NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

GEORGES COTTIER, O.P. – *La théologie désirable et périlleuse* . . . . p. 161

CHARLES JOURNET – *La cause finale et la sainteté de l'Eglise* . . . . p. 185

S. PINCKAERS, O.P. – *La Loi évangélique, vie selon l'Esprit, et le Sermon sur la montagne* . . . . . p. 217

JEAN-LOUIS ALLARD – *L'égalité humaine, utopie ou réalité?* . . . . . p. 229

BIBLIOGRAPHIES – CHIKH BOUAMRANE / LOUIS GARDET, *Panorama de la pensée islamique* – Mgr PIERRE MAMIE, *D'homme à homme, avec Frédéric Dard* – JAN MAREJKO, *Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire* . . . . . p. 242

LX^e ANNÉE – N° 3 – JUILLET–SEPTEMBRE 1985

La théologie désirable et périlleuse

A la mémoire du cardinal Journet

Il y a dix ans, le 15 avril 1975, le cardinal Journet nous quittait pour les splendeurs de l'Eglise du ciel. Il y a vingt ans, Paul VI célébrait la clôture du second Concile du Vatican. Jean Paul II a convoqué, on le sait, du 25 novembre au 8 décembre de cette année, un Synode extraordinaire, auquel participeront, avec les patriarches d'Orient, les présidents des Conférences épiscopales. Le but de ce Synode n'est pas d'être une sorte de grande cérémonie commémorative. Il est de dresser un bilan, de provoquer un examen de conscience. Qu'en est-il, vingt après, des grandes intuitions du Concile et de leur application ? Ont-elles toutes été suivies ? Toutes ont-elles porté des fruits ? A-t-on suffisamment été à l'écoute de ce que nous a dit le Concile ? Car il y a eu des refus mais aussi des utilisations abusives ou simplement trop hâtives.

*
* *

Le Concile devant nous

1. Que doivent nous apporter, dans ce moment où l'après-Concile, turbulent et fiévreux, touche à sa fin et où des tâches nouvelles nous attendent, le témoignage et la pensée de Charles Journet ? C'est dans un esprit de filial hommage que je voudrais essayer de répondre à cette question.

Le désarroi et la crise qui ont marqué ces vingt ans ont des causes multiples, qui ne sont pas imputables au Concile. Sur certaines nous reviendrons plus loin. Mais, pour commencer par le plus manifeste, qui n'est pas forcément le plus profond ni le plus décisif, notons qu'on s'est trop souvent réclamé d'un prétendu « esprit du Concile » et qu'on s'est comporté comme si l'histoire de l'Eglise était coupée en deux par Vatican II : l'avant-Concile, généralement voué aux gémonies, et l'après-Concile où l'on allait tout construire à neuf, – bref, un regard manichéen

porté sur l'histoire de l'Eglise. Simultanément, puisqu'on obéissait, disait-on, à son « esprit », on se dispensait de prendre une connaissance sérieuse et approfondie de l'enseignement même du Concile. Et si parfois on daignait, comme à la dérobade, lancer un rapide coup d'œil aux textes, c'était pour décréter aussitôt qu'ils étaient « dépassés ». Ne vivons-nous pas à l'ère de « l'accélération de l'histoire » ? Ne convient-il pas avant tout d'être présent à « l'aujourd'hui », même si cela ne nous laisse plus beaucoup de temps pour penser ? De là tant d'effervescences sans lendemains, puis tant d'anciens combattants lassés avant l'âge.

Mais de cela nous pouvons commencer de parler au passé. L'essentiel est ailleurs : *Vatican II est encore à découvrir ; il est devant nous.* Et c'est devant nous qu'il nous faut regarder.

*
* *

La vocation ecclésiale du théologien

2. Un premier problème qui a surgi est d'ordre existentiel. C'est celui de la vocation ecclésiale du théologien. Ce problème est certes intimement lié à celui de la nature de la théologie, car selon l'idée qu'il se fera de sa discipline le théologien adoptera tel ou tel comportement. C'est au point précis des rapports entre le théologien et le magistère de l'Eglise que la question s'est posée de la manière la plus aiguë. Essayons de dégager quelques-uns des facteurs en cause.

Il était nécessaire, et même heureux, que des théologiens s'interrogent sur le caractère scientifique de leur discipline, dans le contexte d'une culture où la science occupe une place centrale. Mais on sait que le concept de science est polyvalent. Quand aujourd'hui on réfléchit sur le statut scientifique de la théologie, on se réfère simultanément à deux concepts de la science. Il y a d'abord le concept aristotélicien qui désigne un savoir certain de portée ontologique capable de remonter jusqu'aux causes des objets étudiés. Mais il y a également le concept moderne, tel qu'il s'est vérifié depuis Galilée, d'abord dans la nouvelle physique puis dans les autres sciences de la nature. Ce concept est caractérisé, entre autres, par des exigences de méthode où l'on voit une condition nécessaire de la connaissance de la vérité. La rigueur des résultats obtenus par ces disciplines a suscité par contre-coup une réflexion sur le statut scientifique de ce qu'il convient d'appeler les « sciences humaines ». On a peu à peu pris conscience de l'originalité et de la spécificité de leur démarche. La réflexion épistémologique sur la scientificité des sciences humaines ne pouvait pas ne pas avoir de profondes répercussions dans le champ de la philosophie et également de la théologie.

Ce ne sont pas les questions épistémologiques soulevées par là que nous entendons aborder[1], mais certaines exigences quant au comportement des scientifiques qui ont certes une racine épistémologique, mais qui sont en elles-mêmes de nature éthique.

Ouvrons ici une brève parenthèse. Tout ne fut pas négatif, loin de là, dans les années d'après-Concile. Un phénomène heureux a été la demande de la part de nombreux baptisés d'une culture théologique dont ils sentaient cruellement le manque. Ce qui par contre a été beaucoup moins heureux, ce fut la manière de répondre dans bien des cas à ce besoin. On a assisté à la multiplication de discours et d'écrits «théologiques» tenant davantage de l'improvisation que du travail scientifique et de ses critères ou même de la bonne vulgarisation. Même inspiré par la bonne volonté, l'amateurisme théologique est une plaie.

Liberté de la recherche

3. Revenons à notre thème. La liberté de la recherche est, à juste titre, revendiquée comme une condition de l'exercice du travail scientifique. Comment, si les résultats sont dictés d'avance par une instance extrinsèque à sa démarche, le savant peut-il accéder à la découverte de la vérité? Une telle revendication a accompagné légitimement la naissance et l'essor des sciences expérimentales modernes. La critique contre ce qu'on appelait le «dogmatisme», qui représentait les thèses ressassées de l'aristotélisme décadent touchant le domaine de la philosophie de la nature, a ainsi libéré la possibilité d'observer la réalité, de la voir. La liberté de la recherche est ici liberté pour la vérité, et la pointe polémique contre les «préjugés» s'en prend à ce qui empêche de regarder les choses telles qu'elles sont. Et pourquoi les préjugés en question s'imposaient-ils avec tant de force? Parce qu'ils avaient pour eux *l'autorité de la tradition,* – tradition tout humaine, notons-le, et qui devait beaucoup à la routine et à la paresse d'esprit[2]. Partie du champ des sciences expérimentales, l'exigence a été appliquée, d'une manière semblable, à la recherche rationnelle. Déjà Descartes n'admettait comme vrai que ce que sa raison avait reconnu clairement et distinctement comme tel. Là encore, ce qui est

[1] On se reportera à J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens,* I. *Discours scientifique et parole de la foi,* II. *Les langages de la foi,* Paris, le Cerf, 1984, 2 vol. IX-257 et 350 p.

[2] PASCAL a parfaitement posé le problème et apporté les précisions qui s'imposent dans un fragment de préface pour *Le Traité du Vide* qu'il projetait d'écrire, datant probablement de 1647. Cf. *Œuvres complètes,* Ed. Jacques Chevalier, Bibliothèque de la Pléiade, 1954, pp. 529–535.

transmis par voie d'autorité est objet de soupçon et ne sera reçu qu'après vérification, c'est-à-dire qu'après que la raison en aura jugé à son propre tribunal, seul décisif.

La liberté de recherche est liberté pour la vérité, avons-nous relevé. Cela implique que cette liberté est tout le contraire du libre cours donné à l'arbitraire. Elle comporte des contraintes qui lui sont intérieures. La raison s'est libérée de pressions qui lui sont extérieures pour obéir plus pleinement aux seules requêtes de son objet propre, pour être totalement disponible à son accueil. C'est pourquoi la nature de l'objet, déjà perçue dans une précompréhension, est déterminante quant aux questions qu'on lui posera et aux procédures rigoureuses à suivre pour y répondre.

Bien plus, l'exercice d'une telle liberté ainsi intrinsèquement déterminé, ne va pas, chez le scientifique, sans exigences éthiques. Pensons à la disponibilité, à l'humilité, à la patience, à la capacité de remettre en cause ce qu'on croyait tenir fermement et de soumettre à la critique de ses pairs les fruits de son labeur. Le scientifique doit encore être désintéressé, prêt à travailler dans l'obscurité et peut-être l'incompréhension, ou à explorer des voies qui se révéleront être des impasses. Bref, il y a une éthique, austère et rigoureuse, de l'usage de la liberté de recherche, même là où elle s'exerce de la manière la plus audacieuse et inventive.

La théologie

4. Ce qui précède concerne l'ensemble des sciences et aussi la philosophie, qui est œuvre de la raison humaine. Mais qu'en est-il de la théologie? Car là nous rencontrons l'autorité de la parole de Dieu. Une telle autorité, avec ses implications, interdirait-elle de parler de liberté de la recherche? Nullement, pensons-nous, à condition que l'on tienne pleinement compte de la spécificité du savoir théologique.

Saint Thomas le souligne: la théologie (la *sacra doctrina*) argumente *ex auctoritate,* elle s'appuie sur une autorité, puisqu'elle tient ses principes de la révélation. Notre foi se fonde en effet sur la révélation faite aux apôtres et aux prophètes qui ont écrit les livres canoniques constituant l'Ecriture. Par là la démarche théologique se distingue de celle de toutes les autres disciplines. Mais il faut préciser que la nature de l'argument d'autorité change du tout au tout selon que son fondement est la révélation divine ou l'humaine raison et ses propres lumières[3].

[3] Cf. S. THOMAS, *Summa Theol.,* I[a], q. 1, a. 8 ad 2.

Le propre de l'objet, dont le théologien doit scruter toujours plus attentivement et profondément l'intelligibilité, est de nous être révélé. Il n'est pas un objet dont la connaissance est conquise et acquise par des voies dont la raison humaine aurait la maîtrise. Aussi bien, l'accès à cet objet révélé nous est ouvert par la foi, qui est elle aussi un don de Dieu. Quand on définit la théologie comme *intellectus fidei,* intelligence de la foi, on reconnaît que le travail rationnel du théologien se déploie *à l'intérieur de la foi.* Etudier du dehors cet objet, en cessant de le visualiser à l'intérieur d'un regard de foi, comme s'il ressortissait à la simple raison et à ses capacités naturelles, c'est se situer au niveau des « sciences de la religion »[4], ce n'est plus faire œuvre proprement théologique. Autrement dit, si l'objet de la théologie nous est donné par voie de révélation et doit être reçu dans l'esprit par la foi, cela signifie qu'on ne peut faire abstraction, pour le connaître, de cette *dimension d'autorité* qui est inscrite en lui. La liberté de recherche du théologien sera donc, quant à son contenu, ses limites et ses modalités, déterminée par la nature d'un objet qui vient à nous selon le mode de l'autorité.

Foi et autorité

5. Les problèmes posés par l'autorité sont multiples et complexes. Ils touchent des domaines comme celui de l'éducation ou de la politique, et c'est là que nous les rencontrons le plus souvent. Or, dans ce dernier cas surtout, on est dans l'ordre pratique, où la réponse à l'acte d'autorité ressortit à l'obéissance. On ne peut donc sans autres assimiler à ce type d'autorité politique et à son exercice, l'autorité en matière doctrinale. C'est pourtant la confusion que l'on commet fréquemment.

Il convient avant tout de bien saisir le caractère analogique du concept d'autorité[5]. Au sens premier, il signifie une relation ; il implique par là des sujets qui entrent en relation ; et comme les actes de l'autorité sont objet d'une évaluation pratique de la part du destinataire, nous sommes renvoyés à des valeurs, comme la vérité ou le bien. Il n'y a pas lieu d'opposer autorité et liberté. Au contraire, le sujet « passif » de la relation d'autorité a le devoir d'accueillir les décisions de l'autorité : obligation, devoir sont

[4] Encore faudrait-il préciser quel est le statut épistémologique des « sciences religieuses ».

[5] Notre ami Francesco Viola a traité de la question de l'autorité et de ses racines et incidences métaphysiques et théologiques en philosophe du droit dans un petit ouvrage lumineux *Concezioni dell'autorità e teorie del diritto,* L'Aquila, L.U. Japadre ed., 1982, 200 p. Voir notamment, pp. 63-92, *L'autorità come principio secondo S. Tommaso d'Aquino.*

des propriétés de l'acte éthique, qui ne va pas sans la liberté[6]. Enfin l'autorité ne doit être confondue ni avec la légitimité ni avec le pouvoir[7].

Dans la mesure où toute autorité humaine et créée est participée, on pourra dire que, pour ce qui est de son fondement, et si on désigne maintenant par l'autorité la valeur suprême qui constitue ce fondement, la vérité est l'autorité au sens le plus haut. Dieu n'est-il pas la Vérité? Si donc l'intelligence dans son mouvement spontané tend vers la vérité et vers la connaissance de la vérité la plus parfaite qui lui soit accessible, on devra dire que l'affirmation suprême de la liberté de l'intelligence, si on entend par là l'exercice de son autonomie, est l'adhésion à la vérité qui a pour elle valeur de suprême autorité. La liberté de recherche signifiera donc la mise à l'écart de tout ce qui fait obstacle à cet acte spontané, par lequel l'intelligence actue du même coup sa plus grande intériorité, d'adhésion à la vérité. Et c'est aller dans le sens du vœu le plus profond de l'esprit que d'aimer la vérité par-dessus tout.

Parler de la vocation métaphysique de l'intelligence, c'est reconnaître que cette intelligence est faite pour connaître effectivement la vérité de ce qui est. L'intelligence humaine peut connaître *vraiment, en vérité,* ce qui est, mais elle le connaît imparfaitement et elle ne peut pas, en tant qu'intelligence créée, pénétrer, par elle-même, en vertu de ses propres énergies et capacités, dans le mystère transcendant de la Déité. Si donc Dieu, qui est la Vérité, décide gratuitement de faire participer ses créatures intellectuelles à la connaissance qu'il a de Lui-même, pour cette raison précisément que celles-ci ne sont pas de plain-pied avec Lui, la participation à cette connaissance divine ne pourra pas être de même structure que la connaissance que leur intelligence acquiert en vertu de ses propres lumières.

Nous ne considérerons pas ici le mode parfait de cette communication de la contemplation bienheureuse que Dieu a de lui-même dans la vision béatifique. Arrêtons-nous à la communication de la bienheureuse vérité telle qu'elle nous est donnée dans la condition de notre vie présente, et qui est la communication par mode de révélation à laquelle répond dans l'intelligence l'adhésion de foi. Certes la connaissance de foi est ordonnée comme à sa fin à la vision bienheureuse, au sens où l'imparfait et le provisoire sont ordonnés au parfait et au définitif.

Où se situe, dans cette perspective, l'autorité? Nous avons parlé de l'autorité de la vérité: une différence de statut apparaît aussitôt. Dans le cas des connaissances acquises en vertu de la lumière naturelle, l'autorité

[6] Cf. sur les diverses caractéristiques de l'autorité, *op. cit.*, pp. 55-60.
[7] Cf. *op. cit.*, p. 11, 71.

de la vérité, pouvons-nous dire, se confond avec l'évidence. Dans le cas de la connaissance de foi, il en va autrement. La transcendance de l'objet – le mystère de la Déité elle-même – par rapport à l'intelligence créée, dont la lumière trop faible est sans proportions avec la Vérité divine considérée en elle-même, fait qu'il y a absence d'évidence, – absence d'évidence par défaut de capacité de la part de l'intelligence créée. La révélation vient suppléer à ce défaut qui se tient du côté du sujet humain. « Personne n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous l'a dévoilé » (Jn, 1, 18). Il y a bien évidence, mais pas évidence directe pour le croyant à qui la connaissance du mystère est gracieusement communiquée. Celui qui a l'évidence, c'est le Fils. Et il vient à nous comme médiateur de la vérité divine. Oui, l'autorité de la vérité se confond bien là encore avec l'évidence. Mais il s'agit de l'évidence qu'a le Fils unique. Pour nous elle fait défaut, et c'est pourquoi il y a comme une autorité de surcroît par quoi la vérité vient à notre rencontre, qui n'est autre que la véracité divine engagée pour authentifier la parole du Fils. L'évidence divine elle-même, puisqu'elle ne peut pas être évidence pour nous, nous est notifiée par la médiation de la parole du Fils. Celui-ci par la révélation nous communique la vérité dont il a l'évidence. Que cette parole soit vraie, qu'il soit le Témoin authentique du mystère de Dieu, nous le savons par les signes, dans lesquels est impliquée l'autorité du Père.

Il y a ainsi un paradoxe de la foi théologale. Si on regarde la cause de sa certitude, la foi théologale, parce qu'elle s'appuie sur la vérité divine, est plus certaine que toutes les autres connaissances, qui s'appuient sur la raison humaine. « L'homme est beaucoup plus certain de ce qu'il entend de Dieu, qui ne peut se tromper, que de ce qu'il voit par sa propre raison, qui peut se tromper ». Si maintenant nous considérons la connaissance de foi quant au mode selon lequel elle est dans le sujet connaissant, ce mode de possession de la vérité est moins parfait que celui qui comporte une évidence ou est réductible à une évidence, que notre raison peut atteindre par ses propres forces. Notons qu'ici la foi est considérée pour ainsi dire génétiquement en tant que foi distincte du savoir, tandis que la première considération, qui envisage la cause de la certitude, porte sur la foi en tant que foi théologale. Et la raison de la réception moins parfaite dans le sujet est précisément qu'ici l'objet à connaître dépasse les capacités naturelles de l'intelligence humaine. Enfin, il est clair que de ces deux considérations, celle qui porte sur la cause de la certitude, et celle qui porte sur le mode de réception dans le sujet, c'est la première qui est la plus décisive[8].

[8] Cf. S. Thomas, *Summa theol., IIa-IIae, q. 4, a. 8 c. et ad 2.*

Amour de la vérité

6. Les conséquences de ce qui précède sont capitales. Elles commandent toute la question qui nous occupe, celle de l'orientation de la recherche théologique chez le théologien. – Qu'est-ce qui a la primauté? L'amour de la vérité par-dessus tout? Ou l'attention prioritaire accordée aux voies par lesquelles on accède à la connaissance des vérités? Nous touchons là à des profondeurs spirituelles, où l'équilibre est délicat et par suite la déviation facile. En effet, le choix ne se pose probablement pas d'une manière brutale, de sorte qu'il serait pour ainsi dire entre la chasse et la capture. Précisément parce que le type et le degré de vérité visés commandent la démarche appropriée qui, en chaque cas, y conduit, il peut se produire une incurvation en vertu de laquelle l'importance la plus grande sera donnée au mode d'appréhension au détriment de la vérité appréhendée elle-même. Ce qui importe avant tout et qui constitue comme l'âme de toutes les démarches de l'esprit, c'est l'amour de la vérité par-dessus tout, et parce que Dieu est vérité, c'est l'amour de Dieu par-dessus tout. Comme par ailleurs l'acte de foi implique la motion de la volonté, on comprend que cette motion trouvera toute sa vigueur et sa rectitude dans la mesure où elle sera comme portée par l'élan même de la charité théologale[9].

Disons donc que, du point de vue existentiel, la foi vive constitue la condition normale de l'exercice de la théologie, en tant que la foi, animée par la charité, apporte avec elle la rectitude foncière qui fait que la vérité est aimée par-dessus tout parce qu'elle est adhésion à la Vérité première, sous la motion de la volonté. C'est pourquoi ici l'objet, qui est la vérité, et la fin, qui est le bien, sont identiques.

On ne saurait opposer la Vérité première et l'amour qui nous porte vers elle et les autres formes de vérités, objets d'un même amour. En ce sens, la vérité est indivise. Cette indivision ne s'oppose pas au fait qu'elle se réalise selon des modes typiquement distincts.

Dans la mesure où toute vérité est participation à la première Vérité, il ne peut y avoir contradiction entre les vérités. Ici le théologien doit obéir à une double exigence, qui sont deux manières d'honorer l'amour de la vérité par-dessus tout.

La première exigence est celle de la confiance dans la vérité de foi. «Comme la foi s'appuie sur la vérité infaillible et qu'il est impossible de proposer une vraie démonstration en faveur de ce qui lui est contraire, il est manifeste que les preuves qui sont avancées contre la foi ne sont pas

[9] Cf. *Loc. cit.*, q. 4 a 3; cf. aussi a. 1, et q. 2.

des démonstrations, mais des arguments qui peuvent être résolus»[10]. Confiance dans la force de la Vérité première qui est atteinte par la foi théologale: une telle confiance peut donner naissance à la fierté mais nullement au mépris. Et il n'est pas dit que la solution des arguments à résoudre soit facile à trouver. Ce serait trahir la confiance en question que de traiter ces arguments avec désinvolture.

Nous sommes ainsi conduits à la seconde exigence qui est le respect de toute vérité, d'où qu'elle vienne. Saint Thomas note ainsi que la *sacra doctrina* fait appel également à l'autorité des philosophes «là où ils ont pu connaître la vérité par la raison naturelle»[11].

Il y a ainsi, donné au principe, un ordre des certitudes. Cela ne signifie nullement que cet ordre soit acquis du premier coup et sans peine ni effort. Une objection d'ordre philosophique, historique ou scientifique, peut sembler à un théologien mettre en cause tel ou tel aspect du dépôt de la foi. La confiance initiale dont nous avons parlé lui donnera force et patience pour examiner avec tout le sérieux requis le problème qui fait difficulté. Cela n'ira peut-être pas sans grande fatigue ni sans souffrances. Mais il peut être sûr que, par lui ou par d'autres, un jour la lumière se fera. En tout cas, ni l'amertume ni la précipitation, ni les déclarations fracassantes ne procèdent du pur amour de la vérité.

Le pur amour par-dessus tout de la vérité qui est inscrit dans l'élan de la foi vive portera d'un même mouvement vers les chemins que la vérité, quand elle est la Vérité première qui vient à nous, emprunte pour nous rejoindre. Quand cette voie est celle de l'autorité de la parole de Dieu, au sens où nous l'avons dit, elle sera donc acceptée et accueillie avec joie. L'amour de la vérité recherchée dans son intégralité le requiert. D'autant que, comme nous l'avons vu, le recours à l'autorité est appelé par la nature des choses: «... Dieu lui-même, suprême Autorité, n'use de l'argument d'autorité que quand cela est strictement nécessaire, c'est-à-dire dans le domaine qui dépasse les forces de la raison humaine»[12].

Ainsi les chemins de la parole de Dieu participent de son autorité. Celle-ci va ainsi se déployer selon plusieurs instances qui n'ont pas toutes la même fonction, mais qui sont organiquement liées entre elles. Le Concile Vatican II dans la Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la Révélation divine l'a rappelé: «Il est clair que la sainte Tradition, la sainte Ecriture et le magistère de l'Eglise, par une très sage disposition de Dieu, sont tellement reliés et solidaires entre eux qu'aucune de ces réalités ne subsiste sans les autres, et que toutes ensemble, chacune à sa façon,

[10] S. Thomas, *Summa theol.*, Ia, q. 1. a. 8 c.
[11] *Ibid.*, ad 3.
[12] Fr. Viola, *op. cit.*, p. 83.

sous l'action du seul Esprit-Saint, contribuent efficacement au salut des âmes». Le magistère vivant de l'Eglise qui s'exerce au nom de Jésus-Christ, avec l'assistance de l'Esprit-Saint, «n'est pas au-dessus de la Parole de Dieu, mais il la sert» (N° 10).

On sait qu'en deçà des cas où l'infaillibilité est en jeu pour définir la doctrine de la foi et des mœurs, est dû également au magistère authentique du Souverain Pontife et du collège des évêques, qui sont «les témoins de la vérité divine et catholique», un assentiment religieux (*religiosum obsequium*) de la volonté et de l'intelligence (cf. Const. dogmatique *Lumen Gentium,* N° 25). Selon les opportunités pastorales et selon le lien plus ou moins étroit de points de doctrine avec le dépôt de la foi, le magistère engage son autorité d'une manière graduelle et différenciée; l'adhésion requise se doit comprendre en proportion. L'assistance divine est modulée en conséquence. Dans le premier tome de *L'Eglise du Verbe Incarné,* Charles Journet a longuement développé cette doctrine et ses incidences (cf. notamment le ch. VII).

Ajoutons – et ce point est capital – que l'Esprit-Saint, source du charisme d'inspiration de l'Ecriture et de celui d'assistance au magistère, illumine les cœurs des fidèles du don de la foi. C'est pourquoi le *sens de la foi* ne peut se tromper. Certes, le croyant le peut, parce que tous les jugements qu'il porte ne procèdent pas de la foi elle-même; mais la foi, dans le croyant, elle, ne se trompe pas. Mais il n'est pas toujours possible au croyant lui-même de discerner ce qui en lui vient de la foi ou d'un charisme de l'Esprit, de ce qui a une origine purement humaine ou même de ce qui pourrait être illusion ou erreur. Il revient au magistère en dernière instance, «de tout éprouver pour retenir ce qui est bon», en ayant soin de ne pas «éteindre l'Esprit». Vatican II a rappelé cette doctrine centrale:

> «La collectivité (*universitas*) des fidèles, ayant l'onction qui vient du Saint (cf. 1 Jn, 2, 20 et 27) ne peut se tromper dans la foi; ce don particulier qu'elle possède, elle le manifeste par le moyen du sens surnaturel de foi qui est celui du peuple tout entier, lorsque, «des évêques jusqu'au dernier des fidèles laïcs», elle apporte aux vérités concernant la foi et les mœurs un consentement universel. Grâce en effet à ce sens de la foi qui est éveillé et soutenu par l'Esprit de vérité, et sous la conduite du magistère sacré qui permet, si on lui obéit fidèlement (*fideliter obsequens*), de recevoir non plus une parole humaine, mais véritablement la parole de Dieu (cf. 1 Th 2, 13), le Peuple de Dieu s'attache indéfectiblement à la foi transmise aux saints une fois pour toutes (cf. Jude 3), il y pénètre plus profondément en l'interprétant comme il faut et dans sa vie le met plus parfaitement en œuvre» (cf. LG, N° 12).

Est-il nécessaire de préciser que ce n'est pas par des sondages d'opinions, des enquêtes et des statistiques que l'on rejoint le *sens de la foi?* La mentalité courante ou majoritaire des catholiques, comme groupe social empiriquement discernable, n'est pas le *sens de la foi*; celui-ci ne peut être atteint par des méthodes sociologiques, qui ont par ailleurs, à leur niveau, leur intérêt. En dernier ressort, c'est le magistère de l'Eglise, qui tient son autorité de l'Esprit-Saint, qui est habilité à le reconnaître et à l'authentifier.

Quant au théologien, il n'appartient pas au magistère. Il est membre du peuple de Dieu. Il sera attentif à recueillir la foi vécue et les intentions du peuple de Dieu pour les confronter avec la parole de Dieu et avec toute la tradition fidèle de l'Eglise. Mais il est aussi appelé à collaborer avec le magistère. Par la nature des choses, sa collaboration sera cordiale et confiante. Paul VI a ainsi pu parler de la double communion qui lie le théologien au magistère et à la communauté chrétienne, – l'esprit de communion appartenant à l'essence même de la vocation chrétienne[13].

Ces quelques rappels touchant le magistère et le sens de la foi suffisent pour qu'on comprenne pourquoi le sens de l'Eglise, mystère de foi, et l'amour de l'Eglise sont nécessaires à l'exercice de la théologie. L'Eglise n'est-elle pas, dans le Christ, comme le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain (cf. LG. N° 1)?

