NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

GEORGES COTTIER, O.P. – *Liberté religieuse* . . . . . p. 241

S. PINCKAERS, O.P. – *L'Eglise dans la loi nouvelle – Esprit et institution* . . . . . p. 246

GEORGES BAVAUD – *«Foi prêchée et foi vécue»: Une distinction importante dans le dialogue œcuménique* . . . . . p. 263

GEORGES COTTIER, O.P. – *Réflexion sur l'image biblique de l'épouse* . . . . . p. 271

GEORGES COTTIER, O.P. – *Regards catholiques sur la franc-maçonnerie – L'histoire de difficiles rapports* . . . . . p. 280

LEON BARBEY – *Autorité du maître et liberté de l'élève* . . . . . p. 299

NOTES

BIBLIOGRAPHIES – XAVIER TILLIETTE, *La Christologie idéaliste* – ERIC FUCHS, *La morale selon Calvin* – PAUL TOINET, *La foi transmise, un credo pour notre temps* . . . . . p. 315

LXIIe ANNÉE – Nº 4 – OCTOBRE–DÉCEMBRE 1987

Liberté Religieuse

L'une des difficultés que présente le problème de la *liberté religieuse* tient, outre à sa complexité, au fait que les mêmes formules ont pris aujourd'hui une signification différente de celle qu'elles avaient hier. De là à tirer la conclusion que la pensée de l'Eglise a substantiellement changé, il y a un pas que d'aucuns n'hésitent pas à franchir et, puisque la Tradition a valeur normative, ils en concluent que le Magistère actuel, en se séparant de « la Tradition », a trahi sa mission. Comme on le sait, c'est sur une telle interprétation que s'est crispé un Mgr Lefèbvre [1]. L'accusation n'est pas mince et mérite notre attention, abstraction faite de l'idéologie, en elle-même fort indigente, de l'évêque traditionaliste.

Le changement en question ne remet-il pas en cause la nature même de l'enseignement de l'Eglise, avec son exigence de permanence? La porte n'est-elle pas ouverte au relativisme? Les impératifs éthiques qui découlent de la souveraineté de la Vérité divine ne sont-ils pas niés? Voilà quelques-unes des objections qui peuvent surgir.

Les formules du langage, même quand elles expriment quelque chose de définitivement acquis, ne sont pas des blocs erratiques soustraits à l'histoire. Cela se vérifie notamment pour une doctrine comme celle qui nous occupe et qui porte sur les relations de l'Eglise et de la société politique. Ici, ignorer l'histoire, c'est se condamner à commettre de lourds contresens.

*
* *

La Déclaration conciliaire sur la liberté religieuse *Dignitatis humanae* constitue un tournant. Elle a mis fin à deux siècles de débats liés à l'émergence des Etats modernes avec leur revendication de laïcité; elle a surtout permis à l'Eglise de se donner un instrument pour répondre à sa vocation missionnaire dans l'époque contemporaine, caractérisée par un brassage culturel et religieux sans précédent à l'échelle mondiale.

[1] Cf. 30 Giorni...

C'est dans les pays de la vieille Europe, dont l'histoire est marquée par l'héritage du christianisme, que les débats et les luttes ont été les plus vifs. L'évangélisation de plusieurs régions s'y était faite le plus souvent en commençant par l'accueil de la foi de la part des responsables politiques, rois ou seigneurs, qui entraînaient le peuple à leur suite. De là, durant tout l'Ancien Régime, un modèle paternaliste de société: le roi est le *pater* de la nation, lui et ses collaborateurs, sont les *majores,* la minorité politiquement et humainement adulte, tandis que la masse du peuple composait la majorité des *minores*. De là l'idée que les gouvernants ont une responsabilité directe sur la vie spirituelle et morale du peuple et doivent prendre souci de sa foi. Il y a ainsi une confessionalité de l'Etat, lequel a, par rapport à la foi du peuple, à son maintien et à sa transmission, une fonction instrumentale. La chrétienté médiévale a vécu selon ce modèle, très schématiquement évoqué.

Ce modèle a reçu un premier choc avec les guerres de religion et leur conclusion dans la fameuse règle du traité de Westphalie (1649), en elle-même inacceptable: *cujus regio, ejus religio*. On a la religion de son roi; quant aux minorités d'une autre dénomination, elles étaient plus ou moins tolérées. La règle en question se heurtait, sans qu'on prenne conscience dès le début de toute la force de cette opposition, à un principe fondamental, rappelé par *Dignitatis humanae* (n. 10): «C'est un des points principaux de la doctrine catholique, contenu dans la parole de Dieu et constamment enseigné par les Pères, que la réponse de foi donnée par l'homme à Dieu doit être volontaire; en conséquence, personne ne doit être contraint à embrasser la foi malgré lui».

Le débat est devenu encore plus aigu, au siècle des Lumières, avec la problématique de la «religion naturelle», opposée à la religion révélée. Néanmoins, dès le pontificat de Léon XIII et jusqu'à celui de Pie XII, les jugements du Magistère ont pris acte des aspects positifs de l'évolution moderne dans la conception de l'Etat et de la politique: reconnaissance de la relative autonomie du temporel, valeur de la société démocratique comme société de personnes politiquement adultes, c'est-à-dire coresponsables de la marche de la cité, appelées à la participation et à l'initiative. Ce changement culturel majeur allait commander la nouvelle approche du problème.

*
* *

Cependant le problème n'était pas uniquement politique. S'il a donné lieu à des luttes tragiques, c'est qu'il mettait en cause les plus hautes valeurs et la conception chrétienne de l'homme. Je veux dire qu'au niveau

des justifications théoriques que l'on donnait souvent à l'appui de revendications politiques, en elles-mêmes légitimes, apparaissaient des erreurs doctrinales que l'Eglise ne pouvait pas ne pas condamner. Ces erreurs restent condamnées. Ce que l'on perçoit mieux, aujourd'hui que les passions se sont tues, c'est que ces théories n'étaient liées que par un lien accidentel, nullement essentiel, aux conquêtes institutionnelles qu'elles prétendaient légitimer. Donnons quelques exemples. La « religion naturelle », impliquant le rejet ou la relativisation de la Révélation et de l'Eglise, devait fournir le principe d'unité de la société civile. La vérité objective avait une importance secondaire par rapport à la sincérité d'une conscience proclamée par ailleurs infaillible. L'Etat serait laïc, au sens de neutre, par rapport aux valeurs suprêmes. La conscience morale serait libre de toute obligation à l'égard de la vérité objective, notamment en matière de religion. On sait que la « liberté de conscience » dans ce sens métaphysique et absolu est à la base du rejet en 1877 par le Grand Orient de France de la mention du Grand Architecte de l'Univers. Il ne s'agissait nullement d'une profession d'athéisme, mais du rejet de toute dogme ou *credo*. Ce sont toutes ces doctrines, et d'autres qui leur sont proches, que le Magistère a condamnées dans les siècles passés.

*
* *

On comprend dès lors ce qu'a dit et voulu dire le Concile. Ce qui précède nous permet de saisir en quoi l'enseignement conciliaire s'inscrit dans la tradition du Magistère antérieur et en quoi il innove.

Il rappelle d'abord le devoir de conscience qu'a tout homme de rechercher loyalement la vérité et de l'accueillir fidèlement quand il l'a trouvée. Cette obligation morale est révélatrice du rapport à la transcendance constitutif de la personne. La dimension de transcendance fonde la dignité de la personne et les droits qui y sont objectivement attachés, lesquels devront être reconnus au plan civil. En conséquence, les actes religieux, par essence avant tout intérieurs mais appelant leur expression extérieure et sociale, par lesquels la personne vit son rapport à la transcendance, transcendent eux-mêmes l'ordre temporel et terrestre des choses. Par leur nature même, ils fixent les limites du pouvoir temporel et de ses compétences. Celui-ci doit reconnaître et protéger les droits de la personne, il ne peut prétendre les régenter.

L'innovation me paraît être précisément dans cette place reconnue à la personne et à sa valeur transcendante comme mesure du champ de compétence du pouvoir politique. Certes, cette conscience de la personne était déjà présente dans l'affirmation de la liberté de l'acte de foi. Elle est ici

pleinement explicitée. Là est la nouveauté. L'appropriation de la vérité, une fois rencontrée, est de soi un acte personnel, un acte dans lequel la personne tout entière s'engage. Parallèlement, le Concile témoigne de la confiance dans la force spirituelle de l'Evangile et dans la capacité qu'a l'esprit humain de s'ouvrir à sa lumière: «la vérité ne s'impose que par la force de la vérité elle-même».

Dès lors, le sens de la liberté religieuse apparaît clairement: il signifie l'*immunité* de toute contrainte, exercée par des individus, des groupes, la société civile et l'autorité politique elle-même, par laquelle on forcerait la personne à agir contre sa conscience ou on l'empêcherait d'agir selon sa conscience. Ce droit de la personne doit être sanctionné par l'ordre juridique de la société, son usage sera réglé en fonction des exigences objectives de l'ordre public.

*
* *

Il faut ici faire deux remarques.

Ce n'est pas un hasard si on parle de personne plutôt que d'individu. Ce dernier terme aurait rappelé les thèses du libéralisme philosophique faisant de l'individu une sorte de monade close sur elle-même, libre à l'égard de la vérité objective, sans que soit prise en compte sa dimension sociale: dès lors, on entendait refouler la liberté religieuse dans la sphère du privé, en limitant le plus possible son expression publique ainsi que le droit d'association, et en déniant aux communautés religieuses toute influence, d'ordre doctrinal ou de service, sur la société temporelle; de là une conception de la laïcité de l'Etat, impliquant la neutralité et l'indifférence quant aux valeurs éthiques et religieuses fondamentales. Il n'y a aucune trace de ce libéralisme individualiste dans le texte conciliaire.

*
* *

L'autre remarque concerne l'expérience tragique, propre au XX^{e} siècle, des Etats totalitaires, qui peuvent se définir par la négation, en droit et en fait, de la dimension de transcendance de la personne. Devant cette menace, le Magistère récent de l'Eglise a été amené à souligner toujours plus le caractère positif de la liberté religieuse. Le droit à la liberté religieuse et de conscience, face à un Etat qui outrepasse gravement les limites de sa compétence légitime, devient ainsi la pierre de touche de toutes les libertés. Les interventions réitérées de Jean Paul II dans ce sens sont tout à fait remarquables. Une société conforme à l'ordre voulu par

Dieu est une société de personnes exerçant librement leur responsabilité à l'égard de la cité, le service du bien commun temporel trouvant dans leur vie religieuse lumière et force de générosité.

Il est significatif, à ce propos, qu'au sujet de la liberté religieuse précisément, se soit produit un incident lors de la conférence de presse qui a suivi le colloque de Budapest. Derrière l'incident, deux conceptions de l'homme et de la société se profilaient. Car sur les faits, il y avait un certain accord. Aujourd'hui, dans certaines démocraties populaires, la situation n'est plus celle des années 1950, les chrétiens jouissent de libertés, certes fort limitées, mais réelles. La divergence portait sur ce point: d'un côté, ces libertés sont octroyées par l'Etat qui se considère comme source du droit, de l'autre, on exige un droit inaliénable des personnes, que l'Etat a le devoir de respecter et de favoriser. L'enjeu est capital.

*
* *

Il faut souligner, encore une fois, le sens très précis et bien délimité que *Dignitatis humanae* a donné à la liberté religieuse, comme immunité de toute contrainte, car il est arrivé qu'on utilise des formules de la *Déclaration* contrairement à l'intention du texte.

Tous les hommes doivent être soustraits à toute contrainte de la part «de quelque pouvoir humain que ce soit» (n. 2), les actes religieux «ne peuvent être ni imposés ni interdits par aucun pouvoir purement humain» (n. 3). On a voulu se servir de ces formules pour justifier un droit objectif qu'aurait un catholique à se convertir à une autre confession. Par là on assimilait l'autorité doctrinale du Magistère de l'Eglise, assisté de l'Esprit Saint pour proposer la vérité révélée libératrice, à «un pouvoir purement humain». De plus, on confondait le respect dû à la conscience, même erronée, avec un prétendu droit objectif qui découlerait de la nature du message proposé. Ce qui était retomber dans le primat du libre-examen, entendu au sens du libéralisme doctrinal. D'une manière analogue, on a voulu justifier par là la légitimité du *dissenso* en matière doctrinale. Ces utilisations de la Déclaration sont certainement abusives. Nous ne pouvons qu'indiquer ici un problème qui mériterait d'être examiné attentivement pour lui-même.

Georges COTTIER, O.P.

L'Eglise dans la loi nouvelle
Esprit et institution

On s'en est parfois plaint: la Somme théologique de saint Thomas ne comporte pas de traité sur l'Eglise, comme on en composera plus tard. Cependant elle nous fournit les éléments essentiels d'un tel traité, dans le cadre de sa vaste synthèse encore profondément unifiée. Un de ses apports les plus importants nous semble être celui des questions sur la Loi nouvelle où saint Thomas établit, d'une façon remarquable, le rapport entre les deux éléments principaux qui forment l'Eglise: l'œuvre de l'Esprit Saint en elle, d'une part, et ce que nous pouvons nommer, en gros, les institutions ecclésiales, d'autre part, prises à partir de leurs bases premières: les textes de l'Ecriture et les sacrements. Nous retrouvons ici, notons-le déjà, transposé au plan du Corps du Christ qu'est l'Eglise, le problème des relations entre le corps et l'âme dans l'homme auquel saint Thomas a donné une réponse si remarquable.

I. L'Evangile au XIII[e] siècle: saint François et saint Dominique

Jetons d'abord un coup d'œil sur le contexte historique. Le XIII[e] siècle est un des plus grands de l'histoire occidentale; il mérite à plusieurs titres d'être qualifié de classique, notamment à cause de sa puissance créatrice en de nombreux domaines, entre autres, en théologie. Cette force d'invention s'est manifestée notamment aux deux niveaux de l'Eglise qui nous intéressent, celui du renouveau spirituel et celui de la transformation des institutions ecclésiales.

La spiritualité franciscaine

Le XIII[e] siècle a connu une effervescence spirituelle extraordinaire qui s'est concrétisée par la création d'ordres religieux d'un type nouveau, très différent du modèle monastique ou canonial: ce furent principalement

l'Ordre de saint François et l'Ordre des Prêcheurs, auxquels s'adjoignirent les carmes, à la suite de leur installation en Occident. Les Franciscains représentent bien l'élan spirituel de cette époque, y compris dans ses excès : certains spirituels franciscains, comme Gérard de Borgo San Donnino, s'appuyèrent sur les prédictions de Joachim de Flore pour prédire l'avènement d'un âge nouveau, l'âge de l'Esprit Saint, qui succéderait à celui du Christ et supplanterait l'Eglise avec ses Evangiles, ses sacrements et sa hiérarchie, un âge charismatique où prédominerait un Ordre religieux, celui des purs spirituels. Saint Thomas attaque directement ce mouvement à plusieurs endroits de ses questions sur la Loi nouvelle. Ces exagérations, ces « sottises », dira même le docteur angélique, ne doivent cependant pas faire oublier le caractère si merveilleusement évangélique de la vie, des écrits et de l'œuvre de saint François. Celui-ci a donné à son siècle, et à l'Eglise de tous les temps, un des grands modèles de la vie évangélique, animée du souffle de l'Esprit et de l'amour de l'Eglise, avec ses prêtres et sa hiérarchie. Il suffit de relire les textes franciscains primitifs pour éprouver la puissance de ce souffle et la force de cet amour.

Les constitutions dominicaines

Saint Dominique fut également un créateur, mais d'une autre manière. L'inspiration évangélique qui était en lui se porta surtout sur la prédication de l'Evangile, à laquelle son Ordre fut spécialement consacré ; mais son génie s'exprima peut-être le mieux et de la façon la plus durable dans l'élaboration des Constitutions dominicaines, que Léo Moulin, dans son livre remarquable « Le monde vivant des religieux », a appelées une « cathédrale du droit constitutionnel », et qui sont un des chefs-d'œuvre les plus équilibrés, un des fruits les mieux venus de la renaissance du droit de l'Eglise, qui accompagna le développement de la théologie, spécialement à Bologne dont l'Université brillait particulièrement dans le domaine juridique et où se tinrent les premiers Chapitres généraux de l'Ordre, et cela en osmose avec le mouvement communal qui renouvelait les structures de la société de l'époque. Ainsi voyons-nous représentés par les deux grandes figures du XIII^e^ siècle, saint François et saint Dominique, les deux éléments principaux qui composent l'Eglise et où le siècle de saint Thomas a fait œuvre nouvelle : le souffle de l'Esprit Saint et de l'Evangile si bien représenté par saint François, qui, par ailleurs, était peu doué pour l'organisation, et les institutions ecclésiales auxquelles saint Dominique a contribué en dotant son Ordre d'une organisation étendue aux dimen-

sions de l'Eglise [1]. Les Constitutions dominicaines ont ainsi pu servir de modèle à d'autres Ordres religieux et dans la codification du droit canon qui était en train de s'élaborer notamment par le travail du dominicain Raymond de Penafort; plus tard même, aux dires de Léo Moulin, ces constitutions ont été prises en exemple par des législateurs civils, comme les Constituants américains, à la fin du XVIII[e] siècle.

La question de l'Evangile: Esprit et institutions

Ce simple regard rapidement jeté sur le XIII[e] siècle nous montre quel est le contexte ecclésial et quelle est aussi l'importance de la question abordée par saint Thomas dans l'étude de la Loi nouvelle. Il va devoir rendre compte des deux mouvements principaux de son époque, qui soulèvent l'Eglise, comme la société: le mouvement spirituel et le mouvement institutionnel. Au plan de l'Eglise, ces mouvements et leurs représentants se réunissent autour d'un mot: l'Evangile. C'est pour la prédication de l'Evangile que saint Dominique a organisé son Ordre; c'est pour vivre l'Evangile que saint François s'est voué à la pauvreté.

Mais que signifie ce terme d'Evangile? Quel est son contenu? Comment s'agencent dans l'Evangile l'inspiration qui est comme son âme et l'institution, à commencer par l'Ecriture, qui lui donne un corps?

Voici comment saint Thomas formule la question: l'Evangile est-il une loi écrite, c'est-à-dire qui a pris corps dans une lettre, dans des livres et dans des parchemins (et nous pouvons ajouter: dans des sacrements et des institutions); ou plutôt est-il une loi inscrite dans les cœurs, c'est-à-dire l'œuvre directe de l'Esprit Saint en ceux qui croient au Christ? Transposons la question: l'Eglise qui procède de l'Evangile est-elle une institution fondée sur le texte évangélique et sur la Tradition qui en est issue, avec, entre autres, le droit canon, ou est-elle avant tout une réalité spirituelle, basée sur la foi et la charité, animée par l'Esprit? Et si l'Eglise possède ces deux composantes, comment s'ordonnent-elles entre elles?

[1] L'œuvre de saint Dominique ne se limite évidemment pas à l'élaboration des constitutions de son Ordre. On rencontre chez lui, d'après les témoignages de ses contemporains, une veine spirituelle qui peut être comparée à celle de saint François, tout en possédant ses traits propres, comme l'ardeur à la prière et l'orientation principale vers la prédication. Néanmoins, comme le remarque le P. Vicaire, les constitutions sont la seule œuvre écrite à laquelle a directement pris part saint Dominique; elles forment une œuvre assez originale pour nous fournir un trait caractéristique de saint Dominique face à saint François et pour exprimer ainsi l'esprit du XIII[e] siècle.

II. La réponse de saint Thomas et ses deux volets

La réponse de saint Thomas comporte deux volets. Le premier nous est présenté dans la définition de la Loi nouvelle, à l'art. 1 de la qu. 106 de la *Prima Secundae*. La pensée y part de la lettre de l'Evangile pour s'élever vers l'Esprit Saint qui donne la grâce intérieure et démontre le caractère spirituel de la Loi évangélique. Le second volet se trouve à la qu. 108, art. 1 sur le contenu de la Loi nouvelle : la pensée part ici de l'Esprit Saint et redescend vers les réalités visibles, les actions extérieures et les institutions. Ces deux volets sont évidemment complémentaires ; ils nous montrent comment Esprit et Ecriture ou institutions sont prises dans une sorte de circuit comparable à celui du sang dans le corps, qui part du cœur et revient au cœur comme à la source de la vie.

1. La Loi nouvelle est la grâce de l'Esprit Saint

Considérons donc ces deux volets successivement.

L'Evangile est-il une loi écrite ?

Voici la première question : l'Evangile est-il une loi écrite ? La chose paraît évidente puisque les Evangiles ont été écrits par les auteurs sacrés et nous ont été transmis comme tels, avec une vénération particulière à l'égard du livre des Evangiles, comme on le voit dans la liturgie, et comme en témoigne, par exemple, saint François dans son souci du respect dû aux livres saints. Le texte même des Evangiles est devenu sacré. En outre, l'écrit semble requis par l'idée même de la loi : selon la propre définition de saint Thomas, la loi comporte nécessairement la promulgation, afin qu'elle soit connue et puisse exercer sa force impérative sur les sujets qui lui sont soumis. Or l'écrit, qui est un moyen privilégié de communication entre les hommes, comme une parole solidifiée et durable, est pratiquement nécessaire à la promulgation. Si l'Evangile est destiné à tous les hommes, à toutes les générations, il est donc indispensable qu'il soit écrit. Ainsi formera-t-il la base solide de la prédication dans l'Eglise, et de tout échange communautaire, comme, par exemple, la prière publique.

Pareillement l'Eglise n'est-elle pas constituée par les institutions qui la rendent visible, tangible, et lui permettent d'agir dans le monde : sa hiérarchie, ses sacrements et son culte, le droit canon et la discipline ecclésiale, tout ce qui fait l'organisation du peuple chrétien et qui procède plus ou moins directement de l'Evangile lui-même ?

L'Evangile n'est pas lettre, mais Esprit

La réponse de saint Thomas est audacieuse et novatrice; elle exprime cependant la plus authentique tradition scripturaire. Ses sources sont du meilleur aloi: l'épître aux Hébreux qui reprend Jérémie annonçant une loi inscrite dans les esprits et dans les cœurs, l'épître aux Romains, le «De Spiritu et littera» de saint Augustin qui est déjà une méditation sur ces textes inspirés. Saint Thomas soutient, contrairement à ce qu'on enseignait communément, que l'écrit n'est qu'un élément secondaire dans la Loi évangélique, que son élément principal, où réside toute sa force, est intérieur et spirituel: c'est la grâce du Saint-Esprit reçue par la foi au Christ, ou encore la présence même du Saint-Esprit dans le cœur des fidèles. De cette loi on peut continuer à dire qu'elle est écrite, mais non plus sur des tables de pierre ou sur du papier: elle est inscrite dans les cœurs des croyants. Cette inscription cependant est toute analogique et suppose une transformation profonde du sens des mots.

Saint Thomas, pour sa part, n'hésite pas à marquer fortement la différence. Il osera soutenir que la lettre de la Loi nouvelle, le texte évangélique, ne justifie pas plus que la lettre de la Loi ancienne, qu'elle peut tout aussi bien donner la mort, selon le mot de saint Paul: «La lettre tue et l'Esprit vivifie». Seule justifie la grâce de l'Esprit Saint par le moyen de la foi.

Signalons en passant que cette conception est de grande conséquence pour l'exégèse biblique. Une exégèse qui se borne à l'étude de la lettre, qui lui accorde la place principale, devient dangereuse, appauvrissante pour la vie chrétienne, *littera occidit*. La véritable exégèse procède de la foi au Christ et sait découvrir, sous la lettre variée de l'Ecriture, le sens spirituel qui l'unifie dans le Christ, le sens selon l'Esprit Saint qui devient une nourriture pour la vie.

Non une loi-texte, mais une loi-source

On peut exprimer la transformation que suppose le passage de la loi écrite à la loi selon l'Esprit en disant qu'elle atteint la nature même de la loi: nous passons d'une loi-texte à une loi-source, d'un texte de la loi qui prend place devant nous comme un code et s'impose à nous de l'extérieur, à une loi qui devient en nous une source de lumière et de force spirituelle. C'est déjà le cas, d'ailleurs, dans une certaine mesure, de la loi naturelle, telle que l'entend saint Thomas. Celle-ci, en effet, est également intérieure, inscrite dans le cœur de chaque homme. Elle consiste dans les inclinations naturelles, comme le sens du bien, de la vérité, le sens de

Dieu et de la vie en société, qui nous portent à aimer. La loi naturelle est la source intime de vérité et de bien, que Dieu a mise en l'homme, formé à son image, afin de le conduire vers Lui par l'attrait intérieur.

C'est sur cette source naturelle que vient se greffer l'action de l'Esprit Saint pour nous mettre en communication avec la Source divine elle-même, et nous procurer dans le Christ une eau nouvelle et plus abondante, une eau de grâce et d'inspiration. Telle est la Loi évangélique, non pas un texte seulement, mais une source spirituelle jaillissant dans les profondeurs de notre être par le moyen de la foi, une source qui est la grâce même du Saint-Esprit.

L'Eglise est spirituelle d'abord

Nous pouvons en déduire que l'Eglise, elle aussi, est avant tout, pour saint Thomas, l'œuvre directe de l'Esprit par la foi au Christ, une communauté principalement spirituelle. A ce propos, nous pouvons dire également que les institutions, comme la lettre de la Loi, peuvent devenir pesantes et même dangereuses, sinon mortelles, quand elles prennent trop d'importance, quand on les considère d'une façon trop humaine, sans assez les soumettre à l'action de l'Esprit et au mouvement de la foi qui seuls en font des organes vivants, et, si l'on veut, les justifient. En somme, les institutions ecclésiales n'auraient pas le droit à l'existence, si elles n'étaient pas ordonnées comme des instruments à la grâce de l'Esprit Saint. Nous croyons que telle est bien la pensée de saint Thomas. Elle n'est pas subversive, mais elle est exigeante.

