamment est fort significative pour le sujet qui nous occupe. En posant le primat du Genre sur l'Individu, une telle anthropologie renoue en quelque sorte avec le paganisme antique ignorant la personne et sa transcendance. Mais Feuerbach se présente comme l'héritier et l'interprète du mouvement immanent de l'histoire chrétienne. N'affirme-t-il pas que le dogme de l'Incarnation, de l'Homme-Dieu, a joué le rôle de médiateur dans le passage du Dieu de la transcendance à la reconnaissance de la divinité de l'Homme? Une formule exprime cela: de la théologie à l'anthropologie par la christologie. Dans cette perspective, Feuerbach, herméneute et réformateur, se propose de nous dire quelle est l'authentique «essence du Christianisme»: l'homme est le dieu de l'homme, et à ce titre est l'objet de la religion, mais celle-ci est affaire du «cœur» et c'est pourquoi sa pulsation est l'amour. Non plus l'amour de Dieu et du prochain, mais, dans la réinterprétation du message chrétien, l'amour hypostasié qui dans l'individu ne s'adresse plus à la personne, qui est niée, mais au Genre dont l'amour est une sorte d'attribut, au sens spinoziste. A travers Marx, cette conception de Feuerbach a marqué

le collectivisme moderne dans ses origines quant à son climat et à sa coloration affectifs.

Nous pourrions sans doute développer des remarques analogues en ce qui concerne l'antithéisme de Proudhon et sa revendication de la Justice comme de l'absolu.

3. Nous avons cité Marx. Ce dernier a délibérément voulu rompre avec ce que l'humanisme athée de Feuerbach comportait encore de sacré et de religieux; il a revendiqué le caractère profane de son exaltation prométhéenne de l'homme. Et il est vrai que le combat entre un certain paganisme et l'affirmation de la transcendance du Dieu unique, présent dès l'Ancien Testament, n'a jamais cessé. Les grands courants ou systèmes de pensée de l'immanence, au niveau du naturalisme ou de la conception du politique, doivent se comprendre comme des péripéties de ce combat. Mais conscientes ou non, les formes du néopaganisme moderne sont rarement indemnes d'éléments venus de la tradition chrétienne. A juste titre, à propos du marxisme, Maritain a parlé d'«hérésie chrétienne». En effet, l'idée d'un «sens de l'histoire» et l'élan messianique sans lequel le mouvement marxiste, en dépit de sa prétention rationaliste et scientiste, reste inexpliqué, constituent des avatars et des déformations du messianisme judéo-chrétien. L'impatience et l'aspiration utopique qui habitent le marxisme dans ses origines ne se comprennent que par la captation de l'attente eschatologique et par l'idée folle que le Royaume de Dieu, devenu le Royaume de l'Homme, doit se réaliser dans l'immanence du temps de l'histoire. Une telle idéologie ne pouvait prendre naissance ailleurs que dans le contexte de la tradition judéo-chrétienne. Et c'est parce qu'elle pervertit les valeurs les plus hautes, qu'elle porte des fruits aussi amers. Les déceptions qu'elle apporte et apportera encore laisseront des blessures d'autant plus profondes que sa séduction fait appel à des fibres religieuses plus nobles.

4. Le verset évangélique: «Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu» (Mt 22, 21) est l'expression d'un principe qui ne cesse d'inspirer et de justement inquiéter notre histoire et notre pensée politique. Quels que soient les abus et les déviations qui se sont produits, la conscience de nos peuples sait dorénavant que la cité ou l'Etat ne peuvent pas être divinisés. Ainsi l'idolâtrie politique est frappée à mort en sa racine. La société politique et l'Etat sont relatifs, ils ne constituent pas l'ordre suprême des choses humaines. Seul Dieu est au sens propre souverain et l'Etat répond à sa mission pour autant qu'il demeure dans son ordre propre, qui est subordonné et qui doit obéir à des impératifs éthiques qui ont leur source en Dieu. Toute la réflexion chrétienne sur la loi naturelle et le droit naturel s'inscrit dans cette perspective. Il y a des valeurs humaines transcendantes que l'Etat, sous peine d'être dénaturé, doit absolument respecter. Même laïcisée, cette vue anthropologique qui concerne les rapports de l'individu et de la société fait partie de l'héritage européen commun.

Et cette conception anthropologique est en convergence avec le personnalisme. Le bien commun de la cité temporelle a pour foyer un ensemble de valeurs transtemporelles qui sont les valeurs de la personne, au service desquelles ce bien commun est lui-même subordonné. Toute la problématique des droits de l'homme, qui sont des droits de la personne humaine, trouve ici son fondement et sa raison d'être.

5. La doctrine judéo-chrétienne de la création et de la place de l'homme à qui Dieu, qui est le Dieu de la loi morale, confie la gérance du monde visible, constitue sans doute l'horizon de pensée, sur le fond duquel la grande aventure scientifico-technique moderne a pu prendre son essor. Certes l'attitude scientifique a déjà des racines dans la pensée grecque. Mais le gigantesque effort moderne dans l'ordre de la connaissance et de la domination de la nature suppose la conviction que l'homme est investi d'une mission et d'une vocation au travail capable de faire fructifier les richesses de cet univers qui lui a été donné et confié. La conception d'un monde sacralisé habité par des forces démoniques, propices ou nocives, dont il faut se gagner les faveurs, aurait constitué sans doute un frein puissant, sinon un obstacle insurmontable, à la conquête scientifico-technique globale et intégrale qui caractérise les derniers siècles. Pour la rendre possible, il était nécessaire que la double affirmation de la création et de la transcendance de Dieu restitue l'univers créé à son identité propre qui est celle d'être précisément une œuvre de Dieu remise à la sagesse de cet homme, lui-même créé «à l'image et ressemblance de Dieu». Ainsi, quand il travaille à transformer la terre, l'homme agit en collaborateur de Dieu. On doit même ajouter que, sans ce fond judéo-chrétien, on ne comprend guère les provocations de l'orgueil promothéen ou l'ivresse d'une praxis qui se veut fin à elle-même.

Mais la doctrine de la création est porteuse d'une seconde intuition: les choses créées portent l'empreinte de leur Créateur, elles sont riches de sens, intelligibles, et il y a une noblesse de l'esprit qui cherche à les connaître ou, chez les poètes, à vivre en connivence avec elles. En parlant du projet scientifico-technique on se réfère aux finalités pratiques. Ici il s'agit des finalités immanentes à la connaissance comme telle. Or la doctrine judéo-chrétienne de la création permet à l'aspiration au savoir et à la perception de sa valeur propre, déjà présentes chez les Grecs, de déployer toutes leurs virtualités. L'idéal du savoir fait aussi partie de notre héritage.