Porter sur elle un regard de sociologue a certes un intérêt pour la sociologie, mais est tout à fait inadéquat en théologie. N'est-ce pourtant pas là un des aspects les plus frappants de la crise actuelle, que chez certains théologiens le sens et l'amour théologal de l'Eglise se soient comme anémiés pour faire place à un regard distant, souvent hautain et critique d'où l'amertume et le ressentiment ne sont pas absents?

Ainsi le sens théologal et l'amour théologal de l'Eglise du Christ tracent-ils le champ à l'intérieur duquel doit s'exercer la légitime liberté de recherche en théologie. Ils dictent aussi l'esprit dans lequel cette liberté doit être comprise comme étant en définitive au service de la mission de l'Eglise qui est l'annonce du message du salut, – message de la vérité libératrice.

[13] On se reportera à l'important discours prononcé par Paul VI, le 1er octobre 1966, sur les rapports entre le magistère de l'Eglise et les théologiens, cf. *Doc. Cath.*, N° 1480, 16 oct. 1966, col. 1735-1742.

Le témoignage de Charles Journet

7. Charles Journet fut le grand théologien de l'Eglise que l'on sait et il fut un théologien qui a aimé l'Eglise, parce qu'elle est l'Eglise du Christ, de toute son âme. A ce titre il est exemplaire. D'ailleurs entre son amour de l'Eglise et la pénétration théologique de son mystère existe un lien profond. Il est bon d'écouter directement sa voix. Dans une *Introduction à la théologie,* publiée en 1947[14], il nous parle de « la théologie à la fois désirable et périlleuse »[15] :

> « Les abus sont de tous les temps, ils sont toujours prêts à renaître[16].
>
> Saint Thomas, demandant « s'il est permis de traiter des choses divines par manière de recherche, *utrum divina liceat investigando tractare*[16a] », après avoir répondu que c'est non seulement permis mais très désirable, – l'homme, en effet, ne doit-il pas mettre en œuvre toutes ses ressources pour s'approcher de son Dieu, tant l'intelligence qui contemple que la raison qui cherche, suivant les mots du psalmiste : *Il m'est bon d'adhérer à Dieu* ? – n'hésite pas à ajouter qu'il y a pourtant péril à le faire. *« Tamen potest homo in hoc peccare*[16b] ».
>
> Les plus belles choses ne sont-elles pas justement les plus périlleuses ? L'homme, placé par Dieu entre le ciel et l'enfer, le chrétien, sont-ils faits pour fuir ou pour affronter le risque ?
>
> Au péril dont parle le saint docteur, on succombe de trois manières principales, signalées par l'Ecriture et par les Pères. A savoir : 1° en oubliant qu'une distance infinie sépare celui qui cherche de Celui qu'il cherche, Job du Tout-Puissant ; 2° en oubliant qu'il s'agit ici d'une enquête tout à fait originale, où c'est la foi, non la raison, qui est reine ; 3° en oubliant que les ressources des différents hommes sont inégales, que la faim de l'un est déjà rassasiée quand celle de l'autre commence seulement de s'éveiller[16c].
>
> Mais, pense saint Thomas, est-ce que tout cela pourrait prescrire contre le devoir qu'a l'esprit humain de connaître Dieu toujours

[14] CHARLES JOURNET, *Introduction à la théologie,* Paris, Desclée de Brouwer, 1947, 331 p.

[15] *Op. cit.,* pp. 88-90.

[16] Les notes qui suivent sont celles de CH. JOURNET.

[16a] *In Boetium de Trinitate,* q. 2, a. I.

[16b] *Ibid.,* q. 2, a. I.

[16c] *Ibid.* On peut lire ici l'enseignement si profond, si mesuré, de saint Thomas sur la vertu de *studiosité* et sur le vice contraire de *curiosité,* II[a]-II[ae], q. 166 et 167.

mieux selon ses ressources[16d] ? Et ce silence devant Dieu, dont saint Jérôme dit qu'il est une louange, doit-il être un néant de paroles et de pensées, ou plutôt la tension d'un esprit qui comprend que Dieu est incompréhensible[16e] ? »

Charles Journet évoque ensuite saint Thomas d'Aquin, « patron du théologien » :

> « En tout cas, le théologien devra prier ardemment et humblement pour qu'en s'appliquant à une tâche urgente de salut commun, il n'oublie pas qu'il est un homme créé et racheté par un Dieu qui lui demande avant tout le don de sa vie et de son amour ; pour que la substance même de son âme ne soit pas dévorée par les exigences insatiables de sa théologie ; pour que ses intuitions directrices fondamentales[16f] – en quelque sorte transconceptuelles – ne soient pas secrètement faussées ou mutilées ; pour que sa théologie elle-même ne soit pas subtilement déviée.
>
> Saint Thomas ne lisait-il pas les *Conférences des Pères* de peur que son esprit se dessèche[16g] ? « Jamais, assurait Raynald de Piperno, il n'entreprenait d'écrire un ouvrage quel qu'il fût sans avoir auparavant prié et versé des larmes ; et quand il doutait d'un point, il recourait à la prière, et, baigné de larmes, il revenait de son doute éclairé et instruit[16h] ».
>
> La théologie elle-même, du fait qu'elle est œuvre, non point de raison pure, de raison aristotélicienne, mais, en un sens privilégié, de raison chrétienne ; et qu'elle relève (...) non point des activités simplement culturelles, mais des activités mêmes du royaume de Dieu, demande à être mise tout entière, pour l'accomplissement

[16d] *In Boetium de Trinitate,* q. 2, a I, ad 7.

[16e] *Ibid.,* ad 6.

[16f] Par exemple la conception de l'Incarnation entraînant la causalité ontologique de la sainte humanité du Christ, et ultérieurement des sacrements ; la conception qui fait dépendre notre agir de la motion de Dieu, aussi profondément que notre être dépend de l'Etre de Dieu ; la conception suivant laquelle le Corps du Christ et l'Eglise sont réellement identiques, ou suivant laquelle les mots de « société » et de « pouvoir » s'appliquent à l'Eglise et à l'Etat d'une manière non pas univoque mais analogique ; la manière dont il faut entendre les rapports de la nature et de la grâce : jusqu'où, par exemple, faut-il descendre en l'homme pour trouver cette nature que la grâce ne détruit pas, mais parfait ? etc.

[16g] « Je puise dans cette lecture la dévotion, et par celle-ci je monte plus facilement à la spéculation. Le cœur y trouve de quoi se répandre en dévotion ; et l'intelligence, par le mérite de cette dévotion, s'élève vers de plus hautes régions ». *Vie,* par Guillaume De Tocco, chap. XXII.

[16h] *Procès de Naples 1319,* Déposition de Guillaume de Tocco.

> de sa tâche spéculative comme de sa tâche pratique, sous la lumière des dons du Saint-Esprit. Il est requis que leur influence s'exerce d'une manière secrète, mais puissante et décisive, sur les grandes intuitions maîtresses et préconceptuelles qui président à l'organisation conceptuelle du donné révélé. Nous touchons ici la raison pour laquelle l'Eglise ne confère le titre de docteurs qu'à ceux de ses enfants, évêques ou simples théologiens, qu'elle peut canoniser[17]. »

Une référence à saint Ignace termine ce développement. Elle a valeur de confession ; en effet, toute sa vie Charles Journet a ressenti l'attirance de la vie cartusienne. Transcrivons ces lignes :

> « Il reste néanmoins que l'inquiétude, non certes de la théologie, mais du théologien, sera toujours de savoir jusqu'à quel point, en présence d'une vérité révélée, il a un autre droit que celui de se laisser brûler d'amour par elle. Et pourtant cet autre droit existe. Immergé dans la lumière des consolations divines, saint Ignace de Loyola comprend que, s'il veut pouvoir « aider » efficacement les âmes, il lui faut recommencer les études. Il s'y adonne donc, mais voici qu'il doit alors se défendre contre son Dieu qui l'assiège, ne cessant de lui parler au cœur et de le ravir. Cette étrange lutte dura douze années[18]. »

Le théologien, conduit par l'élan de la foi vive et par les dons du Saint-Esprit, vit ainsi une sorte de tension. Il est attiré et fasciné par le silence contemplatif qui est au-delà du discours alors que sa vocation proprement théologique le porte à l'élaboration d'un discours toujours plus rigoureux. Ce serait une erreur ruineuse que de voir dans cette tension une opposition qui obligerait de choisir entre la contemplation et l'œuvre théologique. Cette tension est féconde et vitale pour la théologie elle-même. Elle jaillit de la conscience des limites et de la faiblesse de notre raison humaine par rapport à la grandeur et à la beauté des mystères adorables dont on ne peut pas ne pas parler. L'élan de la charité théologale, source de la vie des dons, avive cette conscience. Aussi bien, ce qui est vécu comme une tension constitue le ciel intérieur sous lequel devrait normalement se déployer toute réflexion théologique.

[17] Nous supprimons ici une note de nature technique. – *Op. cit.*, pp. 90-91.

[18] Note de Ch. Journet : « Noële et robert Boulet, *Romée*, Paris, 1936, p. 782 ». – *Op. cit.*, p. 92.

Il y a ainsi des conditions prérequises à l'existence théologique du théologien. Elles concernent les dispositions subjectives, de nature éthique et spirituelle, qui rendent possible l'exercice plénier et pleinement rectifié de la théologie. Leur exigence constitue la base d'une déontologie du théologien, déontologie inscrite dans la nature de sa vocation, qui est vocation ecclésiale.

*
* *

De quelques tentations

8. Paul VI, dans le discours que nous avons déjà cité, faisait état de la tendance à nier ou à relâcher le rapport de la théologie avec le magistère de l'Eglise. Et il portait un diagnostic dont la gravité n'échappe pas:

> «(...) si Nous considérons la mentalité et l'esprit des hommes cultivés de Notre époque, Nous constatons qu'ils ont cette caractéristique commune d'avoir une confiance exagérée en eux-mêmes qui les porte à rejeter toute autorité et à estimer que chacun peut n'écouter que lui-même pour étudier toutes les branches du savoir et régler sa propre vie selon le degré de ses connaissances. Malheureusement cette liberté – ou plutôt cette licence – se manifeste parfois dans une mesure plus ou moins grande, également dans le domaine de la connaissance de la foi et de la science théologique. Le résultat c'est qu'on refuse toute règle extérieure ou transcendante, comme si tout le domaine de la liberté était circonscrit entre les limites de la raison humaine, ou comme si la vérité tirait son origine de la raison; c'est qu'on ne peut établir rien de définitif ou d'absolu qui n'admette pas de progression ultérieure ou de mutations en sens contraire; c'est que la valeur d'un système se mesure à son accord avec les dispositions subjectives de l'homme. On en vient ainsi à rejeter également un magistère revêtu d'autorité, ou tout au plus ne l'admet-on que pour prémunir contre les erreurs. Il n'est pas difficile de voir que par ces opinions non seulement on manque au respect qui est dû à l'Eglise, mais on déforme la notion et la nature authentiques de la théologie elle-même»[19].

On reconnaîtra sans peine derrière ses affirmations des références à des courants philosophiques ressortissant à l'immanentisme et aux diverses

[19] *Loc. cit.*, col. 1736.

formes de rationalisme. Ces courants philosophiques façonnent et reflètent tout ensemble la mentalité de notre époque. Il importerait de se demander par quels chemins particuliers cette mentalité générale a accès à l'esprit de théologiens dans l'exercice même de la théologie. Je me contente de proposer quelques brèves notations.

Il faut envisager d'abord la rupture de la Réforme. Celle-ci, en revendiquant pour le théologien le pouvoir d'interprétation directe de l'Ecriture, en écartant la double médiation de la tradition vivante et du magistère, a pu penser un certain temps que cette interprétation bénéficiait de l'illumination directe de l'Esprit-Saint. En fait, ce que l'on opérait ainsi, c'était une sorte de déplacement du magistère. On constituait un nouveau magistère, celui des théologiens, qu'on opposait au magistère authentique de l'Eglise, que l'on niait. On connaît la suite du processus ainsi déclanché. Sous l'effet conjoint de divergences entre théologiens et de la sécularisation croissante, c'est à la raison de chacun que l'on s'est, en dernière instance, référé pour assurer la vraie interprétation. On était du coup engagé sur la voie du libre-examen. Certes, grâce au mouvement œcuménique, ces positions, envisagées dans leur radicalité, sont aujourd'hui discutées et contestées. Il est vrai également que les thèses du libéralisme théologique, tel qu'il a marqué le XIX^{e} siècle et le début de ce siècle-ci, et qui étaient dans la logique du libre-examen, ne sont plus guère soutenues telles quelles. Mais peut-on dire pour autant que le rationalisme impliqué par les doctrines du libre-examen ait disparu ? D'aucune façon. Et ce qu'il met en cause, c'est la réalité même d'une révélation avec l'autorité qu'elle comporte et la dimension ecclésiale de l'existence chrétienne, avec la participation de l'Eglise et de son magistère à cette autorité originelle.

Mentionnons, à propos du libre-examen, un problème plus général, inhérent au rationalisme : celui du rapport entre la raison universelle et la raison individuelle.

Ni Descartes ni Kant n'avaient mis en doute une identité qui ne va pourtant pas de soi. On peut se demander si le pressentiment confus de ce problème n'est pas la racine du pluralisme de droit, sous ses formes les plus extrêmes, tel qu'il est de plus en plus revendiqué.

Si j'ai évoqué la problématique du libre-examen, caractéristique de l'héritage de la Réforme, c'est parce qu'aujourd'hui un certain nombre de théologiens catholiques se situent dans une perspective fort proche. Il est vrai qu'en tant que théologiens catholiques, ils ne peuvent nier purement et simplement la légitimité d'un magistère. Ils s'en prennent alors à ce qu'ils appellent « la théologie romaine » de « l'ex-Saint-Office », tout en cultivant la conscience malheureuse.

Du côté de l'exégèse et de l'histoire

9. Le rationalisme est une attitude à la fois philosophique et spirituelle. Sa naissance et son développement ont accompagné l'essor des sciences modernes. Mais de soi il n'est pas intrinsèquement lié à ces sciences et à l'esprit scientifique. Aujourd'hui, il connaît une crise profonde. Ceci dit, certaines exigences de la pratique scientifique peuvent, si elles ne sont pas contrôlées et équilibrées selon les impératifs propres de la raison théologique, orienter l'esprit dans la direction d'une attitude rationaliste. L'exigence de rigueur méthodique et de vérification, celle de maîtrise critique, qui sont de grandes acquisitions positives que nous devons à l'exercice des sciences modernes, peuvent ainsi induire une inflexion ruineuse pour la théologie.

Les développements qu'ont connus, en théologie, les disciplines exégétiques et historiques sont chose heureuse et bénéfique. Ce qui l'est moins, c'est que le phénomène n'a pas été accompagné d'une réflexion épistémologique correspondante[20]. Car, par leur nature même, ces disciplines qui travaillent sur des textes et des documents ne trouvent leur achèvement que par et dans l'interprétation. Or l'interprétation n'est jamais originelle, ne fût-ce que parce qu'elle suppose des critères, d'ordre théologique, philosophique et scientifique. L'exégèse, lecture scientifique de la parole de Dieu, doit être conduite à l'intérieur de la foi, qui est la foi de l'Eglise. En d'autres termes, elle est une discipline théologique. C'est donc commettre une erreur de méthode, inspirée par l'esprit du rationalisme, que d'aborder le texte en mettant la foi entre parenthèses, par une sorte d'*époché* analogue à celle de Husserl. Cette première erreur, assez répandue, va souvent de pair avec une seconde erreur: celle qui consiste à penser qu'à partir d'une lecture pour ainsi dire «antérieure» à la foi du texte (qui est pourtant le texte inspiré) on peut rejoindre la foi dans son acte de naissance et par là dans sa portée originelle. Il y a là une double illusion. La première consiste à croire qu'une démarche purement rationnelle peut par elle-même engendrer la foi: la foi est un don de Dieu que la raison, laissée à elle-même, si elle peut certes lui préparer les voies, ne peut pas produire. La seconde consiste à poser que tout développement subséquent à cet originel, atteint par la raison de l'exégète, serait à concevoir, sinon comme une déviation, du moins comme un ensemble d'ad-

[20] Il y a des exceptions, comme, par exemple, l'ouvrage très éclairant de PAUL TOINET, *Pour une théologie de l'exégèse,* préface: Ignace de la Potterie, 5.3., Paris, FAC, 1983, 206 p. Puisqu'il est question d'exégèse, signalons l'ouvrage, dû au grand historien de l'Antiquité qu'est Jacques PERRET, *Ressuscité, Approche historique,* Paris FAC, 1984, 98 p. Cet essai me paraît exemplaire par sa maîtrise des méthodes historiques, sa finesse et sa probité.

jonctions plaquées du dehors. C'est la dimension ecclésiale de la parole de Dieu et de sa lecture qui est alors méconnue. C'est l'Eglise qui est mise entre parenthèses. C'est en partant de la foi et par le regard de foi qu'on atteint l'objet de la foi.

A cela s'ajoute encore un autre aspect. Par leur nature même, les disciplines en question comportent une grande part de conjecture. Là où l'objet est conjectural, il n'est pas pourvoyeur d'une pleine évidence. Il demeure donc un espace de sens qui devra être rempli par l'apport subjectif du scientifique. Quel est le statut de cette dimension subjective par rapport aux exigences de la vérité? Quel rôle joue le *consensus* des savants pour l'admission ou le rejet d'une opinion? On voit par là quelle conscience épistémologique est requise si on ne veut pas que l'interprétation du texte soit à la merci de préoccupations étrangères à la parole de Dieu ou de modes philosophiques ou idéologiques. Des remarques analogues doivent être faites en ce qui concerne des disciplines comme l'histoire des dogmes, l'histoire des doctrines, l'histoire de l'Eglise.

Fonction critique?

10. L'esprit scientifique ne va pas sans conscience critique. Dans son sens premier, la critique signifie l'exercice de la judicature de la raison avec une vigilance redoublée. Pour cela, chaque pas de sa démarche doit être soumis à son contrôle; elle ne reconnaîtra pour vrai que ce qu'elle aura vérifié être vrai. Ceci suppose que la réflexivité sans cesse en éveil accompagne toutes les étapes de la pensée. En conséquence, on ne pourra pas faire confiance, sans autre, à ce qui se présente de soi et spontanément à l'esprit. L'exigence critique comme exigence de rigueur, telle qu'elle a été renforcée dans le champ des sciences modernes, est une précieuse acquisition. Elle témoigne du respect de la vérité.

Mais la mise en œuvre de cette exigence n'est pas chose facile et il arrive fréquemment que la critique oublie de réfléchir sur elle-même. Dès l'ère des *Lumières,* l'exercice de l'esprit critique est allé de pair avec l'acception non critique d'à prioris et avec des partis pris. Ou encore, plus tard, de la «méfiance méthodique» (Nietzsche) ou du soupçon élevés au rang de principes. Aussi bien, une critique systématique n'est plus une forme de la conscience critique. La critique peut perdre le contrôle d'elle-même; elle peut verser dans le cynisme[21].

[21] Cf. A ce propos PETER SLOTERDIJK, *Kritik der zynischen Vernunft,* Frankfurt am Main, Suhrkamp 1099, 1983, 2 Bd., 959 p.

Dans son sens premier, la critique est activité de la raison, et, dans sa signification positive, elle est exigence de rigueur au service de la vérité.

Mais toute critique ne procède pas de l'amour de la vérité. Elle peut être inspirée par des motivations affectives hostiles. Elle devient alors dénigrement systématique. Elle peut être à la source, dans son opposition délibérée, d'interprétations fausses et d'aveuglement. Dans ce second sens, l'exigence intellectuelle n'est plus première, elle est au service de pulsions passionnelles. Elle manifeste alors la haine ou la jalousie ou quelque autre attitude du même type.

Si, comme nous l'avons vu, la foi vive, c'est-à-dire la foi « informée » par la charité théologale, est requise pour que la théologie déploie pleinement et correctement son activité, là où la conscience professionnelle du théologien lui commande de critiquer, non seulement il doit fournir les arguments rationnels sur lesquels se fonde sa critique, mais encore, subjectivement, et comme un prérequis existentiel, il doit avoir souci d'une grande pureté de cœur. D'autant plus que souvent l'objet de la critique est par essence contingent ou conjectural, de sorte que le jugement porté sur lui ne reposera pas sur des raisons nécessaires. Quand le théologien exerce une fonction critique, – et parfois il devra le faire –, il convient qu'il se pose critiquement la question : est-ce la théologie qui, en vertu de ses exigences rationnelles intrinsèques, commande mes positions critiques, ou est-ce ma personne et, dans ma personne, des motivations subjectives plus ou moins clarifiées ? C'est pourquoi ceux qui veulent définir la vocation du théologien par l'exercice de la fonction critique tiennent un discours au départ ambigu, et par là non critique.

Sur les faux pas du magistère

11. La théologie a ainsi une fonction critique, mais ne saurait être ramenée à cette seule fonction, dont l'exercice est par ailleurs délicat.

Nous l'avons vu, l'assistance du Saint-Esprit au magistère comporte des degrés, qui correspondent à ses modes d'intervention, dont un certain nombre se situent en deçà de l'engagement solennel ou même ordinaire. Assez souvent, c'est par les organes qui sont au service de sa mission qu'il intervient. Or dans plus d'un cas, on a commis des faux pas ou des erreurs, ou encore des maladresses, on a choisi des voies d'action qui n'étaient pas les plus indiquées, se fiant par exemple trop vite à des méthodes disciplinaires là où il eût fallu davantage éclairer et chercher à convaincre. Constater ces faits, ce n'est pas céder, comme d'aucuns ne sont que trop enclins à le faire, au procès de tendance. Ce n'est pas généraliser à partir

de cas précis, regrettables et douloureux, comme si, parce qu'elle s'était trompée quelquefois, l'autorité devait se tromper inévitablement toujours ou la plupart du temps. Pour ne retenir qu'un exemple, mentionnons les difficultés faites au P. Lagrange. Les *souvenirs personnels* témoignent non seulement de la noblesse d'âme de ce grand religieux et de son amour de l'Eglise ; ils reflètent encore le manque de perspicacité de ceux qui sont à l'origine des mesures disciplinaires injustes prises à son encontre[22].

Il convient de faire ici deux remarques. La première est qu'un jugement critique, vraiment théologique, porté sur de telles erreurs ou de telles fautes, ne sera correct que s'il est guidé par un regard de foi sur le mystère de l'Eglise, qui est l'Eglise du Christ. On connaît cette intuition maîtresse de Charles Journet : « La frontière de l'Eglise passe à travers nos propres cœurs. » A partir de là, disons qu'en elles-mêmes de telles erreurs ou de telles fautes n'expriment pas l'Eglise du Christ, qu'elles la trahissent et la cachent. La question qu'il faut poser est donc celle-ci : dans quelle mesure l'Eglise elle-même est-elle engagée dans les actes de ceux qui ont ainsi parlé et agi en son nom ? Un certain nombre de précisions ecclésiologiques sont nécessaires pour que l'on puisse répondre à cette question[23]. Disons simplement ici d'abord que la participation à l'autorité de l'Eglise comporte des degrés, et ensuite que l'exercice de cette autorité pose des exigences éthiques, et qu'il y a sans doute au cours de l'histoire un progrès dans la prise de conscience de ces exigences. Par ailleurs, une lecture partiale et tendancieuse de l'histoire de l'Eglise qui ne veut retenir ou majorer que ces cas-là, afin de contester le magistère enfreint d'autres exigences éthiques, à commencer par celle d'objectivité.

Nous sommes conduits ainsi à une seconde remarque. C'est une autre grande intuition de Charles Journet que l'Eglise à mesure qu'elle avance dans la durée est « soumise à une mystérieuse tension verticale, irrépressible, exercée constamment sur elle par le Christ » auquel elle tend ainsi à se conformer de plus en plus. On parlera alors d'« une loi de tension asymptotique de conformité au Christ des Evangiles »[24]. Ainsi, il a fallu attendre Vatican II pour que soit explicitement déclaré que « la vérité ne s'impose que par la force de la vérité elle-même qui pénètre l'esprit avec autant de douceur que de puissance » (*Déclaration sur la liberté religieuse,* N° 1)

[22] Cf. *Le Père Lagrange au service de la Bible, souvenirs personnels,* préface du P. BENOÎT, O.P., Paris Le Cerf, 1967, 381 p.

[23] JACQUES MARITAIN a abordé de front un certain nombre de ces cas dans *De l'Eglise du Christ.* Cf. mon article *L'Eglise, mystère de foi. Un problème pédagogique majeur de notre temps,* in *Pedagogia e vita,* Brescia, serie 44, ott.- nov. 1/1982-83, pp. 35-45.

[24] CHARLES JOURNET, *Le progrès de l'Eglise dans le temps* in Nova et Vetera 1975/4, pp. 287-299, cf. p. 290.

et que recourir à des moyens de coercition ou à l'appui du pouvoir politique n'était respectueux ni de la personne humaine ni de la vérité elle-même. En d'autres termes, les chemins qui conduisent à l'Evangile sont eux-mêmes évangéliques. On peut ainsi penser qu'une tension évangélique, qui a sa source dans une conscience plus vive des exigences de l'imitation du Christ, est caractéristique de la vie de l'Eglise dans le temps. S'il en est ainsi, ceux qui, les premiers, perçoivent des exigences restées jusqu'alors dans l'ombre ne peuvent les servir que par un comportement lui-même marqué par l'esprit des Béatitudes et l'amour de l'Eglise. On n'est pas fidèle à un charisme prophétique, mais on le vicie dans sa source, en recourant à la contestation et à l'agressivité contre l'autorité. Ne minimisons pas la douloureuse épreuve de l'incompréhension: elle peut se présenter comme une nuit purificatrice terrible pour l'âme qu'elle frappe. L'humilité, la dignité, la prière tracent la seule voie féconde: s'il s'agit d'un authentique esprit de prophète, il finira par s'imposer. L'œuvre et la vie du P. Lagrange en offrent un bel exemple. Dans l'ordre des idées, la *Déclaration sur la liberté religieuse* de Vatican II est venue consacrer des positions encore totalement incomprises quelques années avant le Concile. Cela évidemment ne signifie pas que toute idée neuve s'imposera plus tard parce qu'elle est neuve. Elle s'imposera si et parce qu'elle est vraie, et non sans avoir passé par le feu du discernement. Mais il y a beaucoup d'idées fausses qui paraissent neuves et qui ne sont que des catalyseurs des opinions dominantes de leur époque. Ces idées connaîtront à coup sûr un grand succès pour un temps, elles ne s'imposeront pas pour autant à la conscience de l'Eglise du Christ. Elles passeront avec leur époque.

*
* *

L'esprit du temps

12. Hegel a parlé de l'*esprit du temps*. Le *Zeitgeist* hégélien illustre ce que devient dans une philosophie de l'immanence la doctrine de l'Esprit-Saint. Il est curieux de constater que les théologiens fascinés par le *Zeitgeist* sous les espèces de « l'histoire », de « notre temps » ou de « l'homme d'aujourd'hui » ne se soient pas avisés que, s'il y avait une notion qui méritait qu'on lui appliquât le conseil ignatien du discernement des esprits, c'était bien celle d'« esprit du temps ». Ils auraient peut-être trouvé que loin de les renvoyer au Saint-Esprit, le *Zeitgeist* était apparenté à un autre esprit,

dont il est aussi question dans le Nouveau Testament. Un tel discernement fait partie de la lecture des « signes des temps » à la lumière de la foi.

Marx, qui dépendait plus qu'il ne le pensait lui-même de la gnose hégélienne, a écrit, dans sa période libérale où il était un brillant défenseur de la liberté de la presse, que les philosophes « ne sortent pas de terre comme des champignons ; ils sont le produit de leur temps, de leur peuple, dont l'essence la plus subtile, la plus ténue, la plus précieuse passe dans les idées philosophiques et s'exprime par elles. Le même esprit qui détermine la construction des chemins de fer par l'industrie engendre les idées dans le cerveau des philosophes. La philosophie n'est pas plus en dehors du monde que ne l'est le cerveau, du fait qu'il ne se trouve pas dans l'estomac ».

