

NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE



- GEORGES COTTIER, O.P. — *Personne et société* p. 81
- S. PINCKAERS, O.P. — *Antinomie du devoir et du bonheur — La question de l'eudémonisme* p. 98
- FR. PAUL-LAURENT CARLE — *Les premiers siècles de l'Eglise* p. 115
- PHILIPPE CHENAU — *La Pira, Florence et la paix* p. 134

NOTES ET CHRONIQUES

- CHARLES JOURNET — *Sur la conversion d'Israël (à propos de Saint Paul, Rm 9-11) (1971)* p. 146
- BIBLIOGRAPHIES — JEAN-CLAUDE FAVEZ, *Une mission impossible? Le CICR, les déportations et les camps de concentration nazis* — RAYMOND POIDEVIN, *Robert Schuman* — JACQUELINE DE ROMILLY, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès — Liste des ouvrages reçus* p. 156



Personne et société^{*}

Introduction

1. La doctrine sociale de l'Eglise constitue, en son état actuel, un corps imposant de principes, de diagnostics, de directives, de conseils, de suggestions, qu'il serait erroné de considérer comme un ensemble de morceaux disparates ou hétéroclites, mais qui possède au contraire un principe interne d'unité. Il importe grandement de bien saisir la nature de cette unité. Il est clair qu'il ne s'agit pas d'un traité systématique et clos auquel on pourrait, à la rigueur, ajouter, en vertu de problèmes nouveaux, des chapitres supplémentaires. Il s'agit d'une doctrine vivante, qui, comme tout ce qui est vivant, ne cesse de se développer.

Il vaut donc la peine de nous arrêter, au début de notre réflexion, à ce que les textes disent eux-mêmes de cette doctrine. L'*Instruction Libertatis conscientiae* nous fournit les notations suivantes:

«L'enseignement social de l'Eglise est né de la rencontre du message évangélique et de ses exigences résumées dans le commandement suprême de l'amour de Dieu et du prochain et de la justice avec des problèmes émanant de la vie de la société. Il s'est constitué comme une doctrine, en usant des ressources de la sagesse et des sciences humaines, porte sur l'aspect éthique de cette vie, et prend en compte les aspects techniques des problèmes, mais toujours pour les juger sous l'angle moral.

Essentiellement orienté vers l'action, cet enseignement se développe en fonction des circonstances changeantes de l'histoire. C'est pourquoi, avec des principes toujours valables, il comporte aussi des jugements contingents. Loin de constituer un système clos, il demeure constamment ouvert aux questions nouvelles qui ne cessent de se présenter; il requiert la contribution de tous les charismes, expériences et compétences (...)» (n. 72).

«Enseignement essentiellement orienté vers l'action»: c'est au titre de sa charge pastorale que l'Eglise le dispense. Elle a mission de rappeler aux hommes les vraies fins de l'existence, qui sont d'abord les fins d'ordre spirituel du Royaume, mais aussi les fins de la société temporelle pour

^{*} Conférence prononcée dans le cadre du 58^e Corso di aggiornamento culturale dell'Università del Sacro Cuore, sur L'Insegnamento sociale della Chiesa, à Brescia, le 12 septembre 1988.

autant que celles-ci ne sont pleinement assurées que dans la lumière et sous la mouvance des fins ultimes et pour autant que la vie temporelle conditionne l'accès aux biens suprêmes du salut. *Sollicitudo rei socialis* développe longuement ce point: parole qu'elle prononce aujourd'hui, cet enseignement social entre dans la mission évangélisatrice de l'Eglise; elle porte sur la dimension morale des problèmes, elle est du ressort de la théologie morale (cf. n. 41).

2. Mais revenons au texte de l'*Instruction*: cette doctrine, lit-on, est née de la rencontre des exigences évangéliques et des problèmes qui émanent de la vie en société; elle se développe «en fonction des circonstances changeantes de l'histoire».

Il serait erroné d'interpréter ceci dans le sens du pragmatisme, comme si nous n'avions pas affaire à une doctrine au sens propre, mais à une collection d'interventions ponctuelles à chaque fois dictées par des circonstances différentes. Elle comporte, précise-t-on, des «principes toujours valables». Qu'est-ce à dire sinon que la doctrine sociale de l'Eglise implique, à titre essentiel, la dimension de l'histoire?

A quel titre et en quel sens intervient ici la considération de l'histoire? Elle implique une double conviction: l'histoire a un sens, sa marche est conduite par la Providence de Dieu. S'agissant de l'histoire de ce monde, elle n'est pas étrangère aux destinées du Royaume de Dieu. En d'autres termes, la distinction entre progrès humain et croissance du Royaume n'exclut pas les interactions vitales qui s'exercent de l'un à l'autre¹. De là l'importance des «signes des temps», qu'il s'agit de scruter et d'interpréter à la lumière de l'Evangile². En vertu de sa propre mission, comprise en son intégralité, l'Eglise doit interroger l'aujourd'hui de l'histoire, afin de saisir, à partir de là, quelles sont ses tâches majeures, qui sont des tâches dans l'ordre de l'action et dans l'ordre de la vérité. Ce faisant, elle approfondit la conscience qu'elle a d'elle-même.

Il me semble que nous pouvons résumer cette prise en considération nécessaire de l'actualité historique par le terme de *défi*. Les «signes des temps» mettent l'Eglise en face d'une série de défis. Ceux-ci ne sont pas tous de même nature. Certains sont constitués par des faits nouveaux, d'ordre social, économique, technologique, d'autres sont des événements d'ordre politique, comme par exemple l'émergence de régimes ou de mouvements politiques d'un type déterminé, ou la naissance des Nations-Unies; ils sont parfois liés à des prises de conscience: ainsi de la *Déclaration des Droits de l'Homme* en 1948; d'autres enfin sont d'ordre culturel et

¹ Voir à ce sujet *Gaudium et spes*, n. 2, 39.

² *Ibid.*, n. 4.

idéologique, comme le libéralisme, le socialisme, le communisme, le nazisme ; ceux-ci demandent des mises au point d'ordre doctrinal. Selon le type de défi ainsi lancé, la réponse ne sera pas de nature identique, elle ira du conseil ou de la directive pratique aux jugements portant sur la doctrine inspiratrice contestée du point de vue chrétien.

C'est principalement dans la réponse à ces multiples défis que s'élabore la doctrine sociale de l'Eglise. Il importe de saisir qu'un tel processus ne peut se développer sans entraîner simultanément une prise de conscience sans cesse approfondie de ce qui en est le fondement. Les principes au nom desquels et à partir desquels les jugements et prises de position sont posés sont certes présents dès le premier moment, sans quoi on ne pourrait plus parler d'unité, mais il y a progrès dans leur élucidation et leur mise en lumière. Sollicités dans un premier temps par l'actualité historique, les jugements portés appellent, dans un second temps, une prise de conscience réflexe plus élaborée. C'est donc peu à peu qu'une unité vitale, dont les principes sont à l'œuvre dès l'origine, se manifeste pleinement. Il devient alors légitime, sans forcer les choses, de reprendre les divers éléments et de les ordonner systématiquement.

Dans la perspective de ce qui précède, nous comprenons l'intérêt des dates anniversaires. Un certain nombre d'encycliques ont été publiées pour un anniversaire de *Rerum Novarum* et, plus récemment, de *Populorum progressio*. Il ne s'agit pas là de simples commémorations ou même de simples rappels. Il s'agit d'une reprise critique, qui permet de discerner ce qui, dans le texte précédent, tenait aux circonstances du moment, de ce qui est de l'ordre des principes. Cette reprise permet également d'apporter des précisions et de donner des prolongements à tel point de doctrine. Ainsi doit se comprendre la vivante unité de la doctrine sociale de l'Eglise.

I

La personne

3. Il n'est pas exagéré de dire que la conception de l'homme comme personne est au centre de cette doctrine. Dans l'*Instruction* déjà citée (n. 73), nous lisons : « Le commandement suprême de l'amour conduit à la pleine reconnaissance de la dignité de chaque homme, créé à l'image de Dieu. De cette dignité découlent des droits et des devoirs naturels. A la lumière de l'image de Dieu, la liberté, prérogative essentielle de la personne humaine, est manifestée dans toute sa profondeur. Les personnes sont les sujets actifs et responsables de la vie sociale (...) »³.

³ Le texte renvoie au n. 25 de *Gaudium et spes*.

Nous pourrions citer également *Pacem in terris* qui, d'ailleurs, sur ce point, se réfère au discours de Noël 1944 de Pie XII: «Le fondement de toute société bien ordonnée et féconde, c'est le principe que tout être humain est une personne, c'est-à-dire une nature douée d'intelligence et de volonté libre. Par là même il est sujet de droits et de devoirs, découlant les uns et les autres, ensemble et immédiatement, de sa nature: aussi sont-ils universels, inviolables, inaliénables»⁴. Aussi bien, «à la dignité de la personne humaine est attaché le droit de prendre une part active à la vie publique et de concourir personnellement au bien commun. L'homme comme tel, bien loin d'être l'objet et un élément passif de la vie sociale, en est et doit en être, en rester le sujet, le fondement et la fin»⁵. Ainsi l'homme est l'origine et la fin de la société⁶.

On a voulu voir dans cette insistance des documents du magistère sur la personne un écho des philosophies personnalistes de la première moitié du siècle. Outre que celles-ci sont assez disparates et, pour la plupart, n'ont pas élaboré une ontologie de la personne, il est plus exact de dire que celles-ci représentent des réactions à une crise sociale et politique marquée par la conscience des impasses auxquelles conduisait l'individualisme libéral violemment interpellé et mis en cause par la menace totalitaire. Il y a rencontre, parfois peut-être convergence, mais c'est d'une manière autonome que l'Eglise répond au défi des totalitarismes. Sur le libéralisme philosophique, il y avait déjà eu une série de prises de position tout au cours du XIX^e siècle. Les totalitarismes représentaient un phénomène nouveau, propre à notre siècle. Ils impliquaient, dans leur inspiration profonde, une négation directe et radicale de la conception chrétienne de l'homme et de sa destinée, au nom du primat du collectif, quelle qu'en soit la forme. Il ne faut pas minimiser ici l'apport de Pie XII, notamment dans ses dénonciations répétées du positivisme juridique. Si, en effet, l'Etat est la source première du droit, les individus sont livrés à l'arbitraire des détenteurs du pouvoir. La vie politique et sociale est commandée par des rapports de force et l'important devient la prise du pouvoir et l'instauration de nouvelles structures étatiques totalement au service des maîtres; les individus sont alors sans recours. C'est pourquoi Pie XII insistait simultanément sur le droit naturel et sur sa valeur normative par rapport à l'autorité des constitutions et des lois et par rapport à l'exercice du pouvoir. D'une certaine manière, le pape ne faisait pas autre chose que de rappeler les éléments d'une doctrine traditionnelle; or, précisément, ce rappel lui permettait de porter sur le phénomène totali-

⁴ JEAN XXIII, *Pacem in terris*, n. 9.

⁵ *Ibid.*, n. 26, la citation est de Pie XII.

⁶ Cf. *ibid.*, n. 47.

taire un jugement qui mettait en évidence l'essence du totalitarisme. Certes il y avait de notables différences entre les divers régimes totalitaires; ces différences tenaient à l'inspiration idéologique propre à chacun et à la manière d'exercer le pouvoir, allant des compromis avec les sentiments humains de la population au déchaînement démentiel de la violence avec le national-socialisme de Hitler et le bolchévisme de Staline. Il reste qu'à la racine des divers totalitarismes, que ce soit ou non explicite, se retrouve le positivisme juridique comme fondement de la conception de l'Etat. L'encyclique de Jean XXIII, *Pacem in terris*, qui est fondamentale pour notre thème, se situe dans le prolongement de l'enseignement de Pie XII.

Et pour revenir aux divers courants personnalistes, il n'est pas exclu que ce soient plutôt, pour certains, eux qui aient bénéficié de la doctrine pontificale. Quoi qu'il en soit de ce point, il me paraît exact de conclure que le défi totalitaire a conduit à des mises au point doctrinales de première importance sur les rapports de la personne et de la société.

4. Il convient ici de faire deux remarques. Nous devons d'abord ne pas perdre de vue que la « doctrine » sociale de l'Eglise nous est présentée, conformément à sa nature, comme une partie de l'enseignement pastoral de l'Eglise⁷. En d'autres termes, elle nous est présentée dans des documents faisant autorité⁸. C'est dire qu'elle appelle, de la part du théologien et du philosophe, des elucidations, des argumentations et des développements, que par elle-même elle ne comporte pas et n'a pas à comporter. Ce serait une grave erreur de méthode et un empêchement à ce qu'elle produise tous les fruits qu'on est en droit d'en attendre, que de s'en tenir à une exégèse intérieure aux textes qui contiennent explicitement cette doctrine. La réflexion sur l'Ecriture à partir de la doctrine sociale, par exemple, permettra seule d'en dégager certaines potentialités et de donner toute leur ampleur à certains développements.

Nous devons ensuite ne pas entendre cette doctrine sociale dans un sens trop restrictif, par exemple en la limitant aux documents qui se désignent eux-mêmes comme la contenant. En effet, ces documents s'inscrivent eux-mêmes dans l'enseignement du magistère pris dans sa

⁷ Comme déjà Paul VI l'avait fait dans l'Exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* (cf. n. 29-31), Jean-Paul II, dans *Sollicitudo rei socialis* (n. 41) rappelle que l'enseignement de l'Eglise en matière sociale entre dans sa mission évangélisatrice.

⁸ Je laisse de côté la question de savoir à quel degré, dans des textes d'ailleurs en eux-mêmes diversifiés, l'autorité du magistère est à chaque fois engagée. A côté des règles d'herméneutique qui s'appliquent aux textes du magistère en général, on doit prendre en considération le fait que ces textes portent sur des points qui concernent directement la loi naturelle, dans son lien, il est vrai, avec la doctrine du salut.

totalité (qui est une totalité différenciée). Il arrive qu'ils renvoient eux-mêmes à un enseignement qui touche à la doctrine de foi. Ainsi *Sollicitudo rei socialis* (n. 36) cite l'Exhortation apostolique *Reconciliatio et poenitentia* à propos du péché social. Certains enseignements relatifs à l'éthique touchent à des problèmes dont l'incidence sociale est patente. Tel est le cas de *Familiaris consortio*, par exemple, et même d'*Humanae vitae*. L'instruction *Donum vitae* contient des développements de première importance sur l'anthropologie du corps et sur la personne humaine.

Imago Dei

5. De par son autorité, qui est celle d'une constitution conciliaire, comme par la synthèse articulée qu'elle présente de la pensée de l'Eglise sur la vie culturelle et sociale, *Gaudium et spes* constitue pour les problèmes qui nous occupent un point de réflexion majeur.

L'orientation de toute la Constitution est christologique. Déjà la structure interne des chapitres en est l'indice : pour la plupart, ils conduisent à la contemplation du mystère du Verbe incarné, car « en réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné ».

Traitant de la dignité de la personne humaine, le ch. 1 de la première partie nous apparaît ainsi d'inspiration paulinienne. Il souligne le lien qui rattache la création de l'homme à l'image de Dieu ⁹, à sa restauration, par et dans le Christ, « image du Dieu invisible » ¹⁰.

Le Christ, en effet, est venu, par une nouvelle création, rendre à l'humanité l'éclat de cette image divine que le péché avait terni. Et il le fait en imprimant l'image plus belle de fils de Dieu. Dès lors, par la grâce de la filiation adoptive, les hommes sont appelés à reproduire en eux l'image du Fils, qui devient ainsi l'aîné d'une multitude de frères ¹¹. « L'homme nouveau » est rétabli dans la rectitude du jugement et retrouve le droit à la gloire que le péché lui avait fait perdre. Cette gloire, le Christ, Image de Dieu, la possède en propre. Elle doit pénétrer de plus en plus le chrétien jusqu'au jour où son corps même en sera revêtu ¹². Telle est, très schématiquement évoquée, la doctrine paulinienne de l'image de Dieu, dans la perspective de laquelle doit se lire le chapitre de *Gaudium et spes* qui nous occupe.

⁹ Cf. *Gn* 1,26; *Sap* 2,23. Cf. n. 12 et 22.

¹⁰ Cf. *Col* 1,15; *2 Co* 4,4.

¹¹ Cf. *Rom* 8,29; *Col* 1,18.

¹² Cf. *2 Co* 2,18; *1 Co* 15,49.

L'Écriture elle-même nous fournit, avec l'affirmation que Dieu a créé l'homme à son image, des éléments essentiels d'une compréhension de la personne. L'homme est capable de connaître et d'aimer Dieu. Cette dimension de relation au Transcendant fonde du même coup sa transcendance par rapport au monde. Il a d'ailleurs été constitué seigneur de toutes les créatures terrestres, non pas certes pour 'en user selon son arbitraire despotique, mais sa seigneurie est participation à celle de Dieu, elle est une intendance : sa finalité est de les dominer et de s'en servir en glorifiant Dieu¹³.

6. Une autre précision essentielle est apportée. Dieu n'a pas créé l'homme solitaire, dès l'origine, « il les créa homme et femme » (*Gn* 1,27). « Cette société de l'homme et de la femme est l'expression première de la communion des personnes. Car l'homme, de par sa nature profonde, est un être social, et, sans relations avec autrui, il ne peut vivre ni épanouir ses qualités ». Ces notations seront largement développées au ch. II qui traite de la communauté humaine.

Ainsi il y a une corrélation entre personne et communion. En disant que l'homme est capable de connaître et d'aimer Dieu, on posait déjà une capacité de communier avec Dieu inscrite dans la nature de la personne. Dans le prolongement, on affirme maintenant que la vie de la personne est dans la communion avec autrui. Il y aura plusieurs formes de sociétés, où la capacité de communion revêt à chaque fois une modalité particulière.

La société, si elle est requise par les besoins de l'individu humain incapable de vivre et de se réaliser lui-même sans le secours d'autrui, est, en tant qu'humaine, avant tout, « communion des personnes ».

On perçoit ici l'opposition profonde qui existe entre cette conception de la personne, être de communion, et les diverses conceptions individualistes qui se rattachent au libéralisme philosophique. La différence n'est pas dans les mots, elle porte sur un aspect essentiel. Dans les conceptions individualistes, l'autonomie du sujet humain est précisément celle d'un individu, par quoi il faut entendre que le sujet singulier est pleinement achevé en lui-même antérieurement à la relation sociale. Il est capable de trouver en lui-même seul les principes de son autosuffisance. L'accent est mis sur sa différence et sa distinction avec l'autre. La relation à autrui est donc seconde et extrinsèque. Significatives à cet égard sont les diverses théories du contrat élaborées pour expliquer l'origine de la société. Elles présupposent toutes que l'homme n'est pas « de par sa nature profonde », un être social.