C'est d'ailleurs un aspect que Nietzsche a bien perçu. Dans son diagnostic critique du nihilisme, à ses yeux irréversible, qui ronge notre culture à la suite de la «mort de Dieu», il prévoit que l'Europe doit encore prendre la mesure de toutes les conséquences de cette négation: parmi celles-ci, il pose l'évacuation des valeurs morales traditionnelles et l'abolition de cette valeur fondamentale, qui supporte tout l'édifice scientifique, qu'est l'absolu de l'exigence de vérité. Certes Nietzsche projette sur le processus global de notre culture, qu'il conçoit comme un destin, le drame religieux de la perte de la foi qu'il a vécu dans sa jeunesse et qu'il a voulu assumer totalement. Et il est vrai que l'expansion de l'incroyance et de l'athéisme est un des

phénomènes les plus graves de notre temps. Mais il n'est ni général, ni fatal, ni irrésistible. D'ailleurs ce n'est pas lui qui nous occupe d'abord ici. Mais nous devons retenir du diagnostic de Nietzsche, ce qui concerne le sens de la vérité, de l'absolu de la vérité. Dieu est la Vérité même: cette affirmation, qui est au cœur de la Révélation et est vécue dans la foi vive de l'Eglise, comment n'aurait-elle pas eu des répercussions culturelles décisives? Elle nous a appris que nous sommes faits pour la vérité et que la vérité nous rend libres. Elle nous a fait prendre conscience des dimensions en nous de la soif de vérité et des exigences de la recherche de la vérité. Si la vérité nous rend libres, c'est librement que l'esprit, qui s'accomplit par la possession du vrai, doit mener sa quête et aucune autorité purement humaine n'a le droit d'entraver l'autonomie de sa démarche. Celle-ci est d'un prix tel qu'il justifie que l'esprit prenne pour elle de beaux risques. Si Dieu est vérité, cela signifie encore que la plus humble parcelle de vérité est un reflet de la vérité première et à ce titre mérite notre attention et notre respect. Et l'homme lui-même doit être vrai dans son agir et ses attitudes: de là, l'importance de vertus comme la loyauté, l'honnêteté, la véracité, la sincérité, l'humilité; de là aussi, la haine du mensonge, de l'hypocrisie, de la trahison de la parole donnée. Le sens et le goût de la vérité, dans l'ordre de la connaissance comme dans celui de l'éthique, constituent dans notre culture, un levain actif. Nous y reconnaissons spontanément une dimension essentielle de notre humanisme.

***

Sur le mode de l'influence directe ou indirecte, du travestissement ou du refus, le christianisme est, pour la culture polyphonique de l'Europe, une source d'inspiration, de vitalité et de stimulation. Dans notre ciel, souvent traversé de nuages sombres et opaques, il a semé, comme autant de guides sûrs pour nous orienter, les étoiles les plus lumineuses et les plus intenses. J'ai essayé d'en repérer quelques-unes, qui me paraissent être des annonciatrices privilégiées de l'humanisme authentique, auquel aspire notre époque angoissée.

GEORGES COTTIER, O.P.

Les réformateurs voulaient-ils fonder une nouvelle Eglise?

La position de Pierre Viret (1511–1571)

Le Memorandum publié par la Fédération des Eglises protestantes de Suisse à l'occasion de la visite projetée du Pape dans notre pays défend cette thèse: «Les Réformateurs n'avaient pas l'intention de fonder une nouvelle Eglise. Il leur importait bien davantage de faire valoir l'Evangile à nouveau dans toute l'Eglise» [1]. Le professeur Jacques Courvoisier défend avec fermeté la même position: «Les pages qui précèdent auront montré que, pour les réformateurs et l'orthodoxie qui les suit, la fondation d'églises nouvelles était hors de question. C'est en tant que membres et parfois de ministres de l'Eglise traditionnelle d'Occident qu'ils ont accompli l'œuvre que l'histoire a enregistrée» [2].

L'Eglise papale, la communauté de l'Antéchrist

M. Courvoisier défend sa position sans se demander explicitement si catholiques et réformés donnaient le même sens à la formule de réformation de l'Eglise (au XVI[e] siècle, on écrivait: «reformation» sans accent sur le «re»).

Or le sens du mot «reformation» dépend de la réponse que l'on donne à cette question: Oui ou non, l'Eglise médiévale en Occident était-elle l'Eglise du Christ? La réponse d'un Pierre Viret, ami et disciple de Calvin, est nette: La communauté papale est dirigée par l'Antéchrist; elle n'est donc pas l'Epouse de Jésus-Christ. Elle a perdu son identité chrétienne, il est impossible de lui attribuer les quatre notes du *Credo:* «Je crois l'Eglise une, sainte, catholique, apostolique».

[1] *Les Eglises protestantes de la Suisse dans le mouvement œcuménique,* n. 1. Cf. Documentation catholique, 21 juin 1981, n. 1810, p. 610–612.

[2] *De la Réforme au protestantisme, Essai d'ecclésiologie réformée,* Beauchesne, Paris, 1977, p. 185.

Parlant de la communauté qui l'a baptisé, Viret écrit: «Elle est tant différente à celle de la première et vraie Eglise chrétienne qui a été du temps des Apôtres et de leurs vrais successeurs que ce n'est plus celle-là, mais une autre toute diverse: comme si on avait voulu forger par manière de dire, une autre nouvelle forme d'Alchoran marqué d'un autre masque, qui ressemblât plus à la religion chrétienne que celle de Mahomet: afin que ceux qui auraient été séduits par lui, le fussent plus facilement sous une autre couleur. Mais cette nouvelle forme de religion a aussi cela davantage qu'outre ce qu'elle tient des juifs, elle tient encore plus de celle des païens, notamment touchant l'idolâtrie, que celle de Mahomet, laquelle condamne totalement toutes images et idoles» [1].

Ce thème de l'union, dans le catholicisme, de la superstition judaïque et de l'idolâtrie païenne, Viret le souligne souvent dans sa polémique. En voici encore un exemple:

«Quant aux jours, vous avez élu ceux des juifs. Quant à la superstition, vous suivez celle des païens et voulant montrer que vous n'êtes ni juifs ni païens, vous déclarez qu'encore êtes vous moins chrétiens: mais que vous avez une secte et loi toute nouvelle, comme celle de Mahomet qui n'a suivi entièrement ni celle des juifs, ni celle des païens, ni celle des chrétiens: mais en a composé une, prenant de toutes celles ensemble ce qu'il lui a plu et en a fait un potage, mêlé de toutes sauces et corrompu de toutes *(sic)* poisons, qui gâtent tellement tout ce qu'y pouvait être de bon, qu'il n'y est rien demouré que le pur venin de toutes erreurs et hérésies. Je ne saurais à qui comparer plus proprement vos traditions qu'à celles de ce faux prophète: et ne puis bonnement connaître quelle différence peut être la plus grande entre icelles, si d'adventure je ne disais qu'il y a aux vôtres plus de l'imitation païenne et que votre Rome est toujours l'ancienne Rome, et ses lois, les lois qu'elle a eues avant la révélation de l'Evangile» [2].

L'Antéchrist s'est servi en Orient de Mahomet pour détruire son Eglise; en Occident, l'adversaire du Christ a choisi l'Evêque de Rome. Le Réformateur parle de «l'Antéchrist romain qui est le chef des apostats de l'Eglise aux parties occidentales et en la plus grande partie de l'Europe, comme Mahumet l'est aux parties orientales» [3].

Ainsi ce rapprochement nous permet de conclure qu'aux yeux de Viret l'Eglise papale est aussi opposée à Jésus-Christ que l'Islam. Bien plus le Réformateur estime que les adversaires du Sauveur étaient moins infidèles à l'Alliance que l'Eglise dirigée par le Pape.

«Nul ne peut nier que tout ce qui est le plus requis et nécessaire en l'Eglise n'y défaille à présent et que l'Eglise papale ne soit plus éloignée de l'Eglise primitive et de celle des Apôtres, que la Synagogue des Juifs et des Pharisiens, de l'Eglise des Prophètes. Car nonobstant que la Synagogue et la Loi

[1] *L'Interim fait par dialogues,* Lyon, 1565, p. 40.