Ce qui confirme cette pensée, c'est la constatation de la prédominance générale accordée par saint Thomas à l'intériorité dans sa doctrine morale: la priorité donnée à l'acte intérieur sur l'acte extérieur, s'ordonnant entre eux comme forme et matière, dans l'établissement de la moralité des actes; la primauté des vertus, comme principes intérieurs et sources personnelles d'action, à l'égard des préceptes du Décalogue, comme principes régissant les actes extérieurs; l'importance attribuée aux dons du Saint-Esprit, qui procèdent de l'intériorité divine, sur le mode de l'inspiration, que saint Thomas associe aux principales vertus.

Comme on le voit, la définition de la Loi nouvelle, c'est-à-dire de l'Evangile même, par la grâce de l'Esprit dans la foi au Christ, exprime une dimension essentielle de la pensée de saint Thomas. On pourrait même soutenir que le docteur angélique se montre ici plus spirituel que l'école franciscaine, car celle-ci, dans la Somme d'Alexandre de Halès, qui est un travail d'équipe comportant un vaste traité sur la Loi nouvelle, n'avait pas osé dire ou songé qu'elle pût être une loi intérieure, comme la

loi naturelle, et avait, en outre, exposé la morale selon les commandements de préférence aux vertus. Il est surprenant de voir ainsi se côtoyer chez les Franciscains deux courants extrêmes, les spirituels, parfois prêts à se délester des Evangiles et de l'Eglise institutionnelle au nom de l'Esprit, et des théologiens qui commencent à s'orienter vers la prédominance de la loi et du droit, qui triomphera au siècle suivant à la suite d'Occam et du nominalisme.

Chez saint Thomas nous trouvons un remarquable équilibre. D'une part, il a mis à fond l'accent sur l'œuvre de l'Esprit Saint, au point d'inventer pour lui, si l'on peut dire, un nouveau type de loi, une loi intérieure, une loi de grâce, qu'il appellera ensuite une loi de liberté. Cependant, par ailleurs, il va maintenir comme éléments seconds, mais également essentiels, les écrits évangéliques, les sacrements et, à leur suite, les institutions ecclésiales. C'est ce que nous allons voir en examinant le second volet de sa doctrine sur la Loi nouvelle, au début de la question 108.

2. L'Evangile est le Corps du Christ

L'article 1er de la question 108 est tout à fait remarquable. Abordant le problème du contenu de la Loi nouvelle, saint Thomas se demande d'abord si la Loi nouvelle doit commander ou défendre certains actes extérieurs. C'est déjà le problème décisif du rapport entre la foi et les œuvres, que nous retrouverons plus tard au cœur de la crise protestante. La question ne se limite cependant pas aux prescriptions morales, mais concerne tous les éléments extérieurs de l'Eglise, sacrements et institutions. C'est bien notre problème du rapport entre l'Esprit et l'institution au sein de l'Eglise.

La Loi nouvelle incarnée dans la personne du Christ

Voyons les grandes lignes de la réponse. Ayant marqué d'une façon forte et originale le caractère principal de la grâce du Saint-Esprit dans la Loi nouvelle, saint Thomas pourrait être en peine, comme tous les spirituels et les charismatiques, comme le seront d'ailleurs les Réformateurs plus tard, d'établir des liens précis et solides entre l'Esprit et les actes concrets, entre la foi et les œuvres, entre l'Evangile et les prescriptions morales ou juridiques, l'éthique ou le droit. Sa réponse est très profonde et véritablement magistrale. Elle procède des sources évangéliques les plus riches.

Le *Sed contra* de l'article nous indique les premières sources: le chapitre 12 de saint Jean et le chapitre 5 de l'épître aux Ephésiens qui présentent les chrétiens comme des fils de lumière, se gardant des œuvres des ténèbres et féconds en œuvres bonnes; mais c'est plus encore le prologue de l'évangile de saint Jean, longuement cité et exploité dans le corps de l'article.

Saint Thomas rappelle d'abord sa définition de la Loi nouvelle et la complète: elle consiste principalement dans la grâce du Saint-Esprit qui est manifestée dans la foi au Christ opérant par la dilection, par la charité. En fait, ce sont les trois vertus théologales qui sont ici placées au cœur de la Loi nouvelle. Saint Thomas a d'abord mis en avant la foi au Christ qui justifie, selon l'épître aux Romains. Il va mettre l'accent ici sur la charité qui, procédant de la foi, la rend opérante, féconde en œuvres bonnes. C'est elle qui opère la sanctification et deviendra la forme des vertus chrétiennes. L'espérance accompagne évidemment ses deux « sœurs ». Elle est causée par les promesses qu'apporte la foi. Elle est contenue dans la charité qui, comme amitié, se fonde sur la participation à la béatitude divine. Ensuite, pour établir le lien entre ces vertus et les éléments extérieurs de la Loi nouvelle, saint Thomas va prendre, comme base, non plus un texte, mais la personne même du Christ définie, si l'on peut dire, comme vrai Fils de Dieu et vrai homme en une unique personne, à la lumière notamment du prologue de saint Jean. L'humanité du Christ est devenue le réceptacle de la grâce en sa plénitude et, par suite, le canal qui nous communique toute grâce. « Le Verbe s'est fait chair. » « Il est plein de grâce et de vérité. » « De sa plénitude nous avons tous reçu, grâce pour grâce. »

C'est donc parce que le Verbe s'est fait chair, parce qu'il a pris notre humanité et assumé un corps semblable au nôtre, ce corps par lequel il a souffert et avec lequel il est ressuscité, c'est très précisément pour cette raison que la grâce du Saint-Esprit doit nous parvenir par des moyens et par des actes extérieurs, visibles, corporels, qui soumettent la chair à l'esprit.

La réponse a le fondement théologique le plus solide. Elle repose sur la doctrine de saint Jean et de saint Paul concernant la personne du Christ, telle qu'elle a été explicitée par les grands Conciles, et notamment par Chalcédoine. Elle s'appuie aussi sur une anthropologie qui unit intimement et activement le corps et l'âme, la chair et l'esprit. A cause du Christ, l'Esprit Saint ne veut pas agir sans employer des instruments corporels, sans réclamer des actes concrets et visibles.

Le « corps » de l'Eglise

Cette réponse s'accorde exactement avec la doctrine paulinienne de l'Eglise comme corps du Christ; elle donne un caractère profondément christologique et personnel à la morale, à la sacramentaire et aux diverses institutions qui entrent dans la composition de la Loi nouvelle, c'est-à-dire, de la vie de l'Eglise. Tous les moyens de grâce constituent une prolongation et comme une reproduction de l'Incarnation. Ils ont pour but de nous mettre en contact avec la personne du Christ.

Voilà donc une idée essentielle pour l'ecclésiologie chrétienne. L'Eglise est sans doute une réalité spirituelle, l'œuvre de l'Esprit par la foi, l'espérance et la charité, mais, à cause de l'Incarnation du Verbe de Dieu, cette œuvre doit s'accomplir de façon visible, dans des sacrements, des actions concrètes et des institutions, qui donnent corps à l'Eglise et qui sont comme la continuation de l'Incarnation. Telle est bien la doctrine des Pères comparant les fonts baptismaux, où l'Esprit engendre de nouveaux enfants de Dieu, au sein de la Vierge Marie où le même Esprit a formé le Christ. Cette doctrine se prolonge par l'exigence d'une vie conforme aux sacrements et à la liturgie qui les entoure, sous la mouvance de l'Esprit Saint.

L'interdépendance de l'Esprit et du corps

Il s'est donc établi dans l'Incarnation une sorte d'interdépendance entre l'Esprit Saint et le corps, dans l'Eglise et dans chaque croyant. On pourrait en tirer cette loi: de même qu'aucune réalité corporelle, sacramentelle ou institutionnelle, ne peut obtenir de valeur dans l'Eglise si elle n'est reliée intimement à l'action de l'Esprit Saint, ainsi n'y a-t-il pas d'action authentique de l'Esprit du Christ qui n'engage le corps, entendu au sens physique et au sens communautaire. Au sens physique, c'est le corps de chaque chrétien qui rend son action visible et la fait pénétrer dans le monde extérieur; au sens communautaire, ce sont les institutions ecclésiales, y compris l'organisation d'un Ordre religieux, qui nous permettent d'agir « en corps » dans le monde. C'est par le moyen du corps que l'action de l'Esprit devient réelle pour nous, parce qu'elle nous engage avec toute notre réalité, corps et âme. Ceci requiert également la conformité de toute doctrine et vie spirituelle avec le corps des Ecritures, le texte des Evangiles selon saint Matthieu, saint Jean, etc.

III. L'instinct de la grâce et la liberté

Pour préciser cette liaison vivante entre l'élément principal de la Loi évangélique et ses éléments secondaires, notamment les actions extérieures qu'elle commande et les institutions qu'elle utilise, nous expliquerons deux traits qui déterminent la conception de saint Thomas et que nous risquons parfois de comprendre de travers: 1. outre la réception des sacrements, la Loi nouvelle requiert de nous certains actes «quae ex instinctu gratiae producuntur», «qui sont produits en nous par l'instinct de la grâce». Qu'est-ce donc que cet instinct? 2. Ensuite, parmi ces actes qui concernent la Loi nouvelle, les uns, nous dit saint Thomas, entretiennent avec la foi opérant par la charité une relation nécessaire de convenance ou de contrariété, tandis que d'autres sont laissés par le législateur, c'est-à-dire, par le Christ, à la libre estimation et initiative de chacun. Or, ces derniers actes confiés à la liberté caractérisent la Loi nouvelle au point de lui mériter l'appellation de «loi de liberté». Ne voilà-t-il pas une association de mots bien étrange? La loi n'est-elle pas constituée, selon son essence, par des préceptes et des interdits? Comment peut-on la caractériser par des actes qui ne sont ni commandés, ni défendus, mais librement entrepris?

L'instinct de la grâce et sa pénétration en nous

Le terme d'«instinct» utilisé par saint Thomas nous étonne, à première lecture, et il a parfois rebuté les traducteurs français. La raison est obvie: ce mot nous fait trop penser aux instincts animaux. La morale n'a-t-elle pas pour tâche de «réprimer nos instincts»? Or, saint Thomas emploie le mot avec une véritable prédilection quand il veut parler de l'action du Saint-Esprit. Dans la question 68 de la *Prima Secundae,* il l'emploie douze fois en trois articles pour qualifier les dons du Saint-Esprit. Plus exactement les dons sont des dispositions à recevoir la motion de «l'instinct de l'Esprit Saint» (*instinctus Spiritus Sancti*), qui est un «instinct divin» supérieur à la simple raison, à la manière des inspirations du génie, selon une comparaison reprise à Aristote. Instinct et inspiration vont ici de pair. Nous n'avons évidemment plus affaire, avec les dons du Saint-Esprit, à des instincts inférieurs, mais à des inspirations supérieures, de nature spirituelle. Comme les dons, cet instinct spirituel s'accorde avec les vertus théologales et est donc de même nature qu'elles. L'expression *instinctus gratiae* désigne l'ensemble des vertus théologales et des dons formant un instinct spirituel divin, ou nous disposant à y correspondre. Et telle est la Loi nouvelle, tel est l'Evangile, au sens plénier du terme. Ainsi saint

Thomas nous convie-t-il à redécouvrir la source spirituelle de l'agir chrétien, laquelle s'exprimera, entre autres, plus tard, dans l'oraison carmélitaine.

Cette source ne reste pas sur les sommets de l'esprit ; elle se répand dans toutes les parties de l'homme et pénètre jusque dans la sensibilité et dans le corps par le moyen des inclinations naturelles et des vertus. Saint Thomas parlera, en effet, d'un *instinctus rationis* pour désigner ces inclinations au bien, à la vérité, à la vie en société, etc., qui forment notre spontanéité spirituelle naturelle, qui constituent la loi naturelle intérieure à l'homme, et qui se développeront dans les vertus. Celles-ci sont le déploiement de ces inclinations par l'exercice et l'éducation. Aussi les appelle-t-on une seconde nature, soit une nature fortifiée dans ses capacités, active, parvenue à la maturité de sa puissance. Elles nous confèrent un pouvoir de jugement d'un type spécial, qu'on nommera le jugement par connaturalité, fondé sur l'expérience d'un agir de qualité. Or, c'est précisément sur cet « instinct de la raison » que se greffent et en lui que pénètrent l'« instinct de la grâce » et les inspirations de l'Esprit, qui forment la Loi nouvelle. Ainsi selon saint Thomas, la vie morale tout entière est-elle irriguée par la source d'eau vive de l'Esprit, qui parvient dans toutes les parties de notre être par le moyen des vertus, y compris les plus concrètes et les plus quotidiennes, comme la serviabilité, la patience et les autres fruits du Saint-Esprit, selon *Galates* 5,22. Aussi pourrait-on dire, d'une façon un peu provocante, que nous trouvons chez saint Thomas une morale de l'instinct autant que de la raison, à la condition de comprendre que cet instinct est spirituel, qu'il n'est pas contraire à la raison, qu'il se tient plutôt, comme une intelligence primordiale, à la source même de l'activité rationnelle, qu'il n'est donc pas du tout aveugle, comme l'indiquent les noms des différents dons : la sagesse, l'intelligence, la science, le conseil, qu'il est donc plutôt supralumineux.

La liberté d'indifférence et le rejet de l'instinct spirituel

Il nous faut donc redécouvrir un certain « instinct » spirituel en nous, qui nous incline vers la vérité et le bien, selon notre nature faite à l'image de Dieu, un sens naturel de Dieu et du prochain, que l'Esprit Saint assume pour y faire germer et croître la charité, sous la lumière de la foi, par l'exercice des vertus et des dons. La chose n'est pas si facile, parce que nous rencontrons dans notre pensée même un obstacle majeur, une certaine conception de la liberté qui s'est imposée presque partout, à l'époque moderne, et qui a causé la séparation entre la morale proprement dite

et ce qu'on a appelé, parfois avec une nuance de dédain pour la seconde, l'ascétique et la mystique.

Evoquons le problème brièvement. La difficulté provient de la liberté d'indifférence, née peu après saint Thomas, au XIV^e^ siècle, qui s'est définie comme un pouvoir de choix entre les contraires, lequel s'exerce en premier lieu à l'égard des inclinations naturelles, inclinations au bonheur, à la conservation de l'être, auxquelles nous avons, selon cette conception, le pouvoir de dire oui ou non, de les agréer ou de les contredire suivant notre seule volonté. La liberté, comme une pure volonté, s'écarte ainsi des inclinations naturelles et se tient au-dessus d'elles. Ce fut là une rupture décisive, rejetant les inclinations naturelles et avec elles tout « instinct », même spirituel, ainsi que les vertus, comme inclinations habituelles, en dehors du noyau de la liberté, et du centre de la morale, formé désormais par les actes libres, soumis à l'impératif de la loi.

On ne peut pas comprendre la doctrine de saint Thomas sur la Loi nouvelle, ni même l'ensemble de sa morale, si on part de cette théorie de la liberté d'indifférence. Il nous faut donc, pour l'interpréter convenablement, redécouvrir, non seulement dans les textes, mais au fond de nous, sa conception de la liberté, que nous avons nommée une liberté de qualité ou de perfection.

La liberté de qualité enracinée dans l'instinct spirituel

La liberté, pour saint Thomas, comme pour les Pères d'ailleurs, se caractérise précisément par son enracinement dans nos inclinations naturelles à l'être, à la vérité, au bien et à la société, de sorte que nous soyons libres non pas malgré elles, mais à cause d'elles. La liberté n'est pas le pouvoir de faire n'importe quoi selon notre seule volonté. Elle est une force pour la vérité et le bien, qui grandit et s'épanouit dans la mesure même où nous agissons selon ces qualités qui sont inscrites naturellement dans le cœur de tout homme sous le mode de l'attrait et de l'aspiration. C'est précisément à cet instinct naturel, réunissant la raison et la volonté, que va s'associer, en pénétrant en lui, la grâce de l'Esprit Saint, comme un instinct supérieur, une inclination ou une inspiration divine.

La Loi nouvelle et l'appel à la libre initiative

Et voici ce qui nous permet de comprendre pourquoi et en quel sens la Loi nouvelle peut être appelée par saint Thomas une loi de liberté.

Dans la question 108 qui traite du contenu de la Loi nouvelle, où il nous décrit le champ qui appartient à cette Loi, saint Thomas distingue deux domaines: le domaine des actes qui réclament des préceptes parce qu'ils ont une relation nécessaire, de convenance ou de contrariété, avec la loi morale. Tels seront les préceptes du Décalogue repris dans la Loi évangélique, auxquels s'ajouteront certains préceptes concernant la foi, la confession de la foi au Christ notamment. Vient ensuite le domaine des actes confiés par le Christ à la liberté de chacun, personnellement ou comme chef de communauté. Il délimitera plus loin ce dernier domaine par le moyen des conseils évangéliques (art. 4).

Cette distinction paraît facile; elle cache cependant un grave danger de malentendu. Nous sommes, en effet, tellement habitués à séparer, à opposer même la loi et la liberté «comme deux propriétaires qui se disputent le champ des actes humains», que nous risquons de comprendre ce que dit saint Thomas de la façon suivante: la Loi nouvelle se contente de reprendre et de confirmer les préceptes du Décalogue ou de la loi naturelle qui constituent le champ de la morale proprement dite, le domaine des impératifs éthiques; elle réduit donc les préceptes moraux au minimum nécessaire, supprimant beaucoup de prescriptions de la Loi ancienne. Pour le reste, elle le confie largement à la liberté, en cautionnant celle-ci; mais ce n'est plus là la matière de la loi, au sens propre du terme, ni donc de la morale: c'est le domaine de la parénèse ou de la spiritualité. Dans cette conception, loi et morale signifient préceptes, commandements, obligations; ce qui est au-delà n'appartient plus à la loi ni à la morale, mais à la seule liberté. En ce cas, la Loi nouvelle sortirait, en réalité, du domaine de la morale et ne serait plus une véritable loi. Il y aurait pratiquement une équivoque sur le terme de loi, quand on parle d'elle comme d'une «loi de liberté». Or telle n'est pas du tout la pensée de saint Thomas. La Loi nouvelle, prise en tant que loi, recouvre bel et bien, pour lui, le domaine des actes confiés par le Christ à notre liberté, de sorte que ceux-ci rentrent parfaitement dans le champ de la morale chrétienne. Il faut même dire que la Loi nouvelle se caractérise moins par les préceptes ou obligations qu'elle comporte que par son enseignement sur les actes confiés à notre libre initiative, entre autres les conseils évangéliques.

Voilà bien une étonnante loi qui se définit, en quelque sorte, par l'appel à la liberté et recouvre le même champ qu'elle. Comment cela peut-il se faire? Tout simplement parce que nous avons affaire à une liberté – nommément la liberté de qualité, – qui s'enracine dans les inclinations naturelles, dans l'*instinctus rationis,* dont nous avons parlé, et dans les vertus qui les développent, une liberté qui peut recevoir par la même source l'influx de l'*instinctus Spiritus Sancti* par la foi opérant avec

la charité. En d'autres termes, les actes libres, dont il s'agit, ne sont pas faits en dehors de la loi, n'importe comment selon le gré d'une volonté indifférente, mais sous l'impulsion de l'amour de la vérité et du bien, qui sont l'origine et la fin de la loi comme de la liberté. Ces actes sont l'œuvre des vertus, notamment la foi et la charité, qui les orientent avec une force et un élan croissants, vers une certaine perfection qui surpasse le minimum requis par les prescriptions légales, et se caractérise précisément par ce dépassement laissé à la libre initiative de celui qui aime en vérité. La Loi nouvelle présente ainsi à l'agir chrétien un champ de liberté qui lui est propre. Ce champ est décrit par le Sermon sur la montagne, compris comme règle des actes intérieurs au niveau du « cœur », et est ouvert à tous ceux que meuvent la sagesse et l'amour donnés par l'Esprit conformément à la raison. C'est par là que la Loi nouvelle accomplit la Loi ancienne et que la morale chrétienne surpasse toute morale naturelle. Nous avons affaire ici non plus à une morale des préceptes, commandements et interdits, à une morale de barrières, mais à une morale de l'attrait et de l'élan, à une morale du dépassement libre et spontané vers un maximum de qualité, de sainteté, à une morale qui coule de source.

Les deux régimes de la Loi : la loi des serviteurs et la loi de l'amitié

Nous ne pouvons mieux exprimer cette nature spécifique de la Loi nouvelle et de son enseignement moral qu'en commentant brièvement le *Sed contra* de l'article 4 de notre question 108, concernant la question des conseils évangéliques comme partie de la Loi nouvelle. Saint Thomas veut montrer que cette loi, à la différence des autres, comporte non seulement des préceptes, mais des conseils offerts à la liberté de chacun. Et voici le beau texte qui introduit l'argument. « Les conseils d'un sage ami sont d'une grande utilité, selon ce verset des *Proverbes* (ch. 27,9) : ‹Le cœur prend plaisir aux onguents et aux parfums variés ; ainsi les bons conseils d'un ami sont-ils la douceur de l'âme›. Or le Christ est un ami suprêmement sage ; ses conseils sont donc pour nous de la plus grande utilité et convenance. »

L'argument est beaucoup plus substantiel qu'il n'y paraît à première vue. Il réunit dans la personne du Christ les deux grands thèmes de la sagesse et de l'amitié pour décrire le passage au régime nouveau de la Loi évangélique. Il faut se souvenir que la loi est, selon les anciens, l'œuvre de la sagesse du législateur et qu'elle avait pour fin, au-delà de l'établissement de la justice au sein de la cité, la formation et l'entretien de l'amitié entre les citoyens. Le Christ se présente à nous comme le Maître de la Sagesse, dans le Sermon sur la montagne où il commence par répondre à

la question décisive du bonheur et décrit les voies qui y conduisent. Le Sermon est le texte spécifique de la Loi nouvelle. Le Christ apparaît également comme l'Ami par excellence, notamment dans les paroles rapportées par saint Jean dans le Discours après la Cène et choisies par saint Thomas pour introduire sa définition audacieuse de la charité comme une amitié: «Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur ignore ce que fait son maître; je vous appelle amis, car tout ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai fait connaître» (*Jean* 15,15). La sagesse sera précisément le don correspondant à la vertu de charité.

Le régime de la Loi ancienne s'accorde à l'état des serviteurs qui se contentent d'obéir aux ordres de leur maître sans pouvoir en connaître les raisons. C'est un régime de commandement et d'obéissance, que l'on retrouve dans toute morale de l'obligation et du devoir.

La Loi nouvelle se caractérise par les rapports entre amis, où il ne convient plus de donner des ordres, mais où il est fait appel à la liberté réciproque par le moyen d'invitations et de conseils, qui éclairent et meuvent au nom de l'amitié. Ainsi la charité instaure-t-elle entre les croyants, le Christ et Dieu, un régime de liberté propre aux relations entre amis. C'est un régime de libre initiative, fondé sur les vertus, sur les dons et sur les conseils. Les vertus, groupées autour de la foi et de la charité, nous rendent capables d'accomplir une œuvre bonne et parfaite, d'initiative personnelle et en connaissance de cause; les conseils nous éclairent sur les voies les meilleures, les plus rapides, les plus dégagées pour parvenir à la perfection de la charité. Les dons nous disposent à suivre docilement et intelligemment les impulsions de l'Esprit Saint. Notons en passant que ceci s'applique particulièrement à la prière avec ses règles et ses méthodes. Avec ce thème de l'amitié, la pensée de saint Thomas rencontre remarquablement celle de sainte Thérèse quand elle définit l'oraison comme «vivre l'amitié en s'entretenant souvent et seul à seul avec Celui dont nous savons qu'il nous aime» (*Autobiographie* 8,5).

Nous avons donc affaire à une loi surprenante. Elle ne se contente pas d'imposer des préceptes et des obligations concernant des actes extérieurs. Elle pénètre dans le cœur de l'homme et y suscite, y réclame la libre initiative qui naît de l'amour et provoque un élan vers ce qui a qualité de vérité et de bien au-delà de toute limite légale. C'est une sorte de révélation: le passage d'une morale de serviteur, une morale de l'obligation et de la simple obéissance, à une morale de l'amitié, de la vertu et de la liberté aimante, une morale de la grâce aussi en tant que celle-ci désigne la gratuité du don et des échanges amicaux.

Or cette loi est pour saint Thomas la plus haute qui soit ici-bas, assumant la loi naturelle et la loi civile qui en dérive; elle est aussi la source et le sommet de toute loi ecclésiale. Elle est la loi la plus parfaite par son

contenu, l'enseignement direct du Christ, par sa fin, la béatitude et la perfection, par sa méthode, l'invitation amicale à la libre initiative de l'amour.

De la pesanteur à la souplesse dans la lettre et les institutions

Ce que nous venons de dire a des conséquences directes pour les éléments matériels et secondaires de la Loi nouvelle, notamment le texte des Ecritures et les institutions ecclésiales. Dans le premier régime, la lettre et les institutions sont lourdes, un peu comme la pierre. L'Ecriture est surtout considérée dans sa littéralité, où l'on voit la seule expression sûre des obligations qu'impose la volonté de Dieu. Les scribes, les interprètes de la lettre, et les casuistes auront toujours beaucoup à faire dans ce régime. Pareillement les institutions seront pesantes, car sur elles repose tout le poids de l'organisation légale et de la mise en œuvre de la loi.