Ces lignes sont très significatives. Que le philosophe, et aussi le théologien, doivent être attentifs à leur temps, aimer leur temps, en partager les angoisses et les espoirs, c'est certain. Mais ce que Marx affirme est bien autre chose : c'est que le temps constitue l'étoffe de l'esprit, autrement dit que l'esprit est enfermé dans le temps, et intrinsèquement dépendant de lui. La persuasion que le temps devient ainsi normatif pour la vie de l'intelligence, qu'il constitue par conséquent un critère de vérité, est un des traits de la mentalité philosophique et culturelle dominante d'aujourd'hui. Un tel historicisme ne peut que conduire au relativisme. Il fournit un bon exemple de préjugé, c'est-à-dire d'une position qui semble s'imposer de soi-même sans que l'on prenne la peine d'en examiner le bien-fondé. Précisément, une première conséquence de l'historicisme et de la référence inconsciente à « l'esprit du temps » qu'il implique est de désarmer l'esprit critique, que par ailleurs on vante si haut. Car, si le temps décide de la vérité d'une idée, il opère comme automatiquement la critique : *a priori* une idée est fausse dès lors qu'elle appartient au passé. Il suffira pour se croire « critique » de déclarer une idée « dépassée » : pas même besoin de l'examiner en elle-même ! Quand Nietzsche intitulait un de ses premiers livres critiques *Unzeitgemässe Betrachtungen, Considérations intempestives,* il était guidé par l'intuition du caractère ruineux de l'historicisme pour la culture. Car l'historicisme signifie le tarissement, dans son principe, de toute vraie créativité. Sa loi secrète et sournoise s'appelle : le conformisme au jour le jour.

Marx, dans la série d'articles sur la liberté de presse dont nous avons déjà extrait quelques lignes, note encore que la presse libre, dans la personne du philosophe-journaliste qu'il est lui-même, est « l'esprit du peuple » (le *Volksgeist,* encore un concept hégélien qui se recouvre d'ailleurs en partie avec le *Zeitgeist*), ou encore « la confession franche et absolue d'un peuple ». Ces expressions méritent également de retenir notre atten-

tion. Elles expliquent pourquoi l'historicisme conduit à interpréter la philosophie ou la théologie comme une activité prophétique, non pas au sens où le prophète reçoit de Dieu son charisme, mais dans le sens immanentiste où il est le porte-voix du peuple (ou du temps) réceptable de l'Esprit. Quand tel théologien nous assure que sa théologie n'est pas la sienne, mais celle du « sujet historique » qui parle par lui, c'est là une marque certaine que sa pensée évolue à partir de présupposés historicistes dont lui-même d'ailleurs n'est peut-être pas conscient. Marx, qui avait du génie, pouvait nourrir une certaine illusion et se considérer comme un « prophète », au sens que nous avons dit, de l'esprit du temps présent dans le peuple. Mais tous n'ont pas du génie ! Qu'advient-il alors de la piétaille intellectuelle ? Elle constitue la troupe des esclaves du temps, de ceux qui ne savent que courir servilement derrière les idées dominantes de leur époque. « Prophète » ou larbin : tel est le destin de « l'intellectuel organique » dans la perspective de l'historicisme. Sans compter qu'il n'est pas rare que les larbins jouent les petits « prophètes ».

Quand une telle idéologie détermine la pensée de théologiens, il se produit alors un curieux renversement. En effet, ces mêmes théologiens contestent l'autorité du magistère pour se placer sous l'autorité des idées de leur temps. D'où la fréquence du recours à l'argument d'autorité. Il s'agit évidemment de l'autorité de « la pensée moderne ». Les expressions comme : après Kant, ou après Heidegger, on ne peut plus dire que..., Kant et Heidegger ont définitivement prouvé que... etc. abondent. Kant et Heidegger, pour nous en tenir à ces deux exemples, ont appuyé leurs affirmations sur des arguments, ils partent de prémisses précises. Il semblerait que la première chose à faire fût d'examiner ces prémisses et de discuter la validité de leurs démonstrations. Non ! Inutile d'aller y voir de trop près, puisqu'ils sont des penseurs modernes. C'est leur modernité qu'on prend pour argument, ce qui fait que le corps à corps avec ces grands esprits, qui ferait la fécondité et la profondeur de la vie d'une culture, est sans cesse esquivé. Ils ont pour eux l'autorité de la modernité, et cela semble suffire à beaucoup, qui voltigent comme mouches du coche autour de l'attelage de « la pensée moderne » : on appelle ça présence au monde.

En réalité, il s'agit d'un phénomène fort grave et dont les conséquences sont désastreuses. Je veux dire que l'attitude historiciste stérilise au départ toute culture théologique d'une certaine densité et condamne à la superficialité : non pas à la superficialité qui est le fruit de la légèreté d'esprit ; à l'inverse, il s'agit d'une superficialité pour ainsi dire structurelle qui contraint la pensée à flotter à la surface du temps au gré des idées du jour.

13. Dans tout cela, quelle erreur de perspective ruineuse commet-on? Je dirais qu'il s'agit de l'erreur qui consiste à tenir pour résolus certains problèmes au lieu de les affronter. On confère alors à ce qui est problème la valeur d'un principe déterminant. Je prends deux exemples. On tient pour acquise «l'historicité de la vérité» au lieu de regarder en face le problème du rapport entre vérité et historicité de l'homme. On pose que la praxis (chrétienne ou ecclésiale) est le lieu d'élaboration de la théologie, alors qu'il convient d'abord de s'interroger sur la pertinence du concept de praxis, qui a d'ailleurs une longue histoire dans la pensée moderne[25]. De plus, la question de la praxis est intimement liée à celle de l'historicité. Ces deux exemples portent sur des problèmes en eux-mêmes philosophiques, mais qui ont une incidence directe en théologie. C'est pourquoi on ne débloquera une situation intellectuelle, qui a tout de l'impasse, que si on s'applique d'abord à un examen philosophique sérieux des problèmes évoqués et d'autres analogues.

*
* *

J'ai mentionné ici quelques-uns des problèmes qui se posent à nous et qui doivent certes nous préoccuper. Il y en a d'autres. Nous ne devons pas oublier pour autant toutes les germinations positives et les promesses qui existent déjà et doivent nous faire espérer un renouveau de la pensée chrétienne dans lequel Vatican II donnera tous ses fruits. Une des conditions majeures d'un tel renouveau est, du point de vue existentiel, la conscience vécue chez le théologien de sa vocation ecclésiale. Charles Journet, sur ce chemin, est un maître et un modèle d'une exceptionnelle stature intellectuelle et spirituelle.

Georges Cottier, O.P.

[25] Ce problème n'est pas sans incidences en œcuménisme, cf. Nova et Vetera 1983/4, pp. 248-251.

La cause finale et la sainteté de l'Eglise

Charles Journet n'a pas achevé son monumental ouvrage, *L'Eglise du Verbe Incarné*. Ce vaste traité devait comprendre quatre livres. Il n'a publié que les livres I et II, ainsi qu'une première partie du livre IV, « Essai de théologie de l'histoire du salut ». Des articles parus dans *Nova et Vetera* constituent des éléments de la seconde partie de ce dernier livre. Le premier livre traitait de la *hiérarchie apostolique* (1941[1], 1952[2]), le second de la *structure interne* et de l'*unité catholique de l'Eglise* (1951[1], 1962[2]). Le troisième livre aurait traité de la sainteté de l'Eglise.

Charles Journet publiait au fur et à mesure dans *Nova et Vetera* les chapitres de l'ouvrage. C'est la raison pour laquelle il n'a laissé presqu'aucun inédit.

Si les grandes lignes du plan ont dû se dessiner assez vite dans son esprit, les développements qui venaient avec la réalisation en ont progressivement modifié l'architecture interne. C'est du moins l'hypothèse qui me paraît la plus plausible en ce qui concerne les pages qui suivent, hypothèse qui demande à être vérifiée par des recherches plus poussées. Dans un dossier, en effet, était réuni, avec le présent texte, un plan manuscrit de la « troisième partie » de l'ouvrage (donc de ce qui aurait dû être le livre III): *La cause finale et la sainteté de l'Eglise,* donnant les titres et sous-titres de trois chapitres. Certaines de ces pages ont été publiées dans *Nova et Vetera:* le chapitre III, *Les destinées du Royaume de Dieu* (N° 1 et 2 de 1935, pp. 68 à 111 et pp. 198–231), et une partie du chapitre II, sous le titre *Les vertus surnaturelles dans l'Eglise* (N° 3 de 1935, pp. 283–311).

Dans la même perspective s'inscrivent probablement un article antérieur sur *L'Eglise souffrante* (N° 2 de 1932, pp. 146–199) et deux articles postérieurs sur *La cause matérielle de l'Eglise glorieuse* (N° 1 de 1945, pp. 77–104) et sur *La cause finale de l'Eglise glorieuse* (N° 2 de 1945, pp. 176–188).

Le présent manuscrit dactylographié comportait une pagination allant de la page 581 à la page 624, la dernière partie n'étant pas numérotée; il comprenait quelques additions à la main. L'appel des notes, qui n'ont pas été retrouvées, commençait avec le chiffre 577. Nous le remplaçons par un astérisque. Ce sont ces quelques particularités du manuscrit qui m'ont conduit à l'hypothèse émise plus haut. *L'Eglise du Verbe Incarné* aurait initialement été prévu en un seul livre. Une première version devait être terminée vers 1935. Puis au fur et à mesure que Charles Journet en aura repris les parties en vue de la rédaction définitive, des développements considérables se seront imposés qui ont transformé et amplifié l'architecture de l'œuvre.

Nous remercions la *Fondation Cardinal Journet* d'avoir bien voulu nous communiquer ce texte, sans doute inédit, d'une haute qualité spirituelle.

G. C.

PLAN

Introduction

CHAPITRE I

LA DÉITÉ FIN SUPRÊME DE L'ÉGLISE

1. *La Déité fin de la vie surnaturelle.*
2. *Comment la Déité est ici-bas à la fois possédée et désirée.*
3. *La Déité est sainte.*
4. *L'Eglise est sainte en raison de sa fin suprême.*
5. *Une marque de la sainteté de l'Eglise: le sens de la grandeur de Dieu.*

CHAPITRE II

LA FIN IMMANENTE OU LA SAINTETÉ INTRINSÈQUE DE L'ÉGLISE

I. DIEU REFLÉTÉ DANS L'HUMANITÉ DU CHRIST TÊTE DE L'ÉGLISE

1. *La grâce substantielle d'union.*
2. *La grâce capitale du Christ.*
3. *Une marque de la sainteté de l'Eglise: le sens du Christ.*

II. DIEU REFLÉTÉ DANS LE CORPS MÊME DE L'ÉGLISE

1. La sainteté de *culte* de l'Eglise – a) *La sainteté substantielle de la messe.* – b) *La sainteté participée du pouvoir d'ordre et, plus généralement, du pouvoir sacerdotal de l'Eglise.* – c) *La sainteté des sacramentaux.* - d) *Conclusions.*
2. La sainteté de la *vie* de l'Eglise
   A. L'occupation dominante ou la «forme de vie» de l'Eglise...
   B. L'état de grâce ou l'état de liberté de l'Eglise...
   C. Les vertus surnaturelles dans l'Eglise...
   D. Etendue et pureté de la sainteté de l'Eglise: elle n'exclut aucun juste et n'est souillée par aucun pécheur...
   Conclusion: L'Eglise patrie de la vie sainte. – a) *La sainteté héroïque des parfaits se diffuse dans toute l'Eglise.* – b) *D'autre part, la sainteté collective de l'Eglise soulève chacun des saints.* – c) *Le sel de la terre.*
3. La sainteté du *message* de l'Eglise...
4. Le miracle, marque de la sainteté de l'Eglise...
5. Remarques sur la sainteté de l'Eglise militante...

CONCLUSION: Les effusions de l'Esprit, ou les visites des Personnes divines...

CHAPITRE III

LES DESTINÉES DU ROYAUME DE DIEU

N.B.- Comme on peut le constater, les pages qui suivent, indiquées en italiques dans ce plan très abrégé sauf en ce qui les concerne, n'en couvrent qu'une partie.

LA CAUSE FINALE ET LA SAINTETÉ DE L'ÉGLISE *

Introduction

Si nous demandons qu'on nous explique une chose, une machine par exemple, on peut nous répondre qu'elle a telle destination (cause finale), qu'elle sort des mains de tel artisan (cause efficiente), qu'elle a telle forme (cause formelle) et qu'elle est en acier (cause matérielle). Ces quatre raisons explicatives sont hiérarchisées entre elles : c'est en vue de telle *fin* à obtenir que l'*agent* s'est ébranlé et qu'il a imprimé telle *forme* dans la *matière*. Le mot cause leur convient donc non pas également et *ex aequo* (c'est-à-dire univoquement), mais hiérarchiquement et proportionnellement (c'est-à-dire analogiquement). Il s'applique tout d'abord à la cause finale, et ensuite aux causes efficiente, formelle, matérielle. La cause finale est donc la suprême raison explicative, la cause par excellence, *finis est causa causarum**. En conséquence, la cause finale de l'Eglise sera la cause par excellence de l'Eglise, celle qui nous fournira la suprême raison explicative de sa fondation par le Christ et de sa nature.

La fin d'un être, c'est-à-dire le bien qu'il recherche, est double. Sa fin extérieure est le bien qu'il réussit à toucher par son opération. Sa fin intérieure est l'opération elle-même* et, d'une manière plus générale, les dispositions qui le rendent propre à cette opération. Dans le cas où l'être est un ensemble, un tout accidentel, sa fin intérieure est l'ordre immanent qui le prépare à agir*. La fin intérieure est, on le voit, ordonnée à la fin extérieure. Il en est ainsi dans l'univers : « La fin de l'univers, dit saint Thomas, est un bien intérieur à l'univers, c'est-à-dire l'ordre de l'univers même. Ce bien n'est cependant pas la fin ultime, il est ordonné lui-même au bien extérieur comme à sa fin ultime »*, qui est le souverain Bien. Il en est ainsi de toute société : « Le bien d'une multitude, d'une armée par exemple, est double. L'un est *intérieur* à la multitude, par exemple l'ordre de l'armée. L'autre est *séparé* de la multitude, c'est le bien du général », à savoir la victoire, « et ce dernier est meilleur, le premier lui est subordonné »*. La fin extérieure et ultime de l'Eglise, son Bien commun séparé, c'est la Déité, c'est-à-dire la sainte Trinité. La fin intérieure et prochaine de l'Eglise, son bien commun immanent, c'est l'ordre même de l'Eglise.

Comme l'a noté saint Thomas*, la fin intérieure d'un tout composé de parties étant l'ordre immanent de ce tout coïncide, de ce fait, avec sa

* Dans le manuscrit, le titre est précédé de « III^e partie ».

cause formelle. En parlant donc de la fin intérieure de l'Eglise, qui est sa sainteté, nous aurons à reparler principalement de son âme, mais en la considérant, cette fois-ci, non pas en tant qu'elle unit les membres de l'Eglise, mais en tant qu'elle est un reflet de la sainteté de Dieu.

Il faudra étudier, en conséquence, dans ce troisième livre, d'abord la fin externe de l'Eglise (Ch. I); puis sa fin interne (Ch. II).

La sainteté de l'Eglise consiste d'abord dans une activité propre à l'Eglise et s'exerçant dans son enceinte. Mais elle infuse un *esprit nouveau* aux activités de civilisation concernant une *matière de soi naturelle,* elle les éclaire pour ainsi dire par l'intérieur et surélève leur niveau. L'Eglise, qui est elle-même le royaume de Dieu dans son essence, s'emploie ainsi sans cesse à constituer, par son rayonnement, le royaume de Dieu dans son intégrité. Nous parlerons, en deux chapitres, du rayonnement de l'Eglise sur le monde (Ch. III) et des destinées terrestres du royaume de Dieu (Ch. IV).

Enfin, nous dirons un mot de la beauté sensible de l'Eglise (Ch. V).

CHAPITRE I

LA DÉITÉ FIN SUPRÊME DE L'ÉGLISE

1. *La Déité fin de la vie surnaturelle*

Un homme qui passe dans la rue et que j'observe d'une fenêtre, je peux bien dire que je le connais: je vois s'il est grand, jeune, vigoureux. Mais si cet homme monte chez moi, me considère comme un ami, me révèle le secret qu'il porte en son cœur, je le connais cette fois-ci d'une connaissance nouvelle, parfaite, profonde, intérieure.

Ainsi peut-on parler, proportionnellement, de Dieu. En réfléchissant sur le monde, son inconstance, sa fragilité, nous comprenons qu'il ne porte pas en lui son explication suffisante, que son être est indigent, emprunté, mendié, qu'il doit en conséquence exister une source invisible de l'être, quelqu'un qui, au lieu d'*avoir* l'être, la bonté, la beauté, *est* l'être même, la bonté même, la beauté même, à l'état pur. A ce moment notre intelligence connaît Dieu, mais elle le connaît par ses effets et comme du dehors, pour autant qu'il est reflété dans le miroir de ce monde, pour autant qu'il est la cause énigmatique de l'univers apparent, *per speculum, in aenigmate.* L'amour pourra suivre la connaissance. Une telle connaissance et un tel amour de Dieu sont les plus belles fleurs que pourrait produire

l'homme livré à sa seule nature. Et pourtant ils ne sont que peu de chose au prix de la connaissance et de l'amour que Dieu viendra par grâce faire éclore dans nos âmes.

Dieu, en effet, qui pouvait ne se laisser connaître et aimer qu'à travers l'univers, a voulu nous considérer comme des amis et nous révéler directement les suprêmes secrets de son cœur: «Je ne vous appelle plus des serviteurs, parce que le serviteur ne sait pas ce que fait son maître, mais je vous ai appelés amis parce que je vous ai fait connaître tout ce que j'ai entendu de mon Père» (Jean, XV,15). Certes, «Dieu, personne jamais ne l'a vu»; pourtant le «Dieu monogène, qui est dans le sein du Père, celui-là a parlé» (Jean, I,18). Et les apôtres ont raconté son mystère: «Nous prêchons, dit saint Paul, une sagesse mystérieuse et cachée, que Dieu avant les siècles avait destinée pour notre glorification... Ce sont, comme il est écrit, des choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues et qui ne sont pas montées au cœur de l'homme, que Dieu a préparées pour ceux qui l'aiment» (I Cor., II, 6-9). Voilà «les profondeurs de Dieu», voilà la vie intime de la sainte Trinité, voilà ce qui constitue formellement la nature divine et qu'on appelle la Déité, comme on appelle humanité ce qui constitue formellement notre nature. La Déité, le mystère même de Dieu, telle est la fin véritable de l'Eglise.

Car, à la manière dont un aimant répand comme une similitude de lui-même sur les objets jusqu'alors inertes dont on l'approche et commence de les tirer à soi; ainsi le Dieu très haut, la Déité, répand autour d'elle comme une très pure similitude d'elle-même, qui traversera la prison dans laquelle les âmes sont enfermées, les tirera de leur sommeil naturel et les éveillera à la contemplation des réalités surnaturelles. Comment connaître, en effet, comment aimer et comment désirer les profondeurs de Dieu, si par son Fils il ne nous avait lui-même «donné un sens pour connaître le vrai Dieu» et pour «être dans le vrai Dieu» (I Jean, V, 20)? Ce sens nouveau, nous le possédons déjà ici-bas: «Mes bien-aimés, dit saint Jean, maintenant nous sommes enfants de Dieu» (I Jean, III, 2); saint Pierre parle des grandes et des précieuses promesses qui nous ont arrachés à la convoitise qui gouverne le monde et nous ont rendus «participants de la nature divine» (II Pierre, I, 4).

Comme donc la vue se tourne vers les couleurs, l'ouïe vers les sons, l'homme altéré vers la source, les enfants de Dieu se tournent vers les profondeurs de Dieu. Elles sont leur fin. Elles sont leur bien. Elles sont la chose par dessus tout désirable, vers laquelle s'en vont leurs meilleurs amours.

2. Comment la Déité est ici-bas à la fois possédée et désirée

La Déité est le centre de tous les amours surnaturels. Elle est aimée comme déjà possédée, et en même temps elle est aimée comme encore cherchée, encore désirée.

La source inépuisable à laquelle l'homme qui mourait de soif vient de mettre la bouche, est déjà possédée, mais elle est encore désirée.

Ainsi la Déité est aimée comme déjà *possédée;* elle habite dans l'âme où est l'amour, l'amour étant comme le filet merveilleux avec lequel les trois Personnes divines sont prises dans l'âme: «Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera et nous viendrons à lui et nous ferons demeure chez lui» (Jean, XIV, 23). «Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements; et je prierai le Père et il vous donnera un autre Paraclet, pour qu'il soit avec vous à jamais, l'Esprit de la vérité, que le monde ne peut recevoir parce qu'il ne le voit ni ne le connaît; vous, vous le connaissez, parce qu'il demeurera chez vous et sera en vous» (XIV, 15-17).

Et, cependant la *Déité est aimée comme une réalité* encore *cherchée,* encore *désirée.* Car tant qu'il y aura possibilité en nous d'un accroissement du désir, c'est-à-dire durant tout le cours de cette vie, la Déité, qui est illimitée, restera désirée, à cause de ce qui manquera encore à nos cœurs de sa présence.

C'est saint Jean de la Croix qui a exposé, le plus au long, dans *La vive flamme d'amour,* comment l'âme peut en cette vie à la fois posséder et chercher Dieu. Il se sert à cette fin d'une comparaison:

«La pierre, dit-il, quand déjà elle est dans la terre, sans être néanmoins à la plus grande profondeur, est d'une certaine manière dans son centre, car elle est à l'intérieur de la sphère où est son centre et où va son inclination et son mouvement. Cependant nous ne disons pas qu'elle est dans son centre le plus profond, qui est le milieu de la terre. Aussi lui reste-t-il toujours vertu, force, inclination pour descendre et arriver jusqu'au dernier et plus profond des centres, dès qu'on ôtera l'obstacle qui la retenait. Et quand elle y parviendra et qu'elle n'aura plus en soi aucune vertu ni inclination pour se mouvoir encore, nous dirons qu'elle est dans son centre le plus profond.»

Ainsi, continue saint Jean de la Croix: «Le centre de l'âme est Dieu. Quand elle l'aura atteint selon la capacité de son être et selon la force de son opération et de son inclination, elle aura rencontré en Dieu son centre dernier et le plus profond. Ce sera quand, de toutes ses forces, elle entend, aime et goûte Dieu. Tant qu'elle n'est pas montée à ce degré, comme c'est le cas en cette vie mortelle où l'âme ne peut atteindre Dieu selon toutes ses forces, bien qu'elle soit déjà, par grâce et par la commu-

nication divine qui lui est faite, dans son centre, qui est Dieu, cependant il lui reste une inclination et une force pour aller plus avant, et elle n'est pas satisfaite. Elle est bien dans le centre, non cependant dans le plus profond, car elle peut pénétrer plus profondément en Dieu».

«Il faut noter, ajoute encore le saint, que l'amour est l'inclination de l'âme, la force, la vertu qu'elle a pour aller à Dieu, car c'est moyennant l'amour que l'âme s'unit à Dieu. Et ainsi plus il y a de degrés d'amour, plus profondément l'âme entre en Dieu et se concentre en lui. D'où nous pouvons dire qu'autant l'âme peut avoir de degrés d'amour, autant de centres, toujours plus intérieurs, elle peut avoir en Dieu. Car l'amour plus fort est plus unitif. C'est dans ce sens que nous pouvons entendre les nombreuses demeures qui sont, suivant le Fils de Dieu, dans la maison de son Père (Jean, XIV, 2). En sorte que, pour que l'âme soit dans son centre, qui est Dieu, il suffit, comme nous l'avons dit, qu'elle tienne un seul degré d'amour; par un seul, en effet, elle s'unit à Dieu dans la grâce. Et si elle a deux degrés, elle trouvera en Dieu un autre centre plus profond pour s'y unir et s'y concentrer. Et si elle arrive à trois, elle se concentrera pour trois. Et si elle arrive jusqu'au dernier degré, l'amour de Dieu réussira à blesser jusqu'au centre le plus profond de l'âme. Alors, autant qu'elle en est capable, elle sera transformée et illuminée dans tout son être, toute sa puissance, toute sa vertu, au point de ressembler à Dieu.»

«Ainsi, quand un cristal limpide et pur est traversé par la lumière, plus elle est intense plus elle se rencontre en lui, et plus il resplendit; et la lumière reçue peut être si forte qu'il paraîtra tout lumière, il ne se distinguera plus d'elle, mais resplendira de tout ce qu'il en peut recevoir, et il semblera changé en elle.»*

Saint Thomas d'Aquin expliquait de même que l'habitation de la Trinité devient plus profonde et plus intérieure à chaque fois que l'homme passe à un étage supérieur de la grâce, par exemple lorsque, par ferveur, il s'expose au martyre, renonce à tout ce qu'il possède ou entreprend quelque œuvre difficile.* A ce moment le Père se donne davantage à l'âme; et il lui envoie, du même coup, pour lui communiquer une connaissance qui se tourne à aimer, son Verbe et son Saint-Esprit.

Or, l'Eglise entière a plus de grâce que chacun de ses enfants. Sa charité est plus riche et plus large. C'est elle qui, en eux tous et par eux tous, se tourne vers la Déité pour la posséder déjà dans la sagesse et dans l'amour, et pour la chercher encore chaque jour davantage. Plus que de toute âme particulière, la Déité est fin de l'Eglise.

3. La Déité est sainte

Ce qui est saint ou sacré (du radical sanscrit *sac,* « suivre » et quelquefois « adorer ») est réservé, séparé de tout le profane, pur de toute vulgarité et de toute souillure. Origène déjà joue sur la consonance de *hagios* saint et de *agnos* sans mélange de terre ni de boue : « Le mot grec ἅγιος signifie dégagé de la terre. Car celui qui sera consacré à Dieu apparaîtra dégagé de la terre, dégagé du monde ; il peut dire, en effet : Nous marchons sur la terre, *mais notre patrie est dans les cieux ».** La sainteté est une pureté, *munditia.* C'est le premier sens que mentionne saint Thomas dans la *Somme** et celui qu'il explique dans son commentaire sur le *De divinis nominibus* de Denys le Mystique.* Denys définissait, en effet, la sainteté comme une pureté libre, parfaite et immaculée, et saint Thomas voyait dans ces trois adjectifs les trois degrés de pureté requis pour la sainteté : pureté libre, c'est-à-dire qui libère de l'esclavage du péché ; pureté parfaite, c'est-à-dire qui n'est plus inquiétée par le mouvement des passions ; pureté immaculée, c'est-à-dire qui n'est plus ternie par les tentations du dehors.

Or, Dieu est radicalement distinct du monde. Rien de créé ne peut entrer en composition avec lui. Nul mélange, en lui, d'erreur ou d'ignorance : « Dieu est lumière et il n'y a pas en lui de ténèbres » (I Jean, I, 5) ; de péché ou de désordre : « Dieu est charité » (I Jean IV, 16) ; ou de quoi que ce soit qui pût ternir sa splendeur infinie : Dieu habite « une lumière inaccessible » (I Tim., VI, 16). En un sens absolu, Dieu seul est saint. *Tu solus sanctus.*

Quand Dieu appela Moïse du milieu du buisson, il lui dit : « N'approche pas d'ici, ôte tes sandales de tes pieds, car le lieu sur lequel tu te tiens est une terre sainte. » Il ajouta : « Je suis le Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob. » Et Moïse se cacha le visage car il craignait de regarder Dieu (Ex., III, 5-6).

Cette crainte devant la pureté infinie est inséparable de la manifestation de Dieu. Simon Pierre, lorsqu'il découvre la présence de la divinité en Jésus, s'écrie : « Eloigne-toi de moi, car je suis un homme pécheur, Seigneur ! » (Luc, V, 8).