¹³ Cf. *G.S.* n. 12, § 3. Les références bibliques sont *Gn* 1,26 et ses relectures dans *Sap* 2,23; *Ecl* 17,3-10, ainsi que le *Ps* 8,5-7.

7. Les implications de ce qui précède sont explicitées dans les numéros suivants : constitution de l'homme, vraiment un dans sa composition de corps et âme. Le sentiment qu'a l'homme d'être supérieur aux éléments de la nature et irréductible à une simple parcelle de l'univers ou à un élément anonyme de la société humaine peut le conduire sur les chemins de l'intériorité et de la reconnaissance de l'âme spirituelle et immortelle (cf. n. 14).

Un terme est constamment associé à celui de personne : celui de dignité. Il indique une irréductibilité et une supériorité. Si la personne humaine est irréductible aux éléments du monde ou si elle n'est pas une partie anonyme du tout social, c'est qu'elle a valeur par elle-même. L'homme, dira plus loin la Constitution¹⁴, est la « seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même ».

C'est parce que son esprit a été obscurci par le péché¹⁵ que l'homme doit pour ainsi dire reconquérir la conscience de sa propre et authentique dignité. Par la pensée, il transcende l'univers ; son intelligence est capable d'aller au-delà des seuls phénomènes jusqu'à « atteindre, avec une authentique certitude, la réalité intelligible ». Bien plus, « la nature intelligente de la personne humaine trouve et doit trouver sa perfection dans la sagesse » (cf. n. 15). La conscience morale, « centre le plus secret de l'homme », « sanctuaire où il est seul avec Dieu et où sa voix se fait entendre », est un autre lieu où l'homme découvre sa dignité de personne. Cette dignité, en effet, se manifeste quand l'homme obéit à la loi que Dieu a inscrite dans son cœur (cf. n. 16)¹⁶.

8. C'est sans doute dans la conscience de sa liberté que l'homme contemporain perçoit le plus spontanément le sens de sa dignité, encore que la passion et la poursuite de la liberté empruntent parfois des voies déviées. Il reste que « la vraie liberté est en l'homme le signe privilégié de l'image divine ». La dignité de l'homme, voulue par Dieu, qui l'a laissé à « son propre conseil », exige en effet qu'il agisse selon un choix conscient et libre, soustrait à la servitude des passions et aux contraintes extérieures, et qu'il puisse ainsi « s'ordonner à Dieu d'une manière effective et intégrale », ce qui suppose d'ailleurs le secours de la grâce (cf. n. 17).

C'est en effet dans l'acte par lequel elle se détermine elle-même par rapport à sa destinée et se pose ainsi maîtresse d'elle-même, que la personne libre s'affirme et prend de soi une conscience singulière.

¹⁴ Cf. n. 24, § 3.

¹⁵ Sur le drame du péché, cf. n. 13.

¹⁶ Référence est faite ici, comme il se doit, à *Rom* 2,14-16.

La liberté est ainsi une marque irrécusable de la personne. C'est sans doute la raison pour laquelle certaines philosophies ont posé une identité pure et simple entre personne et liberté et ont, par conséquent, défini la personne par la liberté. Il nous faut rapidement examiner cette conception, en elle-même, dans ses présupposés et dans ses conséquences. Elle touche à l'anthropologie et comporte des prolongements en éthique. Il y a, sans doute, à la racine de cette conception la caractérisation de la vie de l'esprit dans son ensemble comme une activité, elle-même expression d'une autonomie; ainsi la connaissance elle-même devient, en dernier ressort, une affirmation de la liberté. Les capacités d'accueil et de présence sont méconnues et rejetées comme des formes de la réceptivité ou de la passivité. De là aussi l'affirmation du primat de la raison pratique avec son « autonomie » sur la raison théorique. Ce qui fait face, l'objet, se présente ainsi comme un obstacle à surmonter, ou une stimulation à une nouvelle affirmation de soi. Dès lors il devient extrêmement difficile, pour ne pas dire impossible, de concilier cette autoposition de l'esprit dans son activité avec la reconnaissance d'une loi éthique normative ayant force d'obligation autrement qu'en posant une identité de principe entre l'impératif de la loi et l'affirmation de soi de la liberté. Dans l'acte libre, celle-ci n'obéit qu'à elle-même, il n'y a plus hétéronomie, mais autonomie dans l'immanence à soi-même. Ces quelques propositions ont une tonalité kantienne, mais elle me paraissent décrire une approche de la personne et de la liberté qui n'est pas limitée à Kant lui-même.

A cela s'ajoute un second facteur, qui est la métamorphose de l'idée de nature, restreinte à désigner l'ensemble des phénomènes de l'univers matériel et de ses lois qui sont celles d'un rigoureux déterminisme. Le concept de nature a dès lors perdu sa prégnance proprement métaphysique, selon laquelle la nature désignait le constitutif spécifique d'un être avec le dynamisme de ses activités finalisées.

Dès lors les philosophies ou conceptions dont nous parlons poseront logiquement une opposition entre esprit et nature ou entre liberté et nature.

Relevons, en passant, que cette manière de concevoir le rapport entre liberté et nature est inévitablement très répandu au sein d'une culture marquée par la prédominance d'un usage empiriste et pragmatiste de la raison. Il y a là un des motifs de l'incompréhension dont sont l'objet, déjà au niveau du vocabulaire, certains documents du magistère qui recourent au concept de nature dans un sens théologique en accord avec la philosophie de l'être. Mais l'incompréhension, derrière le vocabulaire, porte sur la pensée elle-même. Tel est par exemple le cas de la doctrine de la loi naturelle, essentielle en doctrine sociale. On saisit sur un point comme celui-ci pourquoi la présentation de la doctrine sociale a besoin d'élucidations et d'argumentations d'ordre philosophique.

9. Un des mérites de la présentation de la doctrine de la personne à partir de l'*imago Dei* est, à côté de son caractère biblique, d'attirer l'attention sur un fait d'importance capitale pour une conception chrétienne de la culture : la réflexion sur la personne a son origine en théologie. Avant que nous puissions parler de la personne humaine, comme nous le faisons à notre époque, il a d'abord fallu que l'esprit soit au clair sur la notion de personne telle qu'elle se réalise éminemment en Dieu. C'est en effet de la contemplation du mystère trinitaire et du mystère du Christ que la notion de personne nous est parvenue. Tout se passe comme s'il avait été nécessaire de contempler d'abord l'Exemplaire divin pour pouvoir nous tourner ensuite vers l'image créée et en percevoir toute la richesse et la dignité.

Si la notion de personne a pu être assumée dans les documents les plus solennels de l'Eglise, pour exprimer adéquatement les dogmes de la foi, c'est parce qu'elle avait été préalablement, et non sans des tâtonnements et de vifs débats, élaborée par les théologiens. Il reviendrait ensuite à la théologie d'en développer toutes les implications. La raison philosophique elle-même, précédée par la théologie, y découvrira un objet connaturel et son bien propre. Aujourd'hui le sens de la personne est une des valeurs essentielles de la culture humaine, à tel point que l'avenir de cette culture est suspendu à elle : le sens de la personne va-t-il s'affermir et se répandre toujours plus ou va-t-il connaître des éclipses, des reculs, qui pourraient être mortels ?

Quand donc le Concile, après avoir dégagé un certain nombre d'aspects de la personne, et avoir fait état des menaces qui pèsent sur elle, et des énigmes que pose la condition humaine¹⁷, invite l'humanité à regarder vers le mystère du Verbe incarné, c'est vers l'image d'elle-même la plus pure, image fondée en Dieu lui-même, qu'elle oriente ses regards¹⁸. La connaissance du Verbe incarné est ainsi, par contre-coup, connaissance de l'homme.

Personne et nature

10. Pour dire l'ineffable mystère du Verbe incarné, le magistère solennel de l'Eglise a donc recouru aux notions de personne et de nature. La personne divine du Fils a fait sienne notre nature humaine, de sorte qu'en

¹⁷ Il s'agit de la menace radicale du péché, n. 13, et de la méconnaissance et du rejet du « rapport intime et vital qui unit l'homme à Dieu », en quoi consiste l'athéisme sous ses diverses formes, n. 19-21. Et « c'est en face de la mort que l'énigme de la condition humaine atteint son sommet », n. 18.

¹⁸ *Ibid.*, n. 22.

Lui il y a unité de la personne et dualité de natures. L'union dans la personne du Fils de la nature divine et de la nature humaine n'implique aucune confusion, aucun mélange ; chacune des natures est présente dans son intégralité. Or il est remarquable, pour notre propos, que, selon la grande tradition dogmatique et théologique de l'Eglise, personne et nature aillent de pair. Il s'agit de deux notions distinctes, mais nullement opposées.

Je sais bien que l'une et l'autre de ces notions sont analogiques. Mais à aucun degré de l'analogicité, la distinction ne devient opposition, à la condition que l'on s'en tienne au sens fondamental des notions qui est le sens ontologique. Glisse-t-on vers un sens purement descriptif ou psychologique, et la correspondance ne peut plus être saisie, on se trouve devant des impasses.

Dans son analyse de la personne, saint Thomas part de la définition proposée par Boèce : *rationalis naturae individua substantia*, dont l'équivalent est : un individu subsistant dans une nature rationnelle¹⁹. En d'autres termes, deux éléments concourent à la constitution de la personne. La personne est un sujet, c'est-à-dire un individu singulier existant par soi, posé dans l'existence ou porteur de sa propre existence. Ce premier élément ne suffit pas, à lui seul, à constituer une personne. Ce qui est décisif c'est précisément la nature dans laquelle subsiste le sujet en question. Or la personne apparaît dès que dans la hiérarchie des êtres existants on franchit le seuil de l'intellectualité, ou du spirituel. C'est ce qu'indique *rationalis natura*, où le terme *rationalis* doit être entendu dans le sens générique d'intellectualité, et non restreint à sa modalité rationnelle, discursive, proprement humaine. C'est pourquoi d'ailleurs le concept de personne est un concept de perfection qui peut être attribué à Dieu.

Or dès qu'on franchit le seuil de l'intellectualité ou du spirituel, une dimension nouvelle du sujet individuel se manifeste : le sujet a la maîtrise de soi-même et de ses actes ; il est doué de liberté.

Répetons-le : si nature est entendu au sens métaphysique de constitutif d'un être avec ses puissances d'activité, il n'y a pas lieu d'opposer liberté et nature et l'on devra affirmer : « La personne signifie ce qui existe de plus parfait dans toute la nature »²⁰. Saint Thomas, auquel le Concile fera écho, note ailleurs que seule la nature intellectuelle est voulue pour elle-même dans l'univers, tandis que les autres natures sont voulues à cause d'elle.

¹⁹ Principales références : THOMAS D'AQUIN, *Summa Theol.* IP, q. 29, a. 1, a. 3 ; IIIP, q. 2, a. 2 ; *De Potentia*, q. 9, a. 2. Cf. mon étude *L'individu comme personne responsable*, in *Verrechtlichung und Verantwortung*, herg. von H. Holzey u. G. Kohler, *Studia philosophica*, Supp. 13/1987, Bern u. Stuttgart, V. Paul Haupt, 1987, pp. 331-344.

²⁰ IP, q. 29, a. 3.

C'est pourquoi elle est dirigée par la Providence non seulement selon la convenance (*congruentia*) de l'espèce, mais encore selon celle de l'individu ²¹.

III

La société et le bien commun

11. Nous pouvons maintenant saisir la relation qui unit la personne à la société, car c'est de la personne que la société humaine, qui est une société de personnes, tient sa spécificité. Par là aussi s'explique la définition, souvent reprise, que *Mater et magistra* a donnée du bien commun, qui concerne l'homme tout entier, avec ses besoins tant spirituels que matériels ; le bien commun, en effet, « embrasse l'ensemble des conditions de vie en société qui permettent à l'homme d'atteindre sa perfection propre de façon plus complète et plus aisée » ²².

La personne libre délibère et décide d'elle-même. Elle est responsable de soi. C'est librement qu'elle est appelée à choisir des fins en conformité à sa conscience morale droitement éclairée ; dans la poursuite de ces fins elle agit d'une manière autonome. La liberté est ainsi conquête de sa propre autonomie intérieure, ce qui présuppose que la personne est orientée directement à la transcendance. Il s'ensuit une conséquence de première importance : pour atteindre sa fin transcendante, la personne n'a pas à recourir à la médiation d'un tout dont elle serait la partie ; ce qui signifie que la fin de la personne n'est pas absorbée par la fin de la société ni subordonnée à elle. Poser que l'individu humain n'est essentiellement qu'une partie de la société, c'est entrer dans la logique du totalitarisme. C'est pourquoi la personne ne peut jamais être traitée comme un objet ou comme un pur moyen. Sujet maître de soi-même, la personne, comme le note saint Thomas, constitue un tout ²³. Elle est à elle-même un univers – un univers dans l'ordre de l'esprit.

Ainsi cet univers de la liberté qu'est chaque personne dans son unicité transcende tout l'ordre de l'univers matériel. Bien plus elle a valeur de fin par rapport à la société et à la constellation des biens qui constituent le bien commun.

²¹ *Summa contra Gentes*, III, c. 112 et 113.

²² *Pacem in terris*, n. 55–59 qui développe la définition.

²³ Cf. *IIIP*, q. 2, a. 2.

12. Sujet subsistant dans l'ordre de l'esprit, la personne est à ce titre source de sociabilité, car elle est source de générosité, de communication et de communion. En effet, la connaissance comme ouverture à l'être et l'amour comme ouverture et don à autrui et échange dans la réciprocité, sont caractéristiques de la personne.

Certes l'individu humain, démuní s'il est livré à lui-même, appelle également la société au titre de ses besoins. Mais cet aspect, le plus obvie, ne doit pas nous cacher celui qui tient à la nature de l'esprit. Le second chapitre de la première partie de *Gaudium et spes* y insiste, car la lumière de la Révélation permet une intelligence plus pénétrante des lois de la vie sociale comme communauté et communion des personnes. Selon le plan de Dieu, la vocation humaine a un caractère communautaire. Dieu veut que les hommes se traitent les uns les autres comme des frères. Dans un monde de plus en plus unifié et marqué par les interdépendances, la vie sociale ne sera réelle que si elle est vivifiée par la charité, qui est « la loi dans sa plénitude » (cf. *Rm* 13, 9–10). Bien plus, la lumière de la Révélation permet un regard de sagesse sur la vocation communautaire de l'humanité, – vocation qui se réalise dans le mystère de l'Eglise mais dont un reflet peut éclairer la cité terrestre. Jésus en effet dans la prière sacerdotale (*Jn* 17, 21–22) « ouvre des perspectives inaccessibles à la raison » et « nous suggère qu'il y a une certaine ressemblance entre l'union des personnes divines et celle des fils de Dieu dans la vérité et dans l'amour »²⁴.

Le paradoxe de la société humaine

13. Le sujet humain, en tant qu'il est une personne, constitue un tout appelé à entrer en communion avec le Tout transcendant. A ce titre, la personne singulière transcende tout l'ordre temporel de la cité humaine, à tel point que le bien commun de cette dernière est au service des valeurs suprêmes de la personne. Mais il est tout aussi vrai que le sujet humain, individu membre d'une multitude, a raison de partie par rapport au tout social. Il y a ainsi un paradoxe de la société humaine en tant que telle.

C'est au titre de l'esprit que ce tout qu'est le sujet humain est personne ; au titre de son corps, il est individu qui a raison de partie par rapport au tout social. Pour comprendre le paradoxe, il convient donc de considérer tour à tour le pôle de l'esprit et le pôle de la corporéité, caractéristiques de l'homme dans son unité. A cause de cette unité et parce que l'esprit en est

²⁴ Cf. *Gaudium et spes*, n. 23–24.

le principe, le corporel est partie intégrante de la personne humaine. C'est pourquoi la collectivité à laquelle se rapporte l'individu humain n'est pas seulement l'espèce, au sens biologique du terme, mais cette collectivité typiquement humaine qu'est la société. Celle-ci, si elle est exigée par la nature, est une œuvre de la raison, comme le montre le déploiement des institutions. Et c'est la personne qui doit apporter à la société dont elle est membre la prestation de son travail et de ses services. Elle le fera librement, par l'exercice des vertus sociales, et notamment de la vertu de justice.

Le bien de la partie est subordonné au bien du tout. Et il peut arriver que le bien du tout exige le sacrifice de la partie. Cette règle s'applique-t-elle à la société humaine ? Certes, il peut arriver que la défense de la société demande jusqu'au sacrifice de la vie. Cette requête, pour être légitime et conforme à la dignité de l'homme, doit reposer sur une cause juste et doit rencontrer le consentement volontaire.

Ainsi le vrai bien de la société humaine peut aller jusqu'à demander le sacrifice d'une vie, mais il ne peut jamais demander à un citoyen d'agir contre sa conscience. Car la conscience de la personne fait partie de ces réalités transcendantes qui ont valeur normative et sacrée pour le bien commun de la société. La Déclaration conciliaire sur la liberté religieuse illustre ce principe fondamental.

Si donc on doit tenir que « chaque personne individuelle se rapporte à la communauté tout entière comme la partie au tout », il faut aussitôt préciser avec saint Thomas que « l'homme n'est pas ordonné à la société politique selon lui-même tout entier et selon tout ce qui est en lui »²⁵. Pour ce qui regarde sa vie de relation à Dieu et les valeurs suprêmes, comme le vrai, le bien, la beauté, l'homme transcende la société à laquelle par ailleurs il est ordonné.

Nous dirons donc que l'homme est partie de la société en tant qu'être de besoins et être capable de participer, par des prestations laborieuses, à la satisfaction des besoins (les siens et ceux des autres), qui est une œuvre sociale. Mais la sociabilité humaine, en tant qu'humaine, a sa source dans la nature de la personne, qui est ouverture à la communion. Et c'est finalement la personne elle-même, principe de l'unité du sujet, qui devient porteuse des besoins et qui collabore activement par le travail à leur satisfaction au sein de la société, familiale et politique.