Dans le régime évangélique, au contraire, texte scripturaire et institutions doivent rester souples et légers, ce qui ne veut nullement dire qu'ils puissent manquer de fermeté et d'énergie. La lettre de l'Ecriture devient souple sous l'action de l'Esprit Saint qui découvre aux croyants la richesse des significations qu'elle recèle dans son application et son actualisation. Les institutions tendent à se réduire à ce qui est nécessaire pour le service de l'Evangile et de l'Eglise, et réclament une utilisation également souple pour s'adapter aux situations, extérieures et intérieures, et surtout aux mouvements de l'Esprit et aux impulsions des vertus, spécialement de la charité. Telle est bien la conclusion de saint Thomas dans notre article et elle peut servir comme telle pour notre exposé:

« D'autres œuvres extérieures ne sont pas nécessairement contraires ou liées à la foi agissant par la charité; or celles-ci dans la Loi nouvelle ne sont ni commandées ni défendues en vertu de l'institution primitive de la loi, mais le législateur, le Christ, les a laissées au gré de chacun, pour la part de responsabilité qui lui incombe. Ainsi est-il loisible à chacun, en ces matières, de déterminer ce qu'il lui convient de faire ou de ne pas faire, et à tout supérieur de fixer à ses subordonnés ce qui est à faire ou à éviter dans ce domaine. Par là encore la Loi de l'Evangile mérite le nom de loi de liberté, car la Loi ancienne précisait une foule de détails et ne laissait presque rien à la liberté des hommes ».

Nous trouvons ici l'expression théologique de l'esprit évangélique qui animait, entre autres, les premières générations dominicaines dans l'élaboration de leurs constitutions, mais qui obtient une valeur plus générale concernant les institutions de l'Eglise, à la fois fidélité à l'essence de l'Evangile et renouvellement spirituel. Ainsi, par exemple, à la différence

des Règles religieuses antérieures, y compris celle de saint François, les Constitutions dominicaines sont amovibles, modifiables et adaptables par les Chapitres généraux; elles n'obligeront pas sous peine de faute morale, mais seulement à la peine prévue dans les Constitutions. Nous y percevons un écho des conceptions formées dans les communes nouvelles où la loi ne venait plus d'en haut, de l'autorité royale, représentante de Dieu, mais était l'œuvre des membres de la Commune, des bourgeois, qui n'entendaient pas, en se donnant des lois en vue du bien commun, s'obliger en conscience ni se lier de façon perpétuelle.

Saint Thomas nous offre de la sorte, avec son temps, un modèle de vie évangélique avec une conception souple et vivante des rapports entre l'Esprit et les institutions dans l'Eglise et dans la vie religieuse, qui peuvent nous rendre de grands services dans notre propre réflexion sur ces questions toujours actuelles.

Malheureusement l'équilibre remarquable établi par le XIII^{e} siècle ne dura pas longtemps. Dès le siècle suivant, les relations entre la loi et la liberté vont virer à l'opposition, entraînant le durcissement des institutions et des rapports d'autorité. La morale, entraînant à sa suite la vie religieuse dans une certaine mesure, va se concentrer autour des obligations. C'est le début du juridisme et du légalisme modernes. Mais ceci est une autre histoire.

fr. S. PINCKAERS

«Foi prêchée et foi vécue»: Une distinction importante dans le dialogue œcuménique

Dans une allocution du 31 mai 1967, Paul VI a précisé: «Il convient de rappeler le double sens du mot ‹foi›. Il peut désigner un sentiment subjectif et intérieur, c'est-à-dire une attitude d'esprit accueillante aux pensées, aux vérités et aux principes religieux: et pour nous, c'est en cela que réside la vertu de foi que nous avons reçue au début avec le baptême. Et en second lieu, le mot ‹foi› peut servir à désigner les doctrines religieuses, les choses auxquelles on croit, les articles du Credo par exemple. Il y a en effet une foi personnelle ‹croyante› et il y a une foi objective, qui est ‹crue›.» [1]

Cette distinction, saint Augustin l'a déjà enseignée. Il déclare en effet: «Sed aliud sunt, ea quae creduntur, aliud fides qua creduntur.» «Autre chose sont les réalités qui sont crues et autre chose la foi par laquelle ces réalités sont crues.» [2]

La foi prêchée se concrétise dans des professions de foi, la foi vécue est la vertu de foi actualisée par la grâce de Dieu qui engage l'homme tout entier à se donner, dans l'obéissance, à Dieu et, dans le service, au prochain. Une foi «morte», (c'est-à-dire sans charité), ne peut d'aucune manière devenir le modèle de la foi vécue.

Mais pour que surgisse un acte de la foi vécue, un minimum de foi professée, ou prêchée, est nécessaire. Ainsi le bon larron avait reconnu en Jésus un envoyé de Dieu, mais s'il avait échappé au supplice, il aurait reçu une catéchèse qui lui aurait enseigné le mystère du salut de manière beaucoup plus profonde. Un lien profond unit la foi vécue et la foi prêchée. Ainsi une Eglise qui méconnaît le rôle que la Vierge Marie accomplit dans l'œuvre de la rédemption sera extrêmement réticente vis-à-vis de toute manifestation de piété mariale. La foi prêchée a donc une influence directe sur la foi vécue. Pourtant un théologien qui sait justifier, à la lumière de l'Ecriture et de la Tradition, la foi prêchée par

[1] *Documentation catholique,* 1967, n. 1496, col. 1072.
[2] *De Trinitate,* XIII, 2, 5. P.L. t. 42, col. 1016–1017.

l'Eglise peut avoir une foi vécue bien plus imparfaite qu'un laïc, peu instruit, mais entièrement donné à Dieu et à ses frères. Il est vrai que la foi vécue tend naturellement et d'elle-même vers la foi prêchée et là où cette dernière est incomplète et amputée, elle doit, par connaturalité, pressentir la vérité dans son intégralité.

L'Encyclique « Mortalium animos » et la spiritualité de l'abbé Couturier

Pie XI, dans l'Encyclique « Mortalium animos » (6 janvier 1928), porte un jugement sur l'œcuménisme naissant à la lumière de la seule foi prêchée par l'Eglise catholique. Evoquant la primauté de l'amour sur laquelle insistent les chrétiens non catholiques, le Pape déclare : « Ces *panchrétiens,* par ailleurs, qui cherchent à fédérer les Eglises semblent poursuivre le très noble dessein de développer la charité entre tous les chrétiens ; mais comment imaginer que cet accroissement de la charité se fasse au dépens de la foi ? ... Ainsi donc, puisque la charité a pour fondement une foi sincère et intègre, l'unité de foi doit être, par suite, le lien primordial unissant les disciples du Christ. » [3]

L'abbé Couturier est évidemment d'accord avec Pie XI pour éviter la confusion doctrinale. Mais il souligne la valeur de l'intuition des frères chrétiens qui insistent sur le rôle capital de la charité dans le dialogue œcuménique :

« Il est vain de vouloir songer à ce que se réalise *d'abord* l'Unité des esprits dans la Vérité et *ensuite* l'Union des cœurs dans la Charité. »

« La Vérité n'est appréhendée que par une âme préparée à la recevoir, qui déjà s'est livrée à elle au moins par un début, si obscur soit-il, de désir et d'amour. La Charité est le héraut de la Vérité. » [4]

Pie XI se situe au niveau doctrinal. Un exposé sur les vertus théologales soulignera, en effet, que l'acte de connaissance précède celui de la volonté. C'est pourquoi la charité repose sur le fondement de la foi.

L'abbé Couturier manifeste l'importance capitale de la *foi vécue* lorsqu'on pratique un dialogue œcuménique. Bien sûr, une certaine unité doctrinale est présupposée lorsque se rencontrent les frères chrétiens. Mais le moteur du progrès dans la réconciliation des Eglises se situe d'abord au niveau de la *foi vécue*. Tel est l'enseignement du Décret sur l'œcuménisme : « Il n'y a pas de véritable œcuménisme sans conversion

[3] AAS, 20 (1928), p. 12. Traduction tirée des *Actes de S.S. Pie XI,* t. 4, Maison de la Bonne Presse, Paris 1932, p. 63–82.

[4] Maurice VILLAIN. *Œcuménisme spirituel. Les écrits de l'abbé Couturier.* Casterman 1963, p. 116.

intérieure. En effet, c'est du renouveau de l'âme, du renoncement à soi-même, et d'une libre effusion de charité que partent et mûrissent les désirs de l'unité.»[5]

L'abbé Couturier aimait citer cette phrase d'un orthodoxe: «Les murs de la séparation ne montent pas jusqu'au ciel.»[6] Cette conviction est exacte sur le plan de la *foi vécue,* non à celui de la foi prêchée. L'abbé Couturier le précisait: il ne faut pas dire «que les séparations chrétiennes n'ont aucune importance au-delà de la terre, devant Dieu et Son Christ.»[7]

Lorsque sur le plan de la foi *prêchée,* on expose la doctrine révélée, il est malheureux de négliger un aspect de la vérité, car ou bien, on s'égare soi-même, ou bien, on présente aux chrétiens un enseignement ambigu. En revanche, au niveau de la foi *vécue,* il est possible de faire abstraction de tel thème évangélique. Une expérience de foi profonde exige souvent une concentration de notre attention sur telle vérité centrale du christianisme en laissant dans l'ombre d'autres pages des écrits inspirés.

L'abbé Couturier parlait du *survol.* Evoquant la prière commune des chrétiens pour l'unité, il déclarait: «D'un grand coup d'aile ce genre de prière survole toutes les démarcations et nous fait tous reposer ensemble dans le cœur de notre Christ.»[8] Et l'abbé précisait: «Ce *survol* n'a rien de négatif. En aucune manière il ne signifie une diminution, un oubli de nos croyances respectives... Que de circonstances psychologiques dans la vie humaine où un ‹survol› intérieur est encouragé, exigé même, pour le meilleur bien de l'âme. Ne faut-il pas, si l'on est brisé par la mort d'un être aimé, que l'on s'efforce d'oublier, de ‹survoler› le souvenir de la séparation douloureuse... Ne faut-il pas que le pécheur oublie, ‹survole› le détail de ses fautes, pour que réconcilié par le repentir, il aille de l'avant, dans la paix?»[9]

L'abbé aurait pu évoquer l'exemple même de saint Paul. Dans l'épître aux Romains, l'Apôtre déclare: «Oui, j'en ai l'assurance: ni la mort ni la vie, ni les anges, ni les dominations, ni le présent, ni l'avenir... rien ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ notre Seigneur» (8, 38–39). Pour faire cette expérience de l'amour divin, saint Paul fait abstraction, dans ce passage, de la faiblesse de l'homme capable de rompre l'Alliance avec Dieu. Mais ce *survol* était indispensable, au niveau de la *foi vécue,* pour manifester toute son admiration face à la grandeur de l'agapè divine.

[5] *Décret sur l'œcuménisme,* n. 7.
[6] *Ouvrage cité,* p. 100.
[7] *Ibidem,* p. 100.
[8] *Ibidem,* p. 218.
[9] *Ibidem,* p. 218.

La justification par la foi

Je me suis souvent demandé pourquoi la doctrine de la justification par la foi, telle que l'a présentée Luther, avait eu un tel impact au XVI[e] siècle. Un grand nombre de chrétiens l'ont estimée conforme à l'Evangile. Ne serait-ce pas que, sur le plan de la *foi vécue,* elle était vraiment authentique?

En effet, si nous voulons souligner la gratuité du pardon divin, nous entrerons dans la même démarche que celle du publicain dans le temple [10]. Dans un *premier regard,* nous contemplerons la profondeur de l'amour inconditionnel de Dieu (le Seigneur nous manifeste sa miséricorde avant que nous soyons agréables à ses yeux); et nous verrons notre misère enveloppée du manteau de la justice du Christ (c'est une manière imagée de souligner les mérites du Sauveur). Puis, dans un *deuxième regard,* nous remercierons les personnes divines de nous accorder la grâce de la conversion et celle de la filiation adoptive.

Malheureusement, sur le plan de la *foi prêchée,* les réformateurs ont mal conceptualisé leur expérience religieuse. En effet, ils ont accusé les catholiques de considérer comme étant le fruit du *même* acte divin le don de la justification et celui de la sanctification.

Par exemple, Pierre Viret déclare: «Le grand erreur (sic) vient de ce que ces poures aveugles n'ont pas bien entendu que c'est que la vraie foi... ni que c'est que la justification et de ce que aussi qu'ils ont mêlé et confondu ensemble la justification et la sanctification qui doivent être distinguées.» [11]

Dans notre monde humain, nous distinguerons le verdict par lequel le juge nous absout et la libération effective par laquelle on sort de prison. Mais le jugement divin est par lui-même *créateur* de sanctification. En fait, en saine doctrine chrétienne, il n'est pas possible de distinguer, comme étant deux actes divins distincts, la justification et la sanctification.

Pierre Viret, nous l'avons vu, nous reproche aussi de n'avoir pas saisi la nature de la vraie foi. En effet, à ses yeux, la foi qui justifie est uniquement la confiance aux promesses divines, la charité ayant sa place, non dans la justification, mais dans la sanctification. Il aime, comme Calvin, recourir à cette image: dans le soleil, la chaleur est unie intimement à la lumière; cependant, on est éclairé par la lumière, non par la chaleur; ainsi la foi qui justifie est unie intimement à la charité, mais elle ne prend pas de la charité la vertu de nous justifier [12].

[10] Luc, 18, 9–14.

[11] *Instruction chrestienne...* Genève 1564, t. II, p. 26. Dans notre ouvrage *Le Réformateur Pierre Viret,* Genève 1986, p. 190.

[12] *Ibidem,* dans notre ouvrage, p. 192–193.

Or les catholiques interprètent les textes qui parlent de la justification par la foi à la lumière de ce texte des *Actes,* 3, 19 : « Repentez-vous donc et convertissez-vous, afin que vos péchés soient pardonnés. » La charité incluse dans la « metanoia » est donc l'instrument, avec la foi et l'espérance, et de la justification et de la sanctification.

Sur le plan de la foi *prêchée,* il existe donc un différend entre catholiques et protestants. En revanche, sur le plan de la foi *vécue,* nous pouvons ensemble poser *deux regards* sur Dieu, le premier qui est centré sur le Seigneur qui pardonne et le second sur le même Seigneur qui sanctifie.

Cependant, la situation est encore plus complexe. En effet, si l'on se réfère à l'expérience vécue de Luther, on voit combien il a été ébloui par la certitude absolue de l'amour inconditionnel de Dieu à notre égard au point de conclure, avec la conviction de la foi, que le Seigneur l'avait justifié [12a].

Les catholiques n'ont pas pu le suivre, car si Dieu nous a révélé qu'il *veut* nous pardonner, il ne nous a pas certifié que chacun serait justifié, étant donné que l'homme peut poser des obstacles à la grâce. Certes, un chrétien peut obtenir une certitude morale du pardon, dans la mesure où il constate des fruits concrets de repentir. C'est pourquoi, au niveau de la foi vécue, tous les chrétiens manifestent une même certitude de foi en présence de l'amour inconditionnel de Dieu, mais le catholique dira à un luthérien fidèle à sa tradition : je ne peux te suivre dans ta conviction que le pardon effectif est inconditionnel.

La procession du Saint-Esprit

La doctrine du *Filioque* a perturbé les relations entre l'Orient et l'Occident. Sur le plan de la foi prêchée, je ne vois pas comment l'Eglise catholique pourrait relativiser sa doctrine clairement définie comme appartenant à la Révélation. En effet, si l'Esprit est envoyé dans le monde par le Père et le Fils, il procède nécessairement de l'un et de l'autre. En Dieu, il n'existe pas de distinction réelle entre l'essence divine et ses opérations (contrairement à l'enseignement de Grégoire Palamas). C'est pourquoi, si l'origine de l'action du Saint-Esprit dans le monde est à la fois le Père et le Fils, ce sont ces deux personnes qui communiquent à la troisième la nature divine.

[12a] Selon Luther, le pécheur possède la certitude de foi qu'il est justifié : tel était son enseignement. Selon la doctrine catholique, le chrétien peut avoir la certitude morale du pardon de ses péchés. Seul l'amour inconditionnel de Dieu envers l'homme est objet de foi théologale.

Cependant, le Concile de Florence a considéré comme étant pleinement conforme à la Révélation la formule *per Filium*. « Nous déclarons que ce qu'ont dit les saints Docteurs et Pères : que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, vise à faire comprendre qu'on signifie par là que le Fils, tout comme le Père, est cause selon les Grecs, mais principe, selon les Latins, de la subsistance du Saint-Esprit. Et parce que tout ce qui est au Père, le Père lui-même l'a donné à son Fils unique en l'engendrant, à l'exception de son être de Père, cette procession même du Saint-Esprit à partir du Fils, le Fils la tient éternellement de son Père, qui l'a engendré éternellement. » [13]

Saint Augustin avait déjà confessé : « Ce n'est pas en vain qu'on appelle Dieu le Père celui dont le Verbe est engendré, et dont procède à titre principal le Saint-Esprit. J'ai ajouté à titre principal, *principaliter,* parce que l'Esprit-Saint procède aussi du Fils. Mais c'est le Père qui le lui a donné... » [14].

Sur le plan de la foi *vécue* qui contemple le mystère, il est tout à fait légitime, dans un premier regard, de méditer le Père comme origine de la vie trinitaire et donc de considérer le Fils et l'Esprit sortir du Père seul. Mais comme sur le plan de la foi *prêchée,* l'Esprit procède du Père et du Fils, comme formant un seul principe *(tamquam ab uno principio)* [15], le second regard, pour que notre vie soit pleinement fidèle à la Révélation, ne peut faire abstraction du *Filioque.* Ainsi le problème dogmatique demeure entier. Cependant le souci de montrer que le Père est l'origine de la vie trinitaire peut favoriser le dialogue.

Les Eglises chrétiennes dans l'histoire du salut

Le II^e^ Concile du Vatican enseigne que seule l'Eglise catholique possède *la plénitude des moyens de salut* [16]. Cet enseignement, qui irrite parfois les frères chrétiens, est pourtant une conséquence de cette doctrine révélée : L'Eglise de Jésus-Christ n'est pas seulement une, mais *unique.* Les protestants enseignent ordinairement que cette unique Eglise est invisible. Ses membres sont les vrais croyants que Dieu seul connaît. Selon la foi catholique, l'Eglise possède des richesses invisibles, mais la visibilité fait partie de sa nature : aussi seules les communautés en communion visible avec le collège épiscopal présidé par le Pape possèdent la pleine ecclésialité. Les autres confessions chrétiennes se rattachent à l'unique

[13] Denz/ Sch. 1301. Traduction Dumeige, n. 230.
[14] *De Trinitate* XV, 17,29. P.L. t. 42, col. 47 1081.
[15] Denz/Sch. 1300.
[16] *Décret sur l'œcuménisme,* n. 3.

Eglise du Christ dans la mesure où leurs doctrines et leurs institutions ne s'opposent pas à celles de l'Eglise catholique. Sur ce plan de la foi prêchée, cette doctrine ne doit, en aucune manière, être obscurcie.

Cependant, l'Apocalypse nous enseigne que certaines Eglises d'Asie, qui possèdent pourtant la plénitude des moyens de salut, sont tombées dans une tiédeur contraire à l'Esprit du Christ (cf. chapitres 2 et 3).

Ces misères n'ont pas cessé au cours des siècles et il arrive parfois que des communautés locales non catholiques soient plus ferventes que des paroisses catholiques. Il est possible en effet d'avoir reçu la plénitude des moyens de salut et pourtant, par sa faute, de mourir de soif au bord de la source. C'est dans la mesure où s'épanouit la *foi vécue* qu'une communauté ecclésiale est germe du Royaume des cieux.

Dans le dialogue œcuménique, le rappel de cet enseignement est fondamental. C'est la transposition, sur le plan ecclésial, d'un principe admis par tous, que l'appartenance à l'Eglise catholique n'est pas une garantie de sainteté.

Ainsi la doctrine du n. 3 du Décret sur l'œcuménisme doit-elle être complétée par cette affirmation explicite: par rapport à la destination *eschatologique* de l'Eglise, les communautés chrétiennes remplissent leur mission, non pas d'abord par le nombre de leurs moyens de salut, mais par la qualité de vie évangélique de leurs membres.

Les deux aspects de l'œcuménisme

En 1925, s'est réuni à Stockholm le mouvement *Vie et Action*. Mais en 1927, était organisée, à Lausanne, l'Assemblée de *Foi et Constitution*. On sait comment la rencontre de ces deux orientations a été à l'origine du Conseil œcuménique en 1948.

Manifestement, les membres de *Foi et Constitution* avaient vu l'urgence d'une unité à restaurer sur le plan de la foi *prêchée*. Mais l'intuition de *Vie et Action* est aussi capitale dans la mesure où elle ne tombe pas dans le relativisme prôné par certains dans cette devise: «La doctrine divise et l'action unit». En effet, le vrai œcuménisme «pratique» se fonde, non pas d'abord sur un sentiment de philanthropie, mais sur la base solide de la *foi vécue* «qui opère par la charité» (*Gal.* 5,6).

Cet aspect a été bien relevé par le Décret sur l'œcuménisme, n. 12: «La collaboration de tous les chrétiens exprime vivement l'union déjà existante entre eux, et elle met en plus lumineuse évidence le visage du Christ serviteur.»

Ainsi la conjonction de la *foi prêchée* et de la *foi vécue* nous paraît capitale pour préparer l'unité entre les Eglises. Il n'est pas possible que tous les

chrétiens participent activement au dialogue doctrinal. Il exige une formation théologique qui n'est pas à la portée de tous. Mais sur le plan de la *foi vécue,* personne n'est dispensé de participer à l'œcuménisme puisque l'émulation spirituelle a été décrite comme l'âme de l'œcuménisme [17].

Cependant, la distinction entre *foi prêchée et foi vécue* est utile même au niveau du dialogue doctrinal. En effet, dans certaines questions difficiles – celles, par exemple, de la justification par la foi et de la procession du Saint-Esprit – elle nous permet de mieux situer les points de divergences. Nous sommes persuadé que Luther, sur le plan de la *foi vécue,* avait réalisé une profonde expérience chrétienne. Nos remarques sur la procession du Saint-Esprit ont une portée plus limitée. Mais une valorisation de la formule : le Saint-Esprit procède du Père *par* le Fils pourrait frayer la voie à un rapprochement.

Georges BAVAUD

[17] *Ibidem,* n. 8.

Réflexion sur l'image biblique de l'épouse

Nova et Vetera a, dans ses dernières livraisons, publié une série de belles méditations de Marie-Thérèse Huguet sur Israël, Marie et l'Eglise, qui contenaient des vues profondes sur la vocation ecclésiale de la femme. Partant de la lecture du *Cantique des Cantiques,* l'auteur était conduite à privilégier parmi les noms de l'Eglise celui d'Epouse du Christ. Ce titre constitue, pour ainsi dire, l'axe de sa méditation.

Si les grandes images dont se sert l'Ecriture pour parler du mystère de l'Eglise sont multiples, c'est bien parce qu'une seule ne suffit pas à en épuiser la richesse. La Constitution conciliaire *Lumen Gentium* sur l'Eglise – l'a-t-on suffisamment relevé ? –, si elle est organisée à partir de celle de *peuple de Dieu,* s'est bien gardée d'ignorer les autres grandes métaphores scripturaires, comme celle de Corps du Christ, par exemple (cf. ch. I), qui était au cœur de l'encyclique de Pie XII *Mystici Corporis.* Cette remarque veut uniquement souligner qu'il y a avantage, pour contempler le mystère dans son intégralité et son ordonnance interne, à tenir compte de l'ensemble des titres de l'Eglise. Privilégier un de ces titres en focalisant l'attention sur lui, c'est sans doute permettre de précieuses découvertes, mais il y a à cela une rançon : on risque de laisser dans l'ombre d'autres aspects également essentiels. C'est pourquoi nous pensons que les méditations de M.-T. Huguet sont une invitation, à cause même de la lumière qu'elles apportent, à des méditations similaires à partir des autres noms de l'Eglise. La raison en est obvie : référés tous à la même réalité, ces noms ne sont pas étrangers l'un à l'autre ; au contraire, ils s'enveloppent et du coup s'éclairent mutuellement.

*
* *

On sera reconnaissant à M.-T. Huguet d'avoir esquissé une théologie pleinement positive de la vocation féminine à la lumière de l'Eglise-Epouse. C'est parce que l'auteur a su se situer au point de vue de la foi, qui seule permet de saisir le mystère, qu'elle a pu mettre en valeur les grandeurs propres de cette vocation. Ce mystère est le mystère sponsal entre Dieu et sa créature, par et dans Israël, et trouvant son achèvement dans l'Eglise du Christ.

Le problème de la condition de la femme est d'abord de nature culturelle. C'est pour vouloir le transporter dans l'Eglise sans les distinctions nécessaires qui tiennent à la spécificité surnaturelle du mystère ecclésial qu'on aboutit à des impasses.

Les problèmes touchant l'identité de l'homme et de la femme ressortissent au paradoxe même de l'*animal rationale*. C'est au titre de son animalité que l'espèce humaine, comme les autres espèces animales, comporte la sexualité. Il faut aussitôt préciser que le rationnel dans l'homme ne vient pas se surajouter, d'une manière extrinsèque, à une animalité qui serait déjà constituée par devers soi. Car l'âme, comme forme qui constitue l'homme dans son espèce, est une âme spirituelle. C'est pourquoi le corps humain, et par là la sexualité, participent du spirituel ; inversement l'activité spirituelle recevra de la condition corporelle, et donc de la sexualité, une modalité propre. On parle de psychologie masculine ou féminine, d'intelligence masculine ou féminine, pour indiquer non pas deux espèces de psychismes ou d'intelligences, mais deux modalités selon lesquelles s'exerce l'unique vie spirituelle et intellectuelle.