Isaïe avait été saisi de la même frayeur quand le Seigneur lui apparut dans le temple, entouré des séraphins : « Leurs voix se répondaient ; ils s'écrièrent : *Saint, saint, saint est Iahvé des armées : toute la terre est pleine de sa gloire !* A ce cri, les portes tremblèrent sur leurs gonds et la maison fut remplie de fumée. Et je dis : *Malheur à moi ! je suis perdu : car je suis un homme aux lèvres impures ; et c'est le Roi Iahvé des armées qu'ont vu mes yeux.* (Isaïe, VI, 3-5). Or, la gloire du Seigneur dont parle Isaïe, c'est la gloire de la Déité sainte, dans laquelle s'unissent les divines Personnes : il est dit, en effet, dans saint Jean, que le prophète vit alors la gloire de Jésus et parla de lui (Jean, XII, 41).

4. L'Eglise est sainte en raison de sa fin suprême

1. La Déité est sainte. Elle est la fin de l'Eglise. Voilà la raison suprême de la sainteté de l'Eglise. Mais c'est d'une manière tout à fait excellente que la Déité est fin de l'Eglise.

Dieu est d'une manière commune la fin de tout l'univers. Tout ce qui agit, en effet, cherche dans l'action un certain achèvement, un certain bien, une certaine perfection; et pour autant, tout ce qui agit se tourne vers Dieu d'une façon imparfaite sans doute, et parfois, chez l'homme, d'une façon beaucoup trop inférieure, beaucoup trop défectueuse pour qu'elle soit encore bonne, vertueuse et même exempte de péché grave.

De cette manière très incomplète le monde, sorti de Dieu qui le crée et le conserve, tend continuellement à retourner à Dieu qui l'attire et l'appelle. Cette participation affaiblie à la divinité, par voie de lointaine assimilation, *per viam assimilationis,* est la seule dont soient capables les êtres privés de raison, et avec eux l'homme qui vit dans le péché.

Or, par voie de connaissance et d'amour, de connaissance surnaturelle et d'amour surnaturel, *per viam cognitionis,* l'homme peut atteindre jusqu'à la substance même de Dieu et faire ainsi pleinement et consciemment retour à la Déité, connue et aimée comme Déité.* C'est en ce sens que la Déité est fin de l'Eglise.

L'Eglise est finalisée par le Dieu saint, centrée par le Dieu saint. Le jour où la Déité sainte cesserait de lui paraître premièrement désirable, l'Eglise tomberait du coup au rang des sociétés terrestres. Elle aurait perdu sa finalité propre, sa plus haute raison d'être. Elle n'aurait plus aucun motif surnaturel de faire ceci plutôt que cela, d'aller ici plutôt que là. Elle serait une immense épave sur les flots de l'opportunisme.

Mais tant que durera le monde, le désir de la Déité rassemblera l'Eglise. «Le vent souffle où il veut, et tu entends sa voix, mais tu ne sais d'où il vient et où il va. Ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit» (Jean, III, 8). L'Eglise est née de l'Esprit, d'un vent puissant qui souffle de partout pour la réunir et la tourner vers la Trinité: «Tous ceux qui entreront dans l'Eglise, dit saint Augustin, viendront par les douze portes. Il y a quatre parties du monde, l'orient, l'occident, l'aquilon et le midi. Ces quatre parties sont souvent nommées dans l'Ecriture. De même que le Seigneur dit, dans l'Evangile (Mc., XIII, 27), qu'il rassemblera ses élus des quatre vents, ainsi l'Eglise est rassemblée des quatre vents. Comment est-elle rassemblée? C'est dans la Trinité que, de partout, elle est rassemblée: car elle n'est rassemblée que par le baptême au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit».*

2. La Trinité sanctifie l'Eglise du seul fait qu'elle habite en elle.

L'homme, lorsqu'il dort, *reçoit* l'influx vital sans le savoir; mais s'il s'éveille, il commence à *percevoir expérimentalement* le principe qui est actif en lui, la source intérieure d'où lui viennent la force et le mouvement. Quelque chose d'analogue se passe en nous au plan surnaturel: ainsi l'humanité tout entière reçoit de Dieu, souvent sans le savoir et sans l'expérimenter, son être, son activité et les premiers au moins des dons de la grâce, c'est l'Eglise qui est par excellence l'endroit privilégié ou l'humanité s'éveille, sort du sommeil du péché et de l'inconscience et commence à *percevoir* Dieu, d'une connaissance non seulement abstraite et distante mais *intime, expérimentale,* à la manière d'une Source infinie qui est cachée à l'intérieur d'elle-même pour y faire apparaître et pour y conserver la vie de la grâce. L'Eglise est par excellence l'endroit privilégié où Dieu, racine et principe des effets surnaturels, est saisi, dans la divination de la sagesse et de l'amour, comme l'hôte très proche, le familier, l'ami bienfaisant, qui se donne tout entier, dans la Trinité presque transparente des divines Personnes.

L'Eglise est donc sainte parce qu'elle est la demeure consciente de la Trinité sainte; *ex inhabitatione Trinitatis,* dit saint Thomas. «Car, ajoute le saint Docteur, l'endroit où Dieu habite est saint, et c'est pourquoi il est dit dans la Genèse (XXVIII, 17): *Ce lieu est redoutable, c'est ici la maison de Dieu et la porte du ciel,* et dans le psaume (XCII, 5): *La sainteté, Seigneur, convient à ta maison*».* A tous ceux qui formaient ensemble l'Eglise de Corinthe, saint Paul écrit: «Ne savez-vous pas que vous êtes un temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous? Si quelqu'un détruit le temple de Dieu, Dieu le détruira; car le temple de Dieu est saint, et vous-mêmes êtes ce temple» (I Cor., III, 16-17). C'est encore à tous les Corinthiens qu'il dira: «Ne devenez pas compagnons de joug des infidèles, car... quel rapport entre le temple de Dieu et les idoles? Pour nous, en effet, nous sommes le temple du Dieu vivant. Selon ce que Dieu dit: «*J'habiterai en eux et j'y marcherai, et je serai leur Dieu et eux seront mon peuple*». L'apôtre ajoute: «Ayant donc de telles promesses, ô bien-aimés, purifions-nous de toute souillure de la chair et de l'esprit, achevant notre sanctification dans la crainte de Dieu» (II Cor., VI, 14-16; et VII,1).

3. Il y a, on le voit, par ces derniers mots de l'apôtre, quelque chose à achever: parce que la demeure peut devenir toujours plus transparente, toujours plus consciente, toujours plus aimante; parce que Dieu est un Dieu caché et que, dit saint Jean de la Croix, «pour grandes que soient les faveurs, les présences, les hautes et sublimes connaissances de Dieu qu'une âme puisse avoir en cette vie, elles ne sont pas essentiellement Dieu ni n'ont à voir avec lui, car il reste en vérité *caché* à l'âme, et l'âme

devra toujours, au-dessus de toutes ces grandeurs, le tenir pour *caché,* et le chercher *caché,* en lui disant: *Où donc t'es-tu caché?*»*; et parce que, enfin, «c'est à cela qu'on connaîtra si quelqu'un aime Dieu pour de vrai, s'il ne peut se contenter de ce qui est moins que Dieu, *en esto se conocerà si alguno de veras a Dios ama, si con alguna cosa menos que Dios se contenta*»*.

4. L'Eglise est donc, par nature et dans son fond, une relation de foi, d'amour au Dieu caché, déjà possédé mais encore cherché et désiré, une vivante référence à la Sagesse incréée dont le mystère impénétrable est chanté au livre de Job (XXVIII,12):

Et la Sagesse, d'où sort-elle
Et quel est le lieu de l'Intelligence?
L'homme n'en connaît pas le chemin
Et elle ne se trouve pas dans la terre des vivants.
L'Abîme a dit: Elle n'est pas en moi!
Et la Mer a dit: Elle n'est pas chez moi!

Telle est la suprême raison pour laquelle l'Eglise est sainte, dégagée des choses profanes, détachée de tout le créé, et pleine intérieurement du mystère de la Déité.

5. Une marque de la sainteté de l'Eglise: le sens de la grandeur de Dieu

Si Dieu est la fin de l'Eglise, il la remplira de sa grandeur. On reconnaîtra l'Eglise au sens qu'elle aura de la grandeur de Dieu.

La raison humaine, quand elle veut parler de Dieu, est toujours fascinée par deux erreurs contraires, l'anthropomorphisme qui imagine Dieu tellement semblable au monde qu'il en devient comme l'âme ou comme une portion; l'agnosticisme qui imagine Dieu tellement différent du monde qu'il s'évanouit dans le pur inconnaissable. Pourtant, sous le ciel de l'Eglise, la raison pourra non seulement exercer son activité propre, mais encore aller jusqu'au bout d'elle-même. Alors apparaîtra dans sa pleine explicitation l'admirable doctrine de l'analogie montrant que si les perfections *relatives,* à savoir celles dont le concept implique une imperfection, par exemple la matière, la sensation, le raisonnement, ne sont en Dieu que virtuellement, c'est-à-dire non pas selon leur concept propre mais pour autant que Dieu possède en lui la vertu de les réaliser, les perfections *absolues,* dont le concept n'implique de soi aucune imperfection, par exemple l'être, l'unité, la vérité, la bonté, l'intelligence, l'amour... sont en Dieu éminemment sans doute, mais cette fois formellement, c'est-à-dire qu'elles sont en Dieu selon leur concept propre, mais

exemptes de limites et portées jusqu'à l'infini. Dieu n'est que la cause des minéraux et des végétaux, il n'est pas minéral ou végétal. Mais Dieu est vraiment existant et un, vrai et bon, sage, aimant et juste, bien qu'il soit existant, vrai, sage, bon, aimant et juste comme personne n'est existant, vrai, sage, bon, aimant et juste. Il n'*a* pas en effet ces diverses perfections, il *est* à l'état pur ces diverses perfections. En sorte que toutes ces perfections peuvent être à la fois, mais sous divers aspects, affirmées et niées de Dieu: affirmées si l'on pense à la *chose* qu'elles signifient et qui se trouve réellement en Dieu mais à l'état pur, et niées si l'on pense au mode *fini* qu'elles revêtent toujours dans le monde créé.

Cette pure notion de Dieu, supérieure à toutes les imaginations, fixe la raison dans la contemplation d'un abîme de gloire. Nous ne pouvons nommer Dieu qu'en employant des concepts qui nous viennent de la connaissance des choses finies. Quand je dis que Dieu est l'être, la sagesse, l'amour, le mot être inclut *implicitement,* confusément, ceux de sagesse et d'amour, la sagesse et l'amour étant encore de l'être. Néanmoins le mot être n'inclut pas *explicitement* ceux de sagesse et d'amour. Or, en Dieu, l'être, la sagesse, l'amour sont une réalité absolument simple. Pour dire d'un coup et explicitement cette réalité, il faudrait un concept qui contienne explicitement, simultanément, la richesse des concepts d'être pur, de sagesse pure, d'amour pur. Ce concept est absolument surhumain, ineffable, incommunicable. Il est égal à Dieu, il est Dieu même. Nous savons qu'il existe, mais il reste pour nous incogitable. Nos concepts humains de Dieu sont à ce concept divin de Dieu comme le polygone est au cercle, et c'est pourquoi nous sommes réduits, selon le mot de saint Grégoire, «à balbutier comme nous pouvons les grandeurs de Dieu».

Telle est la doctrine de Dieu à laquelle s'élève déjà la simple raison quand elle vit sous le climat de l'Eglise. Jamais ailleurs elle n'a rien dit d'aussi grand. Par les voies de l'agnosticisme et du pragmatisme, par exemple, elle a décliné de la vraie notion de Dieu pour devenir captive du monde des phénomènes. Alors la nature de l'homme a paru plus intéressante que la nature de Dieu: «L'aséité de Dieu, dit William James, sa nécessité, son immatérialité, sa simplicité, son indivisibilité, son indétermination logique, son infinité, sa personnalité métaphysique, son rapport avec le mal qu'il permet sans le créer; sa suffisance, son amour de lui-même et son absolue félicité, franchement, qu'importent tous ces attributs pour la vie de l'homme? S'ils ne peuvent rien changer à notre conduite, qu'importe à la pensée religieuse qu'ils soient vrais ou faux?»* Sous le ciel, au contraire, de la révélation chrétienne, la raison garde la force de comprendre que, si l'on niait l'aséité divine, Dieu ne *serait* plus l'amour, simplement il *aurait* l'amour, un amour fini, participé et par conséquent impuissant; elle garde la force de comprendre que Dieu est souveraine-

ment important, qu'il est même seul important. Ainsi la manière dont l'Eglise aide la marche de la raison vers Dieu, parce qu'elle laisse voir combien l'Eglise a le sens de la grandeur de Dieu, plaide admirablement en faveur de sa sainteté.

Cependant, Dieu connu par la raison n'est que le « Dieu des philosophes et des savants », le Créateur de l'ordre de la nature, qui est le Seigneur et dont nous sommes les serviteurs. Il n'est point encore le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testament, le Verbe fait chair répandant sur le monde des miséricordes inouïes par les cinq plaies de son corps crucifié, dont nous sommes non plus les serviteurs mais les enfants et les amis. Où la sainteté de l'Eglise apparaît davantage encore, c'est qu'elle maintient inaltérée dans le monde la pleine révélation de Lui-même, que Dieu a faite au monde par le Christ et ses apôtres.

De même que la vie de l'âme qui est tout entière dans la pensée et l'amour se fait nécessairement – à cause de l'indigence de l'âme, disent les théologiens – à l'intérieur de trois termes, l'âme (premier terme) ne pouvant penser sans former un concept, sans engendrer une parole intérieure, un verbe intérieur (deuxième terme), ni aimer ce qu'elle a ainsi conçu sans que l'amour produise en elle comme un poids qui l'entraîne vers la chose aimée (troisième terme); ainsi la vie de Dieu qui est Esprit se fait nécessairement – à cause cette fois-ci de la surabondance de l'Absolu –, à l'intérieur de trois Termes. Dieu ne pouvant penser sans que soit engendré en lui une Parole intérieure, un Verbe parfait et infini comme lui, ni aimer sans que procède de lui, à la manière d'un vent puissant, l'élan et le poids de l'Amour. Voilà donc la trinité des Termes requise depuis toujours à l'épanouisssement de la vie divine; voilà les trois divines Personnes, le Père, le Fils, l'Esprit Saint, qui possèdent en commun une seule existence, une seule éternité, une seule infinité. Voilà le mystère ineffable qui dépasse tellement la raison qu'elle est incapable d'en démontrer intrinsèquement ni la possibilité ni l'impossibilité, mais dont il est dit dans l'Ecriture qu'il fera l'éternel émerveillement des élus: « Ô bien-aimés, nous sommes maintenant enfants de Dieu et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté; nous savons que, quand cela sera manifesté, nous serons semblables à lui, que nous le verrons tel qu'il est » (I Jean, III, 2).

Cet océan de vie et de mystère s'est répandu sur le monde en tout temps, mais surtout par le Christ. C'est alors qu'on a vu qu'il y avait dans le cœur de Dieu un amour tel que Dieu a pu aller jusqu'à s'incarner pour nous, mourir en croix pour nous, éclairer le monde par un enseignement qui se prolongerait, le réchauffer et le nourrir par une présence réelle qui demeurerait. Tel est, avec tous ses retentissements, le mystère des pro-

fondeurs de Dieu et de sa providence. Il est vertigineux. Partout, en dehors de l'Eglise, il s'effrite et s'amoindrit. Le plus pur signe de la sainteté de l'Eglise, c'est qu'elle est théophore, elle porte à travers les âges dans sa foi vivante, sans ombre d'atténuation, toutes les grandeurs révélées du Dieu de Justice et d'Amour, qui est Père, Fils et Esprit, de la Déité vraie et éternelle où elle adore la distinction des personnes, l'unité de l'essence et l'égalité dans la majesté : *in personis proprietas, in essentia unitas, in majestate aequalitas.*

La connaissance que l'Eglise a de la Majesté divine est un écho de la connaissance insondable qui résidait dans le cœur de Jésus. L'Eglise sera sainte parce que son premier souci sera non pas le bien et l'avantage de l'Humanité, mais la gloire et le service de la Déité. On la trouvera toujours en adoration devant la profondeur des richesses de la sagesse et de la science de Dieu. Elle croira avec force en même temps les huit béatitudes et le mystère de l'amour qui console, les huit malédictions et le mystère de l'amour qui punit ; elle confesse en effet que le même Amour, si doux qu'il a poussé Dieu à donner au monde son Fils unique, est en même temps si terrible à ceux qui le repoussent qu'il les rejettera « au feu éternel préparé par le diable et pour ses anges ». L'Eglise véritable est sainte parce qu'elle exalte le mystère de Dieu, de sa bonté et de sa rigueur, de son unité et de sa trinité. *« Te per orbem terrarum sancta confitetur Ecclesia ».*

Il nous faut étudier maintenant davantage la fin interne de l'Eglise, c'est-à-dire l'ordre immanent qui la constitue.

CHAPITRE II

LA FIN IMMANENTE OU LA SAINTETÉ INTRINSÈQUE DE L'ÉGLISE

L'Eglise est organisée autour de la Déité sainte. Son ordre immanent est une participation à la Déité sainte. Elle est le vase conscient de la Déité, mais ses parois ne sont pas également précieuses, pures, transparentes. La manière dont la Déité est contenue dans l'humanité du Christ, tête de l'Eglise, et la manière dont elle est contenue dans les chrétiens, corps de l'Eglise (le mot Eglise étant pris, ici et là, au sens large pour désigner à la fois la tête et le corps, le Christ et les chrétiens), ne sont pas identiques.

I. DIEU REFLÉTÉ DANS L'HUMANITÉ DU CHRIST TÊTE DE L'ÉGLISE

Il n'y a pas, dans l'Eglise entière, de lieu où la divinité soit contenue avec autant de perfection que dans l'humanité du Christ. Et c'est pourquoi l'humanité du Christ est ce qu'il y a de plus saint dans l'Eglise, le point culminant de la sainteté de l'Eglise. C'est d'elle que l'Eglise se glorifiera en premier lieu, et quand on lui demandera où est sa sainteté, elle montrera d'abord le Christ qui est le meilleur d'elle-même. L'humanité du Christ est comparable à une première vasque, d'un prix inestimable, où toute la sainteté du ciel a pu se refléter pour, de là, répandre ensuite son trop-plein dans le corps de l'Eglise. Rien n'approche de la sainteté du Christ: de la grâce substantielle conférée à sa nature humaine par l'union du Verbe, ni même de la grâce capitale à laquelle il fait participer le monde.

1. La grâce substantielle d'union

Rien donc n'approche de la sainteté du Christ. D'abord parce que la nature humaine dans le Christ, au lieu d'être, comme en nous, achevée dans la ligne de son être substantiel par une personnalité humaine, un «moi» fini, est ouverte sur la personnalité infinie sur le «Moi» illimité du Verbe qui supplée, d'une manière éminente, le rôle tenu chez tous les autres hommes par un «moi» limité, une personnalité finie. Celui qui, en Jésus, agit par la nature humaine, celui auquel les actes de Jésus sont imputables, c'est le Verbe de Dieu. Il est donc impossible que Jésus erre dans l'ordre du vrai, ni dans l'ordre du bien. D'où son infaillibilité et son impeccabilité absolues. D'où encore la qualité théandrique ou divino-humaine et la dignité infinie des actions de son humanité. Parce qu'elle contient la Déité, ou plutôt parce qu'elle est merveilleusement contenue, «*tenue ensemble*», par la Déité, la nature humaine de Jésus est sanctifiée substantiellement. Voilà l'onction mystérieuse qui lui a valu d'être par excellence le Oint, le Consacré, le Christ. «Il s'appelle Christ (Oint), dit saint Grégoire de Naziance dans le discours où il énumère les noms du Fils, à cause de la Déité. Car la Déité est ici une onction de l'humanité, qu'elle sanctifie non seulement par sa vertu comme dans les autres christs, mais par la présence entière de Celui qui oint. Le résultat, c'est que Dieu qui oint s'appellera homme, et que l'homme qui est oint sera Dieu»*. Ce mystère de l'humanité du Christ contenant la Déité est examiné déjà dans saint Paul: «En lui, dit l'apôtre, habite corporellement la plénitude de la Déité» (Col., II, 9) – saint Paul ne dit pas divinité, θειοτης mais déité θεότης – c'est-à-dire toute l'intégrité de l'essence divine.

2. La grâce capitale du Christ

1. En plus de cette sainteté incommunicable et absolument inimitable, l'humanité du Christ, parce qu'elle était si proche du foyer de la Déité et parce qu'elle devait être l'organe conscient et aimant de la Rédemption du monde, a été remplie, mais à un degré inégalable, de la sainteté communicable et imitable qu'elle devait répandre sur le monde. A ce titre, elle est le point où la vie de l'Eglise est tout entière ramassée dans son principe, un peu à la façon dont la tête contient comme dans son principe la vie qu'elle communique à tout l'organisme. Voilà ce que les théologiens appelleront la grâce «capitale» du Christ. «Il est, dit saint Paul, la tête du corps, de l'Eglise, lui qui est le principe, le premier-né d'entre les morts, afin qu'en toutes choses il ait la primauté, car il a plu à Dieu de faire habiter en lui toute la plénitude (il s'agit ici de la plénitude de toutes les grâces) et de réconcilier par lui, en les ramenant vers lui, toutes choses, celles qui sont sur la terre et celles qui sont dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix» (Col., I, 18-20).

2. La grâce capitale du Christ comporte d'abord une grâce sanctifiante créée et communicable. Dans le Christ, cette grâce sanctifiante fut d'emblée *parfaite* et incapable d'accroissement: d'emblée le Christ a connu, «immédiatement» et à découvert sa propre personnalité infinie; d'emblée son amour s'est trouvé au terme. Par son corps qui cheminait sur les routes de la douleur il vivait dans l'exil, mais par son âme il fut toujours dans la patrie. De plus, encore que créée, la grâce sanctifiante du Christ peut être appelée *infinie* parce qu'elle contient d'une manière éminente la richesse, la variété innombrable et indéfinie des grâces répandues sur le monde. Enfin, en raison de l'union hypostatique, la grâce sanctifiante était reçue dans l'âme du Christ comme dans un sujet préparé, proportionné, *connaturel.* Nous l'avons dit plus haut, quand elle viendra jusqu'à nous par la voie des sacrements, la grâce sanctifiante du Christ retiendra quelque chose de la perfection qu'elle revêt dans l'âme du Christ: elle s'appellera grâce sacramentelle.

Parce que sa mission principale était de faire participer les hommes à la grâce communicable qui remplissait son âme, le Christ avait encore deux autres missions subordonnées. D'abord la mission de fonder le culte définitif, c'est-à-dire un culte saint par excellence puisqu'il met les hommes en état d'offrir à Dieu un digne sacrifice et fait descendre jusqu'à chacun d'eux la grâce sacramentelle. Puis la mission de s'adresser au monde entier pour lui annoncer le message définitif, c'est-à-dire le message saint par excellence puisqu'il est tout entier ordonné à révéler aux hommes la sainteté de Dieu et la conduite qui les en rapproche.

La grâce capitale du Christ, entendue au sens le plus large, comprend donc principalement une grâce sanctifiante créée, parfaite et, en un sens, infinie, puis deux autres pouvoirs, ou plutôt deux manifestations du pouvoir d'excellence, à savoir le pouvoir sacerdotal d'instaurer un culte saint et définitif, et le pouvoir royal d'enseigner un message saint et définitif.

3. Les théologiens préciseront que, pour constituer la grâce capitale, la grâce sanctifiante du Christ, sa puissance sacerdotale ou cultuelle, sa puissance royale ou juridictionnelle doivent être considérées aussi dans le rapport concret qu'elles ont avec la personne du Christ, et non seulement dans le rapport qu'elles ont avec le salut du monde. C'est, disent-ils, parce que la plénitude des dons faite à l'humanité du Christ était utilisée par la personne du Verbe qui conférait à toutes ses démarches une dignité infinie, et parce qu'elle était en même temps préordonnée par Dieu à sauver le monde, qu'elle avait raison de principe salvifique pour tous les hommes, qu'elle était en un mot grâce capitale*.

Telle est l'Eglise considérée dans son Chef. En plus de la sainteté incréée, elle offre, avec la plus haute réalisation possible de la sainteté créée, le double pouvoir de fonder le plus saint des cultes et de prêcher le plus saint des messages.

3. Une marque de la sainteté de l'Eglise : le sens du Christ

Si l'Eglise est sainte d'abord et surtout en Jésus, une marque de la sainteté de l'Eglise, un signe qui permettra de reconnaître parmi toutes les autres l'Eglise de Jésus, ce sera le sens que cette Eglise aura du Christ et de sa grandeur.

« Le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous ». Quel mystère ! Nous l'avons appris dans notre enfance, mais nous n'y serons jamais habitués. Il ne cessera de nous étonner, de nous confondre, de renverser nos conceptions, d'ouvrir un abîme au-dessus de nous. Il faut croire en effet que Dieu est né dans une bourgade, que l'enfant de Bethléem était le Créateur des mondes, que tous les événements de sa vie furent en conséquence d'insondables mystères ; que sa mort fut non pas celle du bon larron, mais le mystère qui permettrait à tous les hommes de mourir au péché ; que sa résurrection fut non pas celle de Lazare, mais le mystère qui permettrait à tous les justes de ressusciter glorieux à la fin des temps.

La raison naturelle chancelle sur ces hauteurs. Sa tentation permanente est de résoudre le mystère du Christ vrai Dieu et vrai homme en des concepts plus accessibles et plus courants. Il n'est plus vrai homme pour le docétisme et les erreurs manichéennes. Il n'est plus vrai Dieu pour d'au-

tres innombrables erreurs. En présence de la folie d'une révélation de Jésus à la fois vrai homme et vrai Dieu, beaucoup de sages prêchent la réserve et la modération...

Mais l'Eglise vraie pense qu'elle ne chantera jamais assez Notre Seigneur Jésus-Christ, « Fils unique de Dieu, né du Père avant tous les siècles, Dieu de Dieu, Lumière de Lumière, vrai Dieu du vrai Dieu, engendré non créé, consubstantiel au Père, par qui tout a été fait, et qui, pour nous autres hommes et pour notre salut, est descendu des cieux, s'est incarné », s'est offert pour nous en sacrifice. Elle n'existe que pour annoncer le mystère de l'Incarnation rédemptrice. Elle le prêche par sa doctrine. Elle le prêche encore par tout son être, car elle-même est homogène au Christ comme le corps à la tête, et lutter contre elle ce sera déjà, souvent sans doute inconsciemment, lutter contre le Verbe fait chair.

II. DIEU REFLÉTÉ DANS LE CORPS MÊME DE L'ÉGLISE

Le Christ, c'est-à-dire l'Eglise dans le meilleur d'elle-même, qui par la vision béatifique était déjà dans la patrie, vivait par son corps dans l'exil de la douleur. Il était « compréhenseur » dans le ciel et en même temps « voyageur » sur la terre, afin de nous montrer dans quelle route nous avions à nous engager pour aller du péché à la sainteté, de la servitude à la délivrance. Cette route passe par la croix. C'est la conformité, dans la foi et l'amour, de l'Eglise militante au Christ en croix qui fera d'elle le temple de plus en plus parfait de la Déité. Par là s'explique le désir qu'a l'Eglise de dresser partout sur le monde la Croix qui seule peut le sauver. Tel Moïse élevant dans le désert le symbole du serpent d'airain. Tel saint Paul chez les Corinthiens, qui n'a pas jugé qu'en fin de compte il dût savoir autre chose que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié (I Cor., II, 2). Par là s'explique surtout l'absolue fidélité avec laquelle l'Eglise continue de présenter chaque jour au monde, dans le mystère du pain et du calice, la mort du Seigneur, la sûre persuasion qui la convainc qu'elle ne peut vivre que par la messe.

Ayant donc à nous occuper de la sainteté de l'Eglise, nous commencerons par rappeler la sainteté de la messe qui est, dans son *culte,* l'acte suprême, duquel tous les autres reçoivent leur sainteté.

Nous parlerons ensuite de la sainteté de la *vie intérieure* de l'Eglise.