C'est cet aspect de communion, spécifique d'une société de personnes, qui est toujours davantage dégagé pour lui-même dans les documents récents du magistère jusqu'à *Sollicitudo rei socialis*. En mettant au centre des

²⁵ Cf. J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, Œuvres (1940–1963), Paris, 1978, pp. 311 et ss.

exigences sociales le respect de la personne humaine, la doctrine de l'Eglise attire l'attention sur le fondement d'une vie sociale vraiment humaine. Ce respect doit s'étendre jusqu'à l'amour des ennemis; il requiert la promotion de l'égalité et de la justice sociale. Devant ces exigences, une éthique individualiste est totalement insuffisante²⁶. Le n. 27 (§ 3) de *Gaudium et spes* donne une longue liste de domaines où la dignité humaine est bafouée. Elle est loin d'avoir perdu de son actualité; on pourrait même l'allonger.

IV

Responsabilité. Initiative. Solidarité

14. De la conception de la société comme communauté ou communion des personnes suivent nécessairement une série de propriétés et d'exigences. La responsabilité qualifie la liberté de la personne. Celle-ci est maîtresse de ses actes. Faire appel à la responsabilité dans la vie et l'activité sociale, c'est rappeler que ce sont les personnes elles-mêmes qui sont les sujets actifs de cette vie sociale. Le principe de subsidiarité trouve là son fondement. C'est aussi souligner la responsabilité morale des personnes à l'égard des tâches sociales. La société comme communion de personnes tend donc à un état de choses où tous les citoyens soient politiquement adultes et agissent en conséquence. La liberté responsable est active, elle ne se comporte pas passivement. Elle est capable d'initiatives. Les initiatives de la personne sont à la base de la vie sociale. C'est la raison pour laquelle la société ne peut pas mener une vie normale là où manque la liberté.

Enfin la personne, ouverte à Dieu et au prochain, s'affirme dans le dialogue, la concertation et la solidarité. Déjà au plan humain de la société civile, la solidarité se présente comme une vertu et une expression de la vie sociale. *Sollicitudo rei socialis*, dans des pages très fortes (n. 39-40), a montré comment la nécessité de cette vertu manifestée d'abord au contact des interdépendances, prend, à la lumière de la foi, une profondeur insoupçonnée. Ainsi la foi éclaire d'en-haut les réalités humaines et leur donne une force qu'elles ne pourraient acquérir par elles-mêmes.

Responsabilité vraiment assumée, initiative dans un esprit de service, solidarité, sont à la base de l'authentique esprit démocratique. Ces attitudes de la personne sont pour la démocratie des conditions de vie. Car la

²⁶ Cf. *Gaudium et spes*, n. 27-30.

démocratie est aujourd'hui menacée d'une double manière : par la négation de la liberté provenant de la violence arbitraire dans les régimes de type dictatorial, de gauche ou de droite ; par la passivité des masses dans la société d'abondance, dite de consommation, qui flatte les désirs immédiats des individus, dans un sens qui est contraire à la formation de vraies personnalités engagées d'une manière désintéressée, sans lesquelles la démocratie ne peut pas vivre.

La considération de la solidarité devrait nous conduire à développer une réflexion sur les tensions sociales, les conflits et aussi sur la violence. Qu'il nous suffise d'avoir mentionné ce vaste champ de problèmes.

V

Les droits de l'homme

15. Il est un dernier point sur lequel je voudrais attirer l'attention. Nous avons vu qu'il ne faut pas opposer nature et personne. La personne est un sujet subsistant dans une nature spirituelle. C'est ici que prend toute son importance une remarque de *Pacem in terris*: le bien commun est «un élément essentiellement relatif à la nature humaine» (n. 55). Dire que le bien commun de la société est au service des personnes, c'est affirmer équivalamment qu'il trouve dans la nature humaine des normes et des mesures objectives. Il serait intéressant à ce propos de nous demander pourquoi aujourd'hui l'Eglise est devenue une ardente promotrice des *droits de l'homme*, qu'elle n'hésite d'ailleurs pas, quand cela est nécessaire, à reformuler. C'est qu'elle a reconnu, dans cette expression commune du sentiment des peuples à notre époque, un écho de la conscience morale en ce qui concerne les biens principaux de l'humanité. Certes, la question du statut des droits de l'homme est difficile. En tant qu'objets d'accords entre gouvernements, ils appartiendraient plutôt au droit positif; mais les gouvernements ont reconnu en eux des normes s'imposant à la conscience des peuples, et en ceci les droits de l'homme reflètent quelque chose de la loi naturelle. Et là sans nul doute est le motif du jugement positif de l'Eglise.

En luttant pour la défense des droits de l'homme, c'est en définitive pour la vérité de l'homme que l'on lutte, — vérité qui s'impose à nous objectivement. On se maintient ainsi dans la ligne d'un humanisme éthique.

Si, à l'inverse, on entendait définir la personne par la seule liberté individuelle, opposée à la «nature», les droits de l'homme perdraient tout

fondement objectif; ils tendraient, à la limite, à s'identifier aux désirs des individus ou des groupes jaloux de leur «différence».

C'est pourquoi d'ailleurs aujourd'hui une des principales tâches doctrinales est de mettre en évidence les fondements des divers droits de l'homme. A partir d'eux on peut ainsi préciser quelles sont les suprêmes valeurs normatives du bien commun. Ainsi la doctrine des droits de l'homme s'inscrit-elle dans la vision humaniste de l'*imago Dei*, qui est celle de l'humanisme de l'Incarnation.

VI

Conclusion

Revenons, pour conclure, à la grande intuition christologique de *Gaudium et spes*²⁷: C'est le Christ qui révèle pleinement l'homme à lui-même et qui lui découvre la sublimité de sa vocation. Il est, au titre du Fils, l'Image parfaite du Père dans le sein de la très sainte Trinité. Il est, au titre de son Incarnation, image du Père dans son humanité, comme premier-né d'une multitude de frères. Comme homme, il est l'Homme parfait. C'est pourquoi, dans le Verbe incarné, nous pouvons contempler la perfection de l'homme.

Dans l'humanité, blessée par le péché, innombrables sont les offenses à la dignité de l'homme qui sont autant d'offenses à l'image de Dieu. Si donc, nous autres chrétiens, nous voulons, comme nous le devons, porter un regard fraternel sur ceux qui sont victimes de ces offenses afin d'y porter activement remède, la condition première en est la contemplation, dans la foi vive, du mystère du Verbe incarné.

Pour donner tous les fruits qu'on est en droit d'attendre d'elle, la doctrine sociale demande la collaboration des théologiens, des philosophes, des spécialistes des sciences humaines et des opérateurs économiques, sociaux et politiques. La tâche est immense. Aussi bien, pour soutenir l'effort requis, la première condition est d'ordre spirituel. Elle est dans cette contemplation amoureuse du Christ, qui est un don de l'Esprit Saint. C'est cette vocation que nous rappelle *Gaudium et spes*.

Georges COTTIER, O.P.

²⁷ Cf. *Gaudium et spes*, n. 22, cf. aussi 32, 38-39, 45, 72 et *passim*.

Antinomie du devoir et du bonheur?

LA QUESTION DE L'EUDÉMONISME

La question de l'eudémonisme est un des plus difficiles problèmes en morale actuellement, parce qu'elle porte sur le fondement même de cette science : sur l'idée du bien et sur la perception que nous en avons, qui se tient à l'origine de nos sentiments et de nos actes pour départager les bons et les mauvais. Le bonheur, dont nous éprouvons tous spontanément le désir, est-il lié au bien moral, de sorte que nous puissions en faire un indice révélateur et même un critère de bien, ou faut-il l'en séparer avec soin pour éviter qu'il ne compromette subtilement, chez ceux qui le recherchent, la qualité et la pureté du bien moral? La question n'est pas réservée aux philosophes capables de disserter sur les idées générales, ou aux théologiens qui y réfléchissent à la lumière de la Révélation chrétienne. Parce qu'ils appartiennent à l'expérience commune, le bien et le bonheur ne laissent personne indifférent et le débat qui les concerne se déroule, sous une forme ou sous une autre, dans la conscience de chaque homme. Pour les chrétiens notamment, l'exigence morale, confirmée par la Parole et par l'autorité divine, s'impose avec une force particulière et semble réclamer l'élimination de toute visée intéressée qui en diminuerait la netteté et l'élévation.

Pour traiter ce problème dans des limites raisonnables, nous en exposerons seulement les lignes essentielles, aux plans historique et systématique, dans le but principal d'opérer un déblocage de l'opposition qui s'est établie, dans l'esprit de beaucoup, entre la valeur morale, conçue sous la forme de l'obligation ou du devoir, et le désir du bonheur. Il y a là une objection de fond, décisive aux yeux de certains, à l'égard de toute morale qui prétend accorder une place importante à la considération du bonheur dans son édification et son organisation.¹

¹ On peut voir à ce sujet nos discussions de jadis avec le Prof. H. REINER, dans *Sein und Ethos*, ENGELHARDT P., éd., Mainz, 1963. Le problème a été repris par Bujo B., *Die Begründung des Sittlichen. Zur Frage des Eudämonismus bei Thomas von Aquin*, Paderborn, 1984. Cf. notre recension dans *Revue thomiste* 86 (1986) 133-137.

L'« eudémonisme »

Quelles que soient les origines historiques du terme « eudémonisme »², nous le prendrons dans le sens moderne, qui est entré dans l'usage courant. Il dérive du mot « eudaimonia » qui signifie en grec, le bonheur et qualifie toute conception et systématisation de la morale qui place à son sommet, comme une fin et un critère, l'idée du bonheur.

On peut ainsi, en un sens général, appeler eudémoniste les présentations de la morale qui ordonnent l'agir humain à l'obtention du bonheur, quelle que soit la conception que l'on se fait de celui-ci. En ce sens, on peut dire que toutes les morales de l'antiquité étaient eudémonistes, qu'elles mettent le bonheur dans le plaisir ou l'absence de douleur avec Epicure, dans la vie politique ou dans la contemplation avec Platon et Aristote, ou encore dans la vertu avec les stoïciens. On peut aussi parler d'un eudémonisme chrétien dans la mesure où l'Évangile propose comme but à l'homme la béatitude promise par Dieu, et où les Pères interprètent et exposent la morale révélée en se servant de la pensée philosophique de leur temps. L'eudémonisme peut être individuel ou collectif, comme dans l'utilitarisme moderne qui propose comme fin des activités le bien-être, de procurer au plus grand nombre d'hommes le plus de biens et de jouissances possibles. On peut donner ainsi à l'eudémonisme un sens large. Il signifie alors une morale de la recherche du bonheur, quelle que soit la nature du bien poursuivi : le bien-être matériel, la vertu ou Dieu.

La critique de l'eudémonisme

Cependant le problème de l'eudémonisme ne s'est véritablement posé qu'avec Kant et sous son influence. Recherchant le fondement dernier de la moralité, Kant a été amené à faire un choix décisif entre l'idée du devoir et l'idée du bonheur comme principe de la moralité. L'idée du devoir lui est apparue comme seule rationnelle, s'imposant au-delà de la sensibilité, seule générale aussi, au-delà de la subjectivité, seule catégorique enfin et a priori, indépendamment de toute hypothèse liée à une matière ou à un bien extérieur désirés, convenant donc ainsi à une pure raison dictant la loi à une pure volonté. L'eudémonisme³ a reçu de lui des

² Voir à ce sujet les données fournies par le P. R. A. GAUTHIER, dans l'article *Eudémonisme* du Dictionnaire de spiritualité, t. 4/2, 1961, sur l'histoire du terme et de la problématique, chez les anciens et à l'époque moderne.

³ Selon le P. GAUTHIER, Kant n'emploie que tardivement, dans les : *Premiers principes de la doctrine de la vertu*, en 1797, le terme d'*Eudämonist* pour désigner les partisans de la doctrine du bonheur. Auparavant il parlait de la *Glückseligkeitslehre*. Le vocabulaire ici suit la pensée, ce qui montre le changement de signification opéré par Kant selon sa systématisation de la morale.

caractères exactement contraires : la recherche du bonheur relève essentiellement de la sensibilité subjective et met la moralité en dépendance des biens extérieurs qui causent le sentiment du bonheur. La raison ne pouvant atteindre que les phénomènes et non la nature des choses, la relation au bonheur ne peut fonder que des maximes hypothétiques : si tu veux le bonheur, si tu veux tel bonheur ; elle ne peut procurer à la loi morale le fondement absolu, ni le caractère catégorique qui lui convient. L'eudémonisme devient ainsi l'antipode de la morale du devoir. Il sera marqué par ces caractères : il sera subjectif, comme recherche du bonheur individuel, de « mon » bonheur. Il appartiendra à l'ordre de la sensibilité et non de la raison ; c'est le bonheur que je ressens. Il sera conditionné par les biens extérieurs qui provoquent le plaisir, la jouissance. Ainsi compris, l'eudémonisme sera inévitablement rapproché de l'hédonisme, axé sur la recherche du plaisir.

L'autonomie et l'égoïsme moral

L'opposition entre la morale du devoir et l'eudémonisme se manifestera encore sur deux points fondamentaux. Tout d'abord, seule une morale du devoir peut prétendre à l'autonomie, en établissant son fondement dans le sujet lui-même, dans sa raison dictant la loi à la volonté indépendamment de toute législation extérieure. En revanche, la notion de bonheur implique l'intervention de réalités extérieures, les biens sensibles qui causent le bonheur, et la législation qui en règle l'usage et le partage, qu'elle soit imposée par Dieu ou par les hommes. On n'en peut tirer qu'une morale hétéronome.

Mais le problème le plus profond, où le débat se noue radicalement, semble bien tourner autour de l'égoïsme moral.⁴ On pourrait parler ici d'une tentation primitive, qui devient comme une hantise chez Kant. Pour lui, l'eudémonisme est fondé sur un principe d'égoïsme : la recherche de « mon bonheur », devenu le mobile de la vertu et le critère général qui détermine à agir. En découle directement le caractère utilitariste de la morale du bonheur : tout ce qui tombe sous l'agir moral, les biens, les hommes et jusqu'à Dieu, est envisagé selon une relation de moyen à l'égard du bonheur. Aussi Kant n'hésitera-t-il pas à affirmer que « tous les eudémonistes sont des égoïstes pratiques ». En effet, « l'égoïste moral est celui qui ramène à soi toutes les fins, qui ne voit d'utilité qu'en ce qui lui est utile à lui, qui, en eudémoniste qu'il est, place le principe suprême de

⁴ Notons que le terme d'égoïsme date de 1755 et est une création savante à partir du latin *ego, moi*. C'est peut-être le signe que le problème de l'égoïsme a pris une acuité particulière au XVIII^e siècle sous l'influence de la philosophie utilitariste contre laquelle réagira Kant.

détermination de sa volonté dans sa seule utilité et son seul bonheur individuel, et non pas dans la représentation du devoir.⁵ Il dira même fortement que faire de l'eudémonisme le fondement de la vertu, c'est l'euthanasie de la morale. Une morale du bonheur est donc nécessairement utilitariste.

Seule l'idée du devoir permet d'échapper à l'égoïsme et de fonder ainsi la valeur morale. Mais c'est à la condition d'expulser de l'accomplissement du devoir et de l'intention qui y préside tout mobile eudémoniste. Le devoir réclame d'être obéi purement pour lui-même et aucunement par plaisir ou par utilité. Il s'impose sous la forme d'un impératif catégorique, on pourrait dire d'un impératif redoublé : il faut faire ce qu'il commande précisément parce qu'il est commandé, en écartant toute autre motivation.

Centrée sur le problème de l'égoïsme, l'opposition entre la morale du bonheur et la morale du devoir ne reste pas théorique ; elle ne disparaît pas quand on a fermement établi la seule authenticité de la seconde. Leur contrariété continue à déterminer pratiquement la conduite de celui qui veut suivre la morale du devoir : il ne peut surmonter l'égoïsme qu'en luttant constamment contre les motivations de plaisir ou d'utilité, contre ce qu'on pourrait nommer la « tentation du bonheur » inscrite dans la sensibilité subjective, toujours présente et active. La qualité morale de l'action sera donc le mieux assurée quand l'homme de devoir agira à l'encontre de l'inclination de sa sensibilité et de la considération de son intérêt. Tel est le rigorisme qui consomme la rupture ; il conduit au divorce entre la morale et la recherche du bonheur. On doit donc, semble-t-il, choisir désormais entre le devoir et le bonheur, puisqu'on ne peut suivre l'un sans combattre l'autre.

Mais la question de l'égoïsme est-elle résolue pour autant ? L'égoïsme est-il entièrement expulsé quand on a vaincu l'attrait du bonheur ? Ne va-t-il pas renaître du fond même de la bonne conscience, avec la revendication de l'autonomie associée à l'idée du devoir, avec le sentiment d'avoir agi uniquement par soi en agissant par devoir ? L'égoïsme ne peut-il pas se glisser ainsi au cœur même de la conscience rigoureuse et se nourrir secrètement du sentiment même du devoir ? L'effort de la morale kantienne pour vaincre l'égoïsme qu'elle détecte justement dans l'eudémonisme sensible et utilitaire est tout à fait remarquable ; mais au moment où la tentation paraît surmontée, au prix d'une dure lutte, n'y voit-on pas ressurgir au sommet de l'effort vainqueur, le prenant comme

⁵ Anthropologie, t. 7, p. 130 des *Kant's Gesammelte Schriften*, éd. de l'Académie de Berlin. Werke, Inselverlag, Frankfurt, 1964, t. 6, p. 410.

de dos, une menace d'égoïsme supérieur, contre laquelle le système n'offre plus aucun remède : le danger de l'orgueil logé au cœur de la bonne conscience, fière de son autonomie ?

Les antécédents historiques de la morale du devoir de Kant

La morale kantienne est puissamment systématique. Elle dégage et exprime avec une grande rigueur la logique profonde de la pensée et de l'expérience morale. Elle est, à bon droit, devenue classique. On peut dire que Kant est devenu un interlocuteur inévitable pour tout homme qui réfléchit aux fondements de la moralité, ce qui ne signifie nullement que l'on soit contraint de le suivre désormais dans ses positions, ses catégories, ses conclusions.