Un autre élément encore doit être pris en considération ; il est le plus décisif. Au titre du principe spirituel qui le constitue dans son humanité, chaque être humain singulier est une personne, douée d'autonomie et ayant valeur pour elle-même. C'est à ce niveau que se situe la révolution qui est en train de se développer concernant le statut culturel, social et politique de la femme. L'humanité, non sans soubresauts et sans freins, prend peu à peu conscience de toutes les implications d'une vérité que la raison, aidée par la révélation judéo-chrétienne, connaissait déjà dans son principe : la pleine égalité de l'homme et de la femme au titre de personnes. Que la manière dont s'opère cette prise de conscience porte sa part d'excès et d'âpretés ne doit pas nous étonner. Il faudra du temps pour que toutes les conséquences en soient dégagées dans un juste équilibre, la durée étant nécessaire pour décanter l'authentique de la masse des pesantes habitudes, des préjugés et des anciennes blessures mal guéries. Mais, parmi les obstacles qui empêchent une claire pondération des choses, ici comme ailleurs, il faut compter une fausse conception de la personne, qu'on oppose à la nature et à ses inclinations, comme si elle consistait

dans une pure liberté. En réalité, la personne englobe la totalité de l'être singulier, y compris par conséquent sa masculinité ou sa féminité, de sorte qu'une juste égalité des personnes exige la mise en valeur de l'être masculin et de l'être féminin dans leur différence et leur complémentarité. C'est cette articulation qui est particulièrement difficile à trouver et qui est souvent méconnue par des défenseurs des droits légitimes de la femme. Bref, sans la lumière d'une anthropologie fondée en vérité, le processus risque d'être compromis par d'amères expériences et retardé.

Le fait que la révélation, pour signifier l'union entre Dieu et les hommes, appelés à la dignité de la filiation divine dans le Fils unique, ait fait appel au symbolisme sponsal, est le signe qu'il y a une vocation ecclésiale spécifique de la femme, dont le Modèle insurpassable est la Vierge Marie, Mère de l'Eglise. Tout ce qui est valable au plan naturel ne peut pas être purement et simplement appliqué ici, mais doit être repensé analogiquement, compte tenu du caractère sacramentel de l'Eglise. Sacramentel veut dire entre autres: symbolique, au sens d'un symbole qui nous fait participer à la réalité même du mystère. L'existence d'une vocation spécifique ne s'oppose pas à cette autre vérité fondamentale que ceux qui ont «revêtu le Christ» ne font qu'un et que dorénavant il n'y a ni Juif ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme (cf. *Ga,* 3, 27–28).

*
* *

Les méditations de M.-T. Huguet posent indirectement un des problèmes les plus délicats de la théologie du peuple juif, celui du rapport entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliances. Comment comprendre leur continuité et leur différence?

Les «Notes», publiées le 24 juin 1985, par la Commission du Saint-Siège pour les relations avec le judaïsme [1], reprennent une formule employée par Jean Paul II recevant, à Mayence, le 17 novembre 1980, les représentants de la communauté juive d'Allemagne: «L'Ancienne Alliance n'a jamais été révoquée» [2]. On ne saurait l'entendre au sens d'une coexistence d'une double économie, l'une étant donnée aux Juifs, l'autre aux chrétiens, cela est clair. Mais l'Ancienne Alliance n'a pas été révoquée parce qu'elle contient l'annonce et la promesse de la Nouvelle et parce qu'elle reçoit d'elle sa pleine signification. De plus, Dieu, qui est le

[1] Cf. *Doc. Cath.* LXXXII, 1985, p. 733–738.

[2] Cf. sur ce sujet l'étude de B. de MARGERIE, S.J., «L'Ancienne Alliance n'a jamais été révoquée», *Revue Thomiste,* avril–juin 1987, pp. 203–241. L'auteur note la traduction défectueuse de la *Doc. Cath.,* LXXVII, 1980, p. 1148, cf. p. 203 n. 1.

Dieu de l'Alliance, dans son unique dessein d'amour, «a multiplié les Alliances avec nous», comme le dit la quatrième de nos Prières eucharistiques. L'unité du dessein divin est le fondement de la continuité. Mais précisément les Alliances sont le fruit à chaque fois d'initiatives divines, de sorte que les promesses ne doivent pas s'entendre d'une manière pour ainsi dire immanente, au sens où la plante développée est en puissance dans la graine. Les promesses sont des préparations à une nouvelle visite, à un nouveau don de Dieu qui à chaque fois les dépasse et qui est bien plus que leur simple actuation. Le don du Fils unique signifie une nouveauté radicale dans les manifestations de l'amour divin. Il faut donc entendre au sens propre et fort l'expression Nouvelle Alliance, et cependant cette nouveauté ne signifie ni rejet ni rupture; elle est accomplissement par Dieu des promesses, bien au-delà des promesses.

On ne doit pas confondre la question de l'articulation de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance avec une autre question: celle des moyens de salut offerts, dans l'économie de la Loi Nouvelle, à ceux qui, sans qu'il y ait de leur faute, n'ont pu vraiment entrer en contact avec le message de l'Evangile. Pour eux, subjectivement, les lumières de la conscience auxquelles ils sont fidèles ou, dans le cas des Juifs, la fidélité à des éléments de l'économie mosaïque, peuvent faire fonction de moyens de salut. Il y a là tout un champ très riche de réflexions ouvert par Vatican II. Mais on ne peut pas poser, après le sacrifice du Christ qui a donné sa vie pour le salut de tous les hommes, la coexistence de deux économies parallèles [3].

*
* *

Ces derniers mois, des événements spirituels de grande importance ont marqué l'histoire du dialogue entre l'Eglise et le judaïsme. Le premier de ces événements est la visite du Pape à la synagogue de Rome le 13 avril 1986, le second est la béatification d'Edith Stein, en religion sœur Thérèse-Bénédicte de la Croix, le 1er mai 1987, à Cologne [4].

[3] B. de Margerie écrit, *art. cité,* p. 240: «Si l'Ancienne Alliance est un don irrévocable, c'est à cause de la présence en elle de la Nouvelle, qu'elle contient comme une promesse. Une promesse déjà inchoativement accomplie dans les justes qui vécurent avant Jésus ou vivent aujourd'hui en sa grâce mais selon le régime périmé de la loi mosaïque». L'auteur renvoie ici à saint Thomas, *Summa Theol.,* Ia–IIae, q. 107, a. 1, ad 3.

Sur ces questions, le troisième tome de *L'Eglise du Verbe Incarné* de Charles Journet est encore à découvrir.

[4] Cf. *Doc. Cath.* LXXXIII, 4 mai 1981, n. 1917, pp. 433–439, LXXXIV, 17 juin 1987, n. 1941, pp. 570–574.

Le geste historique de «l'Evêque de Rome et Pasteur universel de l'Eglise catholique» visitant la synagogue de la communauté juive «qui vit dans cette ville depuis le temps des anciens Romains» déjà par lui-même revêt une haute signification symbolique.

Dans son discours le Pape a évoqué la tragédie du génocide dont a été victime le peuple juif en notre siècle et, à la suite de Vatican II, il a condamné en termes très nets toutes les persécutions et manifestations d'antisémitisme, en insistant: «quels qu'en soient les auteurs».

Mais le but de la visite était d'être «une contribution décisive à la consolidation des bons rapports entre nos deux communautés». A cette fin, sont mis en évidence trois points particulièrement significatifs de la Déclaration conciliaire *Nostra Aetate* (n. 4).

C'est en scrutant son propre mystère que l'Eglise du Christ découvre son lien avec le judaïsme. D'une certaine manière, la religion juive est «intrinsèque» à notre religion, de sorte que nous avons avec elle des rapports que nous n'avons avec aucune autre. «Vous êtes nos frères préférés et, d'une certaine manière, on pourrait dire nos frères aînés». Il n'était certes pas inutile de rappeler le second point [5]: on ne peut imputer aux Juifs en tant que Peuple aucune faute ancestrale ou collective relativement à la Passion de Jésus. La discrimination ou, pire, la persécution ne sauraient trouver aucune justification théologique. Le troisième point découle du précédent: «il n'est pas permis de dire, malgré la conscience que l'Eglise a de son identité propre, que les Juifs sont ‹réprouvés et maudits›, comme si cela ressortait de l'Ecriture. Bien au contraire, selon Paul (*Rm,* 11, 28), les Juifs demeurent très chers à Dieu, qui les a appelés d'une ‹vocation irrévocable›».

Ce sont là des convictions dont la valeur est permanente et qui sont à la base des rapports entre Juifs et chrétiens. Dans la conscience du lien qui les unit, chacune de nos religions doit être reconnue dans son identité propre, «au-delà de tout syncrétisme et de toute appropriation équivoque». Après des «siècles d'incompréhension», bien des préjugés, souvent inconscients, et bien des obstacles pratiques demeurent. Nous ne sommes qu'au début d'une longue route. Il est nécessaire que de part et d'autre l'on œuvre afin qu'à nous-mêmes et aux autres soient présentés le vrai visage des Juifs et du judaïsme et celui des chrétiens et du christianisme.

Certes le Pape ne tait ni ne minimise la «divergence fondamentale» qui dès les origines existe entre nous: l'adhésion des chrétiens «à la personne et à l'enseignement de Jésus de Nazareth, fils de votre Peuple», dont sont

[5] A cause de l'antisémitisme toujours près de resurgir et, je pense aussi, à cause des tentations de nier la réalité et l'ampleur de la «Shoah».

aussi issus la Vierge Marie, les apôtres et la majorité des membres de la première communauté chrétienne. « Mais cette adhésion se pose dans l'ordre de la foi, c'est-à-dire dans l'assentiment libre de l'intelligence et du cœur guidé par l'Esprit, et ne peut jamais être l'objet d'une pression, dans un sens ou dans l'autre ». D'où l'invitation à approfondir le dialogue dans la loyauté, l'amitié, le respect des convictions intimes de chacun, sur la base des éléments de la Révélation que nous avons en commun.

De plus, Juifs et chrétiens, à partir de leur héritage commun tiré de la Loi et des prophères, sont invités à unir leurs efforts au service de la dignité humaine et de la paix et, d'une manière générale, dans le champ de l'éthique individuelle et sociale. Au cœur d'un monde en crise, ensemble ne sommes-nous pas « les dépositaires et les témoins d'une éthique marquée par les dix commandements, dans l'observance desquels l'homme trouve sa vérité et sa liberté ». Le Pape évoque encore les problèmes propres à la ville de Rome qui requièrent une collaboration entre Juifs et chrétiens. Par là, les uns et les autres se montreront fidèles à leurs engagements respectifs et les plus sacrés et à ce qui les unit et rassemble le plus profondément: la foi en un seul Dieu qui aime l'étranger et rend justice à la veuve et à l'orphelin; de là naît l'exigence de les aimer et secourir, à notre tour. « Les chrétiens ont appris cette volonté du Seigneur de la Torah que vous vénérez ici, et de Jésus qui a porté jusqu'à ses extrêmes conséquences l'amour demandé par la Torah ».

*
* *

Certains de nos frères juifs s'étaient émus à l'annonce de la béatification d'Edith Stein, la carmélite d'origine juive, morte, avec sa sœur Rosa, à Auschwitz. D'aucuns dénonçaient déjà là une entreprise de « récupération ». Disons d'abord qu'il nous incombe, à nous chrétiens, d'accorder une grande attention et un grand respect à cette dimension de la conscience juive contemporaine qu'est la mémoire vive de la Shoah, comme élément ineffaçable de son tragique patrimoine. C'est là un fait *religieux* auquel la théologie catholique est invitée à réfléchir, s'il est vrai que les destinées d'Israël touchent l'Eglise du Christ d'une manière pour ainsi dire intrinsèque.

Disons-le d'emblée: loin d'aller dans le sens de cette annexion que craignaient certains, l'homélie de Cologne, outre sa grande beauté, offre une contribution de premier plan, et d'une rare profondeur, à la théologie d'Israël qu'appelle le dialogue judéo-chrétien.

Edith Stein « juive, philosophe, religieuse, martyre »: dès le début, la nouvelle bienheureuse est saluée comme une « fille du peuple juif ». La

formule (ou d'autres très proches) reviendra à plusieurs reprises. De même, il est souligné qu'avant d'avoir passé par la vie de vertu et d'abnégation du Carmel, Edith Stein avait été «élevée à la forte école de la tradition d'Israël». «Recevoir le baptême ne signifiait aucunement rompre avec le peuple juif, son peuple». Au contraire, après sa conversion, elle se sent juive à nouveau, consciente d'appartenir au Christ, «non seulement spirituellement mais aussi par les liens du sang». Et elle souffre terriblement de la peine que sa conversion inflige à sa mère, une Juive pieuse, qu'elle accompagnera plus tard aux offices de la synagogue et avec qui elle priera les psaumes. Elle offrira sa vie en sacrifice pour «la paix authentique» et «pour son peuple».

L'homélie part de la première lecture de la liturgie, tirée du livre d'Esther. La prière d'Esther, «une fille d'Israël» retenue captive à Babylone, nous bouleverse profondément, commente le Pape, parce qu'elle fut prononcée «alors que pesait une menace mortelle sur tout son peuple». «Cette prière redevint actuelle lorsqu'ici, en Europe même, fut conçu le *plan d'extermination des Juifs*. Une idéologie née d'esprits déments l'avait arrêté au nom d'un racisme satanique et exécuté avec une méticulosité implacable».

Ainsi la signification du martyre d'Edith Stein s'éclaire en relation directe avec la destinée du peuple juif dans les moments les plus tragiques de son histoire, quand pèse sur lui la menace de l'extermination. Par là, à travers Edith Stein, martyre béatifiée, la Shoah est devenue présente à la mémoire de l'Eglise. Et c'est encore la Shoah qui est évoquée en final de l'homélie: «Si nous nous transportons en esprit sur le lieu de torture de cette grande Juive et martyre chrétienne, sur le lieu de ce terrible événement aujourd'hui appelé ‹Shoah›, nous entendons en même temps la voix du Christ, du Messie et du Fils de l'homme, du Seigneur et du Rédempteur. En messager de l'insondable mystère du salut divin, il s'adresse à la Samaritaine sur la margelle du puits de Jacob: ‹Le salut vient des Juifs. Mais l'heure vient – et c'est maintenant – où les véritables adorateurs *adoreront le Père en esprit et en vérité*. Car tels sont les adorateurs que cherche le Père. Dieu est esprit et ceux qui adorent, c'est en esprit et en vérité qu'ils doivent adorer› (*Jn* 4, 22–24). Que soit proclamée bienheureuse Edith Stein, sœur Thérèse-Bénédicte de la Croix, authentique adoratrice de Dieu – en esprit et en vérité (...)».

C'est la bienheureuse elle-même qui, dans une lettre prémonitoire, s'était comparée à Esther: «Je crois que le Seigneur a pris ma vie pour tous les Juifs. Je ne peux m'empêcher de penser à la reine Esther qui fut enlevée à son peuple justement pour aller le défendre devant un roi. Je suis une petite Esther très pauvre et très impuissante, mais le Roi qui m'a choisie est infiniment grand et miséricordieux».

*
* *

Jean Paul II avance une affirmation d'une grande portée: «Edith Stein a péri au camp d'extermination d'Auschwitz, en tant que *fille d'un peuple lui-même martyrisé*» (je souligne). Et plus loin, nous lisons: «Ouvrons nos cœurs au message de cette femme en laquelle s'allient l'esprit et la science et qui reconnut dans la science de la Croix le sommet de la sagesse, en grande fille du peuple juif et en chrétienne croyante, au milieu de millions d'innocents martyrisés». Ainsi nous sommes invités à porter un regard de foi renouvelé sur le mystère de la communion et sur le martyre dans sa signification de grâce et de salut en référence à la Croix rédemptrice. Même s'ils ne comprenaient pas le sens de leur mort atroce, les millions d'innocents, le peuple juif, ont été comme enveloppés dans le mystère du martyre, – ils ont été «martyrisés».

Nous ne pouvons retranscrire ici les passages où est retracé le long itinéraire, après les années d'incroyance, de recherche de la vérité. Evoquant ces années, Edith Stein avait dit splendidement: «Ma quête de vérité était mon unique prière», ce qui suggère au Pape ce commentaire: «La recherche de la vérité est déjà une recherche très profonde de Dieu». C'est, on le sait, à la lecture de la *Vie* de sainte Thérèse d'Avila, que son esprit recevra la grâce de la lumière. Aussitôt, elle est saisie, et avec quelle profondeur, par la Croix du Christ.

Il faut citer ici quelques lignes: «La vie toute entière d'Edith Stein est marquée par une quête infatigable de la vérité, éclairée par la bénédiction de la croix du Christ (...). *Sa propre vie, son propre chemin de croix sont intimement liés au destin du peuple juif.* Dans une prière, elle confesse au Sauveur ‹que c'est *Sa* croix qui a été mise aujourd'hui sur les épaules du peuple juif›; et que tous ceux qui comprennent cela ‹doivent de bonne volonté accepter de la porter au nom de tous. Je voulais la porter, il suffisait qu'il me montrât comment›. Elle ressent simultanément la certitude intérieure que Dieu a entendu sa prière. Plus les croix gammées se multiplient dans les rues plus haut se dresse la croix du Christ Jésus dans sa vie».

Cette certitude ne fera que grandir, avec l'entrée au Carmel et le jour de ses premiers vœux où elle se sentit «comme *la fiancée* de l'Agneau».

Concluons par une dernière citation qui résume pour ainsi dire le sens de cette vocation et qui montre la profondeur mystérieuse du lien entre l'Eglise et le peuple juif:

«Depuis que, ‹au pied de la croix›, elle commença de mieux comprendre le destin du peuple d'Israël, la bienheureuse Thérèse-Bénédicte péné-

tra de plus en plus dans le mystère de la rédemption pour pouvoir, unie spirituellement au Christ, porter les souffrances multiples des humains et les aider à expier l'injustice flagrante de ce monde. Par son nom, ‹Bénédicte de la Croix›, ‹celle qui est bénie par la croix›, voulut porter la croix du Christ avec lui, pour sauver son peuple, pour sauver son Eglise et le monde entier. Elle s'offrit à Dieu en ‹victime expiatoire et pour la paix véritable›, mais aussi et surtout pour son peuple juif menacé et humilié. Lorsqu'elle eut reconnu que Dieu imposait à nouveau une épreuve à son peuple, elle fut convaincue ‹*que le destin de mon peuple était aussi le mien*› ».

GEORGES COTTIER, O.P.

Regards catholiques sur la franc-maçonnerie (I)

L'HISTOIRE DE DIFFICILES RAPPORTS *

Assumer le passé

Je n'entends pas vous proposer une leçon d'histoire, d'autant qu'en ce domaine plusieurs parmi vous sont sans doute plus compétents que moi qui suis philosophe de profession et théologien. Néanmoins, pour le sujet qui doit nous occuper, on ne peut faire l'économie de l'histoire, c'est-à-dire de certains faits et de certaines évolutions. Ainsi les réflexions que je soumets à votre attention impliquent de constantes références au passé. Bien plus, la prise en charge du passé est la condition d'une approche du présent et de l'avenir qui soit féconde et constructive. D'ailleurs, même quand des ruptures, supposées ou réelles, interviennent, la relation au passé n'est pas abolie. Et si nous voulions ignorer délibérément ce passé, le soupçon ne manquerait pas de surgir de volte-face tactiques, ou d'un dialogue instrument d'un dessein « politique » inavoué, ce qui est la négation même du dialogue.

Nous ne devons donc pas ignorer, ni ne devons cacher ou nous cacher, non seulement les différences et les incompatibilités qui nous séparent, mais encore les luttes du passé, avec l'accumulation des méfiances, des incompréhensions et des préjugés réciproques. La question préalable qui se pose à nous est donc la suivante : comment devons-nous assumer le passé – nos passés et notre passé ? Mais qu'est-ce qu'assumer le passé – assumer *son* passé ? Il y a les faits dans leur positivité, mais ces faits pour les acteurs de jadis qui en furent la cause ou qui les ont vécus, ils présupposaient des motivations ; ils étaient porteurs de signification pour ces acteurs eux-mêmes et pour leurs contemporains. Ces motivations et ces significations, il importe de les retrouver et de les comprendre. Il n'en va pas ici autrement que pour tout ce qui nous vient de l'histoire. Il s'agit donc dans un premier moment de restituer avec le plus de rigueur et d'honnêteté ce qui fut – avec cette « distance » que s'impose l'historien comme garantie de son objectivité ; mais c'est pour aussitôt, dans un

* Conférence prononcée à l'Université libre de Bruxelles en mai 1986.

second moment, l'accueillir comme un héritage – dans la mesure où les acteurs de jadis étaient déjà des maçons et des catholiques auxquels nous sommes, chacun pour notre part, reliés par une continuité. Accueillir l'héritage : la formule à son tour requiert explication et justification. Elle ne signifie pas acceptation passive et répétitive ; elle suppose, au contraire, l'exercice du discernement critique. Cette affirmation repose sur une conviction : le regard historique permet une décantation, une sorte de *catharsis,* de purification. Car quand les acteurs immédiats d'une action se présentaient en adversaires, des éléments contingents et passionnels se mêlaient inévitablement à ce qui était l'inspiration première et profonde de leur action, aux valeurs et idéaux qui étaient la raison de leur engagement. Le recul du regard historique permet de discerner ce qui est essentiel et authentique de ce qui est accidentel, de dégager cet essentiel de ce qui est peut-être déviance, trahison, ou simplement complicité avec la faiblesse ou la malice humaines. Ainsi accueillir notre passé n'est pas tout approuver.

Remarquons encore que l'homme n'est pas pleinement maître de la mémoire historique, au sens où il pourrait en disposer à son gré. Elle s'impose plutôt à nous, et avec quelle force souvent, sous la forme de préjugés, le terme devant être entendu au sens premier de jugements quasi indéracinables qui habitent notre esprit avant qu'il soit capable de les prononcer vraiment comme siens, et comme à son insu. Sans compter que l'oubli pourrait bien n'être qu'un refoulement à partir duquel les contenus de la mémoire historique seraient d'autant plus agissants qu'ils demeureraient inconscients.

Ces quelques observations ont pour but de suggérer que le discernement que doit opérer la mémoire historique est une démarche exigeante. J'ajoute que cette démarche se fonde sur une option. Une telle option n'est nullement arbitraire. Il s'agit, vous l'aurez deviné, de notre commune volonté de dialogue. Celle-ci ne suppose pas que l'on fasse table rase des valeurs léguées par le passé, ce qui serait vécu comme une infidélité que la conscience morale ne saurait approuver. Mais par ailleurs la volonté de dialogue nous fournit les critères d'après lesquels il est possible de rejoindre ce qui est, pour chacun, l'authentique tradition dont il entend se réclamer. La volonté de dialogue inspire ce que nous pourrions appeler une éthique de la mémoire, une éthique du bon usage de la mémoire. Nous verrons tout ce qu'implique cette formule. Disons pour l'instant que rechercher l'essentiel et l'authentique, c'est par là même se situer sous la lumière de l'exigence de vérité, d'objectivité et d'honnêteté intellectuelle.

Les considérations qui précèdent vous diront dans quel esprit j'aborde la première partie de mon double exposé, qui est une récapitulation quelque peu schématique, et partant inévitablement aride, des positions

de l'autorité ecclésiastique à l'égard de la franc-maçonnerie jusqu'à la veille du deuxième Concile du Vatican. Cette récapitulation m'a paru nécessaire à notre propos.

L'intervention de Clément XII

Du XVIII^e siècle à la veille de la Seconde Guerre mondiale, les rapports entre la franc-maçonnerie et l'Eglise sont marqués par des tensions et des luttes quasi incessantes. Néanmoins le jugement doit être modulé selon les régions, et en tenant compte de la diversité des obédiences. Au XIX^e siècle, la lutte est violente dans les pays latins pour des raisons dans lesquelles entrent pour une large part des motifs politiques. Qu'on pense au *Risorgimento* italien et à la question romaine. Dans les pays anglo-saxons et scandinaves, à dominante anglicane et protestante, la situation est fort différente et, encore aujourd'hui, il n'est pas rare que des ecclésiastiques de ces Eglises et dénominations appartiennent à des Loges. Pour l'Eglise catholique, il en va autrement, parce que c'est avec elle que les heurts furent les plus forts, et aussi parce que ses autorités ont pris position assez rapidement de façon catégorique. Il n'en reste pas moins qu'en France, par exemple, des ecclésiastiques appartiennent à des Loges jusqu'à la Révolution française. Ce sera également le cas dans certaines régions d'Amérique latine, en connexion avec les guerres d'Indépendance. On y trouvera jusqu'à des évêques maçons.

Pour connaître quelle fut la position de l'Eglise catholique, il faut, à cause de la nature de cette institution, examiner en premier lieu les actes qui émanent de ses autorités, et d'abord de l'autorité pontificale.

Dans la première moitié du XVIII^e siècle – donc sous l'Ancien Régime – plusieurs gouvernements interviennent contre les sociétés secrètes dont ils se méfient, sans cependant aller jusqu'à les interdire.

C'est dans ce contexte qu'est produit le premier document ecclésiastique relatif à la franc-maçonnerie. Le 28 avril 1738, le Pape Clément XII publie la Constitution apostolique *In eminenti*; elle sera intégralement reprise et confirmée par son successeur, le 18 avril 1751 (Constitution apostolique *Providas*). Ce sont là les deux seules interventions qui se situent sous l'Ancien Régime. Notons que, non enregistrés par le Parlement, ces documents resteront sans effet en France.

Il vaut la peine de nous arrêter un instant à ce premier texte. Il donne l'inflexion initiale.

a) Clément XII fait état des informations qui lui sont parvenues de la diffusion rapide et étendue de certaines *(nonnulas) «societates, coetus, conventus, collectiones, aggregationes coventicula vulgo de ‹liberi Muratori› seu*

‹*Francs Massons*› » ou d'autres noms encore selon les langues. La description est large, elle suppose une grande variété de formes.

b) Cependant, ces groupes ont en commun un certain nombre de traits distinctifs: dans ces sociétés se regroupent des hommes, quelle que soit la religion ou la secte (*cuiuscumque*) à laquelle ils appartiennent; ils se contentent, ou: ils s'en tiennent (*contenti*), à une forme (*species*) affectée d'honnêteté naturelle.