[2] *L'office des morts fait par dialogues en manière de devis,* 1552, p. 229.

[3] *Des actes des vrais successeurs de J.-Christ et de ses Apostres et des apostats de l'église Papale...* Genève, 1554, Epître-préface.

de Dieu fût fort corrompue par les hypocrites, par les Scribes et Pharisiens et par leurs traditions et divisée par leurs sectes et factions, toutefois il y avait encore trop plus de similitude et de convenance avec l'ancienne Eglise des prophètes qu'il n'y en a, de l'Eglise Romaine à la primitive. Car encore avaient-ils toujours la Loi de Dieu et les saintes Ecritures lesquelles on lisait et prêchait en leurs synagogues» [1].

On pourrait citer d'autres textes dans lesquels Viret refuse à l'Eglise catholique la qualité d'Eglise de Jésus-Christ. Cependant, ici ou là, le jugement est moins rigoureux:

«Combien que les Papistes soient superstitieux et idolâtres... si est-ce néantmoins qu'ils ne sont pas du tout tant élongés *(sic)* de la vraie religion chrétienne que les anciens païens et les Juifs et les Turcs de notre temps» [2].

Dans un autre passage, le Réformateur s'adresse aux catholiques en leur accordant le nom de chrétien. C'est le texte le plus positif que nous connaissons de lui sur notre Eglise.

«Et si vous trouvez bon que nous conférions amiablement par ensemble en cette manière des différents qui sont entre vous et nous, vous nous y trouverez toujours prêts et mes compagnons et moi... Et à la vérité il serait trop meilleur d'y procéder en cette manière, que d'user d'invectives et d'inciter les hommes les uns contre les autres à inimitiés et dissensions et de les entretenir en division et surtout en la matière de religion, en laquelle ils devraient être le plus unis pour glorifier Dieu d'un même cœur et d'une même bouche, comme s'ils n'étaient tous d'un même corps et un même cœur et une même âme, comme ils devraient être, ainsi qu'il est écrit des premiers chrétiens de l'Eglise ancienne, vu que nous portons tous ce beau nom de chrétien» [3].

Cependant, dans cet ouvrage, Viret ne rétracte pas ce qu'il a écrit ailleurs de négatif sur l'Eglise «papale». Ainsi se résume sa constante conviction: la communauté qui l'a baptisé était «toute déserte, pleine de chardons, d'épines, de ronces et des herbes venimeuses, de toute idolâtrie, superstition, blasphèmes, sacrilèges, simonies, erreurs, abus, traditions humaines, cérémonies dommageables, d'hérésie et de toutes vilainies... [4]» Au cours des siècles, la communauté des baptisés a perdu son identité puisqu'elle est devenue «tant différente à celle de la première et vraie Eglise chrétienne» [5]

[1] *Dialogues du désordre qui est à présent au monde et des causes d'iceluy et du moyen pour y remédier,* Genève, 1545, p. 932.

[2] *Instruction chrétienne en la doctrine de la Loi et de l'Evangile,* Genève, 1564, p. 540.

[3] *Response aux questions proposées par Jean Ropitel Minime, aux Ministres de l'Eglise Reformée de Lyon,* Lyon, 1565, p. 6. Ailleurs, parlant des «papistes» Viret déclare: «Ils sont chrétiens comme les Juifs qui ont persécuté Jésus-Christ sont vrais Israëlites (...) de nom seulement.» *Exposition familière sur le symbole des Apôtres,* 1544, p. 78.

[4] *Dialogues du désordre qui est à présent...,* p. 986.

[5] *L'Interim fait par dialogues,* p. 40.

Comment comprendre la réformation de l'Eglise?

«Reformer» l'Eglise, c'est lui donner une nouvelle forme puisque par l'Antéchrist «la vraie religion a... été tellement déguisée qu'elle a été transformée en une autre forme et notamment depuis que les Evêques romains ont eu affermi leur siège»[1].

Viret qui connaît les distinctions scolastiques, déclare à propos de la prière: «C'est lui seul [Jésus-Christ] par lequel nos invocations et oraisons prennent leur forme et sans lequel elles sont comme une matière sans forme. Par quoi, nous le pouvons appeler la cause formalle *(sic)* de l'oraison»[2].

Or la réforme de la chrétienté, telle que l'envisage Viret s'explique bien à la lumière de ce texte. La transcription que nous allons proposer ne trahit nullement l'enseignement du Réformateur. Bien au contraire, car, à ses yeux, l'Eglise papale possède la *forma Antichristi*. Il s'agit de redonner à la communauté des baptisés la *forma Christi*. En recourant au langage scolastique que ne dédaigne pas le Réformateur, nous parlerons d'une transformation, non pas accidentelle, mais substantielle. En effet, c'est l'âme même de la société ecclésiale qu'il s'agit de changer.

Le sujet de ce changement – sa cause matérielle – est bien l'Eglise papale. Telle est l'intuition authentique du professeur Courvoisier. Ce sont les membres de la communauté de l'Antéchrist qui sont appelés à devenir ceux de l'Eglise «reformée». Certes, dans ce processus de changement, les Réformateurs reprendront les éléments chrétiens qui ont échappé aux assauts de l'Antéchrist. Viret déclare en effet: «Nous ne demandons de notre part, sinon qu'on considère que c'est que *(sic)* l'Eglise qui s'appelle romaine, retient de la pure et vraie religion chrétienne et que cela soit inviolablement gardé»[3].

Cependant, ces éléments authentiques – comme l'Ecriture, le baptême – dans l'Eglise papale, sont utilisés par l'Antéchrist comme des moyens pour séduire les baptisés.

Viret aime souligner que Satan agit pour qu'«étant transfiguré en Ange de lumière (cf II Cor 11, 14) il soit reçu pour ami et non pour ennemi: et que par ce moyen, il puisse porter grand dommage en la maison de Dieu»[4].

En fait, dans l'Eglise papale, ces éléments chrétiens sont tellement mélangés avec des erreurs qu'une reconstruction de l'Eglise visible s'impose. Voilà l'aspect que M. Courvoisier a négligé dans son étude. La continuité entre l'Eglise médiévale et l'Eglise réformée n'est que matérielle. Formellement, il s'agit d'une *autre* Eglise au point que Viret ne craint pas d'évoquer la *naissance* de l'Eglise protestante qui, par delà des siècles d'infidélités, retrouve l'âme de la communauté apostolique.

[1] *L'Interim fait par dialogues*, p. 191.
[2] *Exposition familière de l'oraison de nostre Seigneur Jésus-Christ et des choses dignes de consydérer sur icelle, faite en forme de dialogue*. Genève, 1548, p. 50.
[3] *L'Interim fait par dialogues*, p. 91.
[4] *Dialogues du désordre qui est à présent...*, p. 803.

S'adressant aux réformés d'Orbe, sa ville natale, Viret déclare: «Votre Eglise est la première en laquelle Dieu s'est premièrement voulu servir de mon ministère, désia *(sic)* dès ma jeunesse et de laquelle j'ai été premier Ministre que de nulle autre, quand elle était comme au temps de sa naissance, par la reformation de l'Evangile» [1].

Ainsi, l'apostolat des Réformateurs a pour première tâche d'arracher les baptisés à la communauté de l'Antéchrist pour les conduire dans la vraie arche du salut. Par ce transfert, le chrétien idolâtre deviendra un authentique disciple de Jésus-Christ.