Cependant, quelle que soit sa portée universelle, il faut en même temps relever le conditionnement historique de la morale kantienne qui la touche plus profondément qu'on ne penserait. On a expliqué le rigorisme de Kant et la concentration de sa morale sur l'idée du devoir par le piétisme de son éducation protestante. L'influence est certaine, car qui peut se dégager entièrement – et le faut-il ? – des idées morales reçues dans l'enfance et dominantes dans le milieu culturel où l'on vit ? Encore faudrait-il préciser quelle fut cette dépendance, car on ne peut guère dire que Kant ait favorisé le sentiment même issu de la religion au détriment de la raison dans sa morale ; elle ne détruit pas, en tout cas, l'originalité de la pensée kantienne dans son effort pour répondre d'une façon rationnelle à une question morale posée en termes religieux dans le protestantisme de son temps. Sa morale, d'ailleurs, est devenue largement l'interprète de la mentalité de son époque ; elle possède des affinités bien au-delà des cercles protestants, entre autres, parmi les catholiques, avec la morale humaniste de l'obligation qu'ont dispensée les manuels depuis le XVII^e siècle. Elle a obtenu aussi un large écho parmi les non-croyants en quête d'une morale rationnelle capable de remplacer la morale chrétienne, comme ce fut le cas de l'école éclectique française avec V. Cousin et Th. Jouffroy.⁶

Dans sa critique de l'eudémonisme, Kant avait évidemment en vue la pensée philosophique de son temps, notamment l'utilitarisme anglais dont il voulait faire la critique. Sa position négative à l'égard de l'eudémonisme a certainement été déterminée par la représentation du bonheur d'ordre sensible et utilitaire qui prédominait dans la philosophie, au temps

⁶ Cf. l'excellent article de BROCHARD V., *La morale éclectique*, Revue Philosophique 53 (1902) 113–141.

de l'Aufklärung, et constituait une menace directe pour la conception de la moralité, pour l'établissement de ses fondements et de ses critères. Kant pouvait difficilement percevoir la différence entre cet eudémonisme, effectivement menacé par l'égoïsme, et celui de Platon, d'Aristote ou de saint Thomas, qu'il ne connaissait pas directement. Néanmoins les disciples de Kant, même mieux informés sur l'histoire, n'ont guère fait non plus la différence entre ces deux espèces d'eudémonismes, parce qu'en les considérant à partir de l'idée du devoir, comme centre de la moralité, ils étaient dans l'incapacité de les distinguer, faute de catégories appropriées. Pourtant avec un regard un peu attentif à l'histoire, ils auraient pu apercevoir ce fait massif, que toute la pensée morale de l'antiquité jusqu'au moyen âge, en philosophie et en théologie, se présente comme une recherche du bonheur. Pouvait-on accuser en bloc ces penseurs, par exemple Aristote et Augustin, pour ne citer que deux des plus éminents, d'avoir ignoré ce qu'était véritablement la valeur morale et de l'avoir compromise en la soumettant à une tendance foncièrement égoïste ? Il eût fallu se préoccuper un peu de cette étrange constatation historique. Mais sans doute, le système de Kant leur paraissait-il si rigoureux qu'ils n'imaginaient pas la possibilité d'une autre forme d'eudémonisme que celui dont il a fait la critique.

Guillaume d'Occam et Kant

Toutefois l'ascendance, la plus significative peut-être et la moins remarquée du système kantien, remonte à travers le protestantisme jusqu'au nominalisme qui a dominé la pensée occidentale à partir du XIV^e siècle. On a voulu faire de Kant une sorte de commencement absolu de la pensée morale moderne.⁷ Cette vue est directement contredite par la constatation des profondes similitudes entre les conceptions morales de Guillaume d'Occam, l'initiateur du nominalisme, et celles de Kant, à près de quatre siècles de distance. On peut dire qu'on trouve déjà chez Occam toutes les idées essentielles du système kantien. La concentration de la morale autour de l'idée de l'obligation sous la forme d'un impératif catégorique et

⁷ V. BROCHARD écrivait : « Par l'effet d'une singulière transposition, nous inclinons aujourd'hui à considérer la forme actuelle de la morale fondée sur l'obligation comme la forme traditionnelle et classique. Cette morale résulte, au contraire, d'une innovation qui date des premières années du XIX^e siècle et qui est l'œuvre de l'Ecole éclectique » (*Revue Philosophique* 51 (1901) 11). Comme philosophe, V. Brochard ne songeait pas à faire entrer en ligne de compte les manuels de morale catholique qui enseignaient la morale de l'obligation depuis trois siècles, ni ne connaissait les origines médiévales de la morale de l'obligation.

sa prédominance sur l'amour, la rupture entre la liberté et la nature avec ses inclinations, le rejet du désir du bonheur en marge de la morale, la coupure avec la sensibilité et le rigorisme, le pur volontarisme de la liberté associé à un rationalisme *sui generis*, du côté de la loi : la raison suffit à édicter l'obligation (qui vaudrait, même si Dieu n'existait pas), mais elle n'en fournit pas de raisons, etc. La logique du système kantien est déjà à l'œuvre chez Occam.

On rencontre ainsi chez ce dernier beaucoup de formules qui font inmanquablement penser à la morale kantienne, comme l'a bien démontré G. de Lagarde, dans le 6^e volume de « La naissance de l'esprit laïc au déclin du moyen âge » consacré à la morale et au droit chez Occam (Paris 1946). Si on veut attribuer le titre d'initiateur d'une morale nouvelle, opposée à la morale antique et centrée autour de l'obligation ou du devoir, c'est certainement à Occam qu'il faut l'accorder avant Kant, même si celui qu'on a appelé le « *Venerabilis Inceptor* » n'a pas écrit d'œuvre comparable où il expose systématiquement sa doctrine morale.

Il peut paraître étrange de soutenir la dépendance de Kant à l'égard d'Occam qu'il ignorait complètement. Cependant la filière historique peut s'établir sans trop de peine par l'intermédiaire du protestantisme, de Luther notamment, dont la formation théologique fut nominaliste. Il convient toutefois de tenir compte du fait que nous avons affaire à une transmission culturelle se situant au niveau de la logique profonde qui régit une mentalité morale et s'exerçant en dessous des idées particulières qu'elle relie entre elles. Le nominalisme, qui a conquis les universités à la fin du moyen âge, a changé la mentalité occidentale et formé un fond culturel nouveau. Il a influencé par là beaucoup de penseurs modernes, sans qu'ils en aient eu conscience souvent. En tout cas, les ressemblances entre Occam et Kant sont frappantes. Tout s'est passé comme si Kant avait retrouvé la pensée morale d'Occam en lui-même et avait reconstruit son système en le perfectionnant. La même logique est à l'œuvre de part et d'autre.

La critique de l'eudémonisme a été poussée par Kant jusqu'au bout. C'est ce qui constitue l'intérêt de sa pensée. Occam avait cependant fait le pas décisif en détachant l'inclination au bonheur de la volonté libre : je puis librement vouloir ou non le bonheur. Kant a poursuivi dans cette ligne : l'acte moral est indépendant du désir du bonheur, sinon opposé à lui. Il faut néanmoins ajouter que, percevant bien qu'on ne pouvait absolument séparer la morale de l'aspiration au bonheur, Kant s'est efforcé de la récupérer, en fin de compte, comme un postulat de la raison pratique : dans l'au-delà, la vertu, c'est-à-dire l'obéissance au devoir, obtiendra le bonheur qui lui est dû selon la justice divine, reposant elle-même sur les postulats moraux de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme.

Ayant ainsi réussi de façon impressionnante à rendre compte rationnellement des éléments essentiels de la morale chrétienne, le système de Kant a pu exercer largement son influence dans tous les milieux, croyants ou non. Il est devenu le modèle de la morale du devoir.

La dimension chrétienne du problème de l'eudémonisme

La critique kantienne de l'eudémonisme nous place devant une situation étrange. Dans un remarquable article du début du siècle, V. Brochard l'avait déjà remarqué : « S'il est une idée qui semble fondamentale puisqu'elle entre souvent dans la définition même de la morale, c'est l'idée d'obligation, de devoir. Nombre de moralistes acceptent sans hésiter de définir la morale la science du devoir... Cependant... cette idée est totalement absente de la morale ancienne. Elle est si étrangère à l'esprit grec, que pas plus en grec qu'en latin, il n'est de mot pour l'exprimer ». Il faut ajouter que l'idée fondamentale de la morale ancienne est justement celle du bonheur, car toutes les écoles philosophiques ne prétendent à rien d'autre qu'à répondre à la question de la vie heureuse à laquelle tout homme aspire naturellement, sans que personne songe à en faire la critique.⁸

La question ressurgit donc, impérative : comment se fait-il que les philosophes anciens, dont l'intelligence était pourtant si pénétrante, aient pu méconnaître la valeur qui constitue la définition même de la morale pour les modernes, et y substituer une idée aussi dangereuse et ambiguë que celle du bonheur ?

Devant cette opposition entre la morale du devoir et la morale grecque du bonheur, V. Brochard, qui opte pour cette dernière comme pouvant seule servir à la construction d'une morale rationnelle et scientifique, explique la prédominance de l'idée du devoir par l'influence du christianisme. On ne peut, en effet, pense-t-il, identifier l'idée du Bien à l'idée du Devoir qu'en faisant intervenir la volonté de Dieu : « Il n'y a qu'un moyen de lier ces deux idées (de Bien et de Devoir)... ; la volonté de Dieu peut

⁸ V. BROCHARD, *La morale ancienne et la morale moderne*, Revue Philosophique 51 (1901) 3-4. Voici la suite de la citation : « En effet, le but que l'on se propose dans toutes les écoles de philosophie anciennes, aussi bien dans l'école stoïcienne que dans celle d'Epicure ou de Platon, c'est d'atteindre à la vie heureuse... Sans doute les divers systèmes se distinguent par la façon de définir le souverain bien. Tous le cherchent ; mais nulle part il ne vient à l'esprit de le séparer du bonheur... Les deux idées d'obligation et de commandement ne sauraient avoir de raison d'être que dans une morale où le bien est distingué du bonheur. Et c'est, encore une fois, une distinction que les Grecs n'ont jamais faite ».

seule commander. L'idée de devoir ou d'obligation n'a de sens que comme un ordre divin ; Kant et les éclectiques ont naïvement essayé d'en faire une idée rationnelle... »⁹

Le christianisme, qui a agi sur Kant par l'intermédiaire du protestantisme, serait donc responsable de la concentration moderne de la morale autour du devoir et de la loi, comme une émanation de la volonté de Dieu. De la morale du devoir à la morale du bonheur, il n'y aurait cependant pas de contradiction. Nous aurions affaire à deux langages différents, l'un religieux et l'autre proprement philosophique et scientifique, car « la religion édicte les commandements de la divinité et la philosophie les motive ». ¹⁰ La religion préparerait pédagogiquement la morale philosophique du bonheur.

L'idée que le christianisme ait pu apporter une modification profonde dans la conception de la morale en Occident, a certainement quelque chose de vrai. Une doctrine qui prêche partout comment Dieu est intervenu pour enseigner sa loi et atteindre les consciences dans le Décalogue et dans l'Evangile, devait inévitablement causer des transformations dans les idées morales de philosophes qui, si ouvertes fussent-elles sur le spirituel, laissaient toujours l'homme seul devant le « Dieu inconnu ». On peut dès lors imaginer que ce changement consista précisément dans le passage de la morale du bonheur, où l'aspiration et la vertu de l'homme suffisent, à la morale de l'obligation et du devoir qui réclame un législateur universel possédant le pouvoir d'obliger l'homme.

Cette explication est tentante par une certaine logique, mais elle est largement démentie par l'histoire de la pensée chrétienne. Certes le christianisme, en pénétrant dans la culture gréco-romaine, a causé des modifications profondes en morale, mais ce ne fut aucunement sur le point qui nous occupe. Les Pères, en effet, n'eurent pas la moindre difficulté à partager le point de vue des philosophes sur la question du bonheur, comme principe de la morale. Leur morale sera, comme chez tous les contemporains, une morale du bonheur et des vertus. Mais évidemment leur réponse sur la nature de ce bonheur et sur les principales vertus sera différente de celle des philosophes païens, et ils n'hésiteront pas à faire souvent une vive critique de ceux-ci. Leurs attaques ne porteront cependant jamais sur le fait d'avoir conçu la morale sous une forme eudémoniste et de n'avoir pas utilisé l'idée du devoir. Au XIII^e siècle, saint Thomas construira encore sa morale sur l'étude de la béatitude et sur l'ordonnance des vertus. C'est seulement au siècle suivant que surgit brusquement, à la suite de Guillaume d'Occam, ce que nous avons appelé

⁹ V. BROCHARD, *La morale éclectique*, Revue Philosophique 53 (1902) 135.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 135-136.

la première morale de l'obligation, où l'impératif de la loi, comme expression de la pure volonté de Dieu, devient le centre, et, pourrait-on dire, le tout de la morale, car celle-ci sera comprise dès lors comme le domaine des obligations.

Notre question : morale du bonheur ou morale du devoir, ne coïncide donc pas avec le partage entre morale philosophique et morale chrétienne. Elle se retrouve entière dans la tradition chrétienne elle-même : tous les Pères et les théologiens, jusqu'à saint Thomas au moins, ont enseigné une morale du bonheur. A partir du nominalisme, de plus en plus, la morale qui s'impose sera une morale de l'obligation ou du devoir. Or cette dernière, chez les théologiens comme chez les philosophes, comportera toujours un rejet de la question et du traité du bonheur hors de la morale proprement dite. La raison profonde est bien celle que Kant a exprimée : l'aspiration au bonheur n'est pas du même ordre que l'idée du devoir ; elle est subjective, individuelle, intéressée, du niveau de la sensibilité ; prise comme principe, elle conduit à l'égoïsme. Pourtant, quel moraliste catholique oserait soutenir que la morale entière des Pères est corrompue par l'eudémonisme ? S'il en était ainsi, le reproche pourrait atteindre l'Evangile lui-même, première source de la morale des Pères, avec ses promesses des béatitudes et de la récompense. Mais, en fait, on n'aperçoit même plus le problème, tant il semble aller de soi que la morale est une question d'obligation et non de bonheur.

Le bonheur, le devoir et le bien

Pour illustrer le problème, à notre époque, nous prendrons en exemple deux auteurs récents. Mgr J. Leclercq a sérieusement réfléchi en philosophe aux questions fondamentales de la morale. Il a fait une critique retentissante des manuels qui enseignaient une pure morale de l'obligation. Il connaît bien Kant et sa morale du devoir, mais aussi Aristote et saint Thomas. C'est à ces derniers qu'il emprunte l'idée du bien, qu'il place au-dessus de l'idée du devoir même, à cause de la recherche de la perfection qu'elle contient. Voici donc comment J. Leclercq expose les rapports des notions de bonheur, de devoir et de bien avec la morale :

« On voit ainsi comment s'enchaînent les trois notions de bien, de bonheur et de devoir qui dominent la morale et reviennent constamment dans la spéculation. *Le bonheur* en soi est étranger à la morale, quoiqu'il soit impossible que le bien moral ne mène pas au bonheur et que le désir du bonheur ne puisse être un soutien dans la recherche du bien. *Le devoir*, au contraire, est étroitement lié à la morale sans que l'inverse soit vrai au même point, car si le devoir ne se conçoit pas sans la morale, ce n'est pas

sur lui que la morale se fonde. La notion fondamentale et essentielle de la morale, c'est *le bien* ; un des signes de la valeur morale est l'absence de préoccupation du bonheur ; un autre est l'attitude qui transcende le devoir. L'homme pleinement moral ne songe pas au bonheur, songe peu au devoir et songe toujours au bien. Il se sent froissé de ce qu'on lui demande s'il agit en vue des avantages que son action lui rapportera ou s'il fait le bien parce qu'il y est obligé ; quoique, d'un autre point de vue, la préoccupation de faire tout son devoir puisse aussi correspondre à un sens moral très pur. Mais ce qui se trouve toujours dans le moral, ce qui lui est donc essentiel avant tout, c'est le souci du bien ou la recherche de la perfection. »¹¹

J. Leclercq exprime très bien les choses et nous présente une conception de la morale qu'on peut dire avancée, au-delà des morales de l'obligation et du pur devoir. Il ne peut être question pour nous de récuser l'idéal du bien qu'il propose. Cependant nous constatons que l'idée du bonheur est carrément écartée de la morale, comme une étrangère ; elle n'y rentre que par la bande, comme un soutien psychologique pour qui cherche à faire le bien, ou comme une conséquence tirée d'une sorte de postulat métaphysique : il est impossible que le bien moral ne mène pas au bonheur, et on peut ajouter en sourdine : surtout pour ceux qui se sont le mieux gardés de songer au bonheur. Ainsi la pensée du bonheur est-elle séparée non seulement de l'idée du devoir, mais de celle du bien : on ne peut faire le bien en pensant au bonheur. Notons enfin que le bonheur est entendu subjectivement dans ce texte, comme la préoccupation du bonheur.

S'il en est ainsi, on peut se demander comment le concept de bonheur peut faire partie des trois notions qui dominent la morale, si ce n'est comme une tentation. Surtout on ne voit pas du tout comment expliquer la place effectivement dominante attribuée à la question du bonheur par Aristote, qui lui consacre le premier et le dernier livre de l'*Ethique à Nicomaque*, et par saint Thomas qui fait de ses questions sur la béatitude la pierre angulaire de sa morale, où sont posés le commencement et la fin de la vie morale. Tout porte à croire que ces auteurs se faisaient du bonheur une idée différente et plus morale que celle que met en œuvre J. Leclercq. A moins qu'ils ne se soient complètement trompés, avec beaucoup d'autres.¹²

¹¹ J. LECLERCQ, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, Paris, 1947.

¹² L'idée du bien comme perfection, mise en avant par J. Leclercq, lui permet de dépasser les perspectives de la morale de l'obligation exposée communément dans les manuels, qui a pour conséquence une dissociation entre la morale commune, liée au minimum légal, et la recherche de la perfection, laissée à une élite. C'est un réel progrès. De son côté, un kantien pourrait cependant répondre que la perfection réside précisément dans la pureté de la

L'idée du bonheur serait-elle totalitaire?