Puis de la sainteté du *message qu'elle annonce.*

L'Eglise apparaîtra vraiment comme le corps du Christ très saint. Elle prolonge son sacerdoce saint, sa vie sainte, son message saint. Ainsi, à la ressemblance du Christ, elle sera marquée du sceau des *miracles.*

1. La sainteté du culte de l'Eglise

a) La sainteté substantielle de la messe

« Faites ceci en mémoire de moi ». Ceci, c'était au soir de la Cène l'acte sans précédent qui, sous les apparences du pain et du vin, signifiant la séparation de son Corps et de son Sang, rendait vraiment, réellement, substantiellement présent le Christ, dans l'acte de son plus grand amour pour les hommes et apportant au milieu d'eux la vertu de la Passion alors commencée. Un contact des hommes avec le Sacrifice rédempteur, si intime qu'il fût, dès le début, figuré par le pain et le vin, c'est-à-dire par l'union d'assimilation s'opérant entre l'aliment et le vivant, devait s'étendre non seulement aux disciples présents à la Cène, non seulement aux âmes fidèles qui le vendredi saint priaient au pied de la Croix, mais à toutes les générations futures, chacune ayant besoin d'être touchée par la Rédemption pour être purifiée et devenir apte à former l'Eglise. Quand, en effet, le rite de la Cène se reproduit, l'œuvre de la Rédemption s'exerce, se fait présente, et le doux sang du Christ, sorti des cinq plaies de son corps, s'épanche en flots mystérieux sur le monde qu'il peut laver de ses péchés. Alors, dans la mesure où le monde sombre dans le précieux sang, les traits de Jésus commencent en lui à se dessiner, et l'Eglise apparaît sainte et immaculée. Le prêtre qui, chaque jour, consacre l'hostie et le calice, représente un moment de l'acte immense par lequel l'Eglise élève sur l'espace et le temps le sacrifice rédempteur, unique si l'on regarde à la mort sanglante du Christ, mais indéfiniment multiplié si l'on regarde aux générations qui viennent y participer. Et c'est précisément parce qu'elle possédera la claire conscience de la nécessaire permanence du mystère de la Rédemption, parce qu'elle saura que la croix du Christ, dressée en une fois, doit atteindre tous les moments de la durée, que l'Eglise osera faire à ses enfants une obligation grave de l'assistance dominicale à la sainte messe.

Les saints ont vécu de la messe. Ils se sont perdus d'amour dans la contemplation de son mystère.

Saint François, dit Thomas de Celano*, brûlait d'amour jusqu'aux mœlles pour le sacrement du corps du Seigneur et demeurait frappé de stupeur devant cette charité si miséricordieuse. Ne pas entendre chaque jour au moins une messe, lorsqu'il n'avait pas d'empêchement, lui aurait paru une faute grave. Lorsqu'il recevait l'Agneau immolé, il immolait son esprit dans le feu qui brillait toujours sur l'autel de son cœur. Parce que la France aimait le corps du Christ, il chérissait ce pays et désirait y mourir, à cause du respect qu'on y avait pour les choses saintes. Il envoya les frères par le monde avec de précieux ciboires, afin qu'ils enfermassent dans un lieu convenable le prix de notre rédemption, partout où ils le verraient

conservé dans des conditions indignes de lui. Il voulait qu'on marquât le plus grand respect aux mains des prêtres qui ont reçu le pouvoir divin de traiter de si divins mystères. Dans une lettre envoyée à la fin de sa vie au chapitre général et à tous les frères, il dit: «Que l'homme tout entier soit saisi de frayeur, que le monde entier tremble, que le ciel exulte lorsque sur l'autel, dans les mains du prêtre, descend le Christ, Fils du Dieu vivant»*. Dans une autre lettre où il salue tous les gardiens «au nom de ces signes nouveaux du ciel et de la terre qui sont aux yeux de Dieu grands et excellents et que beaucoup de religieux et d'autres hommes ne goûtent point», il écrit: «Dans toute prédication que vous ferez, dites au peuple de faire pénitence, avertissez-le qu'on ne peut être sauvé que par la réception du très saint Corps et du Sang du Seigneur. Et pendant le sacrifice sacerdotal de l'autel, lorsqu'on le porte quelque part, que tout le monde, à genoux, offre louange, honneur et gloire au Seigneur, Dieu vrai et vivant».* Saint Thomas d'Aquin ne pouvait retenir ses larmes quand venait le moment de la communion; *vidi eum celebrantem et lacrymantem circa communionem* est une phrase qu'on lit souvent au procès de canonisation; et c'est après la messe qu'il célébra en la fête de saint Nicolas, l'année qui précéda sa mort, qu'il ne voulut plus écrire et qu'il répondit au frère Réginald: «Réginald, je ne puis plus; de telles choses m'ont été révélées que tout ce que j'ai écrit me semble de la paille. Maintenant j'attends la fin de ma vie...». Sainte Gertrude, empêchée d'aller au chœur pendant le dimanche *Gaudete in Domino,* fut consolée par la vision du Seigneur Jésus, vrai Prêtre et Pontife suprême, célébrant lui-même la messe, qui présenta «de ses deux mains à Dieu le Père son Cœur très saint» et «s'immola lui-même pour l'Eglise d'une manière si ineffable et si noble qu'aucune créature n'est digne de pénétrer ou même d'aspirer à comprendre le mystère»*. La bienheureuse Angèle de Foligno pensait que pour parler de ce mystère qui est «le réconfort et l'aide de toute l'Eglise militante en cette présente vie» il faudrait avoir l'âme toute transformée en Dieu par l'amour; un jour qu'elle assistait à la messe, Dieu lui dit: «Je veux te montrer ma puissance», et il lui sembla soudain que le monde entier, la mer et l'abîme n'étaient qu'une petite chose perdue dans l'immensité divine; puis Dieu ajouta: «Vois maintenant l'humilité», et elle comprit tellement l'humilité de Dieu envers les hommes que son âme lui parut pleine de superbe; alors approcha l'élévation du corps du Christ et elle entendit: «Voici la puissance divine qui est maintenant sur l'autel»*. On connaît la vision de sainte Catherine de Sienne: «Tu sais qu'allant un matin, à l'aurore, à l'église pour entendre la messe, ayant été auparavant torturée par le démon, tu te tins droite à l'autel du crucifix. Et le prêtre était venu à l'autel de Marie. Et comme tu considérais ta misère – craignant de m'avoir offensé à cause de la molestation que t'avait donnée le

démon –, et l'affection de mon amour qui t'avait faite digne d'entendre la messe au moment où tu te réputais indigne d'entrer dans mon saint temple, le prêtre vint à la consécration. Tu levas les yeux sur lui et quand il prononça les paroles je me manifestai à toi. Tu vis sortir de mon cœur une lumière, tel le rayon qui sort de la roue du soleil sans se détacher d'elle. Dans cette lumière, unie à elle, venait une colombe et, en vertu des paroles de la consécration que disait le prêtre, elles atteignirent l'hostie. Alors l'œil de ton corps ne put suffire à soutenir la lumière, il ne te resta plus que l'œil de l'intelligence, par lequel tu vis et tu goûtas l'abîme de la Trinité et le Dieu-homme tout entier, caché et voilé sous la blancheur. Ni la lumière ni la présence du Verbe que tu vis intellectuellement dans cette blancheur ne la détruisaient. Une chose n'empêchait pas l'autre: le pain n'empêchait pas de voir le Dieu-homme, ni ma présence de voir le pain dont subsistaient la blancheur, la résistance, la saveur».* Saint Vincent Ferrier pensait que la messe, puisqu'elle contient la prière même du Christ, est la plus haute œuvre de contemplation, *Missa est altius opus contemplationis quod possit esse;* il la chantait, par magnificence, sur une estrade dressée au milieu des places des villes et des villages, et quand il avait fini d'adorer la Rédemption, il se retournait, tout brûlant de la flamme de son sacrifice, pour la prêcher au peuple. Saint Jean de la Croix disait la messe dans un recueillement qui parfois le jetait en extase. Il lui arriva à Baeza une telle suspension des sens qu'il resta le calice en main après avoir communié et oublia de finir la messe. Alors, dans le peuple, une femme s'écria: «Qu'on appelle les anges pour qu'ils viennent achever cette messe que ce saint Père ne se souvient pas de n'avoir pas terminée».* «Pense, écrivait dans ses notes le saint cardinal Bellarmin, que celui qui célèbre, ce n'est pas toi, mais Dieu dont tu te revêts et dont, malgré ta disproportion, tu tiens le rôle, *aestimes vero non ipsum te illum esse, qui celebrat, sed Deum, quem induis, et cujus, tametsi non pro mensura, personam imples*».* Le curé d'Ars dira: «Quand Notre-Seigneur est sur l'autel, pendant la sainte messe, dès qu'on le prie pour les pécheurs, il lance vers eux des rayons de lumière pour leur découvrir leurs misères et les convertir». Il ajoutera, en parlant du bon Dieu: «Il y a des prêtres qui le voient tous les jours au saint sacrifice de la messe»*; et encore: «On ne comprendra le bonheur qu'il y a à dire la messe que dans le ciel»*.

Ce que les saints ont compris, nous le devinons. Aux heures de réflexion, nous sentons cruellement notre misère. Elle nous isole dans un désert, elle pénètre nos os. Nous voyons que nos cœurs et que nos mains sont vides. Ni vraie pureté, ni vraie pénitence, ni vraie prières. Nous n'avons en propre que nos péchés. Alors voici, proche de nous, toute la Passion de Jésus, l'absolu de la pureté, l'absolu de l'amour, l'absolu encore de la souffrance et de la pénitence, le cri parti de son âme, ses très saintes

larmes, son très doux sang. Tout cela que la messe nous apporte et que nous pouvons nous approprier. C'est le sacrifice vraiment propitiatoire. Ceux qui s'y unissent avec un cœur sincère et une foi pure, dit le saint concile de Trente, avec crainte et révérence, contrition et pénitence, Dieu leur remet jusqu'à des crimes et jusqu'à des péchés énormes, *crimina et peccata etiam ingentia dimittit.*

Tout chrétien comprend ces miséricordes et ces grandeurs. Elles sont le patrimoine de la foi populaire. Les poètes les ont chantées.

> *Ce que nous élevons entre nos mains, ce n'est pas seulement le calice d'or,*
> *C'est tout le sacrifice du Calvaire!*
> *Ce que le Seigneur a remis entre nos mains, ce n'est pas seulement la mémoire de sa mort,*
> *C'est sa personne tout entière!*
> *La Rédemption tout entière vers nous comme un vase qui s'incline,*
> *Les Cinq Fleuves du Paradis,*
> *Toute l'inondation sur nous de la préférence divine,*
> *Nos lèvres à l'autre Vie.**

Tout chrétien voit encore à l'évidence que s'il y a défaut de sainteté, ce n'est pas en l'Eglise qui nous dispense de tels trésors, mais en nos cœurs charnels, oublieux des choses divines.

b) La sainteté participée du pouvoir d'ordre et, plus généralement, du pouvoir sacerdotal de l'Eglise

Le pouvoir de Moïse frappant le rocher pour abreuver, au désert de Sin, les enfants d'Israël, qu'est-il au prix du pouvoir d'ordre qui fait apparaître ici-bas non plus une source pour étancher la soif corporelle des hommes et des bêtes, mais la source du Sang précieux pour étancher la soif de purification qui tourmente les âmes? Vraiment le pouvoir d'ordre est saint, non pas en ce sens qu'il ne résiderait toujours que dans les âmes saintes et qu'on ne le rencontrerait jamais dans un homme pécheur, mais en ce sens qu'il est l'instrument dont la Puissance infinie se sert pour apporter la Rédemption tout entière à chacune des générations qui s'écoulent. Les saints ont compris profondément le caractère sacré du pouvoir d'ordre. L'auteur de l'*Imitation* l'a célébré : « Il est grand le mystère et elle est grande la dignité des prêtres auxquels a été donné ce qui n'a pas été concédé aux anges. Car seuls les prêtres ordonnés validement dans l'Eglise ont le pouvoir de célébrer et de consacrer le corps du Christ. Le prêtre en effet est le ministre de Dieu qui, sur l'ordre et l'institution de Dieu, se sert de la parole de Dieu; mais c'est Dieu qui est ici l'Auteur principal, l'opérateur invisible, à qui tout est soumis selon qu'il veut, tout

obéit selon qu'il ordonne».* Saint François d'Assise disait souvent: «S'il m'arrivait de rencontrer en même temps un saint descendu du ciel et un pauvre petit prêtre, je commencerais par rendre mes hommages au prêtre et je me précipiterais pour lui baiser les mains. Je dirais: Attendez, saint Laurent, car ces mains touchent le Verbe de vie et possèdent un pouvoir surhumain».* Et l'on sait comment, entrant avec la foule du peuple dans un village où vivait un prêtre scandaleux, il se précipita en effet vers ce malheureux pour lui baiser les mains, donnant par un seul geste, comme il savait le faire, une sublime leçon à la fois au peuple qu'il émerveilla et au coupable qu'il bouleversa.

Le pouvoir d'ordre, qui permet de consacrer le corps réel du Christ et de dispenser les autres sacrements qui préparent les fidèles à s'approcher du corps réel du Christ pour former autour de lui son corps mystique, est la manifestation la plus haute, mais non pas la manifestation unique, du pouvoir sacerdotal, lequel est déjà diffusé dans l'Eglise par le caractère baptismal et par le caractère de la confirmation. C'est grâce à ce triple pouvoir sacerdotal que l'Eglise peut exercer validement dans le monde les actes du culte chrétien et célébrer, sans solution de continuité, l'immense liturgie inaugurée il y a vingt siècles par le Dieu-homme. Le pouvoir sacerdotal de l'Eglise n'est pas en elle un ornement adventice, extrinsèque, amissible. C'est une qualité intérieure, profonde, indélébile, qui surélève, dans leur racine intellectuelle, les démarches relatives au culte*. C'est une onction spirituelle, plus lumineuse que le soleil, qui fait de l'Eglise l'instrument vivant, délicat, permanent, par lequel le Christ peut exercer, d'une manière profonde et continue, son sacerdoce au cours des âges. De même que, pour reprendre la comparaison de Jean de Saint Thomas, la plume trempée d'encre ne supplée pas mais appelle et provoque la motion de l'écrivain, qu'un orchestre déjà exercé, une armée déjà rangée ne suppléent pas mais appellent et provoquent l'action du chef, ainsi le pouvoir sacerdotal diffusé dans toute l'Eglise ne suppléera pas mais appellera et provoquera la motion toute puissante du Prêtre éternel, par laquelle le culte chrétien, dont le centre est ce sacrifice de la Croix qu'il faut constamment confesser et célébrer, s'étendra à chaque génération afin de donner Dieu au monde et le monde à Dieu.

Le pouvoir sacerdotal de l'Eglise, dont les trois degrés sont le pouvoir donné par le baptême, le pouvoir donné par la confirmation et le pouvoir donné par l'ordre, est saint parce qu'il est l'instrument qui permet soit de rendre présente, lors de la messe, la sainteté substantielle de l'acte rédempteur, soit de faire passer aux âmes la plénitude de la grâce sacramentelle.

c) La sainteté des sacramentaux

Le sacerdoce subordonné de l'Eglise a donc pour fin de livrer constamment passage au sacerdoce principal du Christ offrant les hommes à Dieu et donnant Dieu aux hommes, dans le sacrifice de la messe et dans les sacrements. Tel est l'acte premier du culte chrétien.

Mais il y a, dans le culte chrétien, un acte secondaire. De même qu'on a distingué plus haut deux actes de la juridiction de l'Eglise: l'acte par lequel l'Eglise se fait le *simple véhicule* des révélations divines, et l'acte par lequel, usant du pouvoir que lui a donné son Fondateur, elle *promulgue* elle-même, aux diverses époques, les mesures qu'elle juge utiles à ces révélations; ainsi peut-on distinguer ici deux actes du culte chrétien: l'acte où l'Eglise est *pur instrument* du sacerdoce du Christ, dans l'oblation du sacrifice eucharistique et la dispensation des sacrements, et l'acte où elle *institue* des cérémonies religieuses, extérieures à l'essence même du sacrifice et des sacrements, mais ordonnées, de près ou de loin, soit à la célébration du sacrifice, soit à la dispensation ou à la réception des sacrements.

« L'Eglise, définit, à propos de la communion eucharistique, le saint concile de Trente, a toujours eu le pouvoir, la substance des sacrements demeurant sauve, de prescrire ou de modifier ce qu'elle jugerait propre, suivant la diversité des choses, des temps et des lieux, à mieux honorer les sacrements et à mieux aider ceux qui les reçoivent ».* Le saint concile dit encore, à propos de la messe: « Parce que la nature humaine est ainsi faite que sans l'appui des choses extérieures elle ne s'élève que difficilement à la contemplation des choses divines, l'Eglise, comme une mère attentive, a institué certains rites; elle prescrit par exemple pour la messe que certaines prières seront dites à voix basse, d'autres à voix haute; elle use de cérémonies: bénédictions mystiques, lumières, encensements, vêtements et autres choses semblables, reçues de la discipline apostolique et de la tradition, par lesquelles la majesté d'un tel sacrifice est annoncée; et l'esprit des fidèles, par ces signes visibles de religion et de piété, est provoqué à la contemplation des choses très hautes cachées dans ce sacrifice ».* De tels rites, cérémonies, prières, usages, à cause des sacrements auxquels ils se réfèrent de près ou de loin, ont reçu le nom de sacramentaux. En les instituant, l'Eglise s'autorise des apôtres qui, par exemple, lors du concile de Jérusalem, prescrivent aux convertis de la gentilité, affranchis en droit de la loi mosaïque, de s'abstenir néanmoins, pour des raisons d'opportunité, de manger des viandes étouffées (Act., XV, 29). Elle s'autorise de saint Paul qui se réserve de régler avec autorité, quand il sera chez les Corinthiens, plusieurs choses pendantes (I Cor., XI, 34). Mieux encore, elle imite Jésus lui-même, qui institue le lavement

des pieds (Jean, XIII, 5) ou qui prie à genoux dans son agonie (Luc XXII, 41), ou qui ne guérit l'aveugle-né qu'après lui avoir mis de la boue sur les yeux (Jean, IX, 6), et le sourd-muet qu'après avoir signifié qu'il allait lui ouvrir les oreilles et lui délier la langue (Mc., VII, 33).

Ceux qui usent des sacramentaux avec piété, humilité, amour verront leur pauvre prière de passereau soulevée par le large et puissant vol de la grande prière de l'Eglise, laquelle est, non pas une personne fictive, mais une personne réelle, que le Christ chérit comme son Epouse. Alors, ce qui s'élèvera vers le ciel à toutes les heures du jour et de la nuit, ce ne seront plus seulement les prières individuelles, souvent misérables, parfois contradictoires, de milliers d'êtres épars: ce sera, et les sacramentaux y contribuent merveilleusement, la prière commune, unanime et catholique de l'Epouse toute remplie de la charité du Christ.

Les sacramentaux, qui ont pour fin d'organiser la prière universelle, devront étendre leur efficacité à toutes les *choses* dont l'homme peut user saintement: «Le rituel des bénédictions de l'Eglise hiératise avec un souple optimisme, avec un sens égal de leurs utilités et de leurs dangers, de leur beauté et de leur profanation possible, la multitude des créatures matérielles et aussi toutes les industries humaines. Toutes ces choses, l'Eglise les ramène sous l'influence salutaire de son Sacrifice; elle en fait la rédemption détaillée et continuelle»*.

Les sacramentaux devront encore, puisque l'homme est un être successif, sanctifier la durée successive, c'est-à-dire le *temps*. C'est la grande intention de la liturgie. Elle est la vie successive de l'Eglise, sa vie d'Epouse et de Mère, le grand sacramental qui fait participer les âmes, tour à tour, aux différents états du Christ*.

Parce qu'elle est l'œuvre, puis l'instrument, du grand amour collectif de l'Eglise, la liturgie s'accompagne d'une riche effusion d'amour. Elle ravive merveilleusement les grâces sacramentelles déposées dans le cœur des fidèles. Elle n'est pas la nue commémoration, la simple représentation figurative, le pur signe des faits de la vie du Sauveur et de la Vierge. Elle est la continuation vivante de ces événements. Chaque année, à Noël, le Christ recommence en vérité de naître, non pas sans doute dans son corps réel individuel, mais dans son corps mystique, dans ses membres qui sont les fidèles. Chaque année, au jour des Rameaux, il s'avance avec son corps mystique vers Jérusalem. Chaque année, il entre en agonie et meurt en croix. Chaque année, il ressuscite à Pâques dans ses fidèles, et les cieux, témoins de ce renouvellement caché, peuvent chanter le *Christus resurrexit*. Dans la préface générale de son *Année liturgique,* dom Guéranger écrit: «L'année ecclésiastique n'est autre que la manifestation de Jésus-Christ et de ses mystères, dans l'Eglise et dans l'âme fidèle...»

«Si l'Eglise renouvelle chaque année sa jeunesse comme l'aigle, c'est parce que, au moyen du Cycle liturgique, elle est visitée par son Epoux dans la proportion de ses besoins. Chaque année, elle le revoit enfant dans la crèche, jeûnant sur la montagne, s'offrant sur la croix, ressuscitant du sépulcre, fondant son Eglise et instituant ses sacrements, remontant à la droite de son Père, envoyant l'Esprit-Saint aux hommes; et les grâces de ces divins mystères se renouvellent tour à tour en elle, en sorte que, fécondé selon le besoin, le jardin de l'Eglise envoie à l'Epoux en tout temps, sous le souffle de l'aquilon et de l'auster, la délicieuse senteur de ses parfums. Chaque année, l'Esprit de Dieu reprend possession de sa bien-aimée et lui assure lumière et amour; chaque année, elle puise un surcroît de vie dans les maternelles influences que la Vierge bénie épanche sur elle, aux jours de ses joies, de ses douleurs et de ses gloires; enfin, les brillantes constellations que forment dans leur radieux mélange les Esprits des neuf chœurs et les Saints des divers ordres d'apôtres, de martyrs, de confesseurs et de vierges versent sur elle chaque année de puissants secours et d'inexprimables consolations.»

«Ce que l'année liturgique opère dans l'Eglise en général, elle le répète dans l'âme de chaque fidèle attentif à recueillir le don de Dieu. Cette succession des saisons mystiques assure au chrétien les moyens de cette vie surnaturelle, sans laquelle toute autre vie n'est qu'une mort plus ou moins déguisée; et il est des âmes tellement éprises de ce divin successif qui se déploie dans le Cycle catholique qu'elles aiment à en ressentir physiquement les évolutions, la vie surnaturelle absorbant l'autre, et le calendrier de l'Eglise celui des astronomes.»

Tel est, continue dom Guéranger, le Cycle «qui fut autrefois et qui doit toujours être la joie des peuples, la lumière des doctes, le livre des humbles». Notre monde comprendrait difficilement la puissance sanctifiante de la liturgie quand elle est vécue non point seulement par des religieux qui habitent dans le recueillement des cloîtres, mais par le peuple fidèle lui-même tout entier, surtout aux époques où le rythme de la vie redevient calme, humain.

Nous nous occupons ici de la liturgie. Nous ne nous occupons pas des rits. Les rits latin, grec, syrien, copte, maronite, slave, mozarabe, arménien, sont des réalisations liturgiques faites en fonction de certains éléments culturels. *Sous ce dernier aspect,* ils particularisent toujours. Ils reflètent les qualités psychologiques, morales, artistiques d'un peuple. Ils peuvent être comparés et préférés les uns aux autres, suivant les temps et les lieux. L'Eglise en reconnaît plusieurs. Par rapport à la grande liturgie catholique, le rôle des rits restera toujours instrumental et subordonné.

On pourra donc parler de la sainteté des sacramentaux et cela signifiera qu'ils ont la vertu d'accroître, d'élargir, d'élever la prière de ceux qui en

usent avec piété, par la grande, sainte, ardente et permanente prière de l'Eglise.

Se scandaliser, avec les réformateurs, des sacramentaux, protester contre les fêtes et les pèlerinages qui « avilissent les chrétiens en les soumettant au temps et au lieu », c'est d'une façon générale commencer à méconnaître que l'homme n'est pas un pur esprit, qu'il est un être incarné dans le temps, la matière et le lieu, dont il doit accepter humblement les contraintes, pour les utiliser saintement, les discipliner et finalement les surmonter dans l'amour : c'est aussi commencer à ne plus entendre que le Verbe ait pu, sans s'avilir, « se soumettre » lui-même au temps, à la matière et au lieu.

d) Conclusions

1. Que l'on considère son acte principal qui est d'amener au milieu de nous, dans le rite non sanglant de la messe, tout le sacrifice de la croix et d'en dispenser la vertu rédemptrice avec surabondance par les sacrements ; ou son acte secondaire qui est, par l'institution des sacramentaux, de rassembler dans une grande prière collective les actes, les prières, les démarches, les moments de toute la vie humaine et d'appeler sur elle les clartés qui émanent de la croix –, le culte de l'Eglise apparaît saint et sanctifiant. Toute son intention est de replonger sans cesse les hommes, leurs travaux, leurs industries, le lieu et le temps, dans le doux fleuve du sang du Christ. L'Eglise est sainte, écrit saint Thomas*, car elle lave les fidèles dans le sang du Christ, selon ce que dit l'Apocalypse (I, 5-6) : « Il nous a aimés, il a lavé nos péchés dans son sang, et il a fait de nous des rois et des prêtres pour Dieu et son Père » ; ou l'épître aux Hébreux (XIII,12) : « Jésus devant sanctifier le peuple par son sang a souffert hors de la porte. »

2. Or, le sang du Christ, c'est-à-dire la purification issue de la Rédemption, nous arrive dans l'enveloppe sensible du sacrifice de la messe, des rites sacramentels et des sacramentaux, c'est-à-dire d'une manière adaptée non point à la nature des anges, ou à la nature humaine telle qu'elle était dans l'état d'innocence ; mais d'une manière toute proportionnée à la nature humaine telle qu'elle eût été à l'état pur, où déjà l'âme aurait eu besoin d'être introduite dans les choses intelligibles et spirituelles par le moyen des choses sensibles et corporelles, et telle qu'elle est devenue depuis la blessure du péché qui a changé pour elle en prison l'univers des choses corporelles. C'est donc un effet de la Miséricorde incarnée de nous attirer au salut par l'amorce des choses corporelles. « Comme nos péchés nous retiennent enveloppés parmi les choses corporelles et terrestres, écrit Pascal, il faut que nous nous servions du lieu même où nous sommes

tombés pour nous relever de notre chute. C'est pourquoi nous devons bien ménager l'avantage que la bonté de Dieu nous donne de nous laisser toujours devant les yeux une image des biens que nous avons perdus, et de nous environner, dans la captivité même où sa justice nous a réduits, de tant d'objets qui nous servent d'une leçon continuellement présente. De sorte que nous devons nous considérer comme des criminels dans une prison toute remplie des images de leur libérateur et des instructions nécessaires pour sortir de la servitude.»* Plus parfaitement encore que Pascal, saint Thomas avait rappelé les raisons de l'économie admirable d'un Dieu nous offrant le salut par le moyen de l'Incarnation et de rites sensibles. Dans l'état de nature blessée, dit-il, plus encore que dans l'état de nature pure, la condition normale de l'homme est de s'élever des choses corporelles aux choses spirituelles, des choses sensibles aux choses intelligibles: c'était donc user de miséricorde envers l'homme que d'utiliser les signes sacramentels pour le conduire aux réalités surnaturelles; dans l'état de nature blessée plus encore que dans l'état de nature pure, l'homme est retenu captif des choses sensibles: c'était donc user de miséricorde que de lui présenter les réalités spirituelles sous une apparence qui lui permettrait, s'il ne se laisse pas aveugler par l'orgueil spirituel, de les reconnaître; enfin dans l'état de nature blessée plus encore que dans l'état de nature pure, l'homme est si porté vers les choses sensibles que si on ne lui en présente de bonnes il déclinera vers les mauvaises, notamment vers les pratiques superstitieuses ou démoniaques: c'était donc encore user de miséricorde que de retenir son attention par des rites visibles chargés de grâces spirituelles*.