«L'Eglise papale est une arche, laquelle ne reçoit que bêtes immondes, cruelles, et venimeuses... Mais incontinent qu'elles monteront en la sainte montagne du Seigneur et entreront en l'arche sainte... elles seront privées *(sic)* et domestiques et dépouilleront toute bestialité et cruauté et se rangeront comme simples brebis et doux agneaux, sous Jésus-Christ, leur Pasteur» [2].

Ministres de l'Antéchrist ou de Jésus-Christ?

Nous ne pouvons pas suivre non plus M. Courvoisier lorsqu'il écrit: «C'est en tant que membres et parfois de ministres de l'Eglise traditionnelle d'Occident qu'ils [les Réformateurs] ont accompli l'œuvre que l'histoire a enregistrée».

Certes, Viret accepte de dire qu'il a succédé aux Evêques de Lausanne lorsqu'on lui a confié la charge de premier pasteur de cette ville. Mais il montre bien que cette succession est purement matérielle.

«Il a plu à Dieu que je leur ai succédé en la ville en laquelle ils avaient leur siège épiscopal: non pas pour être Evêque de l'Antéchrist comme eux (car tel office n'appartient à petits et poures compagnons comme moi et mes semblables), mais pour être Ministre de Jésus-Christ en son saint Evangile» [3].

C'est pourquoi Viret se réjouit de n'avoir jamais été prêtre: «C'est pourtant que la grâce de Dieu *(sic)*, je n'ai jamais été prêtre, ni moine, ni d'aucun ordre de la cléricature papale, tant bas soit-il» [4].

Aussi, pour justifier l'apostolat des Réformateurs, Viret fait-il appel à la thèse de ministère extraordinaire. Il déclare par exemple:

«Je ne parlerai point pour le présent des vocations et élections extraordinaires par lesquelles Dieu lui-même a appelé et élu plusieurs prophètes et Jésus-Christ, ses apôtres, par sa seule autorité sans aucun ministère des hommes et de son Eglise» [5].

[1] *Dialogues du combat des hommes contre leur propre salut et contre le devoir et le besoin qu'ils ont de s'en enquérir par la parole de Dieu,* 1564, p. 7.

[2] *Dialogues du désordre qui est à présent...,* p. 1000.

[3] *Des actes des vrais successeurs...,* p. 127–128.

[4] *De la vraye et fausse religion, touchant les vœus et les sements licites et illicites...,* Genève, 1560, p. 559.

[5] *Exposition familière sur le symbole des Apôtres...,* Genève, 1560, p. 349.

Ailleurs, Viret précise que cette vocation extraordinaire justifie l'action des Réformateurs. «Le Seigneur besogne autrement en l'établissement d'icelle quand il la veut ou dresser nouvellement ou redresser et reformer après qu'elle a été troublée et dissipée, qu'en l'entretenement et la conservation d'icelle depuis qu'il l'a dressée et mise en ordre» [1].

Lorsqu'un prêtre catholique accepte la doctrine réformée, il convient d'abord de l'introduire dans la vraie Eglise. Ensuite, on examinera si l'on peut lui accorder le vrai ministère, car celui qu'il avait reçu, dans l'Eglise papale, était inauthentique.

«Puisqu'ils ont renversé l'ordre du vrai ministère de l'Eglise et que ceux qui s'en glorifient l'ont plus occupé par tyrannie et par usurpation que par légitime vocation, non seulement il n'est pas nécessaire de passer par leurs mains, mais qui plus est, il est nécessaire que ceux qui y ont passé, reconnaissent qu'ils ne sont pas bien entrés en la bergerie par le vrai huis par lequel il convient entrer *(sic)* selon l'ordonnance du Seigneur. A cause de quoi, il est requis qu'ils soient reçus en la vraie Eglise, premièrement comme brebis et puis comme pasteurs, s'ils en sont jugés dignes et capables par icelle» [2].

Habituellement, on recourra à une cérémonie pour marquer le passage du ministère de l'Antéchrist à celui de Jésus-Christ.

«S'ils ont le cœur droit et désirent de servir à Dieu, ils ne feront point de difficulté de se soumettre à la discipline de son Eglise et de recevoir d'icelle le ministère, ou par les mains d'association (cf. Gal 2, 9), ou par une nouvelle imposition des mains afin que leur vocation soit tant mieux assurée et confirmée et pour eux et pour toute l'Eglise» [3].

Vraiment, par rapport à l'Eglise médiévale, nous sommes dans un contexte de rupture et non de continuité, comme le pense M. Courvoisier.

Le refus de la doctrine anabaptiste

M. Courvoisier estime qu'une différence importante sépare les anabaptistes et les Réformateurs tels que Luther, Zwingli et Calvin. Ces derniers n'ont pas l'intention, nous dit-on, de constituer une nouvelle Eglise, mais les anabaptistes ont un projet tout autre. «Contrairement aux réformateurs qui tentent de reformer l'Eglise traditionnelle, les anabaptistes s'en séparent ouvertement pour en constituer une nouvelle, à partir de la profession de leur foi et du baptême qui la scelle» [4].

Certes, la position anabaptiste conduit à refuser l'un des vestiges importants de la vraie Eglise présent encore dans la communauté de l'Antéchrist, à savoir le baptême, qui, conféré à des enfants, est considéré comme inva-

[1] *De l'estat et de la conférence, de l'authorité, puissance et prescription et succession tant de la vraye que de la fausse Eglise...*, Lyon, 1565, p. 63.
[2] *Ibidem*, p. 538.
[3] *Ibidem*, 516–517.
[4] *Ouvrage cité*, p. 53.

lide. Et Viret qui refuse de rebaptiser les catholiques reconnaît que Jésus-Christ, dans la communauté papiste, se sert du ministère du prêtre lorsque le sacrement est célébré. Dans les pays où les réformés n'ont pas pu se constituer en Eglise, Viret tolère que les protestants puissent présenter leurs enfants aux prêtres catholiques. Il énonce ce principe antidonatiste: «Je suis certain que la vertu des sacrements ne dépend pas du ministre par lequel ils sont administrés mais de l'ordonnance de Dieu qui les a ordonnés»[1]. Et comme le baptême, dans la position réformée, ne peut être célébré que par un ministre ordonné, (les Réformateurs condamnant vigoureusement le sacrement conféré par les sages-femmes)[2], Viret déclare: «Quand je dis Ministre public, j'entends qu'il soit appelé et approuvé de quelque congrégation, en laquelle le Nom de Jésus soit invoqué. Car nonobstant que les prêtres papistes soient admis en leur office par l'Antéchrist, toutefois puisqu'ils tiennent le lieu de ministre et que je ne puis en avoir des autres et que tenant le lieu des Apôtres de Jésus-Christ, ils me administrent le même baptême que les Apôtres ont administré, je ne puis totalement condamner leur ministère à cet endroit, non plus que Jésus-Christ a condamné le ministère d'Anne et de Caïphe»[3].

Cette déclaration nous montre qu'une certaine continuité demeure entre l'Eglise papiste et l'Eglise réformée, mais elle s'explique suffisamment par la thèse des «vestiges» de la vraie Eglise présente dans la communauté de l'Antéchrist.