Écoutons maintenant un témoin plus récent et plus véhément, B.-H. Levy dans «Le testament de Dieu». Le contexte est très différent. C'est celui de la jeunesse d'après-guerre, née après l'écroulement des fascismes, dans le grand vide laissé par l'échec des idéologies, et marquée par le traumatisme dû à l'holocauste juif et aux autres massacres de la guerre. Quel point d'appui trouver, quelle idée subsistant sous les décombres invoquer encore pour soutenir une résistance à toutes les formes de fascisme renaissant et pour assurer la sauvegarde de l'individu, de la liberté contre la puissance oppressive des Etats? La réponse tient en deux mots antinomiques : contre l'idée du Bonheur et pour la Loi. L'idée du Bonheur, en effet, devenue politique depuis Aristote, est un appât dont se servent les Etats pour asservir les peuples et assurer leur puissance totalitaire. «Tout l'Occident même, et dès son origine, en a probablement rêvé (de la jouissance par l'institution), comme l'indiquait déjà l'ouverture bien connue de l'*Ethique à Nicomaque* : à la question de savoir quelle est la science et l'architectonique du Bonheur, Aristote déjà répondait, au terme de l'enquête, que ce ne pouvait être que le Politique.» Il faut donc rompre avec le principe même de cette construction menaçante : «Raison de plus pour poser, face à ce troc infâme (donne ton âme... et tu auras en échange la jouissance par l'institution), ce septième et dernier principe : l'Etat sans Idéal c'est d'abord celui qui renonce à l'idéal de béatitude, et la meilleure constitution, celle qui décrète que le bonheur est une idée totalitaire» (p. 50).

Au contraire, la Loi est pour l'individu à qui elle s'adresse personnellement un principe rationnel de liberté, qui le soutient dans sa lutte pour l'universel contre l'entraînement de la passion et la tentation de la barbarie. La Loi est aussi un principe d'individuation, révélant à l'homme qu'il est un Moi qui peut résister.

«Je dis bien être soi, c'est être Loi. Je répète : c'est la Loi qui fait l'individu... Si à tous les étants..., je suis aussi irréductible, ce n'est pas

volonté d'agir par devoir, que la considération de la perfection risque de réintroduire une intention égoïste en morale, même si elle se tient au niveau des représentations intellectuelles, que l'autonomie de la morale enfin pourrait être compromise par l'intervention d'un bien incluant un facteur extérieur au sujet, échappant à sa volonté.

A notre avis, en prenant pour axe de sa réflexion morale la visée du bien, J. Leclercq s'avance dans la bonne direction ; mais il faut oser aller plus loin. La critique des morales de l'obligation ou du devoir doit porter sur l'ensemble du système qu'elles mettent en œuvre et ne pas reculer devant le point crucial : la réintégration du désir du bonheur parmi les éléments fondamentaux de la morale.

parce que je suis un bipède, un mammifère, un être doué de raison, mais parce que je suis le seul de tous à me voir et me vouloir animal de légalité. S'il... est interdit de me tuer, légitime que je résiste, (c'est)... parce que je suis Loi et parce que cette Loi en moi est vénérable » (p. 144).

La pensée morale de l'auteur rend un son d'authenticité. Dans son opposition entre le Bonheur et la Loi, elle se place dans la ligne de Kant, mais surtout du judaïsme, dont on perçoit qu'il vient d'au-delà des idées rationnelles qui composent les systèmes. La contrariété est, d'ailleurs, plus vigoureusement affirmée que soigneusement étudiée. Elle dépend évidemment beaucoup du contexte de l'époque.

L'idée du bonheur est politique et totalitaire, pour B.-H. Levy, alors qu'on la place souvent du côté du sujet, de l'individu. En fait, elle reste bien individuelle, mais elle offre au « politique », à l'Etat, une prise sur l'individu, au niveau de ses désirs et de ses passions ; c'est ainsi qu'elle peut acquérir une portée générale et devenir un instrument de perversion sociale et d'oppression des individus.

Cependant l'utilisation abusive de l'idée du bonheur par les fascismes et autres régimes totalitaires, n'entraîne pas nécessairement sa disqualification. L'abus ne condamne pas l'usage. Il contraint seulement à examiner plus soigneusement quel est le bon usage, quel est le véritable bonheur. D'ailleurs, la Bible n'associe-t-elle pas souvent des promesses de bonheur à la Loi, comme dans le premier psaume : « Heureux est l'homme... qui se plaît dans la Loi de Yahvé, qui murmure sa Loi jour et nuit ? » Mais nous retrouvons chez B.-H. Levy l'opposition kantienne (et nominaliste) entre la loi morale universelle et le désir du bonheur, particulier et passionnel, laquelle n'est pas originellement biblique, même si l'auteur tente de la renforcer en faisant du bonheur une idée d'origine païenne.

D'un autre côté, ne peut-on pas tout aussi bien abuser de l'idée de loi, d'une morale du devoir et de l'obéissance catégorique dans des buts politiques ? Le fascisme le plus dangereux ne s'est-il pas précisément développé dans le pays de Kant, si profondément marqué par sa pensée ? Les avatars historiques des idées de bonheur, de loi, de devoir, ou même celles de l'Etat et de la politique, ne nous permettent pas de les condamner, de les rejeter ; mais ils nous obligent à faire un travail plus soigneux de discernement sur leur réalité, sur leur vérité et sur leurs rapports au plan moral.

Le point crucial nous paraît résider dans la question de l'inclination naturelle à la vie en société, qui est un des fondements de la morale grecque assumé par les Pères. Si on la récuse au nom de la liberté, on sera amené à concevoir l'homme comme un individu sauvage par nature et qui le reste toujours au fond de lui-même, tandis que la société sera une création artificielle et l'Etat un tyran en puissance, dont il faut toujours se

méfier. Les barrières rigides de la loi sont donc indispensables pour protéger l'individu contre l'Etat, mais aussi contre lui-même.¹³

Cependant les rapports changent profondément quand, dans la ligne de la liberté de qualité, on saisit combien l'inclination à autrui et à la vie en société est naturelle à l'homme, comment elle jaillit dans l'intériorité personnelle et s'épanouit dans la volonté de justice et l'amitié, dont la condition est la liberté et la mesure, l'égalité. C'est le renouvellement d'un vieux débat : qu'est-ce qui est premier, à la racine de la morale et de la société, l'amour ou la haine, l'amitié ou l'inimitié ?

La question de l'eudémonisme dans la conscience du peuple chrétien

Quittons, un instant, les théologiens et les philosophes, et approchons-nous du peuple chrétien, car, s'il parle moins, il vit d'expérience les problèmes de morale et parfois plus intensément. Nous retrouvons chez beaucoup la conscience du dualisme que nous avons constaté entre la morale et le bonheur.

Nous avons appris au catéchisme une morale dérivée directement des manuels de théologie. Elle avait pour base les commandements du Décalogue et de l'Eglise, compris comme un ensemble d'obligations et d'interdits manifestant la volonté de Dieu. Certaines prescriptions, concrètes et régulières, comme l'assistance à la messe et la défense de travailler le dimanche, le maigre du vendredi, etc., étaient devenus des signes distinctifs des bons chrétiens. On pouvait se contenter d'un minimum d'observance marqué par la limite de la faute grave ; mais les meilleurs avaient le souci d'assumer d'une façon personnelle la loi morale en la considérant sur le mode d'un devoir intérieur, émanant de la conscience. Le sentiment du devoir conduisait ceux-ci vers un progrès et une maturité morale : le devoir réclamait un effort régulier, imposait des privations et des sacrifices, aux plans physique et affectif ; mais il permettait la maîtrise volontaire et assurait la qualité des actions. Cette morale exigeait le désintéressement et la fidélité, mais elle procurait la joie intime du devoir accompli et de la tâche bien faite. La ligne suivie était énergique et courageuse. Incontestablement l'idéal moral atteignait là un certain sommet.

¹³ C'est précisément en faisant la critique de l'idée grecque de l'homme comme un « animal politique », comme sociable par une disposition naturelle, et en lui substituant la crainte naturelle entre les hommes, que Hobbes fonde l'absolutisme du Souverain et la toute-puissance de la Loi.

Il y avait cependant des ombres au tableau. Entre autres, l'insistance sur le renoncement, sur les sacrifices de tous genres, était si forte que les mouvements de la sensibilité devenaient suspects et pouvaient être paralysés. L'affectivité semblait une menace pour la maîtrise morale.

Ne valait-il pas mieux, dès lors, se priver du plaisir, se passer des soutiens affectifs par un certain idéal de rigueur virile ? On ne voyait pas assez qu'au nom de la loi morale on compromettait et diminuait la sensibilité à autrui qui forme les relations personnelles et qui noue, au niveau du cœur, les liens de la charité fraternelle. La sensibilité à Dieu, qui alimente la vie spirituelle, paraissait elle-même suspecte de mysticisme. Ainsi, par souci de moralité, pouvait-on verser dans le rigorisme et causer un certain dessèchement du cœur, une anémie spirituelle.

Or c'est du côté de la sensibilité qu'on plaçait spontanément le bonheur, en le comprenant à peu près comme une masse de sensations agréables. Il devenait alors bien difficile de maintenir l'idée du bonheur dans le cadre de la morale enseignée et pratiquée, et de lui accorder une valeur positive. Ainsi s'instaurait un divorce pratique entre la morale et la représentation du bonheur. Il semblait que, pour vivre pleinement la morale, il fallait se priver du bonheur, tel qu'on l'entendait communément du moins. On pouvait évidemment trouver une compensation dans la joie du devoir accompli ; mais à trop y penser, si on en faisait un but, n'allait-on pas compromettre de nouveau le désintéressement exigé par l'esprit de devoir ?

De fait, dans notre mentalité catholique, le problème était atténué par l'admission des plaisirs permis, liés à des actes qui ne tombaient pas sous la loi et ainsi abandonnés au gré de la liberté. Le tout constituait un mélange de rigueur et de bonheur qui maintenait un équilibre nécessaire à la bonne santé morale. Néanmoins le bonheur n'était admis que dans la pièce à côté de la morale, dans la marge de liberté laissée par les obligations. De toute façon, quelles que soient les nuances, le problème subsistait : une séparation nette entre la morale avec sa loi, ses exigences, et la recherche du bonheur. On pouvait être ainsi amené à penser que pour vivre moralement, il fallait commencer par renoncer au bonheur ; tandis que, si on voulait poursuivre celui-ci, on devait tourner le dos à la morale. Plusieurs paroles évangéliques sur le renoncement à soi-même pouvaient être invoquées à l'appui.

La question reprend vigueur dès qu'on entreprend de réintroduire la considération du bonheur parmi les fondements de la morale, au nom d'un renouveau, et pour répondre à une crise générale qui atteint de plein fouet les morales de l'obligation et du devoir. Parler d'une morale du bonheur plutôt que d'une morale du devoir et des obligations, ajouter à la pure volonté du devoir le désir du bonheur pour en faire une base de la

morale, n'est-ce pas tout simplement détruire la valeur morale, car comment accorder le désintéressement qui fait la qualité de l'esprit de devoir avec la recherche intéressée du bonheur ?

Peut-on réconcilier le bonheur avec la morale ?

Voilà précisément la question qui nous est posée : comment comprendre le bonheur, avec l'attrait profond qu'il cause en nous, de manière à l'accorder avec la qualité morale que représente le devoir, de sorte qu'au lieu de s'opposer ils se renforcent l'un l'autre ? Car il ne peut absolument pas être question, en morale chrétienne surtout, d'abandonner ni même d'atténuer l'exigence que représente le devoir devant la conscience. La voix de la conscience n'a-t-elle pas été souvent identifiée à la voix de Dieu ? Mais ne se pourrait-il pas, précisément, que cette voix de Dieu soit plus riche que la voix des hommes, quand ils parlent du devoir et en font un système ? La voix divine exclurait-elle aussi de la morale toute considération du bonheur ? Ne vaudrait-il pas la peine de tenter l'entreprise de la réconciliation entre la valeur morale la plus pure, la plus élevée, et l'attrait du bonheur ? La morale ne recouvrerait-elle pas alors un dynamisme capable de la renouveler ? Encore faut-il déterminer exactement de quelle nature sera le désir du bonheur pour pouvoir être associé à la qualité morale.

La question est de première importance, car s'il est vrai qu'on ne peut construire une morale solide et sérieuse à partir du désir du bonheur communément entendu, parce qu'il est trop subjectif et variable, on ne peut soutenir longtemps non plus une morale qui ne s'élève qu'en contrariant une aspiration si naturelle au cœur de l'homme. La morale peut-elle être ennemie du bonheur et de l'espérance qui nous porte vers lui ?

Par ailleurs, nous ne pensons pas que le postulat kantien d'un bonheur accordé par Dieu dans l'autre vie réponde suffisamment à notre question. Car c'est ici-bas, dans notre agir quotidien, que se pose d'abord le problème. Si le désir du bonheur est maintenant incompatible avec la qualité morale de nos actes, comment pourra-t-il s'associer à elle avec la force d'un dû dans l'au-delà ? Quelle peut être la nature de ce bonheur si différent de celui qui nous attire actuellement ? Ne sont-ils pas hétérogènes ? D'autre part, la réintroduction de l'idée du bonheur dans la considération de l'au-delà ne fait-elle pas renaître le danger de l'eudémonisme en morale pour ceux qui croient à une autre vie ? Le désir du bonheur, comprimé ici-bas, se rattraperait dans l'au-delà ; ce serait un bonheur de compensation, mais qui resterait de même nature, intéressée.

La question se renforce encore quand on considère le lien du bonheur avec l'amour. L'amour et le bonheur s'appellent l'un l'autre dans notre représentation. La morale du devoir range l'amour dans l'ordre de la sensibilité, comme le désir du bonheur. L'amour ne pourra donc fournir une règle rationnelle et devra être soumis, lui aussi, à l'impératif du devoir. N'est-il pas la passion la plus intime, la plus forte et, par conséquent, la plus dangereuse pour la liberté morale? On voit le prolongement du débat : ou une morale du devoir ou une morale de l'amour. La fidélité au devoir ne réclame-t-elle pas de mortifier l'amour? N'est-elle pas plus pure quand elle surmonte l'attrait qu'il suscite? Mais comment, par ailleurs, peut-on aimer par devoir? Sans doute peut-on fort bien aimer son devoir, mais est-ce purement par devoir qu'on l'aime alors? Dès qu'on pousse les choses un peu à fond, on s'aperçoit que la logique de la morale du devoir risque de conduire au rejet de l'amour hors du champ de la morale, comme pour le désir du bonheur. On devine les conséquences qui en résultent pour les vertus théologiques d'espérance et de charité : elles perdent leur point d'insertion naturel dans la morale et dans la volonté de l'homme de devoir.

Nous sommes apparemment acculés dans une impasse : ou nous continuons à bâtir la morale sur l'obligation et le devoir, et nous en excluons comme bases le désir du bonheur et l'amour, ce qui la rend invivable et nous fait perdre des valeurs humaines et chrétiennes incontestables ; ou nous faisons rentrer franchement ces deux inclinations de l'homme dans la morale ; mais comment nous y prendrons-nous pour éviter qu'elles ne fassent dévier la morale vers la recherche de l'intérêt et du plaisir propre, vers la passion même, et n'en corrompent la pureté et la qualité? Le danger est réel et certains théologiens récents n'y ont pas suffisamment pris garde.

La difficulté est accrue par la profondeur de l'expérience morale qui a ses racines dans notre personnalité en dessous des idées que nous formons, des sentiments qui nous agitent et des mots qui les désignent, selon notre héritage culturel. C'est une remontée, ou une redescente, comme on veut, vers les sources morales les plus profondes qui est ici nécessaire, et personne ne peut le faire à la place d'un autre. Néanmoins avec les mots, les idées et les modèles dont nous disposons, nous pouvons tâcher de décrire le chemin à parcourir et indiquer où se tient l'issue. Ce sera l'objet d'un prochain article.

S. PINCKAERS, O.P.

Les premiers siècles de l'Eglise

C'est un petit chef-d'œuvre de rétrospective historique que nous livre le patrologue Jean Bernardi.¹ D'un crayon vigoureux, il dessine les époques, synthétise les données multiples, politiques, ethniques, économiques, culturelles de cinq siècles d'histoire ecclésiale, à partir de la première Pentecôte, dans ce monde romain et méditerranéen où l'Eglise effectue sa percée en avant (mais le petit livre n'est pas sans déborder sur le double héritage byzantin d'une part, barbare et occidental d'autre part). La fresque des tranches de temps successives se déploie devant nous. Nous sommes conduits d'abord à travers le Haut Empire, les deux siècles et demi de l'étonnante «paix romaine», puis les dérives et paniques durant l'anarchie militaire au III^e siècle, jusqu'au redressement du génial Dioclétien. Au-delà viennent les lumières et les ombres de l'Antiquité tardive, en Orient et Occident, sous la pression des barbares, sans oublier, aux frontières de l'Empire, Perse, Arménie, et les missions à l'extérieur esquissées çà et là.

Rien de ces généralisations hâtives, de ces raccourcis aventureux, aussi injustes que fumeux. Chaque époque est brossée en ses traits essentiels : ses problèmes, ses écueils, ses réalisations, voire ses échecs sont bien cernés à travers ces exposés denses mais toujours concrets. Nous observons d'abord la première communauté chrétienne groupée autour des Douze, blottie encore au départ à l'ombre du Temple, puis parcourant Judée et Samarie, après la persécution dont Etienne fut victime. Elle connaît sa première et prodigieuse expansion à partir du port – mégalopole pour l'époque – d'Antioche et des prédications de Paul. Puis, c'est sa structuration épiscopale, avec les évêques gardiens de la Tradition vivante héritée des Apôtres, à l'heure des Pères apostoliques. C'est ensuite l'heure des publicistes avec les Apologistes : avec eux les chrétiens cherchent à sortir du ghetto d'ignorance où on veut les enfermer. Survient alors le tremblement de terre que représente la première persécution généralisée, celle de Dèce en 250, puis la réédition, en un crescendo terminal, de cette oppression systématique dans les dernières années du règne de Dioclétien, et le dénouement inespéré de l'édit de Milan. L'auteur aborde ensuite l'ère

¹ J. BERNARDI, *Les premiers siècles de l'Eglise*. Paris – Cerf 1987, 180 p.

constantinienne et en rétablit la vérité, en montrant ses aspects largement positifs par delà des lacunes : il démonte ainsi le mythe du constantinisme, épouvantail qu'une interprétation déformante et caricaturale de Vatican II avait dressée voici 20 ans !