Ainsi l'authentique culte chrétien apparaît saint parce qu'il s'oppose radicalement à l'erreur païenne et à l'erreur manichéenne, aux tendances idolâtriques et aux tendances iconoclastes. S'en prendre au culte de l'Eglise sous le prétexte parfois allégué que beaucoup de fidèles peuvent user mal ou médiocrement des sacrements et des sacramentaux, ce serait juger des sacrements et des sacramentaux, non pas sur ce qu'ils sont en eux-mêmes, mais sur le péché, la malice, la négligence ou l'ignorance de ceux qui s'en approchent. Ce serait, lorsqu'on étudie le problème de la véritable Eglise, dont la sainteté est une marque, sortir des règles du jeu. Ce serait critiquer l'Eglise à propos de ce qui est non plus son corps, mais la lèpre de son corps.

3. La prière *liturgique* officielle, qui consiste en des actes de culte déterminés: l'oblation du Saint Sacrifice, la dispensation des sacrements, l'usage des sacramentaux parmi lesquels il faut ranger la sanctification des heures canoniales, n'épuise pas les activités religieuses du chrétien. Elle laisse une large place à la prière *non liturgique,* qu'il s'agisse de la prière *individuelle* que cet Esprit qui souffle où il lui plaît inspire à chaque âme

particulière; qu'il s'agisse de la prière *collective* exprimant les besoins spirituels des différents temps, des différents peuples, des différentes cultures*. L'étroite union de la prière liturgique et de la prière non liturgique est non seulement un fait que l'historien relève aux divers âges de l'Eglise*, mais encore une loi profonde dont le théologien proclame la nécessité*.

*
* *

Conclusion: L'Eglise, patrie de la vie sainte

a) La sainteté héroïque des parfaits se diffuse dans toute l'Eglise

La sainteté éminente de l'Eglise, bien qu'elle réside immédiatement et premièrement dans les chrétiens parfaits, en qui et par qui d'abord l'Eglise est sainte, atteint d'une certaine manière par son rayonnement, nous l'avons dit, les chrétiens progressants et jusqu'aux chrétiens commençants qu'on peut, avec saint Paul, appeler des saints: *omnibus qui sunt Romae, dilectis Dei, vocatis sanctis.* Elle est présente aussi, par son influx stimulant, dans les innombrables chrétiens attardés, depuis longtemps appelés à vivre sur les sommets et qui, faute de générosité, marchent encore dans la plaine. Bien plus elle est même présente, cette fois-ci sans doute d'une manière tout à fait atténuée, jusque dans les mauvais chrétiens; non seulement par les troubles, les remords, les désirs, les espérances qu'elle éveille en eux, mais encore par l'élan général qu'elle contribue à imprimer à l'Eglise, de laquelle ils relèvent tant soit peu, quand ils n'en sont pas détachés par le schisme et l'hérésie. Grâce à la mystérieuse diffusion, dans son être, de la sainteté héroïque résidant immédiatement dans ses seuls membres parfaits – diffusion *intrapersonnelle,* distincte de la diffusion *extrapersonnelle* par laquelle elle agit sur le monde –, l'Eglise tout entière est sainte. Elle est sainte jusque dans les pécheurs, à qui elle communique le peu de bien par quoi ils tiennent encore à elle.

Alors, quand nous parlerons de la sainteté de l'Eglise, que servira-t-il d'objecter des défaillances et des infidélités qui sont bien, sans doute, celles de ses enfants, clercs ou laïques, mais qu'elle ne cesse de reprendre, et sur lesquelles elle pleure constamment? Faudra-t-il rappeler ce que saint Augustin pensait de telles objections? «Que de mal disent-ils des mauvais chrétiens, enveloppant dans leur blâme tous les chrétiens! Celui qui blâme ou accuse les chrétiens, dit-il: Voici ce que font ceux qui ne sont pas bons chrétiens? Non; il dit: Voici ce que font les chrétiens. Il ne sépare ni ne discerne. Or, ceux qui parlent ainsi demeurent sur les frontières. Ils font le tour, ils n'entrent pas. Mais pourquoi font-ils le tour et

n'entrent-ils pas ? Parce qu'ils aiment la roue du temps. *Ils n'entrent pas dans la vérité parce qu'ils n'aiment pas l'éternité*»[1].

L'Eglise entière est libre par les justes qui sont en elle. Le poids de ses enfants pécheurs est incapable de l'arracher à l'état de liberté, de la mettre dans l'état de servitude.

b) D'autre part, la sainteté collective de l'Eglise soulève chacun des saints

Nous l'avons beaucoup dit dans les pages qui précèdent : l'Eglise vit dans les saints. Et même elle vit par les saints puisque c'est leur générosité qui, sous le souffle de l'Esprit, fera passer à l'acte second les richesses habituelles qu'elle dépose en eux, et puisqu'ils entraîneront dans leur élan la masse des chrétiens commençants et encore, de la façon bien imparfaite que nous avons expliquée, la masse des chrétiens pécheurs.

Cependant si l'on pouvait les consulter, les saints ne répondraient pas que l'Eglise vit par eux. Ils répondraient qu'ils vivent d'elle. Sa vertu maternelle entre trop profondément en eux, ils sentent trop lucidement qu'ils ne seraient rien sans elle, pour répondre autre chose. Ils ont raison. S'il est exact que l'Eglise vive par les saints, il est encore plus exact que les saints vivent par l'Eglise. Elle les forme pour le Christ à l'intérieur d'elle-même. Elle les entoure. Elle est, par rapport à eux, partout : en dessus, en dessous, en arrière, en avant.

En dessus d'eux, leur amour rencontre le Christ. Tête de l'Eglise, qui à travers le pouvoir sacramentel et le pouvoir juridictionnel visibles, qu'il a légués à son Eglise et dont il use lui-même divinement comme des grands moyens normaux de sanctification, leur apporte, plus abondamment qu'à tous les autres chrétiens, les flots de la vie et de la lumière divines.

En dessous d'eux, leur amour rencontre les pécheurs, surtout les pécheurs de l'Eglise de leur temps, avec lesquels ils ont pour ainsi dire partie liée, au point qu'ils ne seront sauvés qu'en travaillant à les sauver, à les purifier de leurs souillures, à les attirer à la pleine vie de l'Eglise, à les rendre à leur dignité de membres parfaits du Christ. «Je te fais savoir que toute vertu s'accomplit par le moyen du prochain, comme tout péché»[2] ; c'est le message que reçoit du Père céleste sainte Catherine de Sienne, et avec elle tous les saints.

En arrière d'eux, les saints rencontrent non seulement le souvenir, mais l'immortelle impulsion, l'œuvre vive de tous les saints qui les ont précédés dans l'histoire, surtout des premiers et des plus grands parmi les saints, les

[1] «Quare circumeunt, et non intrant? Quia rotam temporis amant: non intrant ad veritatem, quia non amant aeternitatem». *Enarr. in Psal.* XXX, sermo II, N° 11.

[2] *Libro della divina dottrina,* Bari p. 11 ; cf. trad. Hurtaud, t. I, p. 20.

apôtres et au-dessus d'eux la Vierge. Qui parlera de cette merveilleuse solidarité dans le temps? De même qu'il y a, au début de toute vraie société, un principe générateur dont l'influence se transmet au cours des âges, il y a, au début de l'Eglise, de grands actes héroïques qui conditionnent, vivifient, colorent la foi, l'espérance, la charité, la prudence, la justice, la force, la tempérance de tous les saints qui sont venus ensuite et qui viendront plus tard. L'acceptation de la Vierge à la minute de l'Incarnation, sa présence près de la croix, sa prière dans le cénacle au lendemain de l'Ascension; l'incomparable magnanimité de saint Joseph; la confession de Pierre à Césarée et au lac de Tibériade, l'amour de Jean à la Cène, de Marie de Magdala dans le jardin, le martyre d'Etienne, la conversion de Paul... voilà, à l'origine des temps nouveaux, les sources inépuisables et toujours fraîches d'où s'épancheront la vie, la liberté et l'héroïsme de l'Eglise. Et à la Source de ces sources, leur communiquant tout ce qu'elles ont de vertu spirituelle pour modifier le cours de l'histoire, c'est l'entrée même, dans l'histoire, du Verbe se faisant chair et mourant pour les hommes. Jamais l'Eglise n'égalera tant de sainteté. Elle en vivra, elle en sera le reflet, mais intensivement elle n'y saurait rien ajouter. La sainteté n'est pas plus haute en Jésus joint à son Eglise qu'en Jésus seul. Le ruisseau ajoute-t-il à la source? Jésus possède d'une manière éminente la plénitude qui se répand dans l'Eglise. Il est le Cierge de Pâques dont la flamme se divise et se propage sans pouvoir jamais s'amoindrir, *Qui licet sit divisus in partes, mutuati tamen luminis detrimenta non novit.* Tous les saints ensemble ne sauraient lui être comparés: «Plus que tous les autres justes, le Christ est souverainement désirable, et tous les saints paraissent comme étrangers à Dieu quand on les compare au Christ, car ils sont enfants non par nature mais par adoption, *cuncti sancti sunt quasi alieni a Deo in comparatione ad Christum, quia non sunt filii naturales ut Ipse.* Et c'est pourquoi l'Eglise, leur opposant le Christ, peut s'écrier: *Mon bien-aimé est comme un arbre des vergers parmi les arbres de la forêt*»[3].

En avant d'eux, leurs espérances et leurs efforts sont tournés vers la conversion du monde par l'expansion de l'Eglise, afin que le Christ soit tout en toutes choses.

Le cri de sainte Thérèse mourante: «Je meurs fille de l'Eglise»[4] est l'expression directe de la fidélité passionnée et de la gratitude infinie qui remplit le cœur des saints lorsqu'ils songent à Celle qui, les ayant ici-bas

[3] *Expositio in cantica canticorum,* commençant par les mots «Sonet vox tua» et attribuée autrefois à saint Thomas, cap. III.

[4] *Histoire de sainte Thérèse d'après les Bollandistes, ses divers historiens et ses œuvres complètes,* Paris 1886, t. II, p. 450.

enfantés, nourris, fortifiés dans la vie du Christ, soulevés au-dessus d'eux-mêmes, passe avec eux les frontières de la mort et les accompagne dans la patrie où leur connaissance et leur amour de Dieu pourront enfin s'épanouir.

c) Le sel de la terre

Comment l'Eglise serait-elle dans la forme de vie apostolique, si elle ne vivait pas dans l'état de liberté, et si en elle les vertus, les dons, les grâces sacramentelles n'atteignaient pas un degré éminent? Comment serait-elle le sel de la terre si elle se changeait en terre?

Elle n'est point faite pour prendre l'esprit du monde, pour aller dans le sens du monde, pour être captive du monde. Elle doit prendre l'esprit de Dieu dans la contemplation et dans l'amour. Elle doit juger non point d'après la sagesse des hommes mais d'après la sagesse divine reçue du ciel tant par l'enseignement juridictionnel que par les illuminations des dons. Elle doit aimer les choses, les choses *elles-mêmes,* non point *pour* elles-mêmes, mais pour Dieu, comme des vases où l'on ne boirait qu'en les tenant sous la fontaine, et Dieu pour Dieu. C'est en proscrivant toute ombre d'indépendance à l'égard de Dieu, «il ne faut pas de réserve à l'amour», qu'elle acquiert une souveraine indépendance à l'égard de l'univers des corps et de l'univers des esprits.

Aussi Jésus peut-il l'envoyer tout entière dans le monde. Elle y continuera son œuvre. Ses enfants ne seront pas changés en le monde, ils changeront le monde en elle-même: «Je leur ai donné ta parole, et le monde les a haïs parce qu'ils ne sont pas du monde. Je prie non pas pour que tu les enlèves du monde, mais pour que tu les gardes du mal. Ils ne sont pas du monde comme je ne suis pas du monde. Sanctifie-les dans la vérité: ta parole est vérité. *«Comme tu m'as envoyé dans le monde, moi aussi je les ai envoyés dans le monde»* (Jean, XVII, 14-18).

CHARLES JOURNET

La Loi évangélique, vie selon l'Esprit, et le Sermon sur la montagne

La meilleure façon de cacher une chose précieuse consiste souvent à la ranger parmi les objets usuels sur un meuble, à lui donner un aspect tout ordinaire. Pareillement pour une doctrine, le danger de négligence et d'oubli provient le plus souvent de ce qu'elle fait partie d'une œuvre devenue classique: mise à la portée de tout le monde, elle n'excite plus la curiosité de personne. C'est un peu ce qui est arrivé à la doctrine de saint Thomas sur la Loi évangélique. Depuis sept siècles, elle est placée sous les yeux des lecteurs de la Somme théologique; mais on l'y a laissé dormir et très peu de commentateurs se sont donné la peine de l'expliquer après la fatigue que leur avait causée le commentaire de la loi naturelle et du Décalogue qui précède[1].

C'est donc à la redécouverte d'un trésor placé entre nos mains que nous sommes conviés. Elle est heureusement facilitée par plusieurs publications récentes[2]. Nous nous efforcerons de montrer la nouveauté et la portée historique du traité de la Loi évangélique tel qu'il fut écrit par saint Thomas; nous verrons ensuite les éléments constitutifs de cette Loi en étant particulièrement attentifs au rôle et à la personne du Christ.

[1] Cajetan se contente de recommander au lecteur de confier à sa mémoire les questions concernant la Loi nouvelle. Billuart se dispense de commenter ces questions parce qu'on n'en discute guère dans les écoles. Suarez est un des rares commentateurs à s'attarder à ce traité, mais il s'intéresse principalement au texte de la Loi nouvelle et à sa promulgation.

[2] P. ex.: AUBERT J.M., art. Loi et Evangile, in: *Dict. de Spir.*, 9 (1976) 966-984.
DELHAYE Ph., La Loi nouvelle dans l'enseignement de saint Thomas, in: *Esprit et Vie,* 84 (1974) 33-41; 49-54.
PINCKAERS S., La Loi de l'Evangile ou Loi nouvelle selon saint Thomas, in: *Loi et Evangile,* Genève, 1981, pp. 57-80.
TONNEAU J., Somme des Jeunes. Traduction et commentaires, 1981.

L'expression théologique de l'évangélisme du XIII^e siècle

Il convient d'abord de considérer les trois questions de la *Prima Secundae* consacrées à la Loi évangélique ou Loi nouvelle (q. 106-108) dans la fraîcheur de leur naissance, dans le contexte si vivant et si puissant du milieu du XIII^e siècle, à Paris, en 1270.

Le XIII^e siècle est soulevé par un renouveau spirituel extraordinaire qui fait surgir une nouvelle forme de vie religieuse profondément différente de celle des moines. Ce sont les ordres mendiants, franciscains et dominicains particulièrement; ils sont animés par le souci de vivre l'Evangile dans sa force et sa pureté, au milieu d'un monde en transformation par la création et l'extension des communes, des villes commerçantes qui deviennent le berceau d'une classe nouvelle, la bourgeoisie. Dans cette société où l'argent commence à occuper une place dominante, saint François témoigne en faveur de la pauvreté et saint Dominique envoie ses frères prêcher partout l'Evangile dans le dépouillement au milieu des cités nouvelles.

En même temps, dans les centres principaux dont le modèle sera Paris, d'habitude auprès des cathédrales reconstruites dans un style nouveau qui s'appellera l'art de France avant d'être qualifié plus tard de gothique, se développent les universités, qui constituent, elles aussi, une véritable création de ce siècle, comme groupement des professeurs et des étudiants en différentes facultés, dont la première sera celle de théologie. L'université sera un des principaux champs d'action où se distingueront les nouveaux ordres religieux par l'enseignement de l'Evangile sous la forme d'une théologie renouvelée par la méthode scolastique.

Le traité de la Loi évangélique de saint Thomas est l'expression théologique directe, la plus achevée, à notre avis, de ce renouveau spirituel inspiré et orienté par le retour à l'Evangile. Il n'est cependant pas une création *ex nihilo.* Les franciscains dans la Somme dite d'Alexandre de Halès, par la plume de Jean de la Rochelle, avant 1245 déjà, avaient rassemblé et ordonné une vaste matière rangée sous le titre de la Loi évangélique. Le traité termine l'étude des lois: loi éternelle, loi naturelle, loi de Moïse, et précède celui de la grâce. Il est très ample (105 pages de l'édition Quaracchi) et comporte deux *Tractatus,* dont le second est consacré aux préceptes rapportés par le Sermon sur la montagne (il n'y a rien sur les béatitudes).

C'est cette matière nombreuse que saint Thomas a ramassée en trois questions pour l'intégrer dans la Somme et en faire une pièce maîtresse de son architecture. La définition de la Loi évangélique, qui en précise la nature et les éléments, est particulièrement importante. Elle est parfaitement originale par rapport à la Somme d'Alexandre de Halès.

La discussion avec les spirituels franciscains

Mais il convient de dire un mot d'abord d'une grande discussion, très significative pour notre propos. Reprenant les idées de l'abbé Joachim de Flore (1145–1202), les spirituels franciscains, dont Gérard de Borgo san Donnino dans son « Introductorium ad Evangelium aeternum », annonçaient la venue (pour l'an 1260 exactement) d'un nouvel âge, l'ère du Saint-Esprit, où un nouvel ordre religieux ferait triompher l'esprit d'amour. Après l'ère du Père, qui avait occupé l'Ancien Testament, cet âge remplacerait l'ère du Fils dominée par les clercs et ferait disparaître la Loi du Christ, l'Eglise et les sacrements. Ce serait donc une ère de l'Esprit pur, si l'on peut dire.

Traitant la question de savoir si la Loi nouvelle doit durer jusqu'à la fin du monde, saint Thomas s'en prend vigoureusement à cette doctrine (q. 106, a. 4). Il déclare même qu'il est parfaitement sot de dire que l'Evangile du Christ n'est pas celui du Royaume (de Dieu). Cette expression vive s'explique par l'importance de l'enjeu. On ne peut absolument pas séparer l'Esprit-Saint de l'enseignement du Christ tel qu'il a été transmis par les Apôtres et transcrit dans les Evangiles. Toute la Loi nouvelle, animée par l'Esprit-Saint depuis la Pentecôte, se concentre en effet, par la foi et la charité, sur la personne du Christ telle que nous la décrivent les auteurs du Nouveau Testament. Tel est proprement l'Evangile des Apôtres et il est destiné à durer jusqu'au retour du Seigneur, à la fin des temps. Saint Thomas sent bien qu'avec la personne du Christ et sa Loi, l'Evangile que veulent prêcher les nouveaux ordres est mis en péril et que sont en cause les sources principales auxquelles doivent s'alimenter la prédication et la réflexion théologique: saint Matthieu, saint Jean, saint Paul et avec eux toute la tradition chrétienne. L'Evangile de Jésus-Christ couvre donc tout le temps de l'Eglise ici-bas. Nous n'avons pas à attendre une ère évangélique plus parfaite.

Nous pouvons en conclure: la doctrine de saint Thomas sur la Loi nouvelle est reliée directement à l'Evangile des Apôtres et de la tradition ecclésiale qui procède d'eux. Elle n'est pas seulement une expression de l'Evangile pour le XIII^{e} siècle, mais pour tout le temps de l'Eglise et donc pour nous aussi, comme une lumière et un modèle. La pierre angulaire qui lui procure sa fermeté et sa durée est la reconnaissance de la personne du Christ comme l'unique Sauveur que nous offre le Père avec la grâce de l'Esprit pour tous les temps.

La définition de la Loi évangélique: clef de voûte de la Somme

Abordons à présent le centre de notre sujet: la définition de la Loi évangélique élaborée par saint Thomas. Rappelons-la:

Elle comporte deux éléments ou deux niveaux. L'un est principal et contient toute la force de cette Loi; l'autre est secondaire et matériel. La Loi évangélique se définit principalement comme la grâce du Saint-Esprit donnée par la foi au Christ, et on peut y ajouter: agissant par la charité, comme le dira saint Thomas un peu plus loin (q. 108, a. 1). Et voici les sources de cette doctrine: l'épître aux Romains et le «De Spiritu et littera» de saint Augustin, qui est une méditation des textes de Jérémie (31, 31) sur la Loi écrite dans les cœurs et d'Ezéchiel (36, 26) concernant le cœur nouveau et l'esprit nouveau. Par ce côté, la Loi évangélique nous est intérieure, comme la loi naturelle, ce que n'avaient pas osé ni voulu dire les auteurs franciscains. A ce niveau, par la grâce de l'Esprit, par la foi et la charité, elle apporte la justification.

Viennent ensuite les éléments seconds et matériels de la Loi évangélique qui disposent à recevoir la grâce du Saint-Esprit ou à en user: ce sera le texte de l'Ecriture avec l'Evangile en son sommet; ce seront aussi les sacrements à la base de la liturgie, et on pourrait ajouter, à notre avis, l'Eglise dans ses institutions essentielles.

La définition est extraordinairement dense. Chaque mot employé nous réfère à une partie de la Somme et donc de la science sacrée, comme une clef de voûte dans une cathédrale est reliée à toute son architecture par les arcs qu'elle projette.

La mention de la grâce va se prolonger par le traité de la grâce qui suit immédiatement et par la *Tertia Pars* qui en étudie la source dans le Christ. La mention du Saint-Esprit nous réfère à l'étude de la troisième personne de la Trinité comme Don, dans la *Prima Pars,* et à celle des dons qui complètent les vertus, dans la *Prima Secundae.* L'intervention de la foi associée à la charité entraîne tout l'organisme des vertus qu'elles commandent. La fixation de la foi sur le Christ nous relie à la *Tertia Pars* où son œuvre rédemptrice est étudiée. Parmi les éléments seconds, l'Ecriture constitue la matière principale de toute la théologie, analysée dès la première question de la Somme, tandis que les sacrements, canaux de la grâce, au centre de la liturgie chrétienne, nous rapportent à la *Tertia Pars* de nouveau.

Nous n'avons pas le temps d'entrer dans le détail. Considérons simplement l'orientation christologique de la Loi évangélique au niveau de son élément principal d'abord, de son élément matériel qu'est l'Ecriture ensuite.

L'élément principal: la foi au Christ inspirant l'organisme des vertus

La grâce de l'Esprit-Saint nous est donnée par la foi au Christ et constitue l'élément dynamique le plus profond de la Loi évangélique. La mention de la foi, complétée par celle de la charité qui la rend opérante, indique que nous avons affaire ici à la tête du corps entier des vertus qu'étudiera la *Secunda Secundae*. Les vertus, en effet, n'existent pas séparément, comme dans nos idées; ce sont des réalités dynamiques et vivantes qui n'existent et n'agissent qu'ensemble, comme les organes de notre corps. L'anatomie peut étudier séparément le cœur, le foie, le cerveau, mais ceux-ci ne peuvent exister, vivre et agir qu'ensemble. Pour saint Thomas, comme le démontre le plan de cette partie de la Somme, la foi est la première des vertus théologales et, avec celles-ci, elle régit toutes les autres vertus. Ainsi la foi au Christ pénètre-t-elle à l'intérieur des comportements du chrétien, dans les domaines même les plus particuliers et les plus concrets.

En cela saint Thomas est exactement fidèle à saint Paul, quand celui-ci dresse, dans l'épître aux Romains et la première aux Corinthiens, en face de la justice juive selon la Loi et de la sagesse grecque selon les vertus, la foi au Christ crucifié, justice de Dieu et sagesse de Dieu pour nous, mais aussi scandale pour les Juifs et folie pour les Grecs. On peut montrer aisément comment cette foi transforme le croyant dans son être et dans sa conduite pour faire de la vie chrétienne une vie «selon l'Esprit» ou une vie «dans le Christ», sans qu'on puisse séparer aucunement l'Esprit et le Christ, comme tentaient de le faire les «spirituels» franciscains[1].

A ce propos, nous devons éviter soigneusement d'introduire dans notre lecture de saint Paul, comme dans saint Thomas, les distinctions entre dogme et morale, et surtout entre morale et spiritualité, ou encore entre éthique et parénèse, qui sont devenues usuelles en morale et en exégèse. Ce sont là des distinctions modernes, inconnues de nos auteurs, qui découpent les œuvres de ceux-ci d'une façon artificielle et nous empêchent d'en percevoir l'unité et la richesse. On ne peut donc pas séparer le début de l'épître aux Romains, qui expose la justification par la foi, des chapitres 12 et suivants qui décrivent la vie morale du chrétien comme un culte spirituel où notre corps même est offert en hostie vivante. Et

[1] Cf. L. Cerfaux, Le Christ dans la théologie de saint Paul, l. II, ch. IV, Le Christ selon l'Esprit, Paris, 1951, pp. 209 et ss.

pareillement pour saint Thomas, le traité de la grâce avec la justification et le traité de la foi sont parties intégrantes et principales de la morale chrétienne, à la différence de ce qui s'est fait dans l'enseignement postérieur.

La dimension christologique des vertus

Cette liaison organique et vivante entre la foi et les vertus nous permet de comprendre que, pour saint Thomas, par la foi au Christ, sous l'action de l'Esprit, toutes les vertus, analysées dans la *Secunda Secundae* (il y en a 53 à recevoir une étude spéciale), ont effectivement une orientation et une dimension christologique, y compris les vertus morales, humaines et naturelles de soi, qui reçoivent une portée et une mesure nouvelles quand elles sont assumées et pénétrées par la foi et la charité: elles s'orientent désormais vers le Christ comme vers l'unique Voie pour parvenir à la béatitude promise, comme le dit le prologue de la *Tertia Pars*. Ainsi reçoivent-elles leur place et leur fonction dans la Loi évangélique. Ainsi pouvons-nous aussi surmonter l'illusion d'optique qui a fait croire à certains lecteurs que la morale de saint Thomas n'était pas christologique parce qu'il parlait peu du Christ dans la *Secunda Pars*. Leur regard était trop court. Ils ne voyaient pas que la Somme théologique est comme une cathédrale à trois grandes nefs, qu'aucune de ses parties ne peut se comprendre sans tenir compte des autres. Ces parties se tiennent intimement, vitalement: la doctrine sur le Christ dans la dernière partie donne sa dimension christologique à l'ensemble de la Somme et notamment à la partie morale.

On pourrait, d'ailleurs, mieux apercevoir cette dimension christologique de l'exposé thomiste de la morale, si on était plus attentif aux sources chrétiennes sous-jacentes et affleurantes, tel saint Paul que saint Thomas s'est donné la peine de commenter une seconde fois en liaison avec la rédaction de la Somme, et saint Augustin qu'il a également relu pour écrire notre traité. A notre avis, les matériaux chrétiens qui lui étaient fournis part le N.T., par les Pères, par les meilleurs témoins de l'expérience spirituelle, étaient prépondérants pour lui à l'égard de l'apport philosophique, aristotélicien ou autre, y compris dans l'étude des vertus morales où saint Thomas se sert le plus du Stagirite et de ses disciples.

Les dons du Saint-Esprit

En parlant des vertus qui entrent dans la composition de la Loi évangélique, on ne peut à aucun prix laisser de côté les dons du Saint-Esprit,

car ils leur sont étroitement liés dans l'idée de saint Thomas. Les dons sont nécessaires pour que les vertus théologales et morales puissent faire œuvre parfaite en vue du Royaume et ainsi « accomplir » la Loi nouvelle. La doctrine des dons est la mise en œuvre théologique détaillée de l'action de la grâce du Saint-Esprit chez les chrétiens en liaison vitale avec chaque vertu. On peut noter aussi que le texte d'Isaïe 11, qui a été utilisé par saint Augustin et saint Thomas pour distinguer les dons, les attribue d'abord à l'oint du Seigneur, au Christ, comme l'ont bien compris les Pères grecs. Saint Augustin, pour sa part, fait découler ces dons jusqu'aux chrétiens lorsqu'il met les béatitudes en relation avec ce texte d'Isaïe dans son explication du Sermon sur la montagne. Il s'agit donc bien, ici aussi, de dons christologiques.

Nous ne devons pas hésiter à écarter ici l'objection qui attribue les dons à la spiritualité plutôt qu'à la morale. Il suffit de lire le plan de la *Secunda Pars* où à chaque vertu correspond un don qui la complète, pour se rendre compte que les dons appartiennent bien à la morale chrétienne pour saint Thomas et en constituent la meilleure partie avec les vertus théologales.