D'ailleurs, dans le même ouvrage, Viret compare l'Eglise papiste, non pas à Israël s'opposant au Messie, mais à la communauté des Samaritains où l'on trouve des éléments de l'Alliance mélangés à des erreurs et des superstitions. «Ils n'abandonnèrent jamais du tout leur idolâtrie: ains ils ont depuis fait un meslinge *(sic)* de la Loi de Dieu avec leurs anciennes superstitions, semblable à celui des Papistes. Par quoi nous pourrions à bon droit mieux comparer nos Papistes aux Samaritains qu'aux Israëlites»[4].

Il est intéressant de voir comment Viret établit le même contraste entre les verbes «difformer» et «reformer» lorsqu'il parle, soit de l'homme tombé entre les mains du diable et sauvé par Jésus-Christ, soit de l'Eglise corrompue par l'Antéchrist et restaurée par l'œuvre des Réformateurs. Dans les deux cas, il s'agit d'un changement radical[5].

[1] *De la communication des fidèles qui cognoissent la vérité de l'Evangile, aux cérémonies des Papistes et principalement à leurs Baptêmes, Mariages, Messes, Funérailles et Obseques pour les trespassés,* 1547, p. 85.

[2] *Ibidem,* p. 62: «Et s'ils n'estiment que ce baptême soit parfait, pourquoi permettent-ils de baptiser à autres qu'aux ministres de l'Eglise et singulièrement aux femmes auxquelles Dieu n'a point baillé la charge, ni la puissance du ministère dans l'Eglise»?

[3] *Ibidem,* p. 86–87.

[4] *Ibidem,* p. 121.

[5] Cf. *Dialogues du désordre qui est à présent...* «Laisser les Eglises désertes, privées de bons pasteurs, ce ne serait pas reformer l'Eglise, mais la difformer» p. 930. et cf. *Epistres aux fidèles pour les instruire et admonester et exhorter et pour les consoler,* 1559; Parlant de Satan au paradis terrestre, Viret écrit: «Ce souillard peintre l'a [Adam] puis après voulu peindre de ses couleurs par lesquelles il l'a tout difformé» p. 109.

Eglise visible et Eglise invisible

M. Courvoisier a-t-il été assez attentif à la distinction que font les Réformateurs entre l'Eglise visible et l'Eglise invisible? En effet, à leurs yeux, la communauté ecclésiale, au moyen âge, n'a pas bénéficié des promesses divines puisqu'elle a été «difformée» par l'Antéchrist. Et pourtant, nous voyons Viret exprimer son désir de respecter les textes du Nouveau Testament qui parlent de la présence du Christ à son Corps. Mais cette Eglise bénéficiaire de l'assistance divine est l'assemblée des vrais croyants que Dieu seul connaît. Le Réformateur s'inspire du syllogisme scolastique pour exposer son point de vue.

Parlant des papistes, il déclare: «Ils nous proposent une majeure qui est vraie et laquelle nous leur confessons, c'est à savoir que Dieu a fait des promesses à son Eglise fort excellentes, et que telles promesses n'appartiennent sinon à l'Eglise, puisque c'est à elle qu'elles s'adressent.

«Tout cela est vrai, et le confessons avec eux... Mais nous leur nions la mineure qu'ils ajoutent, quand ils nous veulent faire accroire qu'ils sont cette Eglise à laquelle Dieu a fait toutes ces promesses...» [1]

A la Dispute de Lausanne, Viret avait déjà déclaré: «L'Eglise qui doit juger et éprouver les esprits par la Parole de Dieu, ce n'est pas le pape, ses cardinaux, évêques et prêtres qui seuls se nomment gens d'Eglise, mais tous les élus lesquels Dieu seul connaît» [2].

Cette Eglise est appelée invisible. Et Viret précise en quel sens. «Je ne nie pas que les hommes qui sont l'Eglise ne soient visibles; mais cette conjonction de l'Eglise ne se doit pas considérer en la conjonction des corps, mais des cœurs et des esprits qui sont invisibles lesquels nul ne peut voir que Dieu» [3].

Cependant, le Réformateur ne veut pas que l'on dissocie d'une manière trop forte l'Eglise invisible et l'Eglise visible depuis que la Réformation a redonné à la chrétienté la *forma Jesu-Christi* qui a remplacé la *forma Antichristi*.

«En tous lieux et compagnies où la Parole de Dieu est purement annoncée et reçue et où les sacrements et institutions de Jésus-Christ sont observés et gardés, je suis tout certain qu'il y a là des brebis de Jésus-Christ et des élus: ou autrement sa parole et sa voix n'y serait point annoncée, ouïe, ni reçue» [4]. Et le Réformateur d'évoquer les chapitres 8 et 10 de saint Jean.

C'est donc la polémique qui a conduit les protestants à parler de deux Eglises. Ils y étaient conduits par le fait qu'au moyen âge, selon eux, la communauté visible avait perdu son apostolicité, et cependant ils tenaient à respecter les promesses d'assistance. Comme ils ne pouvaient pas les attribuer à l'Eglise institutionnelle, ils les transférèrent à la communauté des prédestinés.

[1] *Quatre sermons français sur Esaïe 65,* Librairie Payot, Lausanne, 1961, p. 67.
[2] *Les Actes de la dispute de Lausanne,* Mémoire de l'Université de Neuchâtel VI, 1928, p. 57. Cité dans notre ouvrage: *La dispute de Lausanne,* Fribourg, 1956, p. 60.
[3] *Exposition familière sur le Symbole...* 1560, p. 302.
[4] *Ibidem,* p. 305.

Si nous lisons l'Ecriture, nous voyons bien que l'Eglise possède des richesses visibles et invisibles. Mais parler de deux Eglises, c'est s'éloigner du message scripturaire.

De fait, la distinction entre Eglise visible et Eglise invisible repose sur les deux sens du mot foi. Par exemple, le Pape Paul VI les caractérisait de cette manière: «Il convient de rappeler le double sens du mot 'foi'. Il peut désigner un sentiment subjectif et intérieur, c'est à dire une attitude d'esprit accueillante aux pensées, aux vérités et aux principes religieux: et pour nous, c'est en cela que réside la vertu de foi que nous avons reçue au début avec le baptême. Et en second lieu, le mot 'foi' peut servir à désigner les doctrines religieuses, les choses auxquelles on croit, les articles du Credo par exemple. Il y a en effet une foi personnelle 'croyante' et il y a une foi objective, qui est 'crue'» [1].

Les Réformateurs ont bien vu que le plan de salut n'était vraiment réalisé que si la chrétienté respecte à la fois l'authenticité de la foi confessée (fondement de l'Eglise visible) et celle de la foi reçue dans le cœur (fondement de l'Eglise invisible). Mais la distinction entre ces deux aspects de la foi n'oblige pas à reconnaître deux Eglises. Il suffit d'affirmer qu'ils doivent être présents dans l'unique Eglise de Jésus-Christ.

Au terme de cette étude, nous nous demandons si de nos jours, on ne lit pas les textes des Réformateurs en projetant en eux une problématique propre à notre temps et non pas au leur. En effet, à notre époque, les protestants portent sur l'Eglise médiévale un jugement beaucoup plus nuancé que celui de leurs ancêtres du XVI[e] siècle. Le Memorandum de la Fédération des Eglises protestantes de la Suisse, évoquant l'Eglise, porte ce jugement sur son évolution au cours des siècles: «Pour l'observateur extérieur, la continuité de son histoire apparaîtra peut-être marquée par des ruptures. Il arrive que l'Eglise traverse de graves difficultés, et fasse fausse route; mais elle a la promesse d'être maintenue dans la vérité. L'événement de la Réformation lui-même, même avec les bouleversements qu'il a entraînés, nous rappelle comment comprendre cette promesse. La marche de l'Eglise à travers les siècles n'a rien de triomphal. Elle vit bien plutôt de 'résurrections'»[2].