Le texte de Jean Bernardi est tonifiant, car il montre sans cesse l'Eglise – tel David face à Goliath – aux prises avec des gageures impossibles : rassemblement de pécheurs en espérance de salut, sacrement rédempteur pour humanité en perdition, elle est en crise depuis le commencement, et le sera jusqu'à la fin des temps. Rien d'idyllique dès ces humbles débuts. Les schismes, les hérésies, les divisions s'exercent dès l'aurore de l'Eglise pour la corroder du dedans, ainsi que les mises en question persécutrices pour l'assiéger du dehors. Tout au long de son pèlerinage difficile, les obstacles et les impasses ne manquent jamais au rendez-vous... L'ensemble s'avère stimulant, mais toujours vrai ! J. Bernardi veille à ne pas négliger les facteurs divers, voire disparates, sinon contradictoires, auxquels l'Eglise est affrontée au cours des temps. Ainsi, même l'architecture chrétienne est examinée au passage, depuis le cénacle et *Doura Europos* à l'aube du christianisme jusqu'aux basiliques constantiniennes, avec leurs formes aux évolutions différentes en Orient et Occident, expliquées par les legs du passé et les impératifs du moment. La Liturgie est bien évoquée avec son double registre : le cycle de l'année d'abord – le temporel dirions-nous – axé sur la Pâque et le carême, puis le cycle sanctoral qui s'organise autour des *memoriae* des martyrs, centres populaires de christianisation des mœurs et de catéchèse. Dans l'effort de stabilisation démographique qui suit Dioclétien, les diverses catégories sociales² sont bien situées au fur et à mesure : haute aristocratie aux immenses domaines, les nobles propriétaires fonciers, les *equites* (hommes d'affaires entreprenants), les artisans, les ouvriers, l'insécurité du colonat voué à un servage progressif par suite d'une fiscalité écrasante, les esclaves des villes et des campagnes au statut relativement confortable, la misère noire des mendiants apparaissent au fil de l'une ou l'autre description. La tâche pastorale des évêques sera d'organiser une économie du « *don* », d'inculquer aux évergètes chrétiens de l'Antiquité le sens d'une entraide concrète et *personnalisée*, leurs richesses constituant une intendance en faveur de leurs frères plus défavorisés. La prédication des évêques, leur recrutement, leur cooptation, leurs options pastorales, les problèmes doctrinaux redoutables alors soulevés vont être aussi judicieusement analysés. Il faut lire et relire

² L'auteur ne mentionne pas les militaires. Ils seront cependant les premiers en butte à la persécution. L'édit persécuteur commence par l'épuration de l'armée. Ils sont aussi les premiers confrontés aux problèmes de conscience posés aux chrétiens par le culte rendu à Rome et aux empereurs, qui ne se réduit nullement à quelques vagues cérémonies civiques,

ces tableaux vigoureux successifs, en goûter la justesse, le soin avec lequel aucun détail significatif n'est omis, la richesse aussi des aperçus entrouverts. Le livre ne se résume pas. Ses dimensions modestes nouent une gerbe de notations vivantes ; il est un survol de cinq siècles de christianisme, tandis que le relief des zones explorées par l'historien et le patrologue se dessine sans laisser dans l'ombre la finesse des textures secondaires. Bref, une très vaste et profonde érudition dominée, jamais pesante, toujours suggestive : une initiation qui mettra en appétit bien des chrétiens modernes si ignorants de leurs racines. Nous risquerons toutefois un petit nombre de remarques : peut-être inviteront-elles à apporter quelques compléments utiles dans une seconde édition de ce petit livre promis – nous l'espérons – à une large audience.

Puisque l'auteur a l'art de lier en synthèses parlantes tant de composantes diverses, il nous semble qu'il y aurait intérêt, dans une seconde édition amplifiée, à davantage évoquer les problèmes démographiques de l'Empire romain, où fut semé l'Évangile. Certes, il s'agit d'hypothèses, et les chiffres sont ici aléatoires. J. Bernardi parle de Rome comme d'une capitale d'un million d'habitants à son apogée. N'est-ce pas majorer ? 350 000 à 400 000 habitants semblerait plus proche de la réalité. En effet, les villes de l'Antiquité, surtout à partir des Sévères, sont atteintes de gigantisme, mais la population est loin d'occuper toute la surface urbaine mise en place, et les historiens locaux (voire nationaux) ont tendance après coup à exagérer les chiffres. Quoiqu'il en soit, en l'absence d'un impossible contrôle, n'ergotons pas sur une évaluation exacte des populations antiques.³

Toutefois il serait important de montrer la disproportion entre l'Orient et l'Occident en ce qui concerne l'Église des premiers siècles. Non seulement durant trois siècles (excepté en Afrique, et encore ! : Tertullien est en partie bilingue), le grec est la langue usuelle des chrétiens (comme le souligne l'auteur), mais encore les deux tiers de la population de l'Empire sont concentrés en Orient, avec ces réserves d'hommes et de ressources impressionnantes que sont l'Égypte et la CoeléSyrie, où figurent de très

mais engage un culte idolâtrique vivant, populaire, solidement ancré dans la masse aux III premiers siècles. De là le grand nombre de martyrs parmi les militaires : S. Georges, Sébastien, Victor, Marcel, Nérée et Achille, les martyrs thébains et de Sébaste, etc. Les affranchis, catégorie dont fit partie le pape S. Calliste par exemple n'est pas non plus recensée par J.B.

³ P. PETIT, *La Paix romaine*, Coll. Nouvelle – Clio t. 9, PUF, Paris 1967, pp. 255–7. (Chap. II : société et économie, démographie et biométrie). Sur tous ces problèmes de la démographie antique, nous remercions ici M. B. Combet-Farnoux, professeur d'Histoire romaine à l'Université de Nice. De longues conversations avec lui m'ont beaucoup éclairé en ces domaines.

grandes villes de l'Antiquité : Antioche, Séleucie, Apamée, Laodicée, etc. Alexandrie en Egypte compte même un million d'habitants ; on connaît son musée, sa bibliothèque, ses écoles ; l'Eglise d'Alexandrie avec son évêque nommant ses suffragants pour tout le « diocèse » d'Egypte représente un phare au plan spirituel. C'est dans cet Orient peuplé et plein de richesses (la vallée du Nil et de l'Oronte sont greniers à blé pour l'Empire), que l'Eglise s'est le plus anciennement et le plus solidement enracinée. En comparaison son implantation en terre latine paraît bien maigre ! Aucune grande métropole en dehors de Rome : la civilisation urbaine est clairsemée⁴ (sauf dans le sud de la botte italienne, en Narbonne, en Numidie et Byzacène où les petites cités sont relativement nombreuses).⁵ On jugera alors de manière plus nuancée qu'on ne le fait habituellement l'apport méritoire de l'Occident à la réflexion patristique. Il n'est pas qu'un écho affaibli et une vulgarisation en langue latine de la pensée chrétienne venue d'Orient. L'Eglise d'Occident a certes reçu en son sein la catéchèse de Justin et la synthèse d'Irénée en particulier, mais elle a son originalité propre, avec la plume vigoureuse, inimitable de Tertullien, son génie des formules dont on trouvera l'écho à *Chalcédoine*, sa dogmatique déjà esquissée avec vigueur, notamment en christologie. J. Bernardi, spécialiste des grands Cappadociens, invite à juste titre à découvrir nos Pères grecs si ignorés des Latins. Mais les Latins connaissent-ils leurs propres richesses ? L'héritage occidental ne se résume pas en un seul nom, *Aurelius Augustinus*, comme il est dit trop souvent. N'oublions certes pas S. Augustin avec ses trois chefs-d'œuvre : le « *De Trinitate* », pôle contemplatif de sa vie, le « *De Spiritu et littera* » qui dominera la théologie morale et occidentale en écho de la « *lex Spiritus* » de *Rm* VIII, 2, et le « *De Civitate Dei* », réflexion sur la théologie de l'Histoire. Mais la contribution latine va bien au-delà ! Elle ne se cantonne pas – comme il semblerait à la lecture superficielle de J. Bernardi – au seul approfondis-

⁴ La population romaine (moyenne de 50 millions) a augmenté d'Auguste à Antonin, puis diminué plus tard à la suite de facteurs divers (guerres, invasions, épidémies de peste, dénatalité ; cf. P. PETIT, *ibid* p. 256). Le chiffre d'une population donne l'importance de la ville. Les ports sont par excellence les cités peuplées de l'empire, plaques tournantes du commerce méditerranéen et premiers centres de diffusion du christianisme. Un évêque comme Apollinaire de Laodicée, par ex., qui va, hélas, semer à tous vents son hérésie christologique, a un grand impact dans le monde chrétien du fait de son siège, ville de 100 000 habitants aux écoles réputées... Au III^e siècle, un Marcion, dont le père était évêque catholique (il excommunia son propre fils) du port important de Sinope, dans le Pont, pouvait mettre à l'appui de sa propagande hérétique le prestige et sans doute la fortune qui lui venait de la riche famille d'armateurs à laquelle il appartenait.

⁵ Il y a aussi une certaine fréquence des petites cités sur la côte dalmate... Les ports en Occident également dépassent les chiffres de quelques milliers habituels à ces petites cités. Ils peuvent atteindre facilement les 50 000, voire les 100 000 hab. au moment du dévelop-

sement de la doctrine ecclésiologique et sacramentaire, contreparties positives non négligeables de la crise donatiste, ni à l'intérêt porté par l'Occident aux jeux de la grâce et de la liberté humaine, face au naturalisme de Pélage. Malgré leur pauvreté en hommes, les latins produiront les premiers traités « *De Baptismo* » et « *De Paenitentia* » avec Tertullien, le premier traité sur l'Eucharistie, le petit chef-d'œuvre de la *Lettre 63* où Cyprien noue d'emblée la symbolique de l'Eucharistie – à travers les figures de l'Ancien Testament – autour de « *cette Passion du Seigneur que nous offrons* »⁶ dans la célébration de la *Cena Domini*. Novatien, alors qu'il est encore catholique, écrit le premier « *De Trinitate* », fort bien charpenté et remarquablement écrit, première synthèse en la matière, où il résume l'apport de ses devanciers grecs et latins, non sans amener quelques suggestions originales. Hippolyte donnera pour les Romains le premier sacramentaire avec la *Tradition Apostolique* (langue grecque, il est vrai). La doctrine trinitaire d'un S. Hilaire, développée au contact de l'Orient, est une réflexion personnelle : elle ouvre la voie – à travers S. Ambroise – aux intuitions d'Augustin, à son analyse des missions visibles et invisibles, du rapport « *Personne envoyante à Personne envoyée* », qui nous révèle le mystère des liens intratrinitaires, les relations d'amour qui à la fois unissent et distinguent infiniment chacune des Trois Hypostases.⁷ Pour reprendre

pement maximal : ainsi *Carthago* en Afrique, *Tarraco* en Espagne, Ravenne, Pouzzoles, Aquilée pour l'Italie, Narbonne, puis Arles qui prend son relais à partir d'Hadrien, et deviendra même préfecture des Gaules avec 5 compagnies de navigation, à la belle époque) cf. P. PETIT, *Histoire génér. de l'Empire romain*, t. 1, le *Haut-Empire*, Paris – Seuil 1974, pp. 150–151 et 240–241.

⁶ « *Passio est enim Domini sacrificium quod offerimus* » Ep. 63, 17.

⁷ G. AEBY, *Les Missions divines de Justin à Origène*, Fribourg 1958 (Paradosis 12). J. L. MAIER, *Les Missions divines selon S. Augustin*, Fribourg 1960 (Paradosis 16). Pour tout ce survol de la Patrologie latine, les références seraient innombrables. Aussi avons-nous pris le parti de ne pas les mentionner en renvoyant le lecteur aux bibliographies classiques, contentons-nous de citer à propos de S. Hilaire : P. G. GALTIER, « S. Hilaire trait d'union entre l'Orient et l'Occident » in *Gregorianum* t. 40 (1959, pp. 609–23) et M. MESLIN, « Hilaire et la crise arienne », in *Hilaire et son temps*. Actes du Colloque de Poitiers : 29 sept.–3 oct. 1968, Paris 1969, pp. 27 et sv.

l'expression imagée de Jean Paul II, l'Eglise possède deux poumons, oriental et occidental, cela dès l'âge patristique. Il ne faut sacrifier aucun au profit de l'autre.⁸

Nous voudrions apporter aussi quelques critiques minimales. Le développement que nous leur donnerons ne doit pas cacher le sentiment d'admiration et de gratitude que l'on éprouve à la lecture de ce beau livre, une fois achevée.

En premier lieu il nous semble que, déçu par la disparition du mot « *consubstantiel* » dans la traduction liturgique française du « Credo de Nicée-Constantinople », l'auteur outrepassa son mécontentement en écrivant que la périphrase « *de même nature que le Père* » retenue comme équivalence, « *n'est pas une traduction mais une adaptation et elle est indubitablement arienne !* » (p. 112). Ce serait tout de même un peu gros ! Certes, la traduction exacte serait « *de même essence que le Père* ». En effet, le mot *ousia* employé par le concile de Nicée vient du vocabulaire platonicien, puis aristotélicien. Les Pères conciliaires ont voulu affirmer ici la communauté d'être, d'essence et de nature concrètes entre le Père et le Fils. Elle était en effet niée par Arius et les ariens, pour qui le Fils était d'une essence ou nature créée tout à fait différente de celle, incréée, transcendante, du

⁸ Un complément important à apporter nous semblerait d'évoquer le fond superstitieux incroyable qui pèse sur l'Empire romain : plus que la consultation des auspices (et secondairement des aruspices), c'est la tyrannie des astres, des horoscopes, du Destin inexorable, qui sévit depuis l'époque hellénistique, n'épargnant personne, même pas les intellectuels, puisque les philosophes – surtout la stoïcienne – vont justifier ces croyances au *Fatum*, à la dictature des astres (attestées massivement par les inscriptions funéraires). Rares sont les voix discordantes comme celles de Cicéron. Même un empereur qui a laissé la réputation d'un sage administrateur, Hadrien, se laisse aller, vers la fin de sa vie, à occire quelques honnêtes citoyens, dont le seul tort est d'avoir une formule astrologique les destinant à la pourpre, et faisant d'eux des concurrents potentiels de l'empereur. Une telle superstition envahit tout. On la trouve dans le Haut-Empire, aussi bien que dans le Bas-Empire, avec la crise priscillianiste, et les efforts de S. Martin de Braga, son « *De Correctione rusticorum* ». La réponse des Pères de l'Eglise sera l'insistance sur le dogme de la Providence : c'est peut-être le thème qui revient le plus souvent dans leurs écrits, traités ou homélies, aussi bien en Orient qu'en Occident. Il s'agit d'une Providence personnalisée, bien différente du *Logos* stoïcien, même si, çà et là, les écrits patristiques démarquent la littérature de la *stoa* : c'est la Providence du Père (cf. Lc XII, 22–32). Ce dogme de la Providence s'appuie sur la foi en un Dieu créateur, transcendant, à laquelle la philosophie grecque n'est jamais vraiment parvenue. Notre monde a été créé par Dieu (y compris la *bulè* (la matière), cette dernière précision contre Philon et les Grecs. Il a commencé par un Décret libre de la Toute-puissance divine ceci contre l'éternité du monde des Grecs et d'Origène) et reste dans les mains de la Sagesse et de l'Amour créateur et non de la nécessité. S. Irénée, décrivant les Mains paternelles – Verbe et Esprit – par lesquelles ce Père soutient la création, la fait grandir vers sa maturation eschatologique, est celui qui a le plus approfondi ce thème. Par cette Providence créatrice et gouvernante les chrétiens sont délivrés de la tyrannie aveugle des astres, de l'*heimarménè*. Cf. A.J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris 1981, pp. 100–115 ; 160–9 ; 280–328, *La Révélation d'Hermès Trimégistes ; L'Astrologie et les Sciences occultes*, Paris 1944.

Père. C'est dans ce contexte précis de la Définition nicéenne et des débats qui l'ont accompagnée que le terme *homoousios*, se comprend et prend son relief exact. Il ne s'agit évidemment pas de l'*ousia deutéra*, mais de la substance première. Et bien que l'*horos* mette une équivalence entre *ousia* et *hupostasis* (ce dernier mot, lui d'origine stoïcienne), c'est bien l'*essence*, la *nature* unique du Père et du Fils que vise la Définition.⁹ Le sens de *personne* attaché déjà depuis Origène à *hupostasis*, et qui s'y rattacherait toujours davantage à partir des Cappadociens¹⁰, n'est pas retenu en 325. *Hupostasis* est donc un pur synonyme, à Nicée, de *ousia*. De même le mot « *homoousios* » n'y a nullement le sens de « *compersonnalité* » sabellien qu'avait condamné, à l'encontre de Paul de Samosate, le concile antérieur d'Antioche de 268. (L'*homoousios* signifie pour Paul de Samosate « de même Personne que le Père »). A Nicée, « *ousia* ou *hupostasis* » désigne l'*essence* réelle, la *nature* unique de la Trinité. Ne perdons pas de vue le contexte polémique de 325 et le sens précis de la Définition nicéenne, sinon c'est un dialogue de sourds, à l'instar de celui qui sévira durant 60 ans – l'espace de deux longues générations – jusqu'au concile d'Alexandrie de 362 : ce sont 60 ans de stériles et épuisantes disputes, quand les empereurs proariens prétendaient imposer leur théologie hérétique au rebours de la doctrine nicéenne (de 330 à 361, et même en Orient avec Valens jusqu'à 378). Les nicéens stricts tel Athanase entendaient l'« *homoousios* » droitement, selon le concile des 318 Pères, à la manière d'une communauté stricte, d'une unité de nature et d'essence concrètes, donc d'une identité d'être entre le Père et le Fils, tandis qu'ariens et semi-ariens concevaient le terme – pour le rejeter – à la façon *sabellienne* de compersonnalité, conception qui contamina plus ou moins la vision trinitaire d'un Marcel d'Ancyre...

Au terme de ces luttes, le *Tome aux Antiochiens* que promulgue au printemps 362 l'intrépide défenseur et témoin de Nicée, Athanase, dans le concile alexandrin des Confesseurs, établit une parfaite équivalence entre l'*ousia* et la *phusis* divine qui est celle du Père et du Fils.¹¹ Cette équiva-

⁹ Nous renvoyons à notre livre (dépôt et vente dans notre couvent de Nice – 9, rue S. François de Paule), *Le Sacrifice de la Nouvelle Alliance ; Consubstantiel et transsubstantiation : de l'Incarnation à l'Eucharistie*. Bordeaux 1981 pp. 259–95. On se référera aussi à I. ORTIZ DE URBINA, *Nicée et Constantinople*, Paris 1963 et aux articles des dictionnaires spécialisés.

¹⁰ Cf. G.W.H. LAMPE, *A patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961. art (*hupostasis*, notamment c. 1456–1458 ; l'équivalence avec l'*ousia* est traitée c. 1 et 2). On nous y donne un certain nombre de textes d'Origène, où le terme *hupostasis* a valeur d'*hypostase*, de personne : c. 1456, c. 2 (ainsi *Contr. Cels.* 8, 12 ; *Hom.* 13, 4 *in Lev* ; *Hom.* 12, 1 *in Num.*).