Il faut même ajouter, si on suit saint Thomas jusqu'au bout, la mention des béatitudes et des fruits du Saint-Esprit, qui exposent les actes où se réalisent vertus et dons dans le statut de la Loi évangélique, conformément à l'enseignement de saint Matthieu et de saint Paul.

Une loi intérieure

Il en résulte que la Loi évangélique est une loi d'une nature spéciale. Saint Thomas la définit comme une loi intérieure, à la différence de la Loi de Moïse et des lois humaines. Elle est telle par l'œuvre de l'Esprit-Saint qui l'inscrit dans les cœurs, et aussi parce que cette action devient opérante par les vertus et les dons qui sont des principes intérieurs et personnels d'action. La Loi évangélique n'est donc pas une loi de préceptes proposés de l'extérieur, comme l'entendaient les franciscains, dans la Somme d'Alexandre de Halès qui donne la priorité aux préceptes sur les vertus, mais une loi des vertus et des dons, à l'égard desquels les préceptes deviennent comme des instruments et des serviteurs.

Par suite, la relation au Christ s'intériorise également: il n'est pas seulement le Maître qui nous enseigne de nouveaux préceptes dans le Sermon sur la montagne, à la manière de Moïse, comme l'a pensé Suarez. Il est d'abord le Maître intérieur qui nous communique par son Esprit les vertus et les dons à partir de la foi en lui et de la charité qui procède de lui. En même temps nous voyons que l'action principale de l'Esprit-Saint

s'exerce par l'intermédiaire des vertus qui dirigent l'« ordinaire » de la vie du chrétien, le train-train quotidien qui réclame courage et persévérance, beaucoup plus que par des grâces et des manifestations extraordinaires.

Les éléments seconds de la Loi évangélique le Sermon sur la montagne

L'Incarnation prolongée

Il est temps que nous examinions maintenant les éléments seconds et plus matériels qui entrent dans la composition de la Loi évangélique. Saint Thomas traite du contenu de cette Loi dans la question 108 et il l'introduit par une considération très évangélique qui nous intéresse tout particulièrement. Pour montrer la nécessité d'éléments matériels dans la Loi nouvelle en regard des éléments spirituels qu'il a si fortement accentués, saint Thomas aurait pu faire appel à la composition âme et corps chez l'homme, à la loi de notre connaissance qui commence par la perception sensible. Tout cela est présupposé ; mais saint Thomas préfère se placer au niveau même de la Loi évangélique et nous en découvrir la base première : c'est le Christ lui-même dans le mystère de son Incarnation. Lisons le texte :

> « Comme nous l'avons dit, la Loi nouvelle consiste principalement dans la grâce de l'Esprit-Saint, qui se manifeste au moyen de la foi qui opère par l'amour. Les hommes obtiennent cette grâce par le Fils de Dieu fait homme, dont Dieu a rempli l'humanité par sa grâce pour que de là elle découle sur nous. Ainsi il est dit (Jean 1, 14) : ‹ Le Verbe s'est fait chair › ; puis on ajoute : ‹ Il était plein de grâce et de vérité › ; et plus loin : ‹ nous avons tous reçu de sa plénitude et grâce pour grâce ›. D'où l'on conclut : que ‹ la grâce et la vérité ont été apportées par Jésus-Christ ›. C'est pourquoi il était convenable que la grâce qui découle du Verbe incarné nous arrivât par des moyens sensibles extérieurs, et que la grâce intérieure qui soumet la chair à l'esprit se produisît au-dehors par des œuvres sensibles. »

Ce texte manifeste à souhait le caractère christologique de la Loi nouvelle, le lien essentiel qui unit l'enseignement moral qu'elle contient avec le mystère de l'Incarnation du Christ et de la Rédemption qui nous procure la grâce que vont mettre en œuvre la foi et la charité. Où l'on voit de nouveau qu'il n'y a pas de séparation entre dogme et morale, entre la *Secunda Pars* et la *Tertia Pars* pour saint Thomas, mais, au contraire, une liaison vitale.

La Loi nouvelle est donc christologique jusqu'en ses éléments matériels, soit les sacrements et l'Ecriture, en particulier les textes moraux qui

nous exposent comment mettre en œuvre la grâce du Saint-Esprit, ou pour mieux dire, ce que la grâce du Saint-Esprit veut réaliser avec nous dans notre vie. C'est là ce qu'on peut appeler l'Incarnation prolongée.

Nous nous attacherons particulièrement au texte de l'Ecriture que saint Thomas attribue d'une façon spéciale à la Loi évangélique, le Sermon sur la montagne ou plus précisément le «Sermo Domini», comme il aime l'appeler à la suite de saint Augustin. Le Sermon est étudié dans l'article 3, au centre de la question 108 concernant le contenu de la Loi évangélique. Il devient pour saint Thomas le texte spécifique de la Loi évangélique, exactement comme le Décalogue était le texte de la Loi ancienne.

Le «Sermon» perdu

Pour donner quelque relief à cette affirmation, observons que nous avons pratiquement perdu le Sermon sur la montagne, nous autres, moralistes, du côté catholique comme du côté protestant. Après la crise de la Réforme, la morale catholique a été reconstruite dans les manuels sur la base du Décalogue exprimant les obligations strictes qui s'imposent à tous et constituent le domaine de la morale proprement dite. Dans cette perspective, le Sermon ne pouvait plus apparaître que comme un morceau de spiritualité adressé à une élite, concrètement les religieux et les religieuses, auxquels cependant on ne s'est plus guère soucié d'en parler non plus.

Quant aux protestants, à la suite de Luther, ils ont rangé le Sermon du côté de la Loi et des œuvres, à l'opposé de l'épître aux Romains avec la doctrine de la justification par la foi. Le Sermon, comme la Loi, n'a d'autre rôle que de nous convaincre de notre péché pour nous obliger à recourir à la foi.

C'est donc une véritable redécouverte du Sermon du Seigneur que nous devons opérer de façon à le réintroduire dans la morale chrétienne, à le replacer en son centre comme une source essentielle selon l'enseignement des Pères et de saint Thomas.

Ajouterons-nous que les exégètes ne nous facilitent pas toujours la tâche à cause de leur propension à découper les textes en morceaux, comme dans un puzzle, qu'ils s'avèrent ensuite incapables de recomposer, et aussi à cause d'une attention telle aux auteurs et aux facteurs humains, qu'ils en arrivent souvent à oublier le Saint-Esprit dans la recherche de l'intelligence des textes? Leur travail est aussi rendu difficile précisément par les catégories théologiques et morales qu'ils ont reçues et qui les empêchent souvent de rejoindre pleinement les textes pris dans leur totalité et comme partie intégrante de cet ensemble vivant qu'est l'Ecriture.

Le « Sermon du Seigneur », texte spécifique de la Loi évangélique

Pour saint Thomas, la chose est explicite à souhait: le Sermon sur la montagne est le texte spécifique de la Loi nouvelle parce qu'il « contient un programme complet de vie chrétienne », traduit le Père Tonneau. Le texte latin est plus fort, mais pratiquement intraduisible: « totam informationem christianæ vitæ continet ». On peut aussi l'exprimer en disant que le Sermon est le modèle et la règle parfaite de la vie chrétienne, qu'il constitue la charte de la vie chrétienne, soit une base première et spécifique de la vie et de la théologie morale, comme l'est une constitution pour une nation, ou encore une règle pour un ordre religieux.

Remarquons ici que saint Thomas fait non seulement appel à l'autorité de saint Augustin, mais reprend à son compte les expressions caractéristiques de celui-ci dans son explication du Sermon du Seigneur prêché devant le peuple d'Hippone. Quand on y regarde de près, on s'aperçoit que saint Thomas a fait une relecture personnelle de cette œuvre d'Augustin, qui est à l'origine d'une tradition d'interprétation que l'on peut suivre tout au long du Moyen Age dans de nombreux commentaires du Sermon. Nous avons ici un point de rencontre direct, qu'on peut dire personnel, entre nos deux docteurs. Ils conviennent que le Sermon sur la montagne est le texte fondamental de la Loi nouvelle, et donc la source principale de la morale chrétienne. En cela ils ont d'ailleurs conscience d'être les interprètes fidèles de toute la tradition des Pères.

Ce qui fait l'importance de ce texte, à leurs yeux, c'est évidemment qu'il est le Sermon du Seigneur, qu'il est revêtu de la pleine autorité de Jésus, d'ailleurs notée par saint Matthieu lui-même: les foules étaient étonnées de l'autorité avec laquelle il leur parlait, à la différence des scribes.

L'autorité du Seigneur, cela ne signifie pas seulement que ces paroles ont été prononcées par le Christ et obtiennent force de loi à notre égard, mais qu'elles offrent à notre intelligence une participation à la sagesse divine s'exprimant par la bouche du Christ. Le Christ apparaît dans le Sermon comme le Maître de la sagesse de Dieu qui se révèle lui-même dans son enseignement et qui y accomplit tous les enseignements moraux épars dans les Ecritures. Le Sermon est comme une incarnation du Christ parlée et vécue. Parlée parce que nous y entendons directement le Verbe de Dieu, vécue parce que cette Parole réclame d'être mise en pratique et qu'elle peut l'être par la grâce vivifiante qu'elle contient dans la foi. Elle veut s'incarner en nous.

Le Sermon ne peut dès lors pas être isolé du reste de l'Ecriture: il est comparable à un sommet vers lequel convergent tous les textes de l'Ecriture qui traitent de la justice, de la sagesse, de la sainteté, de la morale.

L'Ecriture monte vers le Sermon comme vers le Christ lui-même. Le Sermon constitue un bel exemple de la lecture christologique de l'Ecriture, comme le sera le Notre Père dans le domaine de la prière. On ne peut notamment pas isoler le Sermon des écrits de saint Paul: c'est à la lumière de l'épître aux Romains que saint Thomas définit la Loi nouvelle et interprète le Sermon comme son texte propre.

La morale de saint Thomas, commentaire du Sermon du Seigneur

Il nous reste à dire un mot de l'explication du Sermon proposée par saint Thomas. Elle reprend la structure principale de sa morale. Elle est dominée par l'ordonnance à la fin ultime et à la béatitude, soit par la réponse que le Christ fournit à la question du bonheur dans les béatitudes, qui est, pour saint Thomas comme pour toute l'Antiquité, la question morale première. Elle se poursuit par l'enseignement sur les actes qui nous conduisent à cette béatitude, soit exactement les actes intérieurs, au niveau du cœur, au sens évangélique, là où l'emportent précisément les vertus de foi et de charité, dirigeant les autres vertus. Ainsi saint Thomas s'efforce-t-il de faire coïncider, dans les grandes lignes, l'enseignement du Sermon du Seigneur et son propre exposé théologique de la morale chrétienne. Quelle que soit la différence des genres qui est patente, saint Thomas a voulu que sa Somme fût, dans sa partie morale, un commentaire du Sermon du Seigneur, l'expression théologique de la Loi évangélique. La correspondance est profonde. De même que le Sermon régit principalement les actes intérieurs, au niveau du cœur, ainsi la Somme accorde-t-elle la priorité aux principes intérieurs que sont les vertus et les dons du Saint-Esprit, associés aux béatitudes depuis saint Augustin. Cette intériorité est dynamique néanmoins: le Sermon réclame la pratique et les vertus tendent vers l'action de qualité. Comme dans le Sermon est assumée et accomplie la Loi de Moïse, ainsi les préceptes du Décalogue sont-ils repris dans la Somme à la suite des vertus et des dons, comme à leur service. Enfin le traité de la Loi évangélique nous montre que lorsque saint Thomas parle de la foi, il entend bien la foi au Christ et à sa Parole, que la charité est pour lui l'amour du Christ donné par l'Esprit-Saint, que l'espérance enfin a pour objet les promesses du Royaume annoncées par le Christ dans les béatitudes, dès le début du Sermon, comme saint Thomas a placé les questions sur la béatitude au départ de son exposé sur la morale chrétienne.

Ainsi le traité de la Loi nouvelle, si on le prend, non comme un morceau isolé, mais comme une pièce maîtresse de la structure de la Somme théologique, manifeste-t-il clairement le caractère christologique et la nature évangélique de la morale de saint Thomas. Ainsi peut-il servir de modèle et de stimulant pour notre réflexion théologique actuelle.

Fr. S. PINCKAERS, O.P.

L'égalité humaine, utopie ou réalité?*

Introduction

Il peut paraître présomptueux de vouloir traiter, dans une brève communication, de la question à la fois complexe et mouvante de l'égalité humaine, sans en trahir la richesse ontologique et la portée pratique, c'est-à-dire éthique et sociale.

Certes, l'expression elle-même d'*égalité* est pour le moins décevante à cet égard; elle nous renvoie à la caractéristique la plus commune et la plus élémentaire de la réalité matérielle – la *res extensa* – et pourrait laisser entendre qu'il s'agit ici d'un problème éminemment simple comme l'est tout problème mathématique. Mais nous devons considérer l'égalité *humaine,* et partant une réalité dont la plénitude ontologique est telle que notre intelligence ne saurait l'épuiser même si ses efforts d'approfondissements sont incessants: «là où prédomine l'aspect ‹mystère›, écrit Jacques Maritain, j'ai soif de connaître la réalité, l'être sous tel ou tel de ses modes, le mystère ontologique. Et quand je le connais, je suis désaltéré, et cependant j'ai encore et toujours soif de cela. De la même réalité qui comble et creuse mon désir.»[1]

D'ailleurs, l'histoire de la conquête progressive de la liberté, de l'égalité et de la fraternité humaines – conquête faite de victoires et de défaites – nous met en garde contre toute vue simpliste de cette réalité à la fois présente et lointaine. A cet égard, notre siècle est le témoin étonné des contrastes les plus criants.

Le philosophe doit s'interroger sur cette réalité mouvante de l'égalité et de l'inégalité humaines; il doit tenter d'en déceler les articulations fondamentales, les dynamismes profonds; il doit faire effort afin de distinguer ce qui est conforme à la nature et ce qui la contrarie dans l'espoir d'éclairer quelque peu notre démarche personnelle et sociale vers la conquête de notre humanité.

* Communication présentée au *Colloque sur les droits de la personne,* à l'Université Saint-Paul d'Ottawa, les 11 et 12 octobre 1984.

[1] *Sept leçons sur l'être,* Paris, Tequi, 1934, pp. 12–13.

Mon propos sera des plus élémentaires; nous philosopherons à ras de sol pour ainsi dire; c'est pourquoi nous n'apprendrons rien de neuf, mais peut-être comprendrons-nous un peu mieux ce que nous savons déjà ou ce que nous pensons savoir. Notre guide sera le grand philosophe Jacques Maritain dont nous n'avons pas fini d'explorer toutes les intuitions en regard de la personne humaine tant dans ses dimensions personnelles que sociales. Mes humbles réflexions s'inspireront plus immédiatement de son texte sur l'*Egalité humaine*[2], texte écrit en 1939, qu'il faudrait relier, me semble-t-il, avec un autre texte écrit en 1937 et intitulé *Exister avec le peuple* [3], ce dernier étant comme l'expression existentielle de la métaphysique du premier.

I. Deux tentations opposées

Face aux diverses questions qui sollicitent notre attention, il nous arrive parfois de vouloir les résoudre en privilégiant l'une ou l'autre des facettes les plus obvies de la réalité et de succomber à cette tentation de l'esprit, le réductionnisme.

Ainsi, l'observateur quelque peu attentif à ce qui se passe dans le monde y constate l'omniprésence des inégalités entre les individus, les groupes sociaux et les peuples; un simple énoncé de quelques binômes contrastants suffira à rendre présente à notre esprit cette réalité complexe et parfois choquante et même révoltante: analphabétisme – éducation universitaire; sous-alimentation – abondance; mortalité infantile – longévité; chômage – emploi; salaire minimum – revenus élevés et parfois exhorbitants; régimes dictatoriaux – démocraties; persécutions de toutes sortes – libertés civiles, religieuses, politiques; les petits – les privilégiés... etc.

L'empiriste qui est en nous est parfois tenté de croire que l'égalité humaine n'est qu'un vain mot dont on aime à se gargariser dans les moments d'exaltation et de rêve, car les faits sont là, inexorables; hypothèses *non fingo*... et alors «toute la charge de la réalité passe aux inégalités constatables entre les individus»[4] et entre les peuples.

[2] Ce texte, paru en octobre 1939, dans les Etudes carmélitaines, XXIV, pp. 172–194 sous le titre de l'*Egalité chrétienne,* est devenu le chapitre III de *Principes d'une politique humaniste,* N.Y. Editions de la Maison Française, 1944, pp. 95–133.

[3] Ce texte, paru dans la revue *Sept,* le 12 juin 1937, est devenu le chapitre XI de *Raison et Raisons,* Paris, Egloff, 1947, pp. 239–250.

[4] Jacques Maritain, *Principes d'une politique humaniste,* p. 98.

Il est vrai que certaines de ces inégalités répugnent à notre sens de la justice, mais, dans l'ensemble, on est tout disposé à concéder que les inégalités, naturelles ou sociales, répondent à la vérité de notre condition humaine, et qu'il faudrait assumer cette condition d'inégalité, car c'est bien ainsi que nous sommes faits.

N'est-ce pas de cette façon que se justifient, idéalement, toutes les formes d'esclavage: le racisme, l'*apartheid,* l'exploitation de l'homme par l'homme, etc.

Certes, depuis toujours ou presque, l'humanité a lutté pour la justice, l'égalité; la Révolution française s'est faite au nom de la liberté, de l'égalité et de la fraternité. Au cours du XX^e siècle, nous avons solennellement proclamé cette égalité à plusieurs reprises, notamment dans la *Déclaration universelle des droits de l'homme* dans la *Charte des droits* de divers pays. Mais la dure réalité de l'inégalité humaine est toujours là, devant nous...

Et par une sorte de fatalisme, l'on se plaît à répéter qu'à trop insister sur l'égalité humaine, on risque de parvenir à une forme de nivellement et de médiocrité dommageables pour la personne humaine et pour l'avenir de la société; à preuve, affirment les tenants de l'inégalité, ne constate-t-on pas la passivité croissante des «assistés sociaux»? Le manque d'initiative et de créativité de certains pays serait «la cause» de leur pauvreté persistante, etc. Et puis, renchérit-on, si l'on privilégie l'effort et le mérite personnels, favorisant ainsi chacun selon ses talents, ne contribue-t-on pas à une plus grande émulation et au progrès individuel et social?

D'autre part, nous aimons bien rêver d'une fraternité universelle où tous les humains seraient véritablement «égaux». Nous sommes alors amenés à une vision idéaliste des choses qui nous incite, à l'encontre du regard empirique, à refuser les inégalités, à les déclarer indignes d'exister, à les repousser pour ainsi dire «hors de la sphère de l'existence digne de ce nom.»[5]

Ainsi, au nom d'un égalitarisme plus ou moins absolu, on en vient à considérer comme négligeables les inégalités naturelles – les différences héréditaires –, et l'on condamne comme un outrage fait à la dignité humaine toutes les inégalités sociales. La supériorité devient alors synonyme de l'orgueil, elle engendre l'envie et le ressentiment; on doit la remplacer par la solidarité, la justice...

A la limite, on adopterait le mot d'ordre du *Meilleur des mondes,* la nouvelle devise planétaire: «Communauté, identité, stabilité», sans aller

[5] *Ibidem,* p. 106.

aussi loin sur la voie de l'égalitarisme, on pourrait être tenté d'invectiver contre les inégalités sociales comme étant une corruption d'un état primitif d'égalité et de redire avec l'auteur des *Rêverie du Promeneur solitaire:* « Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme. »[6]

II. La fusion des contraires

Les deux tentations de l'esprit, qui viennent d'être évoquées d'une façon forcément caricaturale, peuvent trouver en chacun de nous à la fois une certaine connivence et une certaine répulsion.

Comment ne pas accepter la réalité des différences et des inégalités – de certaines au moins – entre les humains ? Elles semblent exprimer la vérité de notre condition. Comment, d'autre part, ne pas refuser certaines inégalités fondamentales des humains, au nom de la fraternité de tous les habitants de notre planète, de notre « village global » ?

Il semble donc qu'une vue plus englobante de la réalité humaine nous oblige à accepter à la fois l'égalité et l'inégalité entre les personnes humaines et entre les sociétés humaines, et à reconnaître la complexité de notre état à cet égard.

Pourquoi alors ne pas succomber à la tentation de fusionner les contraires – l'égalité et l'inégalité – et de faire un effort pour en comprendre quelque peu la synthèse dans leurs fondements ontologiques, d'en saisir aussi la dynamique existentielle ? Nous nous donnerons ainsi les moyens, au moins en termes généraux, de mieux saisir qu'*inégalité* ne veut pas toujours dire *injustice,* et que l'*égalité humaine* est plus fondamentale que les inégalités même légitimes et que l'on ne peut porter atteinte à la première au nom de la légitimité des secondes.

Le réalisme métaphysique nous sera ici d'un grand secours, alors même que nous nous posons la question de l'égalité humaine : Qu'est-ce qu'une personne humaine pour qu'elle soit fondamentalement, ontologiquement identique en dignité aux autres personnes humaines, tout en leur étant différente ?

Il serait plus que téméraire de vouloir présenter une vue quelque peu complète de l'anthropologie philosophique du courant de pensée aristotélico-thomiste. Qu'il me suffise, ici, d'en suggérer quelques axes fondamentaux qui nous aideront, telle est ma conviction profonde, à mieux

[6] JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Emile ou de l'éducation,* Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 35.

saisir l'interrelation qui existe entre l'égalité et l'inégalité des êtres humains. Chacun de ces éléments exigerait, pour être apprécié à sa juste valeur, une analyse des plus détaillée.

Primo, tous les êtres humains sont dotés d'une même nature spécifique, celle d'un esprit incarné, d'un «animal raisonnable» selon l'expression d'Aristote, c'est-à-dire d'«un animal de raison dont la suprême dignité est dans l'intelligence»[7]. Ainsi, chaque être humain est *une substance composée,* un tout substantiel, à l'instar des autres êtres corporels (vivants et non vivants), un animal, c'est-à-dire un tout psycho-somatique; tel est le genre auquel il appartient. Mais, en raison de sa nature propre – sa nature spécifique –, il est aussi un *esprit,* mais un *esprit incarné,* d'où sa note spécificatrice: *raisonnable.*

Une juste compréhension de l'hylémorphisme aristotélicien nous aiderait à mieux apprécier la valeur de la définition proposée. Rappelons seulement que l'hylémorphisme sauvegarde l'unité substantielle des êtres corporels en y percevant une unité de composition, unité réalisée par la forme spécifique qui implique en les assumant les structures des formes inférieures, assurant ainsi la complexité de la substance dans une hiérarchie structurelle. L'homme compris comme animal est un tout substantiel, un composé synthétisant en son être les forces de la matière inanimée et de la matière vivante; il est un point de convergence «de cet immense réseau de forces et d'influences, physiques et cosmiques, végétatives et animales, ethniques, ataviques, héréditaires...»[8] Et, en tant que raisonnable, – intelligent et libre –, il accède à la vie de l'esprit, à la vie relationnelle, sociale, vie qui le rend apte à la créativité sous toutes ses formes, et lui permet d'accéder à la vie spirituelle et morale. C'est d'ailleurs cette nature spécifique qui lui confère sa dignité, celle d'un être personnel. Ainsi, la dignité de chaque être humain découle du fait qu'il «est une personne qui se tient elle-même en main par son intelligence et par sa volonté»[9]. Par son intelligence, il peut envelopper tout l'univers; par sa volonté, il peut se donner librement dans l'amitié et l'amour (il peut également haïr). La personne humaine, comme telle, c'est-à-dire en tant qu'esprit, qu'intériorité à soi-même, capable de communiquer avec les autres dans l'ordre de la connaissance et de l'amour, est en mesure de se perfectionner, de se posséder et de se donner librement.

Secundo, aucune personne humaine ne peut exister comme telle sans être distincte des autres, différente des autres. En effet, aucun humain n'épuise

[7] JACQUES MARITAIN, *Pour une philosophie de l'éducation,* Paris, Fayard, 1969, p. 23.
[8] JACQUES MARITAIN, *Trois réformateurs,* Paris, Plon, 1925, p. 29.
[9] JACQUES MARITAIN, *Pour une philosophie de l'éducation,* Paris, Fayard, p. 23.

dans son être toutes les possibilités de l'espèce; chaque individu en est une expression limitée, originale, unique, et ne peut être que cela. Telle est la loi de l'individuation des êtres matériels, des substances matérielles, et cette loi est la nôtre; elle rend possible l'unité substantielle de chacun et son altérité en rapport avec les autres individus de même nature spécifique.

En effet, seules les réalités individuelles existent. Les esprits purs sont des individus en raison de leur forme spécifique; c'est pourquoi chaque individu parmi les purs esprits est d'une espèce particulière. Mais les êtres matériels, tenant leur nature spécifique de leur forme, sont individués en raison de leur matière, ce qui rend possible la multiplicité des individus d'une même espèce et rend compte de leurs limites. Ainsi en est-il de l'espèce humaine. Et chaque individu humain devient une manifestation bien concrète de la nature humaine, mais une manifestation différente, avec son héritage biologique propre, son intériorité, sa conscience psychologique et morale.

Ainsi donc, les êtres humains ne peuvent exister sans être à la fois semblables et différents; une similitude ou identité de nature rendue possible dans la différence ou l'altérité, et donc une altérité individuelle dans l'identité de nature spécifique, une «inégalité» dans «l'égalité».

Tertio, la personne humaine, née à l'état d'inachèvement, demande la vie en société pour se parfaire, pour conquérir son être propre, pour exprimer sa richesse comme être de communion et de communication. Il est assez évident que cet être qui naît «le plus démuni de tous les animaux» a besoin de la vie en société pour assurer sa vie et son développement; la société lui est nécessaire pour subvenir à ses besoins matériels (le pain, le vêtement, l'abri, etc.) et aussi à ses besoins plus spécifiques que sont l'éducation et le secours de ses semblables requis pour la promotion de la dignité humaine. La pauvreté congénitale de l'être humain requiert donc la société. Mais les richesses de la personne demandent aussi de s'exprimer dans la vie communautaire et sociale; la personne est un être de communion, une ouverture aux communications de la connaissance et de l'amour.

Cette insertion vitale et nécessaire de la personne humaine dans la société ne va pas sans poser un des problèmes les plus complexes de la philosophie sociale, celui des rapports entre la personne et la société, entre le bien individuel et personnel et le bien commun.

La distinction métaphysique entre individu et personne permet de considérer l'être humain à la fois comme une partie dans la cité et comme un tout transcendant les impératifs de l'organisation sociale. En tant qu'individu, l'homme est une partie de la communauté humaine et il est subordonné au bien commun, mais en tant que personne, il transcende la

cité, et le bien commun de la cité est ordonné au bien de la personne, à la conquête de sa perfection propre et de sa liberté spirituelle qui sont d'un ordre supérieur à celui de la cité. L'univers de la vérité et celui de la conscience morale auxquels tendent de soi l'intelligence et la liberté humaine relèvent de plus haut que la communauté politique et l'Etat ne saurait y toucher.

III. La réalité complexe de l'égal et de l'inégal

Cette trop brève incursion dans la philosophie de l'être humain, vu comme être individué et comme membre d'une société dont il est une partie, mais qu'il transcende par le mystère de l'intériorité qui l'habite, nous sera de quelque secours pour mieux comprendre les rapports d'égalité et d'inégalité qui existent entre les hommes.

Qu'en est-il, en premier lieu, de l'égalité humaine, sur le plan personnel?