Dans la pensée de nos frères, l'Eglise médiévale a certainement dévié. Cependant, on ne dira plus qu'elle est devenue la communauté de l'Antéchrist. Malgré les misères dont elle a souffert, la chrétienté médiévale était encore l'Eglise de Jésus-Christ. L'affirmation de la continuité l'emporte sur celle de la discontinuité.

Ce jugement plus équilibré permet un dialogue œcuménique impossible au XVI[e] siècle. Nous nous en réjouissons. Mais si l'on veut présenter l'enseignement des Réformateurs, la vérité nous oblige à souligner que, pour eux, une reconstruction de l'Eglise visible était nécessaire puisque, dans la communauté présidée par le Pape, Satan avait remporté la victoire sur l'Esprit-Saint.

GEORGES BAVAUD

[1] *Allocution du 31 mai 1967.* Documentation catholique (1967), n. 1496, col. 1072.
[2] *Document cité,* n. 4.

Marx est-il un authentique dialecticien?

Dans *Nova et Vetera*, 1982, n. 1 a paru un bref compte-rendu par H. Uzarcanin de mon livre *Dialogue philosophico-théologique avec Marx* (2e édition), publié en langue croate à Zagreb. L'auteur de la recension a fait ressortir deux thèses de mon livre. La première est que l'idée centrale de Marx est la réalisation de la philosophie qui exclut, par son radicalisme, tout réformisme en théorie et en pratique, et la deuxième thèse est que Marx, en réalité, n'est pas un dialecticien, mais plutôt un dualiste.

La Rédaction de la revue a ajouté à ce compte-rendu une note dans laquelle elle met en question la deuxième thèse, parce que celle-ci «peut faire difficulté tant au point de vue historique que de celui de sa compatibilité avec la première thèse» (p. 80). En confirmation de quoi on cite deux textes de Marx: la lettre à F. Lasalle du 31 mai 1858 et la Postface de la seconde édition allemande du *Capital*.

Sans vouloir entamer une polémique avec la Rédaction je répondrai brièvement à sa note, mais pour inviter les lecteurs à réfléchir à l'authenticité ou plutôt à l'inauthenticité de la dialectique marxiennne.

Il n'y a aucun doute que Marx affirme être un dialecticien et qu'il met la dialectique au cœur de sa pensée. Mais étant donné que la dialectique de Marx s'est constituée par une critique de la dialectique hégélienne qu'elle voulait «retourner» et «délivrer de l'apparence mystique», on doit se demander si sa dialectique, après avoir opéré le dit renversement, n'a pas perdu sa puissance de synthèse et d'innovation. En effet, Marx ne se contente pas de renier l'aboutissement transcendant de la dialectique hégélienne, le Savoir absolu, mais aussi le mouvement intérieur du développement qui y conduit, c'est-à-dire la négation de la négation, ou la suppression de la négation (*l'Aufheben*) comme dépassement-et-conservation de l'existence empirique. En replaçant la dialectique dans le monde sensible et humain Marx a transformé celle-ci en une loi conflictuelle qui ne connaît pas de véritable résolution, en une lutte exacerbée des contraires qui se prolonge indéfiniment. Car l'indéfinité – la mauvaise infinité – est la conséquence inéluctable d'une pensée qui veut tout expliquer par la cause matérielle. S'il est vrai que Marx tente d'assigner un terme aux conflits historiques, il faut dire également que ce terme ne se présente chez lui ni dans la forme d'une synthèse, ni comme une réalité historique vraiment nouvelle.

Pour le confirmer, prenons un exemple.

L'on sait que Marx essaie d'expliquer le développement historique par un mouvement dialectique entre les forces productrices et les rapports de production. De soi statiques, les rapports de production entrent, selon lui, à un moment donné de l'histoire, en conflit avec les forces productrices dont le développement ne cesse pas. Ce conflit ne peut se résoudre que par révolutions successives. Ainsi, selon Marx, la bourgeoisie était révolutionnaire jusqu'en 1789, parce qu'elle faisait valoir les droits des nouvelles forces productrices (le grand commerce et la manufacture) contre les rapports féodaux de production. Mais ensuite le prolétariat lui a ravi le flambeau du progrès, et c'est maintenant la révolution communiste qui doit assurer le développement ultérieur des forces productrices contre les rapports bourgeois de production.

Or cette interprétation ne correspond pas aux faits historiques et on ne voit pas en quoi elle est dialectique. En effet, la révolution bourgeoise signifiait effectivement l'affirmation des nouvelles forces productrices, du monde industriel, donc d'un monde nouveau contre l'ancien monde statique, celui de l'agriculture médiévale et de l'artisanat. Mais cette révolution s'est passée indépendamment de la lutte des classes entre la noblesse et la classe paysanne, entre les exploiteurs et les exploités.

D'autre part, la révolution communiste se situe, d'après Marx, à l'intérieur d'une permanence (qualitative) des forces productrices, c'est-à-dire d'un monde industriel déjà très développé dans le capitalisme. Elle veut renverser dans ce monde, d'abord, le rapport entre les exploiteurs et les exploités, par la dictature du prolétariat, puis intensifier la lutte des classes pour la conduire à son paroxysme. Après cela Marx présage la conciliation de toutes les oppositions dans la société communiste, sans préciser toutefois, quelles sont les nouvelles forces productrices qui rendront possible une telle conciliation. De plus, la nature de la société communiste chez Marx est non seulement vague, mais aussi adialectique et incohérente, parce que tout en la présentant comme la fin de l'histoire, comme «l'énigme de l'histoire résolue» (*Manuscrits économico-philosophiques*) il ne cesse de lui attribuer un caractère historique, de la comprendre comme «le principe dynamique du proche avenir» *(ibid.)*, comme le commencement d'une nouvelle histoire. Cela veut dire que la société communiste laisse la porte ouverte à de nouvelles oppositions entre la thèse et l'antithèse sans pouvoir arriver à une synthèse efficace. Le projet marxien d'un monde nouveau reste donc marqué par un dualisme irrémédiable.

C'est pour une raison analogue que je ne vois pas d'incompatibilité entre l'affirmation que l'idée fondamentale de Marx est la réalisation de la philosophie et que sa pensée est, malgré tout, marquée par un certain dualisme. Il est vrai que le projet marxien de la réalisation de la philosophie avait pour but de supprimer l'opposition entre la réalité non éclairée du monde et la vérité impuissante de la philosophie, comme d'ailleurs de toutes les autres dualités qui lui sont liées. Mais y parvient-il effectivement ?

Marx veut, par exemple, que la pensée spéculative de la philosophie, condamnée par lui comme reflet de la praxis aliénée, se mette au service du devenir historique, qu'elle soit absorbée par l'action transformatrice du monde. Et pourtant, en tant que conscience critique du monde aliéné, elle est appelée à dépasser le mouvement historique concret, elle doit être en avance sur la situation réelle pour pouvoir l'éclairer et la guider. Marx dit que «la conscience peut sembler parfois plus avancée que les conditions empiriques du même moment, ainsi, dans les luttes d'une époque postérieure, on peut s'appuyer, comme sur des autorités, sur des théoriciens antérieurs» (*Idéologie allemande*, in: MEW 3, p. 73).