¹¹ Cf. I. ORTIZ DE URBINA *op. cit.* p. 272. 2^e 8 l. 10 : trad. du *Tome aux Antiochiens*, « Le Fils est de l'essence (*ousia*) du Père... et Il a une unique et même nature (*phusis*) ». Cf. J.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova et amplissima Collectio*, Florence 1754, t. 3. c 349 C. *in fine* et D *initio*, équipare l'unique *théotès* et l'unique *phusis* du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

lence sera redite dans le *Tome à Damase* de 382, reprise en termes techniques de la doctrine, exprimée scripturairement, dans le Credo de *Constantinople I*, l'année précédente. (Le *Tome à Damase* affirmait la consubstantialité des trois Hypostases divines y compris le Saint-Esprit.) Déjà en 377, le *Tomus Damasi*, un des documents inspirateurs du II^e concile œcuménique ne s'exprimait pas autrement.¹² Plus tard, dans la relecture des quatre premiers conciles fondateurs que fait Constantinople II en 553 sous Justinien (mais insistant en particulier sur la doctrine christologique), l'*ousia*, l'*homoousios* nicéen est justement mis en synonymie avec *phusis* dans le canon I.¹³ C'est donc bien le sens de *nature* ou *essence* concrètes que lui reconnaissait le concile de 325. Au contraire, le second *homoousios*, celui de Chalcédoine, qui répète ici l'accord de 433 entre Cyrille et Jean d'Antioche servant de conclusion au concile d'Ephèse, doit s'entendre au sens de l'*ousia deutéra*, d'une communauté de nature *spécifique* entre le Christ et les autres hommes. C'est le contexte de la Définition et des enjeux doctrinaux mis en avant qui donne le sens précis. La transcription latine « *consubstantialis* », accréditée par le vocabulaire de Tertullien qui l'avait employé une fois, doit s'entendre pareillement en fonction des définitions de 325 et 451. « *Idessentialis* » serait la transcription exacte de l'*homoousios*

¹² *Le Tome à Damase*, (in *Conciliorum oecumenicorum Decreta*, Bologne Istituto per le Scienze Religiose, 1972 (Nous désignerons cet ouvrage désormais par le sigle CONC.) p. 28, 1. 33–34), met sur le même pied l'*ousia* du Dieu-Trinité, sa *phusis*, sa *théotès*. Ce *Tome à Damase* est la lettre écrite par le concile constantinopolitain de 382 au pape Damase. Cet *horos* parle de l'*homoousie* des trois Personnes de leur unité d'*essence*, de *nature*, de *puissance* à la différence du concile « œcuménique » de l'année précédente resté avec son Credo dans un style non technique et posant certes l'*homousie* du Père et du Saint-Esprit (comme Nicée avait affirmé l'*homoousie* du Père et du Fils), mais en termes scripturaires sans employer le mot *homoousios*, car ce mot, après les confusions et les luttes proariennes de 325 à 378, demeurait un épouvantail. *Constantinople I* a donc pratiqué une sage « économie » analogue à celle du concile alexandrin des Confesseurs en 362. Il est dans la lignée du *Traité du Saint-Esprit* de S. Basile, mort en 379, à la veille de Constantinople I, lequel tout en affirmant sans ambages tout au long de cet ouvrage la divinité du Saint-Esprit avait, pour ne pas effrayer ses objectants et les apprivoiser à l'Orthodoxie, évité de qualifier le Saint-Esprit nommément de Dieu. Le concile constantinopolitain l'année suivante avec son *Tome à Damase* (382) est au contraire technique dans son vocabulaire, comme l'avaient été les 24 anathématismes du *Tome de Damase* en 377 (Dz ed. 26^e, n^{os} 152–177), mais l'*enchiridion* le postdate fausement. C'est la preuve que le *Tomus Damasi* de 377, auquel avait souscrit le conc. d'Antioche de 380 avait été aussi accepté par les Pères de Constantinople I en 381, (ainsi l'affirme Théod. de Mops., *Hom* 9, 1), comme il sera repris presque littéralement par le conc. de 382 (*Tome à Damase*). Toutes ces mises au point, élucidées au moment du XVI^e centenaire de Constantinople I, se trouvent exposées de manière fort heureuse par le card. J. WILLEBRANDS, *Irénikon* (t 54 – 2^e trim. 1981), pp. 162–191, « Le conc. de Constantinople de 381, II^e œcuménique : son importance et son actualité » (c'est la reproduction de la conférence tenue le 24 mai 1981 au Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique à Chambésy).

¹³ CONC, *op. cit.* p. 114, 1. 4–5 : « *mian phusin étoi ousian* » pour les III Hypostases (Cf. Dz, 421).

nicéen (*consubstantialis* correspondant davantage à *sunhupostatos*). Mais évidemment les traducteurs latins ne prétendent que nous redonner alors l'*homooousios* de Nicée, ou celui de *Chalcédoine*, suivant le cas. Le terme *substantia* usité depuis Tertullien (le Christ « utriusque substantiae »), de préférence à *essentia*, bien trop pédant à l'époque, exprime la nature *unique* dans le cas de la Trinité, ou *multipliée* individuellement et commune spécifiquement dans le cas du Christ et de nous-mêmes, à *Chalcédoine*. La traduction française de notre Credo est donc valable. Quant à s'interroger si elle était opportune, il faut s'en remettre à l'autorité pastorale des évêques. « *De même nature que le Père* » a au moins l'avantage d'être compris de tous les croyants, alors que « *consubstantiel* » demeure obscur ! Cela ne signifie pas que l'Eglise *peut le moins du monde renoncer* au terme-clef de l'*homooousios* dans son acception trinitaire à Nicée, en rupture avec l'*homooousios* sabellien d'Antioche en 268, ni renier non plus le second sens christologique que lui donne le concile de 451.¹⁴

Remercions J. Bernardi de nous avoir présenté de manière si vivante le déroulement riche en péripéties des quatre premiers conciles œcuméniques, tout en soulignant leur rôle régulateur décisif dans l'expression de la foi. Au sein de controverses agitées et de rivalités trop humaines, ces IV conciles fondateurs dégagent la vraie foi de ses contrefaçons et déformations, en proclament les dogmes majeurs... Mais dans le cas d'Ephèse en 431, le trait n'est-il pas trop chargé ? Certes, on peut ne pas apprécier le style impérieux de Cyrille, sa manière trop autoritaire de défendre la foi, de mener le combat conciliaire en son propre nom. Malgré les retards de

¹⁴ Cf. notre livre « *Le Sacrifice de la Nouvelle Alliance* », *op. cit.* en partic. pp. 259–79... J.B. a tout à fait raison d'insister sur le caractère bénéfique de ces formules conciliaires indispensables pour confesser sans équivoque, la foi de toujours en période de contestation ! L'Eglise ne peut en faire l'économie ! Ainsi, face au rejet absolument injustifié d'Ecône vis-à-vis du *Décret sur la liberté religieuse*, on pourrait peut-être mettre en exergue le choix de vocabulaire de Pie XI, le premier à proclamer cette liberté religieuse face à la montée des totalitarismes. Il récusait « la liberté de conscience », liberté *ab intra* (l'homme doit recevoir la Révélation de Dieu et non pas se la forger lui-même). Mais il réclamait hautement la « *liberté des consciences* », liberté *ab extra*, la double immunité politique défendue par *Dignitatis Humanae*, car, la réponse de l'homme à la Révélation est libre et ne doit être empêchée ou forcée. Ainsi, serait sauvegardée la doctrine traditionnelle rappelée avec vigueur par Pie IX face aux libéralismes, indifférentismes et syncrétismes modernes et qu'a soigneusement retenue Vatican II. De la sorte aussi, serait maintenu l'acquis de la « *liberté des consciences* » proclamée par Vatican II, dans un contexte politique très différent de celui du XIX^e s. (I. ANDRÉ-VINCENT, *La liberté religieuse Droit fondamental*, Paris 1976). Il n'y a plus désormais seulement tolérance des confessions non catholiques, comme au XIX^e s., encore paternaliste pour un laïcât demeuré largement analphabète jusque vers 1860 et dans l'optique d'une association « Etat-Eglise » alors habituelle. Mais, dans le puzzle des *pluralismes* contemporains, s'impose la vraie liberté religieuse « *des consciences* », le respect amical des autres religions allant de pair avec le *devoir* de témoigner au plus fort, mais dans la douceur, de l'unique et vraie Religion.

Jean d'Antioche, malgré la chaleur étouffante de l'été (déjà plusieurs évêques étaient morts), n'aurait-il pas fallu attendre l'arrivée des Antiochiens?¹⁵ Mais, ne l'accusons pas pour autant d'avoir voulu le premier faire appel au pape Célestin¹⁶ et réclamer un concile, car cela serait faux ! Celui qui prit cette double et successive initiative est bel et bien Nestorius lui-même. Que Cyrille ait saisi l'occasion, trop heureux de pouvoir éclairer le Siègre romain et de se présenter comme l'évêque théologien indispensable pour dirimer la controverse, sans doute ! Mais Cyrille ne poursuit pas ici une ambition personnelle : sa démarche n'est pas que manœuvres humaines ou promesses d'aide – s'il y a eu promesses ? – aux évêques de Palestine et d'Asie Mineure aux fins de secouer le joug métropolitain de Constantinople ou d'Antioche. Une telle vision des faits n'est-elle pas quelque peu caricaturée ? A sa manière passionnée certes, Cyrille se confond trop avec la cause de la foi. Il en a cependant bien perçu l'enjeu gigantesque : confesser la Personne infinie du Verbe devenu chair, ayant pris corps et âme dans le sein de la Vierge Marie, le mystère d'unité de la Personne divine se communiquant à la nature humaine qu'Il a faite sienne. De même, à *Ephèse*, sa manière de mener les débats en tant que président du concile, confirmée quelques jours plus tard par les légats de Célestin, est plus nuancée qu'il ne paraît. Il fait approuver solennellement sa *II^e Lettre à Nestorius*, qui proclame la doctrine du Verbe fait chair, l'unité ontologique « *Kata hypostasin* » du Verbe incarné, « *eis ex amphi*

¹⁵ – Il y a 2 versions différentes des faits. D'une part, une *Lettre de Jean à Cyrille* (*Ep.* XXII, in la correspondance de Cyrille, PG 77, c 132, A.C.O.I, 1, I, 119) pour excuser son retard par rapport à la date de convocation et annoncer son arrivée à Ephèse dans 5 ou 6 étapes. (cf. P. TH. CAMELOT, *Ephèse et Chalcédoine*, Paris 1961, p. 48), D'autre part, une autre Lettre de Cyrille (*Ep.* V, 67, A.C.O.I, 1–2, 67 : cf. Anaphore du concile à Théodose V, 81, A.C.O.I, 1–3, 3) apprend que 2 évêques du groupe antiochien arrivés dès le 21 juin, jour d'ouverture du concile, fit « *connaître* » de la part de Jean, que si celui-ci « *tardait* », on pouvait commencer sans lui. Sans doute, Jean autorisait que commençât le concile en son absence, mais n'entendait pas que l'on expédiât ses travaux en une seule journée. (Cf. J. LIEBAERT, art. « Ephèse », in *Dict. d'Hist. et Géog. Eccl.* t XV, Paris 1963, c. 565.

¹⁶ Et aux principaux sièges d'Occident : cf. P. TH. CAMELOT, *op. cit.* pp. 34 ; 40 ; 42 ; 64.

(*phusési*) *Christos kai Huioi*». ¹⁷ Mais Cyrille se garde bien de réclamer le même vote approuvateur pour les XII anathématismes qui restent, avec la lettre XVII, texte de référence pour le concile, mais non – à proprement parler – doctrine promulguée par lui. ¹⁸ Les joutes conciliaires une fois éloignées, il saura souscrire en tout irénisme à l'accord de 433, véritable conclusion d'*Ephèse*, et texte que canonisera plus tard *Chalcédoine*. Tout en conservant la perspective descendante du Verbe fait chair et la doctrine d'*Ephèse*, il accepte un autre vocabulaire que le sien, celui de Jean d'Antioche. Avec magnanimité il adhérera un peu plus tard au *Tome aux Arméniens* de Proclus (435), qui substitue à sa terminologie de la « *mia phusis sésarkôméné* » – apollinariste à son insu ¹⁹ – l'affirmation d'une « *seule Hypostasis de Dieu le Verbe incarné* ». ²⁰ Jusqu'au bout, il combattra chez les zelanti – Acace de Mélitène, Succensus de Diocésarée, etc. ²¹ – tous les excès prémonophysites, comme il se refusera d'excommunier et poursuivre la personne de Théodore de Mopsueste mort dans la paix de l'Eglise,

¹⁷ CONC, p. 41, 1. 35–36 « *Le Verbe de Dieu s'est incarné et s'est fait homme. Nous ne disons pas que la nature du Verbe s'est transformée, pour devenir chair, ni non plus qu'elle s'est transformée en un homme complet (composé) d'âme et de corps, mais plutôt ceci : le Verbe s'unissant selon l'hypostase une chair animée d'une âme raisonnable, est devenu homme d'une façon indicible et incompréhensible, et s'est appelé Fils de l'homme, non pas seulement par volonté ni par complaisance, ni non plus en prenant seulement le personnage (prosôpon). Différentes sont les natures qui se sont rencontrées dans une unité véritable, mais des deux (résulte) un seul Christ et Fils : la différence des natures n'est pas supprimée par l'union, mais au contraire la divinité et l'humanité forment pour nous un seul Seigneur et Fils et Christ, par leur rencontre indicible et ineffable en l'unité. »* (texte grec *ibid.* CONC. p. 41, 1. 27 à 42 et trad. in P. TH. CAMELOT, *op. cit.* p. 192.

¹⁸ Ces XII anathématismes seront avalisés, commentés et réinterprétés par la Tradition catholique au concile de *Constantinople II* (553).

¹⁹ Cette falsification fut l'œuvre d'apollinaristes modérés qui s'introduisirent subrepticement dans les archives de l'archevêché d'Alexandrie vers l'an 400 et maquillèrent habilement les écrits d'Athanase (cf. B. ALTANER, *Précis de Patrologie* Mulhouse 1961, pp. 452–3). La supercherie ne devait être découverte qu'au VI^e s. dans la fameuse Conférence de 532 à Constantinople d'Hypatios d'Ephèse et de 5 évêques catholiques face à 6 évêques monophysites (Cf. F.X. MURPHY, *Constantinople II et Constantinople III*. Paris 1973, pp. 63–4).

²⁰ Ep. II, 9, PG 65, c 864 D – 865 A : « *Je ne connais qu'un seul Fils et je confesse qu'une seule Hypostase du Logos incarné... qui a enduré les souffrances* » écrit Proclus (†446). Cette admirable Epître dite *Tome aux Arméniens* continue un peu plus loin en proclamant « *l'Un de la Trinité qui s'est fait chair* » Ep. II, 10, *ibid.*, c 865 C – Cf. G. FRITZ, art. « *Proclus* » D.T.C., t 13, c 667–70 ; P. TH. CAMELOT *op. cit.* pp. 82–4. L'Ep. IV explicative du *Tome aux Arméniens* et adressée au « *diocèse* » d'Orient explicitera la célèbre formule théopaschiste « *Un de la Trinité a été crucifié dans la chair* » (PG. 65, c. 887 B. Cf. E. AMANN « *Théopaschisme* » D.T.C t 15, c 509–10).

²¹ *Lettre à Acace de Mélitène*, PG. 84, c. 693 (Cf. trad. in *Ephèse et Chalcédoine, Actes des Conciles* traduits par A.J. FESTUGIÈRE, Paris 1982 III^e partie, doc. 128, pp. 492–504). *I Lettre à Succensus de Diocésarée* Ep. 4, PG. 77, c. 229–236 ; *II Lettre à Succensus* (Ep. 40, PG. 77, c. 192–3) ; cf. extraits in P. TH. CAMELOT, *op. cit.* pp. 80–2.

dont il désapprouve cependant les écrits christologiques.²² Durant les onze dernières années de sa vie, il prêche la paix et la réconciliation à toutes les factions, pourvu que la doctrine d'*Ephèse* soit reconnue, ainsi que l'accord de 433. Même Proclus recevra de lui une leçon de modération.²³ Cyrille correspondra alors amicalement avec Théodoret de Cyr, bien que ce dernier l'eût violemment pris à partie dans ses premiers écrits.²⁴

Une précision demande aussi à être apportée en complément des deux passages consacrés dans le livre au célibat des évêques et des prêtres (pp. 91–92 et 109–110). J. Bernardi montre bien la différence entre le mariage des prêtres ou évêques déjà ordonnés – toujours universellement proscrit – et l'accès d'hommes mariés aux ordres majeurs.²⁵ Mais le canon III de Nicée est sans ambages : l'évêque, mais aussi le prêtre et le diacre, se voient refuser toute cohabitation féminine suspecte...seules sont admises dans la demeure épiscopale, presbytérale ou diaconale : *une mère, une sœur, une tante*, « les seules personnes qui échappent à tout soupçon ». ²⁶ L'abstinence sexuelle paraît assez consonante à cette ordination canonique péremptoire. L'histoire de l'égyptien Paphnuce, évêque et ascète, confesseur de la foi, ayant intercédé en 325 en faveur des évêques et prêtres et demandé que l'usage d'un mariage antérieur ne leur soit pas ravi par l'accès à la prêtrise est tout de même sujette à caution. Certes, parmi

²² S. Cyrille d'Alex., *Ep. 72 ad Proclum*, PG. 77, c. 344 C – 345 D ; « Il est grave d'insulter les morts et notamment ceux qui ont quitté cette vie et qui étaient évêques. Puisqu'il s'en est allé vers Dieu, il suffit que les gens de sens rejettent les absurdités qu'il a écrites ». Voir aussi *Ep. ad Joan. Antiochen.* A.C.O.I, V, 314-; cf. F.X. MURPHY *op. cit.* pp.27–29, 65–119.

²³ Cf. note précédente *initio*. Proclus avait engagé le processus de condamnation posthume de Théodore, soit dans le *Tome aux Arméniens*, soit auprès de Jean d'Antioche. Cyrille s'y refuse : cf. F.X. MURPHY, *op. cit.* p. 28, notes 31, 32, 33.