Il faut situer ces deux notes dans la problématique de l'époque et dans la préoccupation pastorale qui lui est liée. L'appartenance religieuse des membres est relativisée, de sorte que l'on risque de tomber dans le double écueil spirituel du syncrétisme et de l'indifférence, au sens où les documents du Magistère en parleront tout au long du XIX^e^ siècle: indifférence à l'égard de la vérité religieuse, comme s'il n'y avait pas obligation éthique de rechercher cette vérité. On peut dire quelque peu différemment: ce qui est visé, c'est ce qu'on a appelé la «libre-pensée».

Ce que je viens d'avancer demande quelques explications. On pense généralement que la réunion par Désaguliers en 1717 de quelques Loges spéculatives pour fonder la «Grande Loge» de Londres obéissait à des motifs politico-religieux. Jusqu'ici les Loges spéculatives se réclamaient explicitement de la religion du royaume – en l'occurrence l'anglicanisme. Un des buts aurait été, après les terribles divisions et luttes religieuses, de permettre à des chrétiens de diverses confessions ou dénominations de se rencontrer. L'intention était donc celle de la *tolérance religieuse*. Mais les justifications de cette tolérance semblent bien avoir été la conviction fort répandue à l'époque que seule la *religion naturelle,* le déisme, qui était en plein essor, pouvait servir de base à une rencontre entre des hommes par ailleurs divisés [1]. (Le fait, notons-le en passant, que les catholiques aient été exclus n'a pas à intervenir à ce point de notre analyse.) Nous touchons là un point essentiel. Tout au long des querelles doctrinales du XVIII^e^ et du XIX^e^ siècle, on ne fait pas la distinction entre la «tolérance» comme attitude civique, et ses justifications théoriques qui supposent en général que l'essentiel de la religion consiste dans la religion naturelle, que l'on peut atteindre par la seule raison, de sorte que tout ce qui s'ajoute à cette religion naturelle est ou nié ou traité comme une opinion secondaire et partant négligeable. Le déisme, et lui seul, pensait-on, fournit la base soit du véritable «œcuménisme» – si je peux me permettre cet anachronisme – soit de la «religion civile». La conséquence est patente: il s'agit d'une

[1] Cf. à ce propos, l'article 1^er^ des *Obligations* contenu dans le *Livre des Constitutions* de J. Anderson, cité in Paul NAUDON, *La Franc-Maçonnerie,* Paris, 1984, «Que sais-je», 1064, PUF, p. 30. La problématique de la tolérance se dessine dès le siècle de la Réforme, cf. Joseph LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme,* Paris, Aubier, 1955, 2 t. de 403 et 459 p.

mise en cause radicale de la religion révélée et de l'obligation éthique d'en examiner les titres et de l'accueillir. Ce sont là des points essentiels pour la foi catholique. La formule de Clément XII doit, à mon avis, s'entendre, dans le contexte du combat doctrinal de l'Eglise contre la « religion naturelle » comme élément de l'idéologie des Lumières.

Aujourd'hui nous faisons des distinctions qu'à l'époque on ne faisait guère – et que sans doute il n'était pas possible de faire. La religion est alors religion d'Etat, des liens étroits et pour ainsi dire organiques existent entre l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel. Maintenant, nous distinguons sans peine le respect des consciences et la liberté religieuse, garantie par la loi civile, qui constituent des droits fondamentaux de la personne dans une société démocratique et pluraliste, et les problèmes, d'ordre philosophique et éthique, des requêtes de la vérité à l'égard de la personne qui doit délibérer et décider librement de l'orientation de sa vie et de sa destinée.

Dans la formule de Clément XII, au reproche d'indifférentisme religieux en est lié un second qui porte sur la morale. L'expression est sévère : *affectata species,* forme ou apparence affectée d'honnêteté naturelle. « L'honnêteté naturelle » est le corollaire éthique du déisme : s'il n'y a pas de religion révélée, il n'y a pas non plus de morale révélée, de morale évangélique : ceci va de pair avec la négation des moyens spirituels d'accomplir ce qu'exige la loi morale, avec la négation de la doctrine de la grâce.

L'adjectif *naturalis* doit être relevé. Dans la tradition catholique, il est de doctrine commune que la morale biblique englobe les impératifs moraux qui découlent de la *loi naturelle,* par quoi il faut entendre l'expression des inclinations vers le bien et vers la fin que le Créateur a inscrites dans la créature raisonnable. Ce n'est certes pas dans ce sens que l'adjectif doit être entendu. Il renvoie au naturalisme – comme position selon laquelle la nature humaine ou la Nature, selon les cas – serait pour l'homme la norme suprême et unique de l'agir.

Clément XII avance une seconde critique : la loi du secret. Les membres sont liés, selon leurs constitutions, par un pacte inaccessible (*impervius*), ils agissent clandestinement (*clam*), ils sont tenus à un silence inviolable, soit en vertu d'un serment rigoureux prononcé sur la Bible soit par la menace de peines sévères. Il y a là, selon ce document, une marque patente d'immoralité qui parle par elle-même. « Si ce n'était pour mal agir [ces hommes] n'auraient nullement une telle haine du grand jour » *nisi enim male agerent, tanto nequaquam odio lucem haberent.* Faisons la part de la rhétorique propre à l'époque pour ce genre de document. Le secret est objet de désapprobation éthique.

Ensuite, le Pape rappelle que dans plusieurs pays les autorités politiques sont intervenues pour prohiber et éliminer ces sociétés qui représentent une menace pour leur sécurité. Cette mention a valeur d'approbation.

Ce qui précède constitue l'ensemble des considérants et motifs qui justifient l'intervention canonique. Je cite: « Réfléchissant aux très graves dommages provenant, du fait de ces hommes, à la société civile et à la société religieuse, ayant mission de sauver les âmes, nous enjoignons à tous les fidèles, au nom de la sainte obéissance, de ne pas s'agréger à ces sociétés de francs-maçons. Nous leur interdisons de les propager ou de les favoriser. Bien loin de là, tout chrétien doit s'abstenir de ces réunions, convents, congrès, sous peine d'excommunication encourue immédiatement, et exclusivement réservée à notre personne. » [2]

La peine canonique s'adresse aux fidèles de l'Eglise catholique. Elle est sévère. Elle souligne l'incompatibilité entre l'appartenance à la franc-maçonnerie et la participation à la communion ecclésiale. Elle va au-delà, puisqu'elle interdit encore de favoriser, de propager ou de prendre part à des réunions. Pour tous ces actes, la peine est identique. Aucune distinction n'est faite entre divers types de Loges. Il n'est pas fait mention de la question de l'initiation.

Les documents successifs

Le document de condamnation du 28 avril 1738, sur lequel nous venons de nous arrêter, a été suivi d'un nombre impressionnant d'autres qui sont dans la même ligne. De là s'est développée une jurisprudence, mais aussi une sensibilité et un climat spirituel et culturel [3]. Contentons-nous de quelques remarques. Les luttes du *Risorgimento* italien avec la question romaine, celles, dans presque tous les pays d'Europe, qui sont liées à la laïcité de l'Etat et à la manière de la comprendre, ont aggravé les oppositions en les déplaçant sur le plan politique. Des enjeux capitaux qu'il ne s'agit pas de nier ont été parfois recouverts par les excès du cléricalisme et de l'anticléricalisme. J'y reviendrai dans un instant. Rele-

[2] Cité d'après G. JACQUEMET, art. *Franc-Maçonnerie,* dans l'Encyclopédie *Catholicisme,* col. 1507, qui renvoie à *Fontes jur. can.* n. 299. Voir principales références, col. 1507, 1510. L'article est de 1956.

Voir aussi DENZIGER-SCHONMETZER, *Enchiridion symbolorum...,* Ed. XXXV, Freiburg, 1973, Herder ed., p. 499, n. 2511–2512. La citation, conformément à un *Enchiridion* dogmatique, comporte les considérants; elle ne retranscrit pas les mesures canoniques. Sera cité par la suite: Dz.-Sch.

[3] C'est ce que note un fervent promoteur du dialogue, Rosario F. ESPOSITO, *La riconciliazione tra la Chiesa e la Massoneria, Cronaca di alcuni avvenimenti e incontri,* Ravenna, Longo Ed, 1979, 55 p., pp. 34–35.

vons auparavant quelques points dignes d'attention. Le 8 décembre 1864, le pape Pie IX publie l'Encyclique *Quanta cura* (dont les jugements sont repris dans le *Syllabus* publié parallèlement). C'est l'occasion pour lui de toucher à la question de la franc-maçonnerie. On avait posé la question: les condamnations conservent-elles leur validité là où les sociétés secrètes ne conspirent plus et où leur existence est reconnue par l'Etat? La réponse est affirmative: le caractère clandestin justifie la réprobation. C'est donc la question du secret qui ici est mise en avant.

A ma connaissance, c'est Léon XIII le premier qui, dans l'Encyclique *Humanum Genus* du 20 avril 1884, introduit des critères d'interprétation. On retrouve les arguments que nous avons rencontrés: à l'ordre chrétien de la société (qui suppose notamment la rectitude des rapports entre l'Eglise et l'Etat), on entend substituer un ordre «naturaliste». La condamnation du secret est plus explicite: le secret est contraire à la justice et à la moralité (*honestas*) naturelle, de même qu'y est contraire la stricte obligation qui lie les membres très rigoureusement et sans une suffisante connaissance de cause (*tenacissimo nexu nec satis declaratà causà*). Ce qui suit est important: la condamnation doit s'entendre en soi (*in genere suo*) – c'est-à-dire qu'elle vise la nature de ces sociétés – et non de chacun de leurs membres (*non autem de sectatoribus earum singulis*), pris en particulier. Beaucoup (*non pauci*), bien qu'il y ait faute de leur part à avoir donné leur adhésion [il s'agit de catholiques], ne sont pas responsables ni au clair sur les buts ultimes. Bien plus – et ceci me paraît digne d'être souligné – certaines Loges (*consocietates*) rejettent les conclusions extrêmes qui néanmoins suivent nécessairement des principes communs [4]. Mais ces distinctions ne paraissent pas suffisantes pour lever la sanction canonique, qui a valeur de mise en garde [5].

La décision du Grand-Orient de France

Avant d'aller plus avant dans la présentation des documents ecclésiastiques, il faut faire mention de cet «événement considérable» [6] que fut la suppression, en 1877, par le Convent du Grand-Orient de France, de l'obligation pour les Loges de travailler à «la Gloire du Grand Architecte de l'Univers». A cette époque, le libéralisme anticlérical se reflète dans les

[4] Cf. Dz-Sch., p. 616, 3156–3158.

[5] Cf. l'*Instruction* du Saint-Office, du 10 mai 1884, qui précise quelle interprétation donner aux déclarations de Léon XIII, *ibid.*, p. 617, n. 3159–3160. Ce qui est condamnable surtout, c'est le secret absolu et la totale obéissance, promise par serment, à des chefs que l'on ne connaît pas.

[6] L'expression est de Paul NAUDON, *op. cit.*, p. 56.

Loges qui, par ailleurs, à la suite des interventions des papes, comptent de moins en moins de catholiques pratiquants. On connaît les remous et les ruptures provoqués par cette décision dans la franc-maçonnerie elle-même. Ce que je voudrais souligner, c'est la portée doctrinale et philosophique de cette décision. Le 5 juin 1865, l'assemblée générale du Grand-Orient de France avait adopté cet article premier de la Constitution: «La franc-maçonnerie a pour principe l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la solidarité humaine. Elle regarde la liberté de conscience comme un droit propre à chaque homme et n'exclut personne pour ses croyances.» [7] En 1877, sur proposition du pasteur Desmons, on décide de supprimer le premier paragraphe de l'article. Comment entendre cette suppression, selon l'intention de ses initiateurs? Les débats qui ont précédé la décision ne laissent pas de doute à ce sujet: «La franc-maçonnerie n'est ni déiste, ni athée, ni même positiviste... elle est étrangère à tout dogme et à tout credo religieux. Elle a pour principe unique le respect absolu de la liberté de conscience... Aucun homme intelligent et honnête ne pourra dire sérieusement que le Grand-Orient de France a voulu bannir de ses Loges la croyance en Dieu et en l'immortalité de l'âme alors qu'au contraire au nom de la liberté absolue de la conscience il déclare solennellement respecter les convictions, les doctrines et les croyances de ses membres.» [8]

On doit donc dire que la suppression de la mention de Dieu n'a pas la signification d'une profession d'athéisme, mais qu'elle équivaut à l'affirmation de la «tolérance absolue» ou de la «liberté absolue de la conscience». La question qui, d'un point de vue théorique, doit être examinée est celle du sens exact d'une telle «liberté absolue de la conscience», de ses implications, et de sa compatibilité avec une conception chrétienne de ce centre le plus secret de l'homme, sanctuaire où il est seul avec Dieu et où sa voix se fait entendre [9]. Dans quelle mesure la formule de la liberté absolue de la conscience est-elle conciliable avec l'affirmation de devoirs qui obligent la conscience humaine en tant que telle? [10] Que signifie l'impératif de la liberté? Ce sont là de graves et profondes questions, de nobles questions, qui requièrent un examen poussé. Par exemple, «les affirmations dogmatiques» sont-elles inconciliables avec le respect et la liberté des consciences? En 1972, le Grand Maître Fredo Zeller déclarait: «L'Eglise prétend encore et toujours détenir la vérité. Notre ambition à nous est seulement de la rechercher. Comment nos chemins peuvent-ils se

[7] Cf. *ibid.*, p. 114.

[8] Cité *ibid.*, p. 115.

[9] Selon une formule de la Constitution *Gaudium et spes* du IIe Concile du Vatican, n. 16.

[10] Cf. la Déclaration conciliaire sur la liberté religieuse, *Dignitatis humanae,* n. 1.

croiser ?» C'est là une vraie question, – si nous voulons tenter d'y répondre il faudra d'abord éclairer le sens de formules comme «détenir la vérité» et «rechercher la vérité».

A propos de la décision de 1877, qui a eu un écho dans plusieurs obédiences européennes, dont la Grande Loge Régulière de Belgique [11], il convient de faire encore deux remarques.

La première part d'une constatation. Elle a divisié les Loges et elle a inauguré une problématique qui était peut-être déjà en germe dans les Constitutions d'Anderson, mais qui a trouvé depuis lors son plein développement. La conséquence est que, sur un certain nombre de points essentiels, le dialogue de l'Eglise catholique avec la franc-maçonnerie devra s'engager d'une manière différente selon que l'existence de Dieu est affirmée ou niée.

D'ailleurs, les clivages ne sont pas nécessairement là où on les imaginerait de prime abord. Ainsi, un ouvrage récent, mettant l'accent sur l'*initiation,* reflète des positions gnostiques fort opposées aux positions de la tradition catholique [12].

La seconde remarque touche la question de la laïcité. C'est un fait que la décision de 1877 s'est inscrite dans le contexte de l'instauration de la III[e] République, avec les luttes politiques extrêmement rudes que l'on sait. Non seulement de nombreux francs-maçons ont joué un rôle politique déterminant, mais surtout, pour ce qui nous intéresse ici, la lutte avait un fondement idéologique. L'idée de laïcité en condense pour ainsi dire le contenu. Dans la logique de la position de 1877, la question métaphysique et religieuse devient une affaire de la sphère privée et même intime de l'individu. La religion, selon la dimension personnelle et communautaire, ne doit donc avoir aucun lien organique avec la société politique et avec l'Etat. C'est dans cette perspective que se conçoivent les qualificatifs d'humanitaire, progressiste et rationaliste. Si les luttes proprement politiques ont perdu de leur âpreté, les oppositions idéologiques demeurent. Elles portent sur la signification de la laïcité de l'Etat moderne, c'est-à-dire de l'autonomie de la société politique et des implications et exigences de la liberté religieuse. Une société démocratique peut-elle, à la longue, se maintenir sans un consensus sur un certain nombre de valeurs humanistes ? Nous touchons là encore à une série de problèmes de fond qui, toutes passions apaisées, requièrent un examen philosophique. Ces questions, on le sait, n'ont pas échappé à l'attention du Concile Vatican II. J'aurai l'occasion d'y revenir.

[11] Cf. P. NAUDON, *op. cit.,* p. 117.

[12] *Une Loge révèle : Franc-Maçonnerie ou initiation ? Faux francs-maçons ou vrais initiés,* Monaco, éd. du Rocher, 1985, 225 p.

Les considérations qui précèdent sur la décision de 1877 ne constituent une parenthèse qu'en apparence. Comme nous l'avons noté, cette décision a ouvert une nouvelle problématique. Elle interdit, à cause même de la diversité des positions qui en sont résultées, de penser à un dialogue uniforme.

Le code de droit canonique de 1917

Ce sont les actes pontificaux de Clément XII (1738) à Léon XIII (1884) qui sont à la base du canon 2335 de l'ancien code de droit canon promulgué en 1917: «Ceux qui donnent leur nom à une secte maçonnique ou à d'autres associations du même genre qui complotent contre l'Eglise ou les pouvoirs civils légitimes contractent par le fait même une excommunication simplement réservée au Siège Apostolique».

Précisons d'abord comment ce canon s'appliquait, pour examiner ensuite son interprétation et enfin certaines critiques qui lui ont été adressées.

La censure n'était encourue que si on s'inscrivait à la maçonnerie par une démarche personnelle et libre, en étant conscient du caractère subversif du groupement auquel on adhérait. On devait par ailleurs – c'est une règle générale – être au courant de l'interdiction portée par l'Eglise et de la censure canonique qui la sanctionnait. La censure n'était pas encourue par qui, de bonne foi, entrait dans la maçonnerie dans laquelle il aurait vu une association d'entraide mutuelle ou une société de progrès social.

Le canon 2336 portait des sanctions plus sévères à l'encontre des clercs et des religieux qui s'inscrivaient à la maçonnerie. Notons encore qu'un canon plus général, qui ne visait pas spécifiquement la maçonnerie (684), formulait le précepte suivant: «Que les fidèles se gardent des associations secrètes, condamnées, séditieuses, suspectes ou qui s'appliquent à se soustraire à la légitime vigilance de l'Eglise.» Tel était donc le canon 2336 et sa portée.

Les canonistes et les historiens se sont interrogés sur l'interprétation qui devait lui être donnée.

On a ainsi relevé qu'une instruction du Saint-Office fixant les normes d'application de l'encyclique de Léon XIII (1884, 10.V.) ne mettait plus en avant, comme les documents antérieurs, les motifs du secret et du serment, pour retenir les motifs du complot contre l'Eglise et contre les pouvoirs civils légitimes. Il en va de même dans le canon qui nous occupe. La question est donc posée de la raison pour laquelle on a ainsi associé complot contre l'Eglise et complot contre l'Etat? Selon un des meilleurs

historiens, le P. Ferrer Benimeli, les autorités civiles des pays catholiques, mais aussi protestants et parfois musulmans, inspirées par le droit romain, interdisaient les sociétés secrètes sur leur territoire. Se trouvant à la tête des Etats pontificaux, Clément XII a suivi l'exemple d'autres souverains d'Europe. A ce motif politique, qui serait premier, le pape a ajouté la motivation religieuse que nous avons vue. Bref, l'intervention serait avant tout et essentiellement politique. Cette orientation marquerait toute la suite des prises de position du Magistère. Dans cette ligne, on devrait dire, à la limite, que, dans les nombreuses interventions de Pie IX et de Léon XIII, les raisons religieuses avancées serviraient de paravent à une opposition à l'unification politique de l'Italie mettant en cause l'intégrité des Etats pontificaux. La thèse est excessive. Certes, si on ne peut nier le poids du contexte politique, on ne saurait pour autant faire fi de l'argumentation religieuse ni la minimiser. Léon XIII dénonce ainsi les mesures anticléricales, le naturalisme, la morale rationaliste, le syncrétisme et une conception de Dieu fort vague [13].

Vers le nouveau Code

Le canon 2335 a fait l'objet de plusieurs critiques. La promulgation d'un nouveau Code de droit canon avait été demandée par Jean XXIII. Quand donc, à la suite du Concile, on s'est mis à l'ouvrage, nombre de points ont fait l'objet d'un réexamen. Dans ce contexte, les critiques dont nous parlons se sont précisées, visant à la suppression de l'article. On a fait remarquer le caractère inadéquat de la formulation. Il n'est pas exact d'utiliser l'expression «secte maçonnique», pour le moins anachronique. La franc-maçonnerie n'est pas une secte au sens que le terme a pris aujourd'hui. L'image donnée de la maçonnerie est trop monolithique. On semble n'avoir pas tenu compte de «l'hétérogénéité rituelle et philosophique, nationale et obédientielle» de la franc-maçonnerie [14].

Quant au contenu, on a fait valoir qu'il convenait de nettement distinguer motifs religieux et motifs politiques en conformité aux sphères de compétence distinctes de l'Eglise et de la société politique. On a également suggéré que le canon ne s'appliquait qu'aux maçons qui luttaient contre l'Eglise. Il ne concernerait pas les obédiences régulières, théistes et respectueuses du catholicisme.

Ces dernières notations empiètent pour une part sur la période consécutive au deuxième Concile du Vatican. Elles annoncent les changements

[13] Cf. Luc NÉFONTAINE, *Evolution de la législation canonique vis-à-vis de la franc-maçonnerie,* in *Esprit et vie,* Langres, n. 5, 2 février 1984, pp. 74–79.

[14] Cf. *ibid.*, p. 77.

qui surviendront et qui aboutiront, au plan canonique, au canon 1374 du nouveau Code, promulgué le 25 janvier 1983. Dans mon exposé, je m'en suis jusqu'ici délibérément tenu à un panorama, certes trop rapide et inévitablement schématique, de la discipline ecclésiastique qui souligne l'incompatibilité de la double appartenance avec la logique de la foi catholique. Mais ce serait en rester à une vue fort incomplète, et par là déformante des choses, que de nous en tenir à ce seul aspect. On sait que de part et d'autre la polémique fut violente, souvent d'un niveau douteux et, dans quelques cas, peu scrupuleuse sur les moyens. Il y a ainsi toute une littérature de pamphlets et d'écrits dépourvue de sérieux scientifique et d'élémentaire objectivité. On peut espérer qu'il s'agit là d'une page de l'histoire définitivement tournée. Qu'il nous suffise de l'avoir mentionnée.

Par contre, il importe à notre propos de rappeler quelques personnalités qui, dans les dernières années de l'entre-deux-guerres et dans celles qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale, ont exploré les voies et jeté les jalons en vue de rapports marqués par le respect et la compréhension mutuels. Un jésuite allemand, le P. Hermann Gruber, après avoir mené, avec sérieux, la bataille antimaçonnique, envisagea vers la fin de sa vie les perspectives du dialogue. Il rencontra en 1928 des dignitaires maçonniques. Parmi ceux-ci, se trouvait le philosophe viennois Kurt Reichl à qui il écrit qu'il partage sa conception des échanges de vues entre catholiques et maçons « dans lesquels sont en jeu non seulement les intérêts supérieurs de tous les hommes, mais encore ceux de toutes les nations et de tous les peuples de l'humanité tout entière ». Ces rencontres « doivent être conduites avec tout le sérieux requis, et dans un esprit vraiment chrétien, ou vraiment humanitaire... en nous laissant guider par la seule intention de faire triompher, dans l'intérêt de tous, la vérité objective ». Ces sages et nobles paroles sont de 1932. Une année après, Hitler prenait le pouvoir avec les conséquences que l'on sait. Mais sans doute quelque chose avait été semé.

Mentionnons encore Albert Lantoine, grand dignitaire, qui publie en 1937 une *Lettre au Souverain Pontife* où il propose, pour le bien de la civilisation et des hommes, une certaine entente sans confusion des doctrines et dans le respect des sincérités. Une vraie amitié liait Lantoine à un père jésuite, le P. Joseph Berteloot à qui nous devons plusieurs ouvrages sur la franc-maçonnerie et l'Eglise. Le P. Michel Riquet, confrère et disciple de Berteloot, fut, on le sait, solennellement invité le 1er mars 1961, à la Loge Volnay de Laval, à prononcer une conférence sur le point de vue d'un catholique sur le problème de l'athéisme [15]. On pourrait

[15] Voir le dossier publié dans *Documentation Catholique,* en mars 1962, n. 1371, col. 317–

évoquer d'autres rencontres analogues dans les pays de langue allemande, aux Etats-Unis et ailleurs. Certes, il ne faut pas généraliser. Mais ce sont là des signes avant-coureurs que le climat est en train de se modifier peu à peu.

L'exposé des étapes qui ont marqué les rapports entre l'Eglise catholique et la franc-maçonnerie jusqu'à la veille du deuxième Concile du Vatican que je viens de vous proposer part d'un point de vue catholique – ce qui ne saurait vous étonner. De plus, il s'en est tenu, dans ses grandes lignes, au rappel des prises de position de l'autorité ecclésiastique. Je n'ai pas fait état des réactions maçonniques à ces prises de position. Cette restriction est intentionnelle, car elle me semble conforme à la préoccupation qui est la mienne ici: étudier les conditions de possibilité d'un dialogue.

Notre regard sur l'histoire

Je voudrais maintenant vous soumettre quelques réflexions d'ordre plus général suggérées par la phase de l'histoire de l'Eglise qui va de 1738 au Concile Vatican II.