Tous les humains, dans leur réalité constitutive, sont *égaux en nature;* ils sont *identiques* quant à la réalité de leur nature spécifique. Cette égalité fondamentale est une communauté dans la dignité et l'inviolabilité de la personne, c'est-à-dire l'inviolabilité d'un être intelligent et libre: «La personne humaine a des droits, par là même qu'elle est une personne, un tout maître de lui-même et de ses actes, et qui par conséquent n'est pas seulement un moyen, mais une fin, une fin qui doit être traitée comme telle»[10]. Cette phrase de Maritain est comme un écho de celle que Kant écrivait dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs:* «Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne et que dans celle d'autrui toujours en même temps comme une fin, et jamais comme un moyen.»[11]

D'autre part, aucun homme n'est homme par essence et aucun, avons-nous dit plus haut, n'épuise dans son être les possibilités de l'espèce. Chacun participe à sa façon à la nature humaine; il est différent des autres et il est *unique* tant par son bagage héréditaire que par l'irréductibilité de sa conscience personnelle. On n'aura jamais fini de scruter la richesse du mystère de chaque personne humaine, en tant que personne et en tant que personne individuelle. Ce mystère est comme une épiphanie originale du mystère de l'Auteur de tout don et nous invite à la magnanimité et à la reconnaissance. Chacun est irremplaçable dans la symphonie des êtres.

[10] JACQUES MARITAIN, *Les droits de l'homme et la loi naturelle,* Paris, Hartmann, 1947, pp. 67–68.

[11] EMMANUEL KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs,* Deuxième Section.

D'ailleurs, «dans l'univers de l'homme comme dans l'univers de la création, il ne saurait y avoir concours et communication, vie et mouvement sans différenciation, ni différenciation sans inégalités.»[12] C'est pourquoi les inégalités naturelles «qui diversifient la vie humaine et intensifient en elle l'abondance des échanges ne lèsent, dans aucune des dignités qu'elle comporte et des droits qu'elle fonde, l'unité du genre humain.»[13] C'est pourquoi également, ces inégalités (ou cette diversification) dans la participation à la nature humaine ne doivent jamais signifier l'asservissement d'un homme par un autre en l'ordonnant à son bien propre, ce qui serait ou est «une grande affliction».

Le sens commun reconnaît assez facilement, non seulement la réalité de ces inégalités, mais aussi leur nécessité et leur richesse. Supposons un instant que nous soyons tous identiques en tout point; le dialogue, alors, qui est à la fois don et accueil, deviendrait impossible et inutile, ainsi que toute forme de collaboration.

Que conclure de ceci? Avec Jacques Maritain, me semble-t-il, «il faut affirmer à la fois l'égalité essentielle qui unit les hommes dans la nature raisonnable et les inégalités naturelles qui prennent naissance de cette unité ou égalité même. Mais par là même aussi on voit que c'est l'égalité qui est primordiale et que les inégalités sont secondes. Car absolument parlant la communauté d'essence importe plus que les diversités individuelles, et la racine plus que les branches»[14].

Si maintenant, on se situe au plan de la vie sociale, on y retrouve à la fois la même égalité foncière et les inégalités. Tous les hommes jouissent, en principe, d'une égalité sociale qui est première, et, cela, pour les raisons énoncées plus haut. La dignité de la personne humaine, – dignité consubstantielle à chaque être humain – et sa transcendance par rapport à la cité confèrent à chacun une égalité pure et simple devant l'Etat et dans l'Etat. Cette égalité de la commune dignité de la personne est impliquée dans l'autonomie radicale ou la liberté intérieure dont chacun doit jouir pour réaliser son être propre, pour devenir ce qu'il doit être. D'ailleurs, cette égalité relève plus de la nature que de la société et s'exprime dans l'égalité des droits fondamentaux de la personne: droit à la vie, à l'intégrité corporelle, droit à la poursuite de la perfection de la vie humaine, morale et rationnelle, etc. Elle s'exprime aussi dans l'égalité de la justice – égalité de proportion – qui se réalise progressivement dans la société et qui favorise le développement des inégalités naturelles par une égalité de

[12] JACQUES MARITAIN, *Principes d'une politique humaniste,* p. 118.
[13] *Ibidem,* p. 119.
[14] *Ibidem,* p. 120.

chances *(equality of opportunity)* permettant à chacun, compte tenu de ses talents et de la diversité des conditions sociales, d'atteindre dans la liberté la plénitude de son développement humain.

De plus, à l'instar des inégalités naturelles qui existent entre les humains, il existe aussi des inégalités sociales naturelles. Certaines inégalités sociales sont liées aux inégalités personnelles ou mieux aux différences individuelles. On ne peut tenir un citoyen responsable de ce qu'il ne peut pas donner; si tous doivent contribuer au bien commun, ils ne peuvent le faire que dans l'inégalité, compte tenu de la diversité des talents; ainsi que celui qui a plus donne plus. De même, celui qui participe davantage au bien commun peut, en toute justice, en recevoir davantage. Toutefois la justice demande que les inégalités naturelles «soient compensées par un processus de redistribution organique grâce auquel les faibles et les moins bien doués participent aux biens dont le tout social est redevable aux autres»[15]. A cet égard, on pourrait longuement disserter sur l'inégalité dans le paiement des impôts, par exemple.

D'autres inégalités sociales résultent de la vie sociale elle-même et la rendent possible. Il ne peut y avoir d'organisation sociale sans différenciation structurelle. En conséquence, dans l'exercice de certaines fonctions sociales, il doit y avoir – *volenter nolenter* – certaines inégalités, et ceci est requis par la justice elle-même, c'est-à-dire par le respect effectif de l'égalité fondamentale et de la justice sociale qui sont premières. Par exemple, les législateurs doivent jouir d'une immunité spéciale requise par l'exercice de leur charge; les juges doivent obtenir des conditions particulières de vie leur permettant d'exercer leur charge avec le plus d'équité possible et en toute indépendance des pouvoirs politiques et autres; le privilège de porter les armes qu'ont les policiers ne peut être accordé à tous indistinctement, etc. Evidemment, ces privilèges dits fonctionnels ne doivent en aucun cas devenir des instruments d'asservissement social; ils ont pour but la libération sociale. Car ces inégalités sociales sont dérivées et «doivent toujours être ramenées à leurs proportions véritables, à leur caractère second au regard de la commune dignité humaine.»[16]

[15] *Ibidem,* p. 127.
[16] *Ibidem,* p. 123.

IV. La difficile question des moyens

Que dire alors des inégalités sociales qui proviennent de l'exploitation de l'homme par l'homme ? Malheureusement, elles existent et notre civilisation soi-disant avancée a un travail immense de purification à effectuer à cet égard, ce qui nous conduit à la question des moyens.

L'approche dite réaliste du problème de l'égalité et de l'inégalité tant sur le plan personnel que social nous permet de comprendre quelque peu des réalités ontologiques, des réalités « de droit ».

Mais la réalité concrète – personnelle et sociale – étant à la fois un perpétuel recommencement et un héritage en devenir, comment passer de l'égalité ontologique et de l'idéal d'égalité à l'égalité effective ? Comment faire disparaître les inégalités provenant de l'injustice ? Comment faire en sorte que les inégalités naturelles soient génératrices d'une plus grande dignité humaine et promotrices de l'égalité dans l'inégalité ?

Le devenir humain a des composantes multiples tant individuelles que sociales dont la réalisation effective peut être génératrice de progrès économique, politique, éducatif, social... Mais ce devenir, cette naissance à l'humain d'un être de vérité et d'amour, de communion et de communication, dans la dignité et l'égalité, dans le respect créateur des différences se situe au plan éthique ou moral au sens le plus englobant et le plus noble du mot. Et les moyens privilégiés de réalisation effective des exigences humaines sont du même ordre et se nomment l'amitié civique et la justice, deux vertus qui sont à la base de toute cité humaine digne de ce nom et qui ont un rapport direct avec l'égalité humaine et son actualisation dans la vie des citoyens. Dans son commentaire sur l'Ethique d'Aristote (livre VIII, leçon 7) Thomas d'Aquin exprime admirablement bien ce rapport. « Il appartient à l'amitié d'user d'une manière égale de l'égalité qui existe déjà entre les hommes. Et c'est à la justice qu'il appartient d'amener à l'égalité ceux qui sont inégaux : quand cette égalité est atteinte, l'œuvre de la justice est accomplie. Et ainsi l'égalité est au terme de la justice, et elle est au principe et à l'origine de l'amitié ».

Certes, il ne faut pas minimiser l'importance des moyens d'action temporelle (action politique, économique, sociale) et leur valeur transformatrice et libératrice, afin que les droits fondamentaux des personnes soient respectés, afin qu'il y ait plus de justice dans la société, afin que les droits nouveaux rendent possible une plus grande équité entre les personnes et les peuples. A cet égard, le travail libérateur, l'engagement politico-social et surtout l'éducation sont d'une très grande importance.

Mais la transformation progressive et toujours nécessaire du régime social requiert, pour être efficace et durable, une rénovation constante de

la vie spirituelle et morale des citoyens, notamment un sens plus aigu de la justice et surtout l'amitié civique, car « si la structure de la société relève de la justice, c'est de l'amitié civique que relèvent avant tout le dynamisme vital et la force créatrice interne de la société. »[17]

L'aspiration première qui anime le mouvement progressif de la cité vers une civilisation plus humaine est celle de tout être humain à *être traité en homme,* selon sa dignité de personne, dans l'égalité fondamentale de notre commune nature. Or, « c'est l'amour naturel de l'être humain pour ses semblables qui révèle et actualise l'égalité spécifique entre les hommes. »[18] « Si vous traitez un homme en homme, c'est-à-dire si vous respectez et aimez le secret qu'il porte en lui et le bien dont il est capable, lui, personne singulière, alors vous rendez pour autant effective en vous sa proximité de nature et son égalité ou unité de nature avec vous. »[19]

D'ailleurs, le mystère que chacun porte en soi, c'est celui de l'égale dignité ou transcendance de la personne humaine; le reconnaître, le révéler, l'aimer en autrui, c'est le reconnaître, le révéler et l'aimer en soi-même.

Quel meilleur moyen, par exemple, de permettre à chaque enfant de devenir ce qu'il est que de porter un regard attentif et encourageant à ses ressources personnelles, à sa dignité de personne en devenir? N'est-ce pas ainsi qu'il pourra devenir conscient de la grandeur du fait d'exister et de vivre? Car c'est dans la reconnaissance de son être subjectif que la personne découvre « la générosité foncière de l'existence ». Cette attention et cet encouragement permettent à l'éducation de devenir libératrice. Voulons-nous dire autre chose lorsque nous parlons de « sécurité affective » dont ont besoin les jeunes et les moins jeunes.

Cette amitié civique se porte plus facilement, certes, sur nos proches, nos concitoyens. Mais ne devrait-elle pas, d'une façon ou d'une autre englober l'humanité entière, tous ceux qui partagent avec nous la dignité de la nature humaine et qui l'expriment d'une façon originale, dans les différences et les similitudes.

Dans un texte d'une densité et d'une profondeur remarquables, intitulé *Exister avec le peuple,* Jacques Maritain explique la signification et l'exigence de cette amitié au moyen de la catégorie éthique *exister avec:* « Ce n'est pas vivre physiquement avec un être ou de la même façon que lui, et ce n'est pas seulement aimer un être au sens de lui vouloir du bien; c'est l'aimer

[17] JACQUES MARITAIN, *Les droits de l'homme et la loi naturelle,* Paris, Hartmann, 1947, pp.39–40.

[18] JACQUES MARITAIN, *Principes d'une politique humaniste,* p. 115.

[19] *Ibidem,* p. 115.

au sens de faire un avec lui, de porter son fardeau, de vivre en convivance morale avec lui, de sentir avec lui et de souffrir avec lui»[20].

Une analyse même sommaire de ce texte dépasserait les limites de mon exposé; je me permets toutefois de signaler que cet amour du peuple, – c'est-à-dire de la communauté constituée de l'ensemble des travailleurs (ouvriers et paysans), des non-privilégiés, des gens ordinaires –, et partant la reconnaissance effective de l'égalité fondamentale des privilégiés et des non-privilégiés, fait partie intégrante de l'humanisme politique maritainien, de sa façon d'évaluer le capitalisme, le communisme et des suggestions qu'il fait pour dépasser et le capitalisme et le communisme.

Parvenu au terme de mon exposé; je m'en voudrais de ne pas y ajouter quelques considérations supplémentaires en guise de conclusion.

En premier lieu, la position qui vient d'être sommairement décrite, sur la question complexe de l'égalité humaine semblera à certains comme une sorte de pensée édulcorée, timide, qui tente de sauvegarder à la fois l'égalité et l'inégalité, et qui risque en fin de compte d'apparaître comme une justification des inégalités qui proviennent de l'injustice; ce serait une grave méprise.

En effet, le respect de la personne dans sa dignité intégrale – celle de l'égalité dans les différences – est plus inconfortable qu'un égalitarisme réducteur ou qu'une exaltation des différences qui conduit au «survival of the fittest» et à la domination des puissants. L'égalité dans les différences, l'égalité fondamentale qui s'épanouit dans les inégalités, n'est-elle pas plus vraie, plus conforme à la réalité humaine – personnelle et sociale – tant dans son être présent que dans sa vocation? Ce réalisme, s'il est bien compris, me semble éminemment apte à éclairer notre action vers une plus grande équité et vers une communauté humaine plus fraternelle.

En deuxième lieu, on peut se demander s'il n'est pas quelque peu utopique d'espérer que le progrès humain va effectivement se réaliser si l'on cherche son inspiration dans le sens de la justice et de l'amitié civique des citoyens.

Peut-on trouver des ressorts plus connaturels et plus puissants que l'amitié et la justice? Leur puissance révolutionnaire et la qualité de leurs fruits dépassent tout ce que les guerres et les révolutions armées peuvent apporter par elles-mêmes. Peut-on, sans la justice et l'amitié, entrevoir une solution quelconque aux graves problèmes de l'heure: la sous-alimentation, l'analphabétisme, les séparations de toute sorte, la solitude, le chômage, les guerres et les risques de guerre.

[20] JACQUES MARITAIN, *Raison et raisons,* Paris, Egloff, 1947, pp. 239–240.

« The alternative to a spiritual revolution is a political revolution. I still prefer the former. »[21]

Je ne puis que donner mon assentiment à cette affirmation de Robert Hutchins. En effet, cette révolution spirituelle n'est-elle pas la plus efficace, mais elle requiert la foi en l'homme. Et elle demande aux chrétiens de prendre au sérieux leur fraternité en Jésus-Christ.

JEAN-LOUIS ALLARD
Prof. de l'Université d'Ottawa

[21] ROBERT HUTCHINS, *Education for Freedom,* Bâton Rouge, Louisiana State University Press, 1943, p. 59.

Bibliographies

CHIKH BOUAMRANE – LOUIS GARDET, *Panorama de la pensée islamique,* Paris 1984, éd. Sindbad, «La Bibliothèque de l'Islam», 370 p.

Depuis quelques années, les écrits concernant le monde musulman et visant le plus large public possible se multiplient en français, – avec un bonheur inégal et pour des raisons fort diverses. Sur une telle toile de fond ce *Panorama de la pensée islamique* retient l'attention.

Bien qu'il ne relève pas du «dialogue islamo-chrétien» qui a toujours préoccupé les auteurs, l'ouvrage – dont les textes sont signés conjointement ou séparément – est «le fruit d'une amicale collaboration» entre le directeur de l'Institut de philosophie de l'Université d'Alger et un philosophe chrétien des cultures, islamisant de classe internationale. Le fait est trop inhabituel pour ne pas avoir valeur de témoignage; et il accrédite la déclaration d'intention des auteurs: «C'est en nous situant dans le mouvement même de la culture arabo-musulmane, en son évolution historique saisie *de l'intérieur,* que nous nous efforcerons d'en dessiner les tendances principales» (souligné par nous) (p. 12).

Les perspectives de l'ouvrage doivent également être relevées: elles aussi sont inhabituelles, du moins dans un livre qui s'adresse à un public non spécialisé. En effet, si l'on ne peut aborder la pensée musulmane en faisant abstraction de «l'islam, religion et communauté», le travail de MM. Bouamrane et Louis Gardet ne se présente pas comme une étude d'islamologie; il entend bien plutôt «contribuer à donner à la pensée musulmane la place qui lui revient dans la culture universelle» (p. 13). De nos jours, il faut en prendre conscience, le regain d'intérêt pour les pays musulmans s'alimente trop uniquement à l'actualité internationale (politique ou économique), voire nationale («problème» des travailleurs émigrés), – et, sur un tout autre plan, aux exigences immédiates du dialogue islamo-chrétien. Il n'en est que plus urgent de mettre «en lumière toutes les richesses culturelles dont (ces pays) furent et sont encore porteurs», et de leur rendre justice. Tel semble être le propos déterminant du *Panorama de la pensée islamique.*

Le Coran étant le livre référentiel en climat musulman, les deux premiers chapitres ont trait aux «sciences religieuses»: 1 «Exégèse et tradition» (C.B.), 2 «Le kalâm et sa critique» (L.G.). Langue du Coran, langue liturgique unique en islam et langue de culture, la langue arabe fait l'objet du ch. 3 «Logique grammaticale» (L.G.); c'est le seul chapitre quelque peu technique – son titre le laisse soupçonner –; mais une langue façonne une mentalité par le plan de saisie du réel qui lui est propre, et elle donne accès, de l'intérieur, à la pensée qu'elle exprime. Avec le ch. 4 «Le droit musulman et son évolution» (C.B.), le lecteur découvrira une autre «science religieuse», et son impact dans la vie; – il pourra compléter son information en lisant à la suite le ch. 9 «La philosophie morale» (C.B.) et «Quelques schèmes de philosophie politique concernant la cité musulmane» (L.G.). Le ch. 6 «Critique de la philosophie grecque» (C.B.) s'inscrit en contrepoint du ch. 5 («La falsafa») où L.G. nous donne une remarquable vue d'ensemble sur cette «philosophie hellénistique de l'Islam» et ses grands représentants, aussi dignes d'être connus que Descartes ou Kant. Dû à la même plume, le ch. 7 («La mystique – tasawwuf») est de la même veine. Avant d'inventorier quelques autres domaines où se déploient les virtualités de l'esprit humain (ch. 9 à 12), les

auteurs évoquent, sous le titre « Ecoles dissidentes et monothéisme strict » (ch. 8), différents climats religieux où le lecteur pourra entrevoir en quelles profondeurs, souvent inaperçues, s'enracinent des phénomènes qui ne manquent pas d'actualité : celui du shî'isme (L.G.) et celui du wahhabisme (C.B.). Les chapitres 10 (« L'éducation et l'enseignement »), 11 (« Les sciences ») et 12 (« L'histoire ») sont construits sur des modèles pratiquement identiques : selon leurs compétences, les auteurs se partagent les exposés doctrinaux ou historiques que L.G. illustre par le substantiel rappel de grandes figures méconnues (en Europe), comme celles de Bîrûnî, homme de sciences d'origine iranienne, ou d'Ibn Khaldûn, historien-sociologue tunisien. Le dernier chapitre, « L'Islam et le monde moderne », est explicitement focalisé, comme l'indique son titre, sur le présent qui engage l'avenir ; L.G. y expose le problème posé à et par « la renaissance ou nahda », tandis que C.B. présente « un philosophe du renouveau », le Pakistanais Muhammad Iqbâl.

Panorama de la pensée islamique a été publié pour « ouvrir au lecteur européen la réalité de ce que furent les grands âges classiques, la renaissance et donc les virtualités d'avenir » de cette pensée (p. 12). A un ouvrage de ce genre, on ne peut que souhaiter une large audience auprès des hommes de bonne volonté, celle que nécessite une époque où les cultures, par personnes concernées, se confrontent ou coexistent avec encore trop d'ignorances et de préjugés.

Fr. M.N.

Mgr Pierre Mamie, *D'homme à homme, avec Frédéric DARD,* Fribourg, 1984, Ed. Martin Michel S.A., 158 p.

Que pense un évêque ? Comment vit un évêque ? en tant qu'homme, en tant qu'évêque ? Il fallait que ces questions fussent posées par un homme assez indiscret, assez libre d'exprimer son avis sur toutes sortes de sujets mais en même temps assez ami pour ouvrir un tel dialogue, de manière authentique et sans fausse note, sur le monde intérieur d'un successeur des apôtres. Dans un premier temps, le lecteur se demande de quoi se mêle Frédéric Dard, alias San Antonio, auteur entre autres de romans policiers (souvent moins « polars » que perception aiguë et témoignage profond de la réalité sociale que nous vivons aujourd'hui). La réponse tombe dès que ledit lecteur a saisi les liens d'amitié que diverses circonstances ont noués entre ces deux hommes, et qu'il a compris que si l'un demande à l'autre de se livrer, il n'exprime pas moins, à travers ses interrogations, le fond de son âme. Il s'agit donc bien d'un dialogue et d'un échange, non d'une interview. En toute simplicité, on parle de soi, des autres, de Dieu.

De soi : « Je vous en prie, je ne suis ni éminent, ni prélat... je dois dire que j'aime lire des romans policiers » dit l'un. « Il y a en moi un tel élan vers l'absolu, un tel besoin d'aimer et d'être aimé » répond l'autre, conscient de ce que certaines de ses pages auraient pu effaroucher un ecclésiastique. Dès lors, la conversation est engagée. Elle va porter sur tout ce qui constitue les préoccupations quotidiennes du chef d'un diocèse suisse, mais aussi sur les questions que tout un chacun peut se poser à son sujet et au sujet de sa mission.

On parle de tout un peu en vrac, de questions graves et de problèmes ordinaires. Ainsi, « Quand j'essaie de me faire une image de Dieu, c'est à ce moment-là que Dieu se met à m'échapper ou que j'échappe à Dieu ; et quand je me laisse porter par l'instinct, je suis tout élan ». A quoi Mgr Mamie répond : « En fait, vous parlez de l'intuition de quelque chose de spirituel, et l'intuition ne peut être contredite par ce que dit la raison car elle va au-delà ». Et devant le problème de la mort des innocents, les guerres, les enfants de Beyrouth : « ... Le mystère du mal reste une grande question... Il faut une foi et une confiance extraordinaire pour faire tenir ensemble la vérité de Dieu et le scandale du mal et de la souffrance. »

Plus loin : « Le célibat des prêtres : c'est un homme qui choisit, pour mieux être disponible à l'égard de tous, y compris les femmes

et les enfants des autres, de ne pas avoir de femme à lui, d'enfants à lui», et «si l'on a fait une certaine expérience de Dieu ou de la prière, on se dit: «Décidément, il n'y a personne sur la terre qui pourrait remplir mon cœur»». Autre chose: «Comment expliquez-vous cette permanence de la division religieuse?». Réponse: «J'aime assez l'expression de «frères séparés». J'ajoute souvent: «de moins en moins séparés, de plus en plus unis». Nous avons énormément à faire pour reconnaître nos torts mutuels», mais «si nous sommes divisés, il n'y a pour moi qu'une explication fondamentale: c'est l'intérêt du diable».

Au cours de cet entretien, Pierre Mamie nous apprend à connaître quelques-uns de ceux qui furent ses amis ou qu'il a personnellement rencontrés: Paul VI, Charles Journet, Jacques Maritain: «Le cardinal Journet parlait de la générosité folle de l'amour de Dieu. Il prenait la comparaison des graines végétales innombrables et de la générosité des fleurs, de l'exubérance de générosité qui habite la nature. Dieu, de la même façon, doit sûrement offrir à chaque être humain, pour son existence, une abondance de lumière». Il dit du Pape Paul VI «soi-disant tourmenté et sombre» qu'«il pouvait être un homme plein d'humour. Vous aviez l'impression qu'il aurait voulu sourire davantage... Et je pense que Paul VI a été un des plus grands papes de toute l'histoire de l'Eglise».

Mais aussi, par de nombreux témoignages et anecdotes, on nous fait prendre contact avec un grand nombre de personnes qui ont une place dans la vie de l'évêque, qui ont joué un rôle un jour ou l'autre dans son existence.

On évoque le problème des jeunes: «Jacques Maritain disait qu'ils savent très bien ce qu'ils ont à croire et à faire... Leurs paroles ne signifient pas nécessairement ce qu'ils pensent au fond d'eux-mêmes». Et puis il est question de l'évêque intégriste: «Il a raison de suivre sa conscience, mais s'il n'accepte pas l'autorité du Pape et des évêques pour éclairer sa conscience, à ce moment-là, je pense qu'il a pris une bifurcation et qu'il s'éloigne de l'Eglise catholique».

On parle encore de la foi («Est-ce que vous avez des blancs dans la foi»?), de la confession et du pardon de Dieu, de la prière, de la vérité, mais aussi du démon, du mystère de l'enfer, du problème de l'avortement et de la contraception, tout comme de la sainteté et de la mort. On bavarde aussi de l'organisation du travail de l'évêque, de son emploi du temps, de ses collaborateurs, de ses loisirs et de ses intérêts personnels.

Le monde actuel, le marxisme «qui grignote tout», l'appréhension de la guerre chez les jeunes, la violence: pourquoi? «J'ai une certitude qui relève de nouveau de ma foi, c'est que dans un être ou dans une société ou dans un monde, il n'est pas possible que la part du mal soit plus grande que la part du bien. Dieu ne peut pas tolérer que le monde qu'il a créé aboutisse à la victoire du mal.»

On le voit, et comme le dit Pierre Mamie dans la postface de cet étonnant opuscule, qu'on lit avec plaisir et avec profit, «c'est que, dans tout ce livre, il n'aura été question que d'un Autre».

G. Boissard

Jan Marejko, *Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire,* Genève 1984, L'âge d'homme, 232 p.

Cet ouvrage plein d'idées servies par un beau style, est à la fois une étude de philosophie politique et un témoignage personnel propre à contribuer à la connaissance d'une époque, la nôtre, qui, tout en se réclamant de la liberté, a engendré le totalitarisme. Rousseau a vécu lui-même ce drame et son incomparable don d'expression le désigne aux auteurs qui cherchent à remonter les généalogies culturelles de notre temps. L'ouvrage comprend sept chapitres. Le premier (parallèles) établit une comparaison entre l'itinéraire psychologique du citoyen de Genève et les victimes des univers concentrationnaires contemporains. Les autres chapitres développent cette approche com-

parée en évoquant successivement, la nostalgie de la plénitude (II), l'état originel de nature (III), la transcendance de la parole et l'histoire (IV), le triomphe du nominalisme (V), l'amour totalitaire (VI) et la mort de la volonté (VII).

L'auteur a beaucoup de choses à dire et dialogue avec ses contemporains qu'il cite abondamment, ce qui donne un genre littéraire un peu inhabituel qui tient aussi bien de la thèse que du journal philosophique.

D'une certaine manière l'Humanité est en train de perdre sous nos yeux la bataille spirituelle dont Rousseau avait vécu et décrit les péripéties au début de l'âge historique dont nous sommes aujourd'hui les héritiers. Parlant de Rousseau l'auteur décrit l'histoire d'un échec: on ne peut vaincre la haine au nom du seul amour de soi qui conduit à l'enfermement et qui, comme la haine engendre la mort (dissolution du soi). Tout au long de ce livre lucide et engagé on pense à un passage célèbre de la *Cité de Dieu:* «Deux amours ont donc fait deux cités: l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la Cité céleste» (XIV,28). Rousseau, il est vrai, avait appris durement à ne pas compter sur le jugement de ses semblables, mais il n'a pas trouvé d'autre justification que sa propre «confession» irrésistiblement livrée à autrui, c'est ce que l'auteur appelle «la quête angoissée d'une troisième voie entre le champ de bataille et l'amour chrétien» et il ajoute «Mais cette quête se solde par un échec» (conclusion p. 225).

Nous avons indiqué quelle était la «thèse» de l'auteur, mais l'on ne résume pas un journal métaphysique, il faut le lire et le lecteur qui prendra cette peine ne le regrettera pas.

P.L.

NOVA ET VETERA

Fondateur: Charles, Cardinal Journet (†)

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

Edition et administration: Editions universitaires
42, Boulevard de Pérolles
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 de Fribourg

* * *

Conditions d'abonnement:

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

Suisse:	Abonnement annuel ordinaire:	Fr. 35.–
	Abonnement de soutien	Fr. 45.–
	Prix du numéro à part	Fr. 10.–
Autres pays (y compris la France):		
	Abonnement annuel	Fr. suisses 40.–
	Le numéro	Fr. suisses 10.–

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