De même, en parlant des hommes de la société communiste, Marx affirme qu'ils seront «mis en rapports pratiques avec la production (même spirituelle) du monde entier et mis à même d'acquérir la capacité de jouir de cette production universelle de toute la terre» (*ibid.* p. 37), au fur et à mesure que l'histoire nationale se transformera en histoire mondiale. On voit donc que le spirituel et le spéculatif, après avoir été condamnés comme réalités aliénées, réapparaissent dans le projet marxien du monde, qu'ils ne se laissent pas absorber par la réalité matérielle et pratique. Etant donné que ces deux ordres de réalités sont conçus par Marx d'une manière antagoniste, et non complémentaire, il est évident que sa pensée ne peut pas échapper au reproche de se montrer incapable de dépasser le dualisme, malgré les intentions dialectiques déclarées de son œuvre.

En m'inspirant d'une distinction de J. Maritain entre «bergsonisme de fait et bergsonisme d'intention», je voudrais résumer ma pensée de la manière suivante: il y a un marxisme d'intention qui est dialectique, et il y a un marxisme de fait qui est, en fin de compte, dualiste. *

TOMO VEREŠ, O.P.

* Que la conception dialectique du devenir, héritée de Hegel par Marx, ait perdu en passant de l'esprit dans les choses, sa vigueur et ses griffes, cela peut et doit être reconnu sans sous-estimer pour autant le rôle qu'elle continue de jouer comme organon et moteur de cette effectivité, constitutive de la pensée dans l'idéalisme hégélien, et qui demande à s'exercer désormais sur le monde; car «la praxis [révolutionnaire] est appelée par son contraire dialectique lui-même, la pensée» (G. COTTIER, *Du romantisme au marxisme*, Alsatia, Paris, 1961, p. 46–47). Comment ne pas exprimer, après cela, nos remerciements au Père Vereš pour son opportune mise au point et l'éclairante distinction qu'il nous propose «entre marxisme d'intention qui est dialectique» et «marxisme de fait, qui est, en fin de compte, dualiste».

G. BRAZZOLA

Bibliographie

ALAIN DE BENOIST, *Comment peut-on être païen?*, Albin Michel, 1981, 280 p.

Le livre d'Alain de Benoist, mélange de manifeste, d'autojustification et d'ébauche philosophique, a le mérite d'exprimer ce que pensent, souvent sans le dire, les idéologies de notre époque: à savoir (la thèse fondamentale de Hegel) que le christianisme n'est qu'un mythe parmi d'autres, mythe qui a engendré *notre* civilisation, mais qui cède à présent à d'autres civilisations et à d'autres mythes. Je dis bien, mythes et civilisations, au pluriel, car la planète entière, pense l'auteur, est en train de s'affranchir de la domination totalitaire et absolutisante (nous y reviendrons) du christianisme et de retrouver les traditions locales, c'est-à-dire l'identité de chaque peuple et de ses dieux. Ce qui intéresse surtout de Benoist est, bien entendu, ce qui va remplacer le christianisme dans notre aire de civilisation; pour lui, il n'y a aucun doute, c'est l'indo-européisme, beaucoup plus profondément enraciné dans le sol de l'Europe et dans ses mentalités de base que le christianisme importé et imposé.

Il s'agit, cependant, non pas d'un retour au paganisme grécoromain, aryen ou celtique, mais plutôt de «repartir en deçà de la bifurcation» où le christianisme a croisé et dépassé le paganisme. Est-ce dire qu'il faut redevenir païen, comme l'indique le titre de l'ouvrage? Oui, mais païen non pas anté-chrétien mais post-chrétien, choisir délibérément «un avenir plus authentique, un choix qui projette dans le futur l'éternel dont nous provenons.» (p. 30).

Perspective intéressante et qui se situe, consciemment, dans le sillage heideggerien. Ce que cherche donc à réaliser le néo-paganisme de A. de Benoist est davantage qu'une idéologie, c'est une civilisation pleinement humaine, libérée de toute aliénation, et finalement re-sacralisée. Car, dans l'analyse de l'auteur, le christianisme a commis deux erreurs historiques, l'une et l'autre inévitables, inscrites dans son essence. Il a d'abord dé-mythifié le cosmos: «D'emblée, le monothéisme judéo-chrétien s'institue comme une religion sans mythes, dépourvue de ce qui a toujours caractérisé la religion... Selon la Bible, le monde doit être désacralisé [*die Entzauberung* dont parle Max Weber], la nature doit ne plus être animée, les dieux y habiter...» (p. 147). Ensuite, le christianisme a opéré une auto-désacralisation, entraînant dans sa déchéance la civilisation occidentale et les autres qu'il a cherché à transformer à son image. «La décadence contemporaine n'est pas l'effet d'un éloignement de la religion chrétienne, mais de sa profanation: la diffusion généralisée de la religion chrétienne sous des formes profanes.» (p. 272). L'auteur entend par là les idéologies: libéralisme, marxisme, freudisme, société de consommation, etc., toutes des créatures du christianisme en ce sens que ces idéologies présentent une interprétation rationaliste, désacralisée, de l'univers et de l'homme.

Ici nous devons nous arrêter un moment. A. de Benoist n'est pas le seul, ni le premier, à monter en épingle la tentation du rationalisme à laquelle la religion chrétienne risque de succomber, surtout en des époques où la foi faiblit (ou bien est-ce un enchaînement de cause à effet?) – comme elle risque, de l'autre côté, de succomber à la tentation fidéiste. A trop appuyer sur l'humanité du Christ, l'idée peut venir à certains qu'à la lumière christique l'homme est invité à s'absolutiser. Eric Weil écrivait que l'humanisation du Christ a comme effet de liquider sa religion et d'éduquer le genre humain à devenir dieu. Or, de Benoist, avec trop d'empressement et de simpli-

fication, tire déjà les conséquences ultimes: dans le vide laissé par le christianisme, le néo-paganisme a enfin l'occasion de re-sacraliser le monde.

Il convient de signaler que l'encouragement à persister dans cette pensée peut venir du phénomène observable que, tandis que le matérialisme vulgaire est en plein recul, de nombreux érudits à la mode: Eliade, C. G. Jung, Gilbert Durand, Heidegger, Levi-Strauss, Foucault, etc. présentent la thèse de l'imagination humaine pénétrée, à tous les niveaux, du sacré et du mythe. Ces penseurs ont du christianisme des notions hégéliennes et que suit également l'auteur: le christianisme a fait son temps, il ne fut qu'une étape, le mythe sous-jacent d'une civilisation. L'univers attend sa re-sacralisation, l'homme ramène des cieux la divinité imaginée par les religions monothéistes.

Ce qui est grave, c'est que cette «re-sacralisation», en vérité une immanentisation, fait de l'univers un *absolu,* le seul qui reste après la mort du Dieu chrétien. Presque tout le livre de Benoist chante l'hymne, d'ailleurs assez monotone, de l'être humain, de son autonomie, son interpénétration, voire sa consubstantialité, avec les dieux. Pourquoi pas, c'est lui qui les crée! Et nous avons droit à un morceau existentialiste: «l'homme crée le monde par le regard qu'il porte sur lui» (p. 219), ... ce qui exclut «la médiation entre Dieu et l'homme: l'univers s'identifiant à l'être, l'homme a la possibilité de se mettre en contact avec l'infini.» (p. 247).