Le 10 octobre 1962, à la veille de l'ouverture des assises conciliaires, le cardinal Giovanni Battista Montini, archevêque de Milan, est invité à tenir le discours inaugural d'un cycle de conférences sur les Conciles œcuméniques, au Campidoglio. La méditation est consacrée aux rapports de Rome et du Concile œcuménique. C'est l'occasion pour le futur Paul VI de tracer un parallèle entre la situation en 1870, date du premier Concile du Vatican, et la situation telle qu'elle se présente en 1962. En 1870, la tenue à Rome d'un Concile œcuménique ne fut pas suffisante pour calmer l'agitation politique ni pour contenir les événements qui conduisirent à la chute du pouvoir temporel du Pape et à la suspension, c'est-à-dire de fait à la fin du Concile. Les événements prirent aux yeux de beaucoup la forme d'un écroulement et ce fut, en effet, l'écroulement du pouvoir temporel des papes. Nombre de catholiques pensèrent alors que l'Eglise catholique ne pouvait ni ne devait renoncer à ce pouvoir, soit à cause de la légitimité de ses origines soit parce qu'ils y voyaient une condition indispensable à l'exercice de la fonction de la papauté. Il fallait donc récupérer le pouvoir temporel qu'on venait de perdre. L'antago-

341. Ce dossier contient notamment la conférence du P. Riquet, la Note de la *Grande Loge Nationale Française* (318), avec un commentaire du P. Riquet et une présentation de sa part de l'ouvrage de Me Alec MELLOR, *Frères séparés, les maçons?* Me Mellor accompagnait le P. Riquet à Laval.

nisme entre l'Eglise et l'Etat renforçait cette conviction; de plus cela privait la vie politique italienne de la participation active des forces catholiques. Certains adversaires, de leur côté, nourrissaient le secret espoir que la fin du pouvoir temporel signifierait à plus ou moins long terme le dépérissement de la papauté. G.B. Montini écrit: «Mais la Providence, nous le voyons bien maintenant, avait disposé les choses différemment, jouant pour ainsi dire dramatiquement à travers les événements.» Le Pape sortait exalté du Concile qui avait précisé les compétences liées à son autorité, et humilié par la perte du pouvoir temporel sur Rome, mais «ce fut alors que la papauté reprit avec une force extraordinaire ses fonctions de maître de vie et de témoin de l'Evangile, au point d'atteindre dans le gouvernement de l'Eglise et le rayonnement moral sur le monde une hauteur auparavant jamais atteinte». G.B. Montini ajoute que nous avons beaucoup de peine aujourd'hui à imaginer la violence des passions qui ont ému et empoisonné l'atmosphère à ce moment et dans les années successives [16].

Si je vous ai cité ce jugement, c'est pour plusieurs raisons qui touchent à notre sujet. Méditant sur les événements de l'histoire italienne il y a un siècle, le futur Paul VI constate que ce qui a été perçu par les catholiques contemporains des événements comme une injustice qui demandait réparation, a servi, dans les desseins supérieurs de la Providence, à libérer l'Eglise d'un fardeau qui l'empêchait d'être pleinement elle-même. Sans doute, à plusieurs d'entre vous, la mention de la Providence ne dira rien. Elle n'est pas pour surprendre dans les propos d'un archevêque. Et puisque nous sommes en Italie, la recherche de ses traces constituait, aux yeux de G.B. Vico, une des tâches essentielles de la philosophie de l'histoire. On peut dire les choses différemment, et noter, avec Max Weber, qu'il convient de distinguer les buts que se propose celui qui entreprend une action et les conséquences à plus ou moins long terme, en partie imprévues, de cette action. La distinction entre but visé et conséquence déclenchée est une donnée de fait, dont on ne peut pas ne pas tenir compte. Sa considération doit nous aider à vivre d'une manière juste la fidélité à notre héritage, dont je parlais au début. S'attacher au passé sans tenir compte de la leçon des changements dont est porteuse l'histoire c'est se figer et se crisper sur une image de ce passé qui ignore ses fructifications réelles dans notre présent.

On sait combien la maçonnerie, en Italie d'abord mais aussi ailleurs en Europe, a été partie prenante dans les luttes politiques liées à la question romaine. Ne doit-on pas considérer que cette page proprement politique

[16] Cf. G.-B. Montini, *Discorsi e scritti sul concilio (1959-1963)*, Istituto Paolo VI, Brescia-Roma, 1983, Studium, pp. 170–171.

est définitivement tournée aujourd'hui? En conséquence les prises de position de l'autorité ecclésiastique qui viseraient cet aspect des choses sont devenues sans objet. C'est là une libération qui nous permet de serrer de plus près les problèmes qui existent entre nous.

L'excommunication

La seconde réflexion considère l'excommunication. Il s'agit, comme vous le savez, d'une censure sévère, qui, aux conditions que nous avons dites, frappe les fidèles pour des actions ou des situations dans lesquelles ils se sont volontairement mis eux-mêmes, jugées objectivement en contradiction avec la cohérence de la doctrine et de la vie chrétiennes. Le but de cette mesure est d'abord de faire réfléchir le sujet qui l'encourt sur l'importance des valeurs qui sont en jeu et qui, selon la foi catholique, touchent aux voies de son salut; elle a aussi une portée pédagogique pour la communauté, de mise en garde là où un fidèle – c'est d'eux qu'il s'agit, encore une fois – serait tenté de s'engager dans la voie dénoncée. Une excommunication, à cause de son caractère «odieux», doit toujours être interprétée dans un sens strict, c'est-à-dire que l'on doit avoir les preuves que toutes les conditions de son application sont réunies, pour la porter. On peut en être relevé dès que le sujet renonce au comportement auquel elle est attachée.

Le recours à l'excommunication doit se comprendre dans le contexte de l'histoire de l'Eglise catholique à la suite des grandes ruptures de la Réforme. Dès le XVII^e^ siècle, mais surtout avec le XVIII^e^ et les Lumières, et le XIX^e^ siècle, l'intense fermentation des idées qui travaille l'Europe, et qui est à l'origine de tant d'œuvres de génie ou d'inappréciable valeur culturelle, met en circulation des conceptions du monde, de l'homme et de sa destinée qui sont plus ou moins compatibles avec la vision chrétienne des choses. Alors que, dans les siècles précédents, il avait pu sembler que la culture se développait dans la mouvance de l'Eglise – c'est ce qu'on a appelé la *chrétienté* – voici que soudain des œuvres de culture, et non des moindres, comportent la mise en cause ou en question, plus ou moins directe, du christianisme et des valeurs essentielles qu'il implique. La première réaction, dans un souci de préserver la foi du peuple chrétien, fut une réaction défensive. On dénonce, souvent dans un langage fort, les idées qui se présentent comme opposées à la foi chrétienne, ou peu conciliables avec elle, on prononce des censures contre les fidèles qui se feraient les propagateurs de ces idées. Une telle réaction allait pour ainsi dire au plus pressé; elle avait là sa justification pastorale, compte tenu du niveau d'instruction du peuple. Elle était évidemment

unilatérale, elle ne portait pas toujours à opérer certaines distinctions qui aujourd'hui nous semblent aller de soi.

Prenons l'exemple, à vrai dire essentiel, de l'aspiration moderne à la liberté qui inspire ce qui au XIX^e^ siècle s'appellera le libéralisme. Il est constitué par un ensemble d'idées philosophiques et de revendications sociales et politiques qui se présentent comme un tout; il imprègne toute une «sensibilité» – au sens du *Zeitgeist* de Hegel – il est une force historique dynamique.

De cette totalité politico-culturelle, de cette idéologie, ou bien on retiendra pour ainsi dire exclusivement un noyau d'idées philosophiques auxquelles se rattacheraient comme à leur principe l'ensemble des exigences d'ordre pratique et politique, ou bien, à l'inverse, on examinera chaque élément pour lui-même, dans la persuasion que leur dépendance à l'égard des principes n'est pas si rigoureuse au point qu'ils ne puissent conserver leur validité sans eux: en d'autres termes, les principes en question plus que des principes proprement dits seraient en l'occurrence les véhicules qui auraient favorisé leur émergence historique. Il y a là deux approches possibles, opposées entre elles. Au XIX^e^ siècle, la revendication souvent passionnée des libertés apparaît le plus souvent à l'autorité ecclésiastique avant tout comme l'expression d'une conception de l'homme qui pose la liberté comme la prérogative d'un individu autonome coupé de ses racines transcendantes; une telle conception est évidemment incompatible avec la vision chrétienne de l'homme. On est soucieux d'abord de la doctrine; on condamne des erreurs. Avec la maturation de l'histoire, la seconde approche a prévalu. Elle a bénéficié du travail de décantation qui a permis de mieux distinguer les plans pratique et théorique et, partant, la valeur et la portée à attribuer, dans des contextes précis, aux affirmations. Ainsi une expression comme «liberté de conscience» a une autre signification selon qu'elle traduit une conception métaphysique de la conscience ou un droit au plan des normes de la société politique et de sa législation. Au XIX^e^ siècle, on n'opère généralement pas ou pas suffisamment la distinction: en conséquence, on est porté à affirmer le droit à la liberté de conscience au nom de la liberté au sens métaphysique, ou, à l'inverse, à nier le droit au sens politique parce qu'on n'accepte pas la conception de la liberté qui est celle du libéralisme philosophique. Cet exemple concerne notre histoire, aux uns et aux autres. Il aura fallu bien des luttes et bien des énergies dépensées en dialogues de sourds, pour qu'on comprenne enfin qu'un accord est possible sur des droits concrets, bien que divergent les justifications théoriques qu'on en apporte de part et d'autre. Aujourd'hui, Jean Paul II ne cesse de rappeler le droit fondamental à la liberté de conscience et de religion.

Relire son propre passé

Il en va ici davantage que d'un simple changement d'optique. Il s'agit de la manière de vivre la mémoire historique et de relire son propre passé. Une telle relecture s'inscrit dans la perspective de la fidélité et du discernement critique auquel je faisais allusion au début. Car l'histoire est maîtresse de sagesse. Nous devons donc être à l'écoute de ses leçons. L'expérience en notre siècle des grands totalitarismes, dont beaucoup de maçons aussi furent les victimes, ne nous a-t-elle pas obligés à approfondir notre conscience de la dignité de la personne humaine et à réfléchir aux garanties socio-politiques qu'elle requiert, à partir de notre propre héritage? L'Eglise, au Concile Vatican II dont nous reparlerons, a procédé à une de ces relectures en profondeur de sa propre histoire, à partir de ses propres sources. La conscience en a surgi qu'une nouvelle époque de son itinéraire dans le temps s'ouvrait devant elle. Cela signifie que la perception des tâches qui se présentent à nous constitue également un des critères de la relecture du passé.

A ce propos, très significative me paraît la récente *Instruction* sur «la liberté chrétienne et la libération» de la «Congrégation pour la doctrine de la foi» (1986). Son point de départ, comme d'ailleurs celui d'un premier document qui l'a précédée (1984), n'est plus l'affirmation des Libertés au sens du libéralisme, mais l'aspiration à la libération des servitudes économiques et culturelles qui pèsent sur les peuples du tiers monde. Non seulement la démarche n'est plus celle des siècles passés où l'on condamnait les erreurs. Elle consiste, après avoir cherché à saisir le pourquoi de cette aspiration, à proposer quels seraient, dans la doctrine et la pratique chrétiennes, les fondements d'un mouvement visant à la libération intégrale de l'homme. On considère donc que la situation historique lance un défi qui est tout autant un stimulant à puiser dans les ressources libératrices du christianisme. Or le document nous offre dans un premier chapitre, sous le titre *Conquêtes et menaces du processus moderne de libération* (n. 5–19), un exemple de relecture de l'histoire moderne de la liberté qui sans doute eût été impossible sans Vatican II. Le texte, après avoir rappelé que l'on doit au christianisme «une prise de conscience des profondeurs jusque-là insoupçonnées de la liberté humaine», évoque tous les efforts de conquête de la liberté qui marquent l'histoire moderne depuis les temps de la Renaissance et de la Réforme: finalité libératrice de la connaissance scientifique, maîtrise de la nature, conquêtes sociales et politiques, liberté de pensée et de vouloir. Dans chacun de ces domaines, des progrès authentiques ont été réalisés; néanmoins ils demeurent en deçà des espoirs initiaux; bien plus, de nouvelles menaces, de nouvelles oppressions, et de nouvelles inégalités ont surgi. D'où l'ambiguïté de «l'histoire moderne de la liberté» qui comporte sa part de tragédie:

« Là est la racine des tragédies qui accompagnent l'histoire moderne de la liberté. Pourquoi cette histoire, en dépit de grandes conquêtes, qui d'ailleurs demeurent toujours fragiles, connaît-elle des rechutes fréquentes dans l'aliénation et voit-elle surgir de nouvelles servitudes ? Pourquoi des mouvements de libération qui ont suscité d'immenses espoirs aboutissent-ils à des régimes pour lesquels la liberté des citoyens, à commencer par la première de ces libertés qui est la liberté religieuse, constitue le premier ennemi ?

Quand l'homme veut se libérer de la loi morale et devenir indépendant de Dieu, loin de conquérir sa liberté, il la détruit. Echappant à la mesure de la vérité, il devient la proie de l'arbitraire ; entre les hommes, les rapports fraternels sont abolis pour faire place à la terreur, à la haine et à la peur.

Parce qu'il a été contaminé par des erreurs mortelles sur la condition de l'homme et de sa liberté, le profond mouvement moderne de libération demeure ambigu. Il est lourd à la fois de promesses de vraie liberté et de menaces de mortels asservissements ».

Si le diagnostic proposé est exact, l'invitation est adressée à tous, à réfléchir en profondeur aux assises et aux garanties de la vraie liberté de l'homme. Nous sommes donc tous sollicités.

Les réflexions sur le cours de l'histoire et sur les relectures auxquelles il nous incite doivent encore prendre en considération un dernier aspect. Je pense à la distinction proposée pour la première fois par Jean XXIII dans *Pacem in terris,* et reprise par Paul VI. Ce dernier observe, avant de citer son prédécesseur, que « le chrétien rencontre, dans son action, des mouvements historiques concrets issus des idéologies, et pour une part, distincts d'elles ». Et voici le texte de Jean XXIII :

> « On ne peut identifier de fausses théories philosophiques sur la nature, l'origine et la finalité du monde et de l'homme, avec des mouvements historiques fondés dans un but économique, social, culturel ou politique, même si ces derniers ont dû leur origine à ces théories et puisent encore leur inspiration en elles. Une doctrine, une fois fixée et formulée, ne change plus, tandis que des mouvements ayant pour objet des conditions concrètes et changeantes de la vie ne peuvent pas ne pas être largement influencés par cette évolution. Du reste, dans la mesure où ces mouvements sont d'accord avec les sains principes de la raison et répondent aux justes aspirations de la personne humaine, qui refuserait d'y reconnaître des éléments positifs et dignes d'approbation ? »[17]

[17] Paul VI, *Lettre Apostolique au Cardinal Roy,* 14 mai 1971, n. 30, p. 39, Ed. typographie polyglotte vaticane.

Ces lignes qui concernaient directement, à ce que nous savons, l'évolution de certains courants du socialisme européen, et notamment de la sociale-démocratie en Allemagne, peuvent être appliquées, *mutatis mutandis,* à d'autres réalités historiques. Elles contiennent une invitation à ne pas se représenter d'une manière rigide le lien qui unit un mouvement historique à son idéologie d'origine, et ceci parce que l'histoire est une école de vie et de pensée, et que l'homme peut tirer les leçons de ses expériences. On remarquera que cette affirmation repose sur la confiance faite à la raison humaine et à sa droiture naturelle. C'est aussi cette confiance qui a poussé Jean XXIII, et après lui ses successeurs, à proposer à tous les hommes de bonne volonté – croyants et non croyants –, l'enseignement de l'Eglise qui touche la doctrine sociale et la vie politique des nations. Cette confiance dans la raison, guide des bonnes volontés, – elle nous porte à penser que des situations conflictuelles ou qui semblent comporter des obstacles insurmontables, peuvent changer et changer vers le bien ou vers le mieux. Le regard sur l'histoire est aussi regard sur l'avenir et ce regard est porté par l'espoir. Si la prise en charge du passé est condition d'une approche du présent et de l'avenir qui soit constructive, l'inverse est vrai également.

Pour conclure

Voici quelques réflexions que je soumets à votre attention. Elles avaient pour objet le regard que, du point de vue catholique, nous pouvons porter sur un passé difficile. L'histoire elle-même, par les événements spirituels, culturels, ou politiques où nous la rencontrons et dans lesquels nous sommes impliqués, par les défis qu'elle nous lance, nous incite à des relectures.

Les fruits du passé reçoivent vie et sens dans la mémoire, qui est une réalité spirituelle : opérant en symbiose avec notre responsabilité présente et notre ouverture au futur, elle recèle des possibilités d'interprétation sans cesse renouvelées. Non pas qu'il faille sacrifier la règle de l'objectivité, mais par elle nous sommes protégés contre les menaces d'un immobilisme contraire aux requêtes de la raison et de la vocation de l'homme dans le temps.

Certes, une telle relecture est nôtre. Comment se présente-t-elle au regard d'autrui ? Une des vertus du dialogue serait d'en éprouver la solidité.

Demain, nous parlerons du tournant qu'a été pour nous Vatican II – sur ce point j'ai déjà quelque peu anticipé –, des chances de dialogue qu'il nous offre, des bienfaits qu'on en peut attendre.

Georges COTTIER, O.P.

Autorité du maître et liberté de l'élève

Le principe animateur de l'Ecole Nouvelle, dite aussi Ecole Active, au début du siècle, réside dans une conception relativement nouvelle des rôles respectifs du maître et de l'élève dans l'acte bipolaire d'enseigner et d'apprendre.

Or, quels que soient les points de vue desquels on considère l'école (de même que l'éducation dans son ensemble), tous se réfèrent nécessairement à l'un ou l'autre des quatre facteurs qui constituent son essence, et dont les variantes existentielles déterminent différents types à travers le temps et l'espace.

Ces quatre facteurs sont:

1. le *but* visé par l'école: l'école, pour quoi faire?
2. les *agents* qui en assument la responsabilité de droit et la pratique de fait: qui fait l'école?
3. les *moyens* mis en œuvre par l'école: comment faire l'école?
4. les *sujets* sur qui s'exerce l'action scolaire: à qui faire l'école?

Il saute aux yeux que le problème de l'autorité magistrale et de la liberté de l'élève concerne directement les facteurs 2 et 3 d'une part, et le facteur 4 d'autre part. Il s'agit, d'une part, de définir l'autorité magistrale en tant que distincte de l'autorité parentale, de l'autorité politique, etc., ainsi que des méthodes de son exercice. Il s'agit, d'autre part, de préciser la réalité et l'extension de la liberté du disciple (– de celui qui apprend) selon son âge, son développement mental, sa capacité d'initiative, etc. En outre, il importe de voir que toutes ces questions ne peuvent trouver une réponse adéquate qu'en regard du but assigné à l'entreprise pédagogique: le maître doit être conscient qu'elle tend à aider des sujets humains, ayant leur fin spécifique en tant que tels, à l'atteindre.

D'où les quatre parties de cet exposé.

I. Autorité magistrale et liberté de l'élève considérées par rapport au but de l'école

I.1. – Le but immédiat de l'école est d'*instruire*. Son but intégral est de pourvoir à l'éducation intellectuelle en harmonie avec le développement

de la personnalité totale du disciple, de façon que ses composantes et ses finalités individuelles et sociales soient organisées et équilibrées selon les valeurs auxquelles elles correspondent.

L'instruction, c'est l'acquisition du savoir en ses divers domaines et degrés. L'éducation intellectuelle a plus d'envergure; elle implique la *formation* de l'intelligence (Bildung), l'apprentissage de la maîtrise de ses virtualités. Celle-ci ne saurait être atteinte par des exercices «à vide», c'est-à-dire sans «mordre» sur des matières à connaître. Elle va pourtant plus loin, plus profond que la pure instruction ou information, comme on dit aujourd'hui, simple enregistrement de données scientifiques. Elle doit «apprendre à apprendre», mais on n'y parvient qu'en apprenant *quelque chose*.

Par sa nature même, l'intelligence est «pointée» sur la vérité de ce qui est, c'est son gibier. La norme suprême de l'éducation intellectuelle est donc qu'elle dispose l'élève à se poster habituellement a l'affût de la vérité, qu'elle renforce l'ouverture de l'esprit à la quête du vrai, qu'elle le conforte dans le besoin, le goût et le sens de la vérité.

I.2. – Ici surgit notre première interrogation: l'autorité a-t-elle quelque chose à voir dans l'éducation à la vérité?

La question revêt un double aspect. Le premier concerne l'autorité de la parole du maître dans sa fonction d'enseigner des vérités, des connaissances vraies: nous en parlerons surtout dans notre II^{e} partie. L'autre aspect concerne l'autorité du contenu de l'enseignement, qu'il tombe de la bouche du maître ou se découvre à l'élève par une autre personne, par le truchement d'un livre, d'un film, etc. Ce contenu s'impose-t-il irrésistiblement à l'esprit à qui il est présenté, ou celui-ci reste-t-il libre d'y adhérer ou non?

Il peut y avoir divers «dosages» de vérité dans les contenus didactiques.

I.3. – Certaines vérités s'imposent à l'esprit: celles qui apparaissent liées à l'évidence des premiers principes à la base du fonctionnement de la raison, ou celles qui revêtent cette clarté au terme d'une démonstration théorique ou pratique sans faille. On peut parler alors de l'autorité de l'évidence. A s'y soumettre, l'esprit ne se sent pas asservi, opprimé dans sa liberté; au contraire, il s'épanouit dans la ligne de son être en accueillant cette vérité, qui est comme sa nourriture naturelle.

Mais tous les énoncés proposés comme vrais à l'élève ne bénéficient pas de cette aura illuminatrice. Quelle peut être alors l'adhésion qu'il leur apporte? Effective, ou plus ou moins réservée selon la manière dont ils lui sont présentés.

Il y a une manière d'« asséner » des vérités authentiques qui ne saurait susciter une adhésion active, dynamique, de la part de l'auditeur. Elle ne donne pas envie d'emboîter le pas, pour une raison ou pour une autre, souvent étrangère au contenu signifiant de l'énoncé. Le jugement sur ce point se dérobe ; seule la mémoire enregistre des propos que l'intelligence ne digère pas, n'assimile pas, de sorte que leur valeur de vérité ne vivifie pas l'esprit qui les emmagasine.

Je me souviens de l'attitude de ce camarade à qui le professeur de philosophie demandait comment il répondrait à une certaine objection. « Il paraît, répliqua le jeune homme, il paraît, d'après notre manuel, qu'il faut rétorquer ceci... » Comment ne pas voir que nombre d'anciens élèves de catéchisme en sont restés à ce stade où même ce qu'on a retenu « par cœur » ne devient pas aliment du cœur et de l'esprit ! Faute d'engendrer conviction personnelle, l'éducation intellectuelle manque alors son but ; au terme d'une recherche assistée, elle devrait susciter chez le disciple la joie de la découverte, l'enrichissement de son trésor personnel.

I.4. – Un autre aspect est à considérer. Quelle que soit la qualité extérieure de sa présentation, l'enseignement peut porter soit sur un contenu qui rayonne d'évidence, soit également sur des affirmations démunies d'une pareille attraction, du moins au premier abord, et cela même pour l'esprit du maître. Dans le second cas, on ne peut mieux attendre de l'élève qu'une adhésion limitée, conscient qu'il est – et qu'on l'a aidé à devenir – du caractère relatif du coefficient de vérité affectant telle proposition. Eduquer l'intelligence consiste aussi à l'aider à mesurer le degré de consistance d'un jugement.

Il est vrai qu'avec l'absolutisme qui caractérise leur mode de penser, certains jeunes sont tentés de se désintéresser d'opinions qui ne méritent pas mieux qu'une adhésion mesurée ou provisoire. Le « probable » qui n'a pas atteint la maturité du « prouvé » les rebute. Tant qu'ils en resteront là, ils n'ont pas l'étoffe du vrai savant.

D'autres, au contraire, s'empressent de promouvoir le relatif au niveau de l'absolu ; ils trépignent devant la nécessité d'attendre, de retenir leur cheval pour qu'il ne saute pas prématurément face à l'obstacle. Ce qui vaut dans un domaine ne s'applique pas automatiquement à un autre ; ce qui découle d'une expérience ne supporte pas nécessairement la généralisation. Eduquer l'intelligence, c'est encore lui faire prendre conscience de sa condition humaine, qui est de progresser à petits pas avec une infinie patience. Il s'agit d'ouvrir les jeunes à ces exigences de la « recherche », en tous domaines.

I.5. – En tant que chrétiens, nous avons à préciser la situation de l'esprit devant les vérités de la foi. Elles sont dépourvues d'évidence spontanée. Nous y adhérons sur l'autorité de la parole de Dieu par l'effet d'un don surnaturel de sa grâce, pour autant que nous lui ouvrons la porte. En tant que croyants, nous sommes élevés à un tout autre plan que celui de la mentalité générale de notre époque, acquise à l'impérialisme des sciences dites positives. Consciemment ou non, nos élèves en sont imprégnés. Sans déprécier la science en son domaine, l'éducation chrétienne de l'intelligence tend à faire découvrir aux jeunes que le critère scientifique n'est pas l'unique *label* de la vérité. Déjà dans l'ordre de la connaissance naturelle, l'intuition intellectuelle peut saisir des vérités qui échappent aux prises de la raison raisonnante. A fortiori, le mystère de Dieu dépasse-t-il infiniment celles de notre esprit créé. Dès lors, un maître humain ne saurait, de son autorité à lui, imposer l'adhésion au message révélé. Non seulement c'est hors de ses possibilités, mais cette prétention n'a pas de sens par rapport à la foi, qui implique libre adhésion. Dieu seul détient cette autorité sur nos esprits, et encore ne l'exerce-t-il qu'en respectant notre liberté qu'il a voulue.

Ce que peut légitimement l'éducation chrétienne de l'intelligence, c'est l'aider à maintenir la porte ouverte à une autre source de vérité que l'évidence; une fois la porte ouverte, le dialogue avec Dieu, c'est affaire entre sa grâce et chaque âme.

II. Autorité magistrale et liberté de l'élève par rapport au maître

Les choses sont ainsi liées que nous avons déjà touché quelque peu à cet aspect. Mais les mots clefs des réflexions précédentes étaient: *intelligence – et – vérité,* tandis que le maître-mot de cette II^e^ partie sera le mot *action.* Action du maître sur le disciple, action qu'une intelligence – celle du maître – exerce sur une autre – celle de l'élève, au moyen de l'acte didactique. Comment cette action est-elle possible?

II.1. – Non sans de brillants paradoxes, le *De magistro* de saint Augustin a mis en lumière l'inaptitude radicale des sonorités vocales proférées par le maître (phénomène matériel) à transférer le savoir qu'il possède (réalité spirituelle) de son intelligence à celle de son disciple, ou de n'importe quel auditeur. Limitée à ces deux partenaires, aucune action enseignante n'est possible. Il faut qu'y intervienne directement l'illumination par le Verbe.

Avec saint Thomas d'Aquin, nous comprenons que conclure à la stérilité de l'enseignement n'est inéluctable que si l'on s'en tient à des

conceptions matérielles du phénomène verbal et de l'acte didactique. Eliminons ces fausses représentations.

Détachons-nous d'abord de métaphores courantes d'ordre mécanique, selon lesquelles le maître *modèle* l'esprit, *façonne* le caractère de l'enfant, agit comme un *sculpteur* des âmes. Le terme même de *former,* de *formation* peut être mal compris si on le prend dans le sens d'*imprimer* et corrélativement de *recevoir* une empreinte apposée par un agent extérieur. Fénelon, paraît-il, a écrit que l'esprit de l'enfant est un vase précieux dans lequel il ne faut *verser* que les plus exquises liqueurs... Montaigne déjà avait fustigé les maîtres qui *entonnent* la science dans l'esprit de l'élève, comme qui la verserait dans un tonneau. Parler de *remplir* la tête, de tête bien pleine ou, plus vulgairement, de bourrage de crâne, c'est même farine. On matérialise ainsi l'action d'enseigner, en lui attribuant le rôle mécanique de transporter la science à l'instar d'un objet.

Les métaphores sont utiles, à condition qu'on ne les prenne que pour des comparaisons. Le danger consiste à leur conférer un sens univoque, comme s'il s'agissait d'équiparer des réalités identiques, alors qu'elles n'offrent que similitude. Dans le cas présent, le savoir est traité comme une chose qu'on déplace ou un liquide qu'on verse, ou encore l'esprit est assimilé à un bloc de pierre ou de bois que l'artiste façonne à coups de burin ou de ciseau. Or la pierre est inerte sous la main du sculpteur, l'objet qu'on transporte, la liqueur qu'on verse ne peuvent que se laisser faire passivement. L'élève se comporte autrement qu'une masse travaillée par le maître, apprendre ne consiste pas simplement à recevoir, à « encaisser », comme la marque d'un sceau sur la cire. Celui qui apprend est actif.

II.2. – C'est pour échapper à cette matérialisation de l'acte d'enseigner et de l'acte d'apprendre que saint Thomas poursuit en proposant, s'il en faut, une autre métaphore, plus significative celle-là. Il ne l'emprunte pas au monde physique, mais au monde de la vie, à la biologie, plus précisément à la médecine. Le médecin ne guérit qu'en aidant l'organisme du malade à lutter contre le mal. Sa thérapie consiste a fournir des médicaments, à suggérer un régime, des exercices appropriés, pour stimuler l'organisme. Il apporte ainsi une aide, seulement une aide, à l'agent principal de la guérison, de la santé, qui est la nature, l'organisme du malade. Et celui-ci « reprend le dessus » si le médecin est habile dans ses prescriptions.

De même, l'agent créé principal de l'acte d'apprendre – but de l'acte d'enseigner –, c'est le disciple. Le maître n'est que cause instrumentale. Ce qui n'empêche pas que son intervention ne s'avère indispensable dans la plupart des cas.

Avec cette vision des choses de l'école, des mots comme « participation », « coopération » sont trop faibles pour cerner exactement le rôle de l'élève. Celui-ci est et doit être traité comme l'acteur principal de sa propre formation intellectuelle, de même, du reste, qu'il l'est de sa formation morale et affective. Il n'est guère douteux pourtant que certains maîtres aient quelque peine a partager cette conception. C'est néanmoins un fait d'expérience que tous les efforts, toute l'habileté, toute la technique du plus excellent des maîtres demeurent stériles si l'élève n'y réagit pas en « prenant l'affaire en mains ». Les maîtres dans la mouvance de l'Ecole Nouvelle sont naturellement plus ouverts à une conception dont ils ne se doutent pas qu'elle est plutôt ancienne, puisqu'elle remonte au moins au XIII^e^ siècle. Ils commettent une erreur chronologique en croyant que l'école traditionnelle ou ancienne a toujours majoré le rôle du magister.

II.3. – Mais, dira-t-on, si c'est la part de l'élève qu'il faut majorer, que devient l'autorité du maître ?

Sa fonction doit être considérée sous deux aspects : dans son rôle d'enseignant, puis dans son rôle de chef de classe (ou de groupe).

A titre d'enseignant, le maître agit purement et simplement avec autorité au stade de la présentation des rudiments de l'apprentissage scolaire, des outils de travail nécessaires à l'acquisition des savoirs et des savoir-faire. L'acceptation par l'élève d'un alphabet déterminé, d'un mode de transcription des sons du langage par lettres et chiffres, des règles de grammaire et d'orthographe, de composition des phrases, de conventions du langage mathématique, de la représentation cartographique du relief terrestre, etc., etc., l'acceptation de tout cela sans contestation par l'élève est une condition absolue pour le fonctionnement de l'école.

Précisons que la présentation autoritaire des éléments de la culture n'a pas seulement place chez les petits débutants de l'école élémentaire. Elle se retrouve chez l'adulte qui entreprend d'étudier l'hébreu ou le sanscrit, l'économie, l'informatique, bref, n'importe quelle discipline intellectuelle ou artistique. Peut-être serait-ce le lieu de méditer sur le glissement sémantique du mot *discipline* précisément, qui va, de l'acte d'apprendre, à l'organisation d'un savoir et jusqu'à l'acte d'obéir.

Gardons-nous, au surplus, de méconnaître que dans tous ces cas l'autorité n'est pas détenue par le maître ou le chef d'atelier en tant qu'individus ; elle affecte des conventions culturelles auxquelles le maître lui-même est soumis.

On fait illégitimement l'impasse sur ces faits réels quand on veut que la totalité de l'enseignement se déroule dans un style « non directif ». Il n'y aurait plus alors d'école possible ; la « société sans école » prônée par Illitch pointe à l'horizon.

Passé le stade des rudiments, le rôle du maître prend naturellement une autre forme. En possession suffisante des outils du langage et des diverses branches qu'il étudie, l'élève est confronté à des leçons, à des textes dont chaque phrase comporte un jugement. Jugements de fait, jugements de valeur, l'élève est appelé à prendre position à leur endroit. Dans le style de l'école « traditionnelle », le maître prend les devants, pour ainsi dire ; il propose, il arrive même qu'il continue à imposer la manière de voir qu'il tient pour juste. Tels élèves s'en trouvent bien ; tels autres, plus mûrs, supportent mal ce qui leur semble une ingérence qui n'est plus de mise. L'Ecole Nouvelle et plus expressément encore la pédagogie non directive veulent que l'élève ait dès le début la plus entière liberté.

En soi, ces deux tendances sont diamétralement opposées. Le maître autoritaire pense que l'exercice sain de la liberté est impossible, et donc indésirable, avant un certain âge du développement mental et avant l'acquisition définitive des nombreuses données parmi lesquelles exercer une option. L'attitude absolument non directive est fondée sur l'idée que la liberté doit être totale dès le début des manifestations de la vie de l'esprit. A vrai dire, ses tenants semblent ignorer que cette règle a été formulée par Carl Rogers comme simple application, élargie à l'enfant-élève, comme extrapolation dans le domaine de la pédagogie, des rôles réciproques du psychothérapeute et de son client adulte dans le vécu de la thérapie. A-t-on le droit d'identifier la situation du maître par rapport au disciple et la situation du thérapeute par rapport au malade psychique ? Quoi qu'il en soit, même dans ce dernier cas, Rogers n'a pas tardé à répudier la formule négative de non-directivité et préféré parler, d'une manière plus positive, de « centration sur le client ». A la rigueur, la nouvelle formule est plus proche de notre idée que le client-enfant est l'agent principal de son instruction. On peut comprendre l'opportunité de réagir contre des abus réels d'autoritarisme et d'en prendre résolument le contrepied en proclamant – non moins autoritairement ! – la loi de la non-directivité, mais corrige-t-on une erreur par une erreur contraire ?

Quoi qu'il en soit, j'ai peine à croire que, dans la pratique, les élèves d'un régime non directif, ne soient jamais influencés en rien par la pensée et le comportement de leur maître. Finalement, l'art pédagogique ne saurait être réduit à l'application d'une idéologie. Il cherche à trouver un équilibre entre l'autorité magistrale et la liberté intellectuelle du disciple. Si l'une tue l'autre, il n'y a plus lieu de parler d'éducation de l'intelligence. L'enfant a un tel besoin d'être guidé, qu'il commence par imiter, avant de prendre un libre essor. L'initiation à la recherche débute par une recherche dirigée ; elle doit l'être avec souplesse pour que l'élève parvienne à féconder ses acquisitions de base par les propres ressources d'un esprit curieux.

II.4. – Un autre aspect du rôle du maître est de nature sociologique. Il est chef de classe, disait-on naguère; il est animateur de groupe, dit-on aujourd'hui. Ce changement de terminologie n'est pas sans portée. Autoritaire ou plus ouvert à la liberté, il appartient au maître d'organiser les activités du groupe. Autocrate, il ne laisse aux élèves que la liberté d'exécuter plus ou moins bien ses ordres. Plus souple, il leur concède le choix entre telle ou telle façon d'agrémenter la tâche prescrite, par exemple un sujet de rédaction imposé, par quelque dessin. Il est bien des degrés d'extension des initiatives écolières dans le cadre fixe d'une prescription du maître. Sous le régime le plus libertaire, on a même imaginé que ce soient les élèves qui décident de jour en jour, sinon d'heure en heure, du champ de leurs occupations. Le maître (?) n'intervient plus alors que si l'on fait appel à lui; il n'est plus, dans la classe, qu'un organe consultatif ou, selon la formule rogérienne, une «source privilégiée d'information».

L'option entre les deux modes extrêmes d'organisation du travail scolaire dépend de l'idée nourrie par le pédagogue quant à la capacité de ses disciples d'user intelligemment et fructueusement de la liberté. Il est clair que cette capacité varie selon leur âge, leur caractère, leurs habitudes acquises, enfin le niveau des études. L'expérience montre également que l'art et le bon sens du maître comptent beaucoup pour la «productivité» de l'un et l'autre système.

Certains ont pensé que la porte ouverte à une totale liberté aurait pour conséquence fatale que les élèves se refusent à toute activité qui demande effort et persévérance. La pédagogie libertaire engendre-t-elle nécessairement «l'école où l'on s'amuse», sans y rien apprendre? Il n'est pas établi que ce soit le cas avec tous les élèves. L'enfant qui a envie d'apprendre est capable de déployer spontanément intérêt et efforts soutenus pour satisfaire sa curiosité, son appétit intellectuel. En fin de compte, je serais même tenté de dire que peu importe la dominante autoritaire ou libérale du régime – mis à part les excès de l'une et de l'autre – pourvu qu'il parvienne à déclencher, stimuler et entretenir l'appétit du disciple pour enrichir ses trésors personnels de savoir.

Les analyses modernes du rôle du maître comme *chef* s'inspirent souvent des réflexions du philosophe Max Scheler sur les rôles respectifs dans la société du chef, du génie, du héros et du saint. Au chef comme tel appartient essentiellement la supériorité due à la compétence et à la fonction, sans qu'il bénéficie pour autant du rayonnement affectif des autres rôles.

Les recherches sur le maître envisagé comme *animateur* sont plus récentes. La psychologie sociale, discipline encore jeune, les a conduites surtout dans des équipes de travail du milieu industriel.

Il y a sans doute à glaner dans les deux directions pour mieux cerner le rôle du maître enseignant. Il faut noter cependant que les deux pistes de recherche concernent des interactions entre adultes. A les transposer telles quelles dans le monde de l'école, la spécificité du partenaire enfant est occultée. Elles s'appliquent plus adéquatement au maître qui instruit des adultes, au niveau des classes terminales de lycée, de l'université et enfin dans le domaine de l'« éducation permanente » et des recyclages. A l'égard d'enfants et de jeunes adolescents, l'animateur ne devrait pas être dépourvu des qualités qui font le chef.

III. Autorité du maître et liberté de l'élève par rapport aux moyens didactiques

L'expression « moyens didactiques » recouvre des réalités fort diverses. Dans une acception matérielle, elle désigne des objets utilisés par l'enseignement, depuis l'ardoise, les manuels, jusqu'au film scolaire. A un niveau plus élevé, elle s'applique aux méthodes de présentation du savoir ; déductive ou inductive ; expositive ou socratique, etc. Je me bornerai ici à examiner comment le couple de forces autorité/liberté est influencé par deux procédés didactiques d'invention récente : l'enseignement audio-visuel et l'enseignement dit programmé.

Toutefois, avant d'entreprendre cet examen, il n'est pas superflu de scruter de plus près la signification des deux termes de l'expression « moyens didactiques. »

III.1. – Est appelé didactique ce qui se réfère à l'enseignement ; pas de problème de ce côté-là. Mais qu'est-ce au juste qu'un moyen ? A quelle condition un moyen est-il bon ? Dans notre cas particulier, que faut-il pour qu'un moyen didactique apporte réellement quelque chose à l'enseignement et du même coup à l'instruction de l'élève, sans être par ailleurs grevé de quelque inconvénient pour celui-ci, étant donné que l'acquisition du savoir n'est pas la fin intégrale de l'être humain.

Un moyen n'a pas de valeur par lui-même ; il vaut dans la mesure où il contribue à atteindre un but déterminé. De par sa nature il est – et il n'est que – *utile,* c'est un *outil.* Il n'est pas une fin, mais il a une fin qui est sa raison d'être, d'être employé, tout orienté qu'il est vers telle fin. Un moyen est donc bon s'il sert vraiment à me rapprocher de la fin que je vise en l'utilisant. Un moyen didactique n'a dès lors de valeur et ne mérite son qualificatif qu'en proportion de son efficacité instructive. La personne de l'élève ne se réduisant pas à la faculté d'apprendre, il y a lieu également de

contrôler si tel moyen didactiquement efficace ne recèle pas quelque désavantage sur d'autres plans, moral ou social, par exemple.

De l'absence de valeur en soi inhérente au moyen, certains ont cru pouvoir déduire qu'un moyen didactique est essentiellement *neutre*. Il serait donc loisible de recourir à n'importe lequel, quel que soit le contexte d'idées lié à son origine, pourvu qu'il favorise l'acquisition du savoir. Dans son absolu, cette formule néglige de préciser par rapport à quoi se situe cette neutralité. Nous sortirons de l'imprécision en distinguant deux champs d'action d'un moyen didactique: l'un direct, l'autre indirect. Directement il vise à instruire; à ce titre tout le monde admet qu'il n'est pas neutre. On le tiendra pour bon s'il réussit, pour mauvais s'il échoue. Ce n'est pas cet aspect qui appelle des réserves, mais bien un possible effet indirect, dont on ne tient pas compte en affirmant tout uniment la neutralité de tout moyen didactique. Si efficace qu'il soit quant à son but immédiat, il peut aussi et en même temps exercer une influence sur un champ de la vitalité intellectuelle de l'élève autre que l'acquisition du savoir. Car cette vitalité ne se limite pas à enregistrer des « informations », comme on dit en cybernétique. D'autres rayons de l'éventail de la personnalité peuvent en être marqués.

Il arrive, en effet, qu'un tel moyen implique délibérément ou non de la part de ses inventeurs, une certaine idée de l'homme, du fonctionnement de l'intelligence, ou des rôles corrélatifs du maître et de l'élève. On s'en aperçoit souvent a posteriori. Au siècle dernier, une violente campagne s'est élevée en de nombreux pays contre l'introduction dans les écoles de l'*enseignement mutuel*. Malgré son succès ici et là, on l'a accusé de saper l'autorité magistrale et, par contagion, politique et religieuse, en secrétant chez les écoliers une mentalité d'autosuffisance à tendance démagogique. A tort ou à raison dans le cas particulier, le motif de cette condamnation était la conviction qu'un moyen didactique n'est pas, du moins pas toujours, neutre. Plus près de nous, les débats autour de l'apprentissage de la lecture par la *méthode globale* s'inspiraient chez ses adversaires de la certitude – fondée ou non – de ses contrecoups nocifs sur d'autres apprentissages scolaires.

Un moyen didactique n'est donc pas toujours neutre. Cela tient à une différence essentielle entre un moyen utilisé dans une activité du type que les philosophes appellent *transitif* (un moyen de fabrication, par exemple) et un moyen inséré dans une activité du type dit *immanent,* telle la pensée. Le premier peut être qualifié de neutre, en tant que dénué de tout lien avec une valeur de l'esprit. Au contraire, le second, parlant à l'intelligence, est forcément lesté d'un sens, d'une charge signifiante. Fût-elle implicite, cette charge est captée par l'esprit de l'élève et finit par l'imprégner lorsqu'il y est exposé d'une manière prolongée.

A la lumière de cette analyse, concrétisons la double influence possible des deux procédés didactiques annoncés: l'enseignement audio-visuel et l'enseignement programmé.

III.2. – Depuis plusieurs siècles, en Europe, spécialement depuis Coménius (Jean Amos Komensky, 1592–1670), on s'est ingénié non seulement à concrétiser la parole du maître par des dessins au tableau noir, par exemple, mais encore à animer par des illustrations le texte des manuels scolaires. Avec l'enseignement par l'image filmée ou télévisée, il s'agit de bien autre chose. L'image n'est plus un simple ornement accessoire qui agrémente la leçon orale ou imprimée. La série savamment ordonnée des images mobiles devient l'instrument prioritaire de l'enseignement. Comme moyen didactique qui interpelle directement l'élève, elle détrône le verbe du maître. Par suite de l'atténuation à l'extrême de sa parole, le premier rôle n'appartient plus au magister. On a même dit que son rôle se réduirait désormais à choisir et présenter les diapositives, les films, les émissions télévisées. Or il faut se garder de croire que cet effacement aurait pour contrepartie, comme avec les méthodes non directives, un accroissement de l'activation de l'élève. Au contraire, jamais école ne lui imposa une attitude plus réceptive, plus passive, que l'école de l'écran.

Aussi bien, ne pouvait-on en rester là. Malgré une phase de triomphe sauvage du film – jusque dans certains catéchismes –, des contrôles rigoureux ont permis de mesurer les maigres acquisitions intellectuelles par l'élève spectateur, consécutives à cette luxuriante cataracte d'images. Ce qu'on gagnait en richesse et en précision du côté du «matériel intuitif», on le perdait en élaboration intellectuelle par l'élève submergé. On soupçonna que ce déficit était la rançon du gommage des interventions magistrales. L'explosion de l'image sabordait l'école. Il fallait domestiquer ce moyen didactique, le ramener à un rôle subordonné en l'insérant dans l'action du maître, directeur de l'opération-instruction.

Devenue plus rationnelle, l'utilisation des medias modernes offre au maître la possibilité d'étoffer singulièrement la présentation des matières d'étude. Son verbe seul et sa propre main de dessinateur ne sauraient atteindre un pareil degré de concrétisation. De plus, même ses réalisations imparfaites prenaient beaucoup de son temps. Le voilà plus disponible pour l'aspect le plus spirituel de sa fonction: fomenter chez l'élève l'élaboration intelligente de ses perceptions, la synthèse de ses notions, les raccords interdisciplinaires, toutes mises au point qui exigent un dialogue suivi entre les deux partenaires.

Avec tout cet arsenal pédagogique, il devient même plus astreignant d'être un vrai maître que d'être simplement un professeur qui «fait son cours.»

III.3. – Le rapport autorité/liberté se révèle tout différent dans le climat de l'enseignement *programmé*. On sait que celui-ci consiste à présenter à l'élève un programme d'étude disséqué en ses plus minimes éléments. Chaque élément est censé correspondre à une unité fragmentaire de mémorisation, de jugement, de comparaison, de raisonnement, etc. On n'avance que pas à pas. Ce démembrement du savoir à acquérir présuppose un découpage extrêmement minutieux de son contenu notionnel. D'autre part, en vue de chaque acte intellectuel nouveau qui lui est proposé successivement, l'élève doit pouvoir s'appuyer sur ses acquis antérieurs, de façon que le nouveau pas en avant demandé lui soit possible et même facile. Toute réponse exacte à la question posée reçoit le « renforcement » immédiat d'une approbation encourageante (Skinner). Après une réponse inexacte, il est invité à revoir les acquisitions antérieures qui recèlent en germe la solution exacte.

Le plan de travail peut être présenté par une machine munie d'un écran où se lisent questions et sanctions. Il peut l'être aussi par un manuel dont les pages comportent plusieurs colonnes et où les réponses justes sont cachées et ne doivent être consultées pour vérification, à une autre page, qu'après que l'élève a fait son choix. Cette dernière formule suppose évidemment que l'élève joue le jeu honnêtement. Dans l'une et l'autre forme de présentation, le véritable enseignant n'est plus le maître en chair et en os, mais la machine, le manuel ad hoc, ou plus exactement leurs auteurs.

On ne dira donc pas que, dans ces conditions, il n'y a plus de maître, plus d'autorité enseignante. Celle-ci est exercée par des personnes absentes de la salle de classe, par les créateurs du plan programmé ; c'est en leur nom que parlent la machine ou le manuel. Et nous soulignerons que leur autorité est absolue ; il est exclu que l'élève discute leur manière d'interroger ou de sanctionner ses réponses. Il lui est impossible de leur soumettre une difficulté personnelle que ces messieurs n'auraient pas prévue.

La participation de l'élève n'est cependant pas nulle. Elle consiste dans la manipulation de l'instrument, laquelle suscite un intérêt assez analogue à celui d'un jeu. A ces gestes est liée une activation de l'esprit ; c'est bien une forme de dialogue qui s'établit entre l'élève et l'instrument par lequel il se sent comme interpellé personnellement. Néanmoins, le dialogue ne se poursuit que si l'élève accepte que sa participation soit rigoureusement canalisée dans les voies prévues par le programmateur. Il faut absolument qu'il formule la réponse exacte avant d'être autorisé à faire un pas de plus.

Manifestement la liberté du disciple n'entrait pas dans les préoccupations des pionniers de l'enseignement programmé. Skinner et Crowder ne

se soucient que d'efficacité. La science est traitée par eux comme une maison déjà construite, dont on ne parcourt les étages et les pièces que dans l'ordre prévu par les architectes, ou sous la conduite d'un guide touristique. D'où les réserves que la méthode suscite bien au-delà du cercle des partisans de l'Ecole Nouvelle.

On entend dire que l'enthousiasme initial des usagers tombe assez vite. Le dialogue prolongé avec une machine autoritaire finit par être éprouvant et bientôt dissuasif. Au demeurant, sa pratique ne semble pas s'étendre dans nos classes.

* * *

Quoiqu'il en soit, ces tentatives d'innovations pédagogiques ont au moins le mérite de nous amener à approfondir le problème toujours actuel de l'interaction entre maître et élève, enseignement et apprentissage. En fin de compte, nous nous demanderons si le maître en chair et en os est indispensable – sauf rarissimes exceptions – pour l'acquisition du savoir. On a cru pouvoir l'éliminer, tel un organe ou un rouage devenu inutile, tout juste bon pour ouvrir et fermer les portes du local et veiller à la bonne utilisation des instruments qui ont pris sa place. Puis, on s'est aperçu que l'écran, la machine ou le manuel programmé ne répondent pas à tous les besoins de celui qui apprend. Il est vrai que la machine, à l'école comme dans l'industrie, libère l'ouvrier-maître de certaines tâches fastidieuses, en particulier des multiples répétitions indispensables à tout apprentissage. Dès lors, le maître devient disponible, en marge des exercices programmés ou des séances audiovisuelles, pour un dialogue fructueux avec les élèves, dont j'ai dit les objets majeurs.

La libre coopération de l'élève, malgré les contraintes de l'unique chemin à suivre, se trouve renforcée, en un certain sens, dans la mesure où il est amené à prendre vraiment à son compte le travail d'apprendre. Rien ne se fait, s'il ne se décide pas à «jouer le jeu». Dès qu'il s'assied devant la machine, dès qu'il ouvre le manuel, ni l'indifférence ni la paresse n'ont de place tant qu'il veut apprendre. La question est de savoir s'il va persévérer et si tous se sentent d'humeur à user de ce moyen didactique. La réduction de tous les élèves à un même commun dénominateur n'est pas la moindre réserve qu'on puisse faire à ce sujet.

IV. Autorité du maître et liberté de l'élève par rapport aux différenciations des élèves

La plus modeste maman sait que, de tel de ses enfants, elle obtient davantage par la fermeté et qu'avec tel autre, c'est la douceur qui suscite la conduite souhaitable. On voudrait que l'école manifeste toujours autant

de sens psychologique, mais le grand nombre de jeunes qu'elle rassemble l'incite à uniformiser ses méthodes et ses règlements.

La psychologie doit pourtant avoir ici son mot à dire. Je m'arrêterai à deux points où son intervention est particulièrement indiquée aujourd'hui: l'évolution du dosage de l'autorité et de la liberté en fonction de l'âge d'une part, puis la prise en considération des caractères individuels.

IV.1. – *L'âge.* – Quand on parlait de pédagogie autrefois, on avait en vue le comportement à observer à l'égard de jeunes élèves; il faut tenir compte de nos jours de la prolongation généralisée des études jusqu'au seuil de l'âge adulte dans les pays industrialisés.

On dit souvent que l'autorité doit régner dans les premières années, tandis que la liberté voit grandir son domaine au fur et à mesure qu'approchent l'adolescence et la maturité. Une règle aussi sommaire doit être nuancée.