On ne comprend plus très bien: si le projet néo-païen aboutit à l'absolutisation de l'homme, pourquoi l'auteur condamne-t-il les idéologies modernes qui, par d'autres voies, visent le même objectif? Bien entendu, de Benoist nie cette concordance: l'homme, dit-il, est le seul donneur de sens, et par là il entend une opération de sacralisation. Mais notre siècle n'a-t-il pas démontré à satiété que l'homme, privé de Dieu, donne des sens de plus en plus inhumains, à lui-même, à la société, à l'Etat? Se voulant autonome, l'être humain ne s'enfonce-t-il pas dans les abîmes de l'inhumain?

Cependant, A. de Benoist est assez romantique ou naïf pour croire en la valeur magique du «dépassement» de soi qui différencierait la sienne des idéologies terre-à-terre. Il voit le *monde* comme une source inépuisable de formes, de richesses, de nouveautés, aucunement, dit-il, comme le morne substrat uniforme des matérialistes, marxistes et autres. Son cosmos à lui engendre tout ce qui existe, de son propre sein; il est en somme un dieu. L'auteur ne s'aperçoit pas que c'est là, justement, la pensée matérialiste, moniste, dont par ailleurs il se défend. Sans postuler une intelligence extérieure à l'univers, créatrice de l'univers, celui-ci est chargé du fardeau impossible et contradictoire de tout tirer de soi-même. (C'est sur ce point précis, soit dit en passant, que déjà Platon a corrigé et dépassé les physiciens ioniens). Si de Benoist rejette le reproche de partager la thèse des autres idéologues, c'est qu'il voit dans l'homme, la société, la civilisation, des valeurs qu'il trouve bon de célébrer. Disciple de Heidegger, il l'est aussi de Georges Dumézil.

Nous avons vu que de Benoist reproche au christianisme son caractère «totalitaire». La création, écrit-il, annule l'autonomie de l'homme et soumet celui-ci à des commandements qui mutilent sa véritable nature, faisant dévier ses aspirations légitimes, son épanouissement, sa volonté de dépassement. Par contre, les vieilles religions héroïsent l'homme, l'encouragent à s'inventer librement et à participer à la divinité (p. 86). Que signifie «divinité» dans ce contexte? L'absoluité de l'homme (formulée de Lucrèce à Sartre) affirme la dépendance des dieux à l'égard des projets humains et de la structure des sociétés. «Dans les religions indo-européennes l'homme est la mesure de Dieu. La société des dieux est organisée sur le modèle de la société des hommes dont elle garantit la perpétuation et la durée en en donnant une représentation idéale. L'homme est le seul créateur de dieux parce qu'il est le seul donneur de sens.» (p. 212–3). La famille des dieux chez les païens est modelée selon la société elle-même qui projette en ces figures imaginaires les fondements de sa propre stabilité. Voici pourquoi de Benoist trouve dans l'œuvre dumézilienne la réponse à sa propre quête: la société, autonome et ultime valeur, engendre des idéaux que les dieux garantissent et sacralisent. L'auteur ne se rend

pas compte que c'est là, justement, que se trouvent les racines du totalitarisme, et non pas dans la société monothéiste. Il s'arrête, pour l'admirer, à la célébration du «sacré païen qui se relie d'emblée à la réalité visible et sensible.» (p. 137).

Dès lors, toutes les vertus appartiennent à la société (païenne), suprême réalité qui commande aux dieux. Avant tout les vertus guerrières, agoniques. «Tandis que le monothéisme judéo-chrétien, véhicule de l'obsession de l'Unique et de l'homogène, exige l'extinction des conflits, sans réaliser que la structure conflictuelle est celle même du vivant et que son extinction implique l'entropie et la mort, le paganisme européen repose sur un pluralisme antagoniste de valeurs.» (p. 203). La religion païenne encourage la vie civique, projette un idéal concret, réalisable, et, immanentisant le sacré, crée des liens indissolubles entre communauté et citoyen.

Comment l'auteur ne voit-il pas que le totalitarisme qu'il impute à la religion chrétienne est, en réalité, inscrit en filigrane dans l'idéal de la société païenne. Si Athènes, Rome n'étaient pas manifestement «totalitaires», c'est que la volonté, la notion, et les moyens leur faisaient défaut; mais l'histoire n'est pas une succession homogène de blocs de temps, elle a un contenu. Or, autre chose a été le paganisme pré-chrétien, autre chose serait le paganisme déjà marqué par l'idée monothéiste. Depuis les siècles chrétiens, il est devenu intolérable que l'aspiration à la transcendance, à Dieu, doive passer, strictement et sans contradiction, par les canaux imposés par la communauté. On est en droit de s'étonner à la lecture d'auteurs qui croient, après une «interruption» de deux mille ans, pouvoir retrouver la «bifurcation» où christianisme et paganisme se séparèrent.

*

Répétons que l'ouvrage d'Alain de Benoist est une bonne synthèse d'une vision du monde affranchie des présupposés classiques et chrétiens. Tout est amalgamé dans ces 280 pages: stoïcisme et hégélianisme, Nietzsche et Konrad Lorenz, Heidegger et Dumézil, ainsi que le substrat idéologique de certains romans en vogue: ceux d'Ernst Jünger, de Hermann Hesse, de Jean Raspail, de Jean Cau, de René Abellio, de Dominique de Roux. Il convient de remarquer que le paganisme moderne entraîne un assez grand nombre de penseurs et d'écrivains, parfois volens-nolens, à s'affirmer face aux siècles chrétiens, «intermède» que l'on ne peut aisément effacer. Le néo-paganisme qui se veut continuateur de la Grèce, [1] risque d'être cantonné dans une nostalgie et une rigidité d'antiquaire – ou bien de verser dans une idéologie assez plate, réservée à une élite restreinte et dédaigneuse de l'histoire. C'est ce qu'illustre, précisément, la littérature susmentionnée dont une phrase d'A. de Benoist semble être le résumé: «le tragique implique une volonté de se mesurer au temps, tout en sachant que celui-ci sera finalement vainqueur, sans jamais trouver dans la certitude de la retombée finale, la mort, le moindre prétexte à renoncer.» (p. 221).

Face au vide dénué de transcendance, l'attitude, plutôt la pose, d'un héroïque défi ne convainc guère.

THOMAS MOLNAR

Notes

[1] Il est intéressant de constater que Dumézil lui-même fait une exception à son schéma indo-européen lorsqu'il analyse la structure sociale, la mythologie et l'épopée grecques. En Grèce, écrit-il dans *Mythe et Epopée* (Vol I), l'esprit critique et créateur s'est mis tôt à l'ouvrage, transformant ce qu'il conservait de l'héritage indo-européen. Les admirateurs du paganisme, qui pensent surtout à la Grèce lorsqu'ils dépeignent leur modèle, feraient bien de méditer ce franc aveu dumézilien.

[2] Note de la Rédaction: Le Cardinal J. Daniélou écrivait déjà en 1967 (*Théologies d'Aujourd'hui et de Demain,* Cerf, Paris, 1967, p. 79): «le problème de demain n'est pas le problème de l'athéisme, mais celui du nouveau paganisme qui se cherche». Dans son approche des religions non-chrétiennes, il a su mettre en pratique le dialogue, qui est l'une des grandes inspirations du pontificat de Paul VI. Si l'on veut en préserver les conditions, il importe de ne pas être trop prodigue du soupçon de néo-paganisme quand il s'agit d'historiens des religions comparées comme par exemple Eliade et Dumézil.

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.**

Imprimerie Saint-Paul, Fribourg