L'enfance, la petite enfance en particulier a été qualifiée d'âge du dressage. Formule exacte si l'on considère que le nourrisson doit se plier, sans pouvoir en discuter, aux rythmes du sommeil, des repas, aux rites de la toilette, à l'alternance de la présence et de l'absence de sa mère, etc. Ce dressage est enrichissant en ce sens qu'il établit chez l'enfant un équilibre bénéfique entre ses besoins naturels et les apports de son milieu de vie. N'oublions pas cependant que, au cours de la première année déjà et de plus en plus par la suite, sa vitalité déborde le cadre étroit de la satisfaction de ses besoins organiques et de la soumission à une discipline imposée. Il s'épanouit librement en s'évadant dans le jeu. Bien avant l'âge scolaire, il vit tour à tour sous le signe de l'autorité et sous celui de la liberté.

C'est précisément ce qui rendra difficile, à 6 ou 7 ans, la mise soudaine en condition d'un horaire journalier beaucoup plus impérieux. Pour que le nouveau régime ne tranche pas d'une manière trop choquante avec celui de la vie au sein de la famille, tout ce qui se passe à l'école ne doit pas être pure exécution d'ordres impératifs. Des zones de liberté doivent y être ménagées dans le cadre même des exercices qui sont de son ressort, – je l'ai illustré plus haut par quelques exemples. D'autre part, une participation des élèves à l'organisation de la vie scolaire quotidienne leur permet l'apprentissage de responsabilités à leur mesure. Elle leur fait aussi comprendre, en la vivant, la raison d'être d'une certaine discipline pour l'harmonie de la vie collective.

S'agissant ensuite de l'adolescence, et si difficile que s'avère cet âge, la bride sur le cou lâchée à toute forme de liberté constitue une erreur, en dépit des slogans de la pédagogie contemporaine, qui contaminent même certains parents. Certes, le dynamisme de l'adolescent le porte à secouer

toute espèce de joug, mais on constate qu'il se trouve désemparé s'il ne rencontre en face de lui aucun mur solide, aucun partenaire avec qui discuter, voire aiguiser ses griffes. Laissé à lui-même, il y voit un signe d'indifférence à son égard. Les psychiatres ont finalement appris et enseignent aujourd'hui que l'absence de toute autorité est aussi déséquilibrante que les excès d'autorité.

IV.2. – L'âge de l'enfant n'est pas seul en cause pour qualifier le régime qui lui convient. L'expérience montre que certains *caractères,* a n'importe quel âge, ont besoin d'une main forte pour les soutenir en les dirigeant. L'obéissance leur apporte à la fois orientation, sécurité et stimulation. Chez d'autres, la tendance est inverse. Leur « rendement » – et nous ne visons pas ici le seul rendement de l'étude – est le meilleur quand ils se sentent libres de déployer leurs ailes.

Ne pas tenir compte de cette disparité caractérielle, vouloir imposer à tous et toujours le régime qui plaît au maître, qu'il soit autoritaire ou libéral, ce serait non seulement faire fi de la psychologie, mais pécher contre une loi fondamentale de toute l'éducation, à savoir que l'école est pour l'enfant et non pas l'enfant pour l'école ou le maître.

Rappelons brièvement que ce qu'on appelle couramment le caractère comporte en réalité deux facteurs: le tempérament inné, qui marque à la fois le biologique et le psychique, et d'autre part un facteur purement psychique: la structure acquise de la personnalité individuelle qui se construit. On ne change pas le tempérament ou, en d'autres termes, la nature. Tous les maîtres savent que certains écoliers sont plus lents que d'autres à comprendre des notions nouvelles ou à exécuter la même tâche. Bousculer les lents, freiner les rapides, c'est aussi vain que antipsychologique. Sur cette base s'ouvre un nouveau champ pour le dosage du rapport autorité/liberté.

Le second élément à distinguer dans la conception banale du caractère, on peut l'appeler personnalité individuelle. En germe dès l'origine dans ses manifestations, la personnalité se construit peu à peu. Principalement par des choix volontaires du sujet, sous l'éclairage des acquis de sa pensée et de ses expériences vécues. Secondairement, par l'influence du milieu de vie, milieu humain en priorité, subi, accepté, adopté – ou rejeté.

L'école est un des micromilieux formateurs de la personnalité. Sous cet angle, le mot *autorité* ne semble plus aussi bien approprié pour désigner l'influence du maître en tant que personne que pour qualifier son action didactique. Plus que par sa parole et ses interventions délibérées, il agit, fût-ce à son insu, par ce qu'il est, par le rayonnement ou l'absence de rayonnement de sa personne. Sous cet aspect, il n'est plus formellement le chef, le dirigeant, mais plutôt le modèle, l'exemple vivant.

IV.3. – On dit non sans raison qu'il y a des exemples «entraînants». Des saints en ont fourni des preuves éclatantes. Tous les maîtres ne sont pas des saints au sens fort du terme. Mais tous devraient être convaincus que l'exemple qui émane de leur personne est encore plus important pour la vie des jeunes qu'ils instruisent que leur autorité proprement magistrale.

L'influence bienfaisante exercée par un modèle ne diminue pas la liberté de qui la reçoit; au contraire, celui-ci en ressent comme un épanouissement. Une autre différence encore la distingue de l'autorité didactique. Le maître disparu, il n'enseigne plus actuellement. Le modèle disparu peut continuer à exercer efficacement son influx. Tout cela vaut également pour un contre-modèle. Il arrive qu'un délinquant tente de se justifier en disant qu'il a été marqué par telle ou telle personne, de même qu'un honnête homme se plaît à faire hommage de son comportement à l'exemple de son père, de sa mère ou d'un héros qui l'a fasciné.

Sénèque disait: *Non scolae sed vitae discimus,* Nous n'apprenons pas pour l'école mais pour la vie. Nous pouvons dire aussi que nous n'enseignons finalement pas tant pour obtenir des succès scolaires de nos élèves, que pour les aider à devenir des hommes capables de vivre en hommes. *Non scolae sed vitae docemus.*

CONCLUSION

Avec cette formule, nous avons bouclé la boucle, retrouvant notre point de départ: l'école prépare à la vie, l'école est pour la vie.

Or, dans la vie en tous ses domaines et à tous les âges, dans la vie biologique comme dans la vie de l'esprit, la norme réside dans un équilibre entre des forces divergentes mais complémentaires. Autorité et liberté sont à équilibrer, non à opposer.

Léon Barbey

BIBLIOGRAPHIES

Xavier TILLIETTE : *La Christologie idéaliste,* Desclée, Paris, 1986, 240 pages

« Le fil conducteur » de l'ouvrage de X. Tilliette est, nous dit l'auteur lui-même, « la relation de l'*Idea Christi* au Jésus de l'Histoire » (p. 12). Cette thématique définit en effet une problématique centrale pour les philosophes de l'idéalisme allemand, très précisément *ce qui faisait problème* pour eux lorsqu'ils s'efforçaient de « penser » le Christ-Jésus. Mais ce problème est lui-même sous-tendu par la problématique du Rapport du particulier et de l'universel, avec le préjugé qu'elle implique de la supériorité de l'être universel, selon le schéma classique suivant (pâle héritage du platonisme) : « l'universel, le nécessaire, le conceptuel du côté du réel rationnel (c'est le côté de l'*Idea Christi)* ; le particulier du côté de ce qui n'est que contingent et comme tel irrationnel (c'est la part du Jésus historique). L'histoire de la philosophie idéaliste du Christ, telle qu'elle est exposée tout au long du commentaire réfléchi et remarquablement intelligent de X. Tilliette, apparaît ainsi comme l'histoire des diverses formes d'idéalisation de la personne du Christ, au sens d'un processus de conceptualisation, donc d'abstraction, qui a pour fin, conformément à l'idéal de l'*Aufklärung,* de rendre son objet transparent à la raison. De Kant et Lessing à Hegel et Schleiermacher, malgré des différences remarquables (par exemple, par rapport au moralisme Kantien, à la religion spirituelle et subjectiviste de Fichte, au platonisme de Schleiermacher, l'ambition du Hegel de la maturité d'intégrer les éléments les plus existentiels et sensibles de la personne du Christ, sa passion, sa mort), de Kant à Hegel donc, on voit à l'œuvre le même préjugé rationaliste, avec son effet constant de dissolution de la réalité historique, concrète, individuelle du Christ.

Les deux thèmes principaux, traités dans les chapitres 3 et 4 – *L'exinanition* et : *Le Christ de l'Histoire et le christianisme historique* – qui enveloppent les deux problèmes essentiels de la christologie idéaliste : celui de l'abaissement de l'être divin dans l'humanité et celui de l'historicité du Dieu fait homme, sont traités dans les termes d'une dialectique du particulier et de l'universel, qui entraîne le Dieu fait homme dans un processus de chute et d'élévation (réminiscence du processus plotinien schématisé et abâtardi par la logique idéaliste), processus qui n'est nullement inscrit, on en conviendra aisément, dans le dogme chrétien de l'Incarnation. L'Incarnation est abaissement, non pas en raison d'un ordre ontologique qui descend du Créateur aux créatures, mais en raison d'un privilège octroyé à certaines *notions,* conformément, donc, à un ordre hiérarchique idéal. L'abaissement du Dieu fait homme revêt alors les significations les plus négatives (kénose, aliénation) et reproduit le processus plotinien de la chute dans la matière.

Le tour didactique de l'exposé, procédant auteur par auteur, ne l'empêche pas de donner à penser et à questionner. On peut se demander par exemple si, compte tenu de son préjugé rationaliste, la christologie idéaliste n'apparaît

pas, non pas seulement contraire, mais étonnamment étrangère au message chrétien. N'est-ce pas le placage d'une problématique philosophique étrangère au Christianisme, qui nous donne l'impression du caractère artificiel des problèmes posés par la philosophie idéaliste du Christ? Quoiqu'en dise l'auteur – qui, à cet égard, s'efforce d'innocenter Hegel – l'idéalisme, chez Hegel aussi (avec son « vendredi saint spéculatif » et son Christ symbole dialectique), l'idéalisme comme volonté de dépassement de l'être individuel, historique, concret (autrement dit de la réalité chrétienne), soit par effacement (chez le jeune Hegel, chez Schelling, Fichte, Schleiermacher), soit par sublimation (chez le Hegel de la maturité), l'idéalisme porte le germe de l'athéisme antichrétien ; il est, sinon la source historique directe, en tout cas la racine philosophique des athéismes contemporains (l'athéisme marxiste entre autres), comme aussi bien – l'auteur ne manque pas d'y faire allusion – de certaines théologies contemporaines, dans le contexte protestant ou catholique (de Bultmann à H. Küng). Comme l'a dit E. Przywara, chez Hegel, « la philosophie de la religion est le remplacement de la religion par la philosophie ». On recommandera au lecteur, au milieu des pages vouées aux « grands » de l'idéalisme, un paragraphe inspiré, consacré (dans une perspective anti–heidéggerienne) à Hölderlin, « l'exception », le poète tranchant sur les philosophes comme chantre du premier et dernier des dieux, seul comprenant le Christ, après les répugnances angélistes des philosophes, dans sa véritable kénose, sans qu'il soit besoin d'appeler au secours aucune conscience aliénée.

G. Dufour-Kowalska

Eric FUCHS *La morale selon Calvin,* Cerf 1986

L'A. est pasteur genevois de l'Eglise réformée et professeur de théologie aux Universités de Lausanne et Genève. Il s'est proposé de présenter l'ensemble de l'éthique calvinienne et d'en évaluer la portée.

Il faut saluer avec sympathie cette présentation critique d'une pensée souvent évoquée, notamment chez les sociologues stimulés par l'œuvre de Max Weber, mais rarement étudiée pour elle-même. L'A. ne cache pas son dessein apologétique, mais ce souci ne le rend nullement aveugle sur les limites et même les contradictions qu'offre l'œuvre de Calvin.

La première partie intitulée « Présentation » (pp. 19–114) se subdivise en 4 chapitres et une conclusion. L'A. y examine successivement le statut de l'éthique (1), les fondements de la responsabilité éthique : la Providence de Dieu (2), la norme de la responsabilité éthique : la loi de Dieu, la pratique chrétienne de la responsabilité éthique : la sanctification (4). La seconde partie qui est une évaluation s'articule sur deux chapitres : Les impasses du système ou les pièges de la cohérence (1) et pertinence du modèle éthique calvinien (2).

Enfin dans une troisième partie plus brève la postérité calvinienne est évoquée à travers plusieurs figures contemporaines : le théologien Visser't Hooft, le pasteur Ch. Beyers Naude, un des animateurs du combat contre l'apartheid en Afrique du Sud, le pasteur Allan Boesak, métis lui aussi engagé dans la lutte contre l'apartheid, le pasteur sud-coréen Park Hyung Kyn militant d'opposition au régime et enfin Jacques Gautier, banquier et juriste initiateur de la « Convention internationale contre la torture ».

L'A. aborde « l'ambiguïté de l'œuvre de l'homme » chez Calvin : « L'œuvre de

l'homme est complètement pervertie quand elle n'exprime pas la foi et le désir de glorifier Dieu. Mais l'œuvre de l'homme en même temps ne cesse de rappeler que la grâce de Dieu accompagne l'homme et ne lui fait pas défaut. Le problème, ajoute l'A., n'est donc pas de distinguer entre les œuvres bonnes et œuvres mauvaises, mais entre homme confiant en la grâce de Dieu et homme se refusant à cette grâce.» (p. 24). La question de la prédestination se pose et l'A. cite un texte de Calvin qui affirme en toute rigueur la prédestination de certains dans le mal. «Du coup, commente l'A., c'est Dieu lui-même qui est l'auteur du mal et l'éthique disparaît au profit du tragique. Qui finalement sera sûr de son élection, puisque même le critère éthique de la qualité de l'existence ne peut plus être allégué avec certitude?» (p. 37).

Plus loin l'A. poursuit en ces termes: «La doctrine de la double prédestination a joué le rôle de frein à l'égard d'une compréhension, large, universaliste de la providence. Mais c'est aussi elle qui maintient, quoiqu'il puisse y paraître, l'unité du projet de Dieu dans la diversité du comportement humain» (p. 39).

Nous sommes renvoyés à une note où l'A. précise: «Qu'ils soient élus ou réprouvés, les hommes sont responsables de leurs actes. Dieu se sert des actes des uns et des autres, mais sans les réduire au rang de marionnettes. Dieu poursuit son dessein de justice et de salut, lequel à la fois fonde et utilise la responsabilité éthique des hommes».

L'A. traite ensuite de la question de la loi de Dieu chez Calvin. La première fonction est de nous convaincre de notre incapacité naturelle à réaliser la volonté de Dieu. La seconde vise l'ordre politique et la troisième est «de fournir une référence écrite où mesurer la validité des œuvres accomplies en réponse à la volonté de Dieu» (p. 52).

A propos de la sanctification du chrétien, l'A. évoque l'expérience genevoise de Calvin où la juridiction spirituelle et la juridiction civile «tendent finalement à se confondre». Après avoir insisté sur la libération de l'Eglise du Magistère ecclésiastique romain, Calvin finissait par imposer une autre discipline ecclésiastique à tous les habitants de la cité politique.

Chez Calvin la marche à la sanctification est progressive et s'effectue, précise l'auteur, par un double mouvement de responsabilité face aux dons de Dieu et de lucidité devant sa propre misère. Le contexte historique explique, selon l'A., ces contradictions entre les principes et la pratique éthique calvinienne à Genève.

La deuxième partie s'attache à évaluer le système éthique calvinien ainsi présenté. Très loyalement l'A. en reconnaît les limites et même parfois les contradictions: «Il faut que l'homme soit totalement disqualifié pour que le système soit cohérent» (p. 128). Il examine ensuite les abus de l'expérience genevoise où l'obéissance à Dieu finit par se confondre avec celle que l'on doit à Calvin qui s'identifie à la cause de Dieu. Ajoutons à ce propos une remarque: n'était-ce pas une sorte de démonstration de la nécessité d'un magistère avec cette différence qu'avec Rome on la justifiait par la tradition apostolique tandis que Calvin se désignait lui-même? Ultérieurement ce magistère personnel sera abandonné, mais l'unité de la foi ne sera plus garantie.

En une vingtaine de pages l'A. se prononce sur la pertinence du modèle éthique calvinien en distinguant trois pôles: théologique d'abord, politique ensuite et pour terminer éthique proprement dit. L'insistance sur le péché dans ce modèle est là «moins pour disqualifier l'homme que pour disqualifier les prétentions d'une éthique sans fondement christo-théologique» (p. 142).

Il n'y aurait donc, dans cette perspective, d'éthique vraie que « confrontée au théologique ». On sait que dans l'enseignement catholique, la loi naturelle ou non écrite permet de fonder l'éthique grâce à une connaissance par inclination qui, de soi, n'exige pas la foi. L'A. admet bien une action de l'éthique sur le théologique chez Calvin, mais dans le cadre exclusif d'une attitude de foi.

« Cette manière de concevoir l'éthique comme médiatrice entre le théologique et le politique est, je le crois, une des originalités marquantes du système calvinien. C'est en tout cas en quoi il se distingue nettement, et ajouterai-je heureusement, des positions luthériennes. » (p. 155). Sous cette rubrique éthique l'A. met les « valeurs nécessaires à la vie humaine, personnelle et collective, telles qu'elles découlent de la reconnaissance de la vocation humaine à être responsable devant Dieu » (p. 154). Nous retrouvons la nécessité de la foi. La question que pose le catholique est double : que se passe-t-il quand la foi ne soutient plus l'éthique et quel dialogue reste possible avec les non-croyants ? En fait, un début de réponse a été donnée par Kant : l'impératif catégorique, valable, selon le philosophe d'origine protestante, pour une religion dans les limites de la raison. Dès lors, ce n'est plus l'éthique qui est absorbée par la Révélation, mais bien la Révélation qui est remplacée par un impératif moral qui n'a pas de nom. La loi naturelle vient de la loi éternelle et conduit à Dieu, ce qui n'est pas le cas de la sagesse agnostique du philosophe de Königsberg.

Patrick de Laubier

Paul TOINET, *La foi transmise, un Credo pour notre temps,* C.L.D., Chambray-les-Tours, 1983.

Dans sa préface, Le Cardinal Garrone nous présente l'auteur comme « un théologien exceptionnellement qualifié à la fois par sa culture et par sa présence au monde intellectuel d'aujourd'hui et qui éprouve en même temps la conscience vive d'un appel et l'existence trop méconnue d'une réponse exactement appropriée ». Le P. Toinet a entrepris d'offrir à ses contemporains aux prises avec le doute – qu'ils soient croyants ou non (dans toutes les modalités de ces deux attitudes) – un ouvrage qui présentât le contenu de la foi catholique, celle que visent toutes les attaques sans être toujours très bien connue : « Combien s'imaginent savoir à quoi s'en tenir sur lui (Dieu) alors qu'ils n'ont guère été jusque là en présence que de leur propre mythologie religieuse » (p. 80). On sent tout au long du livre l'intention de montrer que « comprendre et croire ne sauraient constituer, en soi, deux dispositions d'esprit rivales ; il s'agit bien plutôt de deux requêtes solidaires de l'esprit humain, là où la révélation divine l'invite à entrer dans une relation d'alliance » (p. 30).

S'adressant d'abord à des non-théologiens, le P. Toinet ne veut pas d'un ouvrage théologique ou philosophique spécialisé, mais plutôt une sorte de « catéchèse de niveau adulte », tout en admettant que l'adulte en question devrait déjà être « habitué à une certaine réflexion spéculative » (p. 29). On voit que l'auteur vise le monde cultivé et désire entrer en dialogue avec lui. C'est pourquoi il introduit dans son texte, dans de nombreux passages en italiques, des objections couramment faites à la foi. Si ces objections – dans lesquelles on reconnaît l'écho de 35 ans de ministère – sont quelquefois radicalement athées, elles sont plus souvent le fait de croyants qui estiment, si on les caricature, que les papes et quiconque veut tenir un langage orthodoxe « comprennent mal leur

temps et auraient à refaire leurs classes dans la section dite de pastorale d'ensemble» (p. 14).

Paul Toinet a choisi comme base de son exposé le «Credo du Peuple de Dieu», proclamé par Paul VI le 30 juin 1968, en guise de clôture de l'Année de la Foi. Le livre entend recevoir ce texte dans la foi, le garder dans l'amour et l'intérioriser par la prière et la réflexion (cf. p. 28). En 1978, peu avant sa mort, le jour de la fête de S. Pierre et S. Paul, le pape rappelle énergiquement cette profession de foi, qu'il considère comme un acte important de son magistère pontifical: «Nous ne voulons pas oublier Notre Profession de foi que, il y a précisément 10 ans, le 30 juin 1968, Nous avons prononcée solennellement, au nom de toute l'Eglise, et en l'engageant, comme «Credo du Peuple de Dieu», afin de rappeler, réaffirmer, confirmer les points capitaux de la foi de l'Eglise, proclamée par les plus importants Conciles œcuméniques, (et cela) en un moment où de faciles expérimentations doctrinales semblaient ébranler la certitude de tant de prêtres et de fidèles et réclamaient un retour aux sources» (p. 23). Dans cet extrait et dans la suite du texte, on sent la préoccupation de Paul VI face à «ceux qui s'engagent eux-mêmes et entraînent les autres par leurs paroles, leurs écrits, leurs comportements, sur les voies des opinions personnelles et ensuite sur celles de l'hérésie et du schisme, désorientant les consciences de beaucoup et la communauté entière» (p. 24). Cette préoccupation étant exactement celle de Paul Toinet, le choix du Credo de Paul VI est parfaitement approprié.

Dans sa profession de foi, le pape reprend la structure du Credo de Nicée-Constantinople et du Symbole des Apôtres en développant en détails ce qui a trait à l'Eglise et en ajoutant, alors que les symboles antiques n'en traitaient guère, de longues considérations sur le ministère du pape, la Vierge Marie, l'Eucharistie, le péché originel, et même sur le fait que notre «intelligence atteint ce qui est, et non seulement l'expression subjective des structures et de l'évolution de la conscience» (p. 33). Comme les credos antiques, le pape s'est attardé surtout sur les points les plus contestés à son époque et il fait par conséquent une large part à l'ecclésiologie, comme d'ailleurs Vatican II. Le texte de Paul Toinet commente chaque assertion de Paul VI et tente de répondre aux objections les plus fréquentes.

Ne pouvant entrer dans les détails, nous nous contenterons de citer les titres des chapitres: 1. «Célébration et transmission de la Vérité»; 2. «Dieu en sa vie intime» (Création et Trinité); 3. «Dieu avec nous: Jésus, le Fils unique»; 4. «L'Esprit Saint de Dieu, qui nous est donné»; 5. «Marie, la Vierge Mère de Dieu et Mère des hommes»; 6. «L'homme soumis à la mort, puis rendu à la vie»; 7. «L'Eglise unique pour le Salut de tous»; 8. «L'Eucharistie, sacrifice de la Nouvelle Alliance»; 9. «L'Eglise en ce monde transitoire»; 10. «La vie du siècle à venir» (ce chapitre s'achève par la vision béatifique et sa préparation ici-bas: «Etre avec Dieu pour l'éternité ne consiste pas à recevoir de lui la bonne retraite pour laquelle on aurait cotisé égoïstement sur terre. C'est brûler du feu d'amour de l'Esprit Saint. Mais le bois ne prend pas feu sans passer par l'état de calcination...», p. 359).

L'auteur affirme clairement sa foi. Il est certes sans cesse soucieux de dialogue, mais ce qu'il apporte dans ce dialogue est la foi et il y puise une souveraine liberté face à ses partenaires. Les lecteurs, surtout théologiens, risquent d'être heurtés par la fermeté avec laquelle les objections sont parfois balayées. Cette fermeté est en général déjà celle du texte de Paul VI; elle est en outre un corollaire de la brièveté de l'ouvrage, une brièveté nécessaire

au dialogue souhaité mais qui ne permet pas d'entrer dans tous les détails.

Le commentaire est accompagné de nombreuses illustrations : des photos d'églises gothiques et surtout romanes. Ces images sans légende – relevons-le, car les individus s'estompent derrière l'œuvre ecclésiale – montrent mieux encore que le texte un théologien qui puise son énergie dans l'adoration amoureuse et se replie humblement derrière la Tradition séculaire de l'Eglise. Espérons que cette présentation aura aidé à discerner le type de l'ouvrage et son « public-cible » : un public inquiet de mieux connaître la foi et disposé pour ce faire à un effort intellectuel honnête. Il ne s'agit pas de faire naître la foi, le P. Toinet n'oserait y prétendre : « Garder la foi, cela requiert que l'on soit d'abord gardé par elle. Je ne pourrai prétendre confesser droitement l'Esprit-Saint, par ma parole et par ma vie, si je ne confesse aussi que c'est de lui seulement que je reçois les moyens extérieurs et intérieurs de le faire » (p. 176). La seule ambition de ce livre est de présenter un peu ce que tant d'hommes cherchent à connaître dans notre monde massivement sécularisé ; nul doute que c'est là une tâche urgente. Le propos est énorme et dépasse les moyens de ces 380 pages, mais l'auteur rappelle (pp. 25–26) qu'une entreprise folle à vues humaines peut être sage sous le regard de Dieu.

Charles Morerod, o.p.

NOVA ET VETERA

Fondateur: Charles, Cardinal Journet (†)

Direction et rédaction: Georges Cottier, O.P.
4, avenue Saint-Paul
1209 Grange-Canal (Genève)

Edition et administration: Editions universitaires
42, Boulevard de Pérolles
CH-1700 Fribourg

Compte de chèques postaux: Fribourg 17-974-3
(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. 45.–
	Abonnement de soutien:	Fr. 50.–
	Prix du numéro à part:	Fr. 12.–

Autres pays (y compris la France):

Abonnement annuel	Fr. suisses 45.–
Le numéro	Fr. suisses 12.–

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 St-Paul Fribourg