²⁴ F.X. MURPHY, *op. cit.* p. 65 et note 110. L'inexplicable antipathie que Mgr DUCHESNE nourrissait pour Cyrille a trop déteint, croyons-nous, sur les commentateurs postérieurs et nuit à l'objectivité de leurs jugements sur lui.

²⁵ Le 1^{er} canon de Néocésarée (diocèse du père de S. Basile), promulgué entre 314–325 stipule : « Si un prêtre se marie, il sera exclu des rangs du clergé ». (P.P. JOANNOU, *Pontificio Commissione per la redazione di Diritto canonico orientale*, Fonti, ser. I, fasc. IX, Discipline générale antique (IV^e–IX^e s.), t I, Grottaferrata 1962, 2, 75). Il donne le ton à toute la législation orientale y compris le conc. in Trullo (Cf. déjà *Novelle* 22, ch. 42 de Justinien). Les seules exceptions seront les synodes persans du V^e s. de l'Eglise nestorienne. Cf. la très rigoureuse étude historique de C. COCHINI, *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*, Paris. Le Sycomore 1981, pp. 202–3; 247; 394.

²⁶ CONC, *op. cit.* p. 7, l. 10–17 : « le grand concile a défendu absolument aux évêques, aux prêtres et aux diacres, et en un mot à tous les membres du clergé, d'avoir avec eux une sœur-compagne (suneisacton, subintroductam), à moins que ce fût une mère, une sœur, une tante, ou enfin les seules personnes qui échappent à tout soupçon ». Cf. la transcription du canon III de Nicée in *Novelle* 123, ch. 29 de Justinien, C.I.C.J., 3, 615–616; trad. in C. COCHINI, *op. cit.* p. 211; 397–9.

les historiens de l'Antiquité chrétienne, Socrate, qui nous rapporte l'anecdote, est le plus exigeant en matière de critique et de discernement des informations reçues. Mais justement, il est incapable en l'occurrence de nous donner la source de sa tradition orale, contrairement à son habitude, lorsqu'il s'agit d'une matière importante. De plus, son témoignage est postérieur de plus d'un siècle au concile des 318 Pères. Par ailleurs, l'évêque Paphnuce ne se trouve pas dans les meilleures listes de souscriptions épiscopales du concile de 325, et S. Athanase et les contemporains de Nicée l'ignorent. Il semble, d'après le professeur Winckelmann, qu'il y ait eu confusion et affabulation hagiographique progressives autour d'un moine Paphnuce, non-évêque, mais témoin intrépide de la foi durant les persécutions, et qui fut effectivement présent au premier concile.²⁷ Dans ces conditions, l'évêque Paphnuce a-t-il réellement créé une jurisprudence si peu accordée, semble-t-il, avec la lettre et l'esprit du canon III nicéen, solution qu'avalisera seulement en 692 le concile *in Trullo* pour l'Orient byzantin ? Il est permis d'en douter !

Par ailleurs, il est vrai qu'une dépréciation platonicienne et néoplatonicienne de la chair, de la sexualité ou des femmes a contaminé çà et là certains écrits des Pères. En l'occurrence, celui qui ira le plus loin, est S. Grégoire de Nysse, pour qui l'exercice de la sexualité est une solution de rechange d'après le péché d'origine.²⁸ (Cependant, sans le moindre

²⁷ F. WINKELMANN, *Paphnucius der Bekenner und Bischof. Problem der Koptischen Literatur – Wissenschaftliche Beiträge der Martin Luther-Universität, Halle – Wittenberg* 1968, 1 (K2), pp. 143–53. Pour toute cette discussion, nous nous référons à C. COCHINI, *op. cit.* pp. 209–27.

²⁸ Sur le néoplatonisme des Pères, nous renvoyons aux articles et livres de E. VON IVANKA et à P. COURCELLE : « Traditions néoplatoniciennes et traditions chrétiennes du corps-prison (Phédon 62 b – Gratyle 400 C.) » R.E.L. 43 (1965), pp. 406–43. En fait, S. Grégoire de Nysse n'affirme pas que la sexualité est une création d'après le péché. Elle existait dès le couple primitif. Mais son exercice devient une nécessité liée à la chute, à la survie de l'espèce contre la mort devenue inévitable, à la convoitise qui pousse les époux l'un vers l'autre (*De Opificio hominis* XVII P.G. 44, c 189 A – 192 A). Cf. M. CANEVET « Nature du mal et économie de salut chez Grégoire de Nysse », *Rev. Sc. Rel.* 56 (1968) pp. 87–95. Nous nous sommes surtout référés au très remarquable – vraiment digne d'être publié – *Mémoire de Maîtrise de philosophie* présenté en 1968 à l'Université de Dijon par D. MAIRE (Directeur d'études : JEAN BRUN), « La Nature humaine selon Grégoire de Nysse » avec ses nombreuses citations, surtout pp. 119–132 ; 173–192. Les pp. 198–214 montrent comment les emprunts à Philon, Origène, Plotin sont retransformés et rechristianisés. Sur cette vision de la sexualité chez S. Grégoire de Nysse (et en complément cette même théorie corrigée chez S. Maxime le Confesseur), cf. URS VON BALTHAZAR *Liturgie cosmique, Maxime le Confesseur*, Paris 1947, pp. 127 et sv. Voir les notations de L. BOUYER *Le Trône de la Sagesse, Essai sur la signification du culte marial*, Paris 1957, pp. 79–108 (cf. *ibid.* les II chap. suivants : « Mariage et virginité » « Erôs et Agapè », pp. 109–49.

mépris chez lui de la femme :²⁹ mais il ne va pas jusqu'à dire avec l'exquis S. Ambroise que la femme est le sexe fort au plan spirituel, auquel Satan a cru bon de s'attaquer dès le commencement.³⁰) Durant les III premiers siècles, il faudra défendre le mariage contre ses détracteurs encratistes et gnostiques. Ce n'est pas parce que le mariage serait mauvais que « *les continents en vue du Royaume des Cieux* » (Mt XIV, 12) sont invités à s'en abstenir. Il s'agit, en fait, d'y renoncer non pas comme à un mal, mais comme à un bien, en vue d'un plus haut service. La finalité de sainteté est la même pour tous, mais la voie du célibat consacré est la meilleure pour celui qui est appelé, comme le dit S. Paul (*I Cor*, VII, 7-8; 25-28). Loin de s'opposer, mariage et charisme de continence en vue du Royaume partent de la même inspiration, de la même spiritualité d'alliance : il s'agit de vivre une vie toute dédiée au Christ, un peu comme Israël avait vécu sa *bérit* avec le Seigneur comme une idylle conjugale (ainsi l'avaient chantée Osée, Jérémie, le Cantique des Cantiques, la perle de l'Écriture).³¹ Comme le dira en écho avec la Tradition, la préface très antique de la consécration des vierges, celles-ci renoncent au *signe* du mariage, des noces terrestres, mais visent à sa *signification* profonde, l'alliance avec le Christ que symbolise l'union des époux (*Eph*. V, 21-32). Ainsi sont

²⁹ D. MAIRE, *op. cit.* : S. Grégoire de Nysse qui a connu dans sa jeunesse l'influence remarquable des 2 Macrine, l'Ancienne et la Jeune de sa mère Emmélie, a sans doute été marié avant son épiscopat (*ibid.* p. 10-2) ; il a une haute idée de la femme (*ibid.* pp. 104-110 ; 174-5 ; 220-2).

³⁰ S. Ambroise, *De Institutione virginis*, I, ch. IV, P.L. 16, c. 311-313 : cf. notre article « La femme et les ministères pastoraux d'après la Tradition », *Nova et Vetera*, 47^e an., oct.-déc. 1972, p. 290.

³¹ J. B. p. 148 voit dans le *Cantique des Cantiques* « *un enseignement sur tout ce qui touche à l'amour humain et à la sexualité* ». Cet enseignement biblique se trouve fourni, répété, ailleurs dans la Bible (*Gn.* II et III, 1-40 ; certains textes sapientiaux ; *Mt* XIX, 1-11, *I Cor* VII, 1-40 pour ne citer que quelques repères fondamentaux). La Tradition juive aussi bien que chrétienne a toujours interprété le *Cantique* comme un chant d'amour réciproque de Iahwéh et d'Israël, à la manière des prophètes Osée, Jérémie, Isaïe (ch. 60-62), un écho de l'idylle difficile, entravée par le péché, les assoupissements de l'Épouse, entre Israël et Dieu (cf. A. ROBERT et R. TOURNAY ; avec le concours de A. FEUILLET, *Le Cantique des Cantiques, Etudes de théol. biblique et réflexion sur une méthode d'exégèse*. Paris 1963). Hélas, la traduction souvent infidèle et si choquante du Pasteur Lys dans la TOB a accredité la thèse invraisemblable d'un chant érotique. Il faut objecter immédiatement la traduction des *Septante*, laquelle a toujours transposé en terme d'*agapè* et non pas d'*éros* les versets brûlants du *Cantique*, justifiant ici la fameuse thèse d'A. NYGREN, *Eros und Agapè*. L'interprétation symbolique est celle de toute la Tradition, à part la voix discordante de Théodore de Mopsueste, dont on sait combien son exégèse était rationaliste et même radicale en matière de prophéties et de psaumes messianiques (Cf. J. QUASTEN, *Init. aux Pères de l'Eglise*, IV, Paris 1973, pp. 568-70). Il faudra attendre Sébastien Castellion, calviniste rejeté par Calvin, pour voir ressurgir l'interprétation du chant d'amour purement profane.

comme anticipées en prélibation les noces éternelles, sans l'interposition d'un époux terrestre.³²

Mais les motivations du célibat sacerdotal ne recourent pas celles de la consécration virginale, ou celles, très voisines, de la profession monastique ou religieuse. Ces motivations ont leur mystique propre. Il s'agit de bien d'autres raisons que celles – pratico-pratiques – mises en avant par J. Bernardi (quoique valables à leur plan) : risque de dynasties familiales d'évêques, mauvaise réputation de leur postérité épiscopale (le frère de S. Grégoire de Nazianze, fils d'évêque comme lui, pactisant avec Julien l'Apostat, en est un exemple). Il existe, en effet, toute une spiritualité du célibat sacerdotal que les Pères ont développée depuis Origène. Déjà dans l'Ancien Testament, les prêtres de l'Ancienne Alliance s'abstenaient du mariage, quand venait leur tour d'officier, de sacrifier. Combien plus les ministres de la Nouvelle Alliance, celle de l'Esprit-Saint, seront-ils happés tout entiers par le service du véritable Autel, de l'unique Prêtre Jésus-Christ, du vrai Sacrifice ! Combien plus entreront-ils totalement au service de l'unique Médiateur, de l'unique Liturgie en esprit et en vérité, qu'a instauré son Sacrifice et dont ils sont les ministres ! Comme les Apôtres, ils renonceront à « *femme et enfants* » (Lc XVIII 29 et I Cor, IX, 5), car l'abstention du mariage « *en vue de la prière* » que recommande *temporairement* S. Paul aux époux (I Cor, VII, 5) devient pour eux une indication *permanente* : ils sont alors requis par le service médiateur de l'unique Christ, devenus instruments vivants de son offrande rédemptrice, consacrés corps et âme à son Sacerdoce de pardon et de grâce. Comme Moïse sur la montagne, qui ne pouvait laisser retomber le bras de l'intercession, de même, les prêtres de la Nouvelle Alliance sont-ils entièrement adonnés à cet état d'offrande et de supplication : « *seul peut offrir le Sacrifice perpétuel, celui qui s'est voué à la chasteté perpétuelle* ». ³³ Ce qui ne les empêchera pas d'engendrer spirituellement des fils et des filles par leurs acti-

³² Sur le rituel de la consécration des vierges, l'étude fondamentale reste : R. METZ, *La Consécration des vierges dans l'Eglise romaine*, Paris 1954, Voir bibliogr. et histoire du rite in A. NOCENT, *L'Eglise en prière, Introduction à la Liturgie, sous la direction de A.G. MARTIMORT*, Paris 1965, pp. 628–35. Les premiers accords de cette consécration des vierges apparaissent dès le *Sacramentaire léonien*. Ils courent dans les différents Pontificaux postérieurs, et se retrouveront dans l'*Ordo consecrationis virginum* de 1970... Pour la profession monastique ou religieuse, les thèmes ne sont pas identiques, mais voisins : il s'agit comme dit S. Paul de l'alternative « *plaire à sa femme* » ou « *plaire au Christ* » (I-Cor. VII, 32–34).

³³ ORIGÈNE (†253) *Hom. sur les Nombres* XXIII, 3, S.C. 29, p. 442. Cf. H. CROUZEL, « Le célibat et la continence ecclésiastiques dans l'Eglise primitive : leurs motivations » in J. COPPENS, *Sacerdoce et Célibat*. Gembloux 1977, pp. 333–71.

vités pastorales de prêtres et de docteurs.³⁴ Bref, si la discipline du célibat sacerdotal n'est pas universellement pratiquée, une spiritualité du don corps et âme au service de l'unique Souveraine Prêtrise du Fils de Dieu s'instaure à partir d'Origène. S. Ephrem, Eusèbe de Césarée, S. Epiphane, l'Ambrosiaster, S. Ambroise, S. Jérôme, S. Isidore de Péluse, le « *De Septem Ordinibus Ecclesiae* » du Pseudo-Jérôme, les II Lettres d'Innocent I^{er} à Victrice de Rouen et Exupère de Toulouse, en sont les échos.³⁵ Il ne s'agit nullement d'un refus craintif ou dépréciatif de la sexualité, ou d'un souci de pureté légale à la manière de l'Ancien Testament, mais bien de l'offrande de son corps « *en sacrifice vivant agréable à Dieu* », à l'imitation de l'unique Prêtre Jésus-Christ et de son service médiateur de sainteté.

Nous ferons une dernière objection à J. Bernardi : c'est à propos de sa présentation de Constantin. Certes, il fait bien de refuser ce mythe de la constantinisation de l'Eglise et de sa mutation après 313 dans le sens « mondain ». Le personnage de Constantin, l'influence chrétienne de sa mère, la vérité de son adhésion au christianisme – même si celui-ci n'a pas fait de lui un croyant modèle –, la tolérance de sa politique religieuse (contrairement aux options radicales de Dioclétien en la matière), le côté positif de son œuvre civilisatrice à la suite de son prédécesseur, tout cela est bien vu. Par ailleurs, son baptême reçu *in extremis* ne signifie pas

³⁴ Sur la postérité et la génération spirituelle du prêtre, cf. *Hom. sur Lev.* VI, G.C.S. 29, pp. 369–70. Pour tout ce paragraphe nous renvoyons à C. COCHINI, *op. cit.* pp. 179–452. « *Il y a d'autres fêtes*, précise Origène, *pour ceux qui ne peuvent offrir le sacrifice perpétuel de la chasteté* ». (*ibid.* p. 442 « signifiant par là que si elle était un obstacle à la prière perpétuelle, l'œuvre de chair sanctifiée par le mariage ne l'était pas cependant à la prière tout court ». (C. COCHINI *ibid.* p. 181).

³⁵ EUS DE CÉSARÉE (†340), *Demonstr. Evang.* I, 9, G.C.S. 23, 43, *Hist. Eccl.* X, 4, 55, SC 55, 99 – S. EPHREM (†373), *Carm.* XVIII, 12 éd. G. Bickel des *Carmina Nisibena*, Leipzig 1866, p. 112. – CYRILLE DE JERUS (†386), *Cat.* 12, 25, P.G. 33, c. 757 A. – AMBROSIAS (†384?), *Quaest. Vet. et Nov. Testamenti*, 127 C.S.E.L. 50, 414–5 et *Com. in I Tim.* (sur I Tim. 3, 12–13), PL 17, c. 470 D et 471 B. – Grég. de NAZ. (†390), *Disc.* 40, P.G. 36, c. 396 B. – EPIPHANE (403), *Haer.* 48–9, G.C.S. 31, 219–241; *Haer.* 59, 4, G.C.S. 31, 367–8; *Exp. fidei* 21, G.C.S. 37, 522. – S. AMBROISE (†397), *Ep.* 63, 62–63, PL 16, c. 1257 A; *De Officiis*, PL 16, c. 104 B – 105 A. – S. JÉRÔME (†420), *Com. in Ep. ad Titum* I, 8–9, PL 26, c. 603 B – 604 A; *Adv. Jovin.* I, 34, PL 23, c. 257 A; *Apol. ad Pammachium* Ep. 49, 10 et 21 C.S.E.L. 54, 365, 386–7; *Adv. Vigil.* 2, PL. 23, c. 340 B, 341 A. ISIDORE DE PELUSE (†431) *Ep. ad Théodos, évêque*, II, 284, PG. 78, 713 B – Rappelons aussi les Décrétales de SIRICE (†399), *Directa*, PL. 13, c. 1138 A – 1139 A; *Cum in unum*, *ibid.*, c. 1155 B – 1162 A – et les Lettres d'INNOCENT I^{er} (†417), *Ep. ad Victricem*, IX, 12, PL. 20, c. 475 C, 477 A; *Ep. ad Exsuperium*, I, 2, PL. 20, c. 496 B – 498 A – *De Septem ordinibus Ecclesiae* (vers 417) PL. 30, 159 C-D... Sur tous ces passages, cf. C. COCHINI, pp. 28–31; 79–288... Paradoxalement, le cas d'un Synésius de Ptolémaïs (†413–414?) que cite J.P. (p. 171–2) témoigne de la haute conception de cet évêque sur la condition épiscopale et la continence qui s'y rattache dans les perspectives du temps. Sur le cas de Synésius lui-même, l'interprétation de C. COCHINI (pp. 131–2; 334–8) nous semble plus vraisemblable que celle de J. Quasten, – *Initiat.* III *op. cit.* pp. 161–2.

l'indifférence d'un cœur resté païen. Hélas, c'était une coutume domma-geable et généralisée qui s'était instaurée, en contradiction avec la Tra-dition antérieure de pédobaptisme attestée par Origène. Ce réflexe de peur avait vu le jour à partir de la persécution de Dèce : on avait reculé la date du baptême au maximum, dans la crainte de l'apostasie et du renie-ment du néophyte. Cependant, J. Bernardi ne nous dit pas le nom de l'évêque qui confèrera le baptême à Constantin. En fait, il s'agit d'Eusèbe de Nicomédie, protecteur épiscopal d'Arius et de l'arianisme, défenseur de l'hérésie à Nicée, qui allait ordonner en 340 Ulphila, l'évêque arien des Goths, père et semeur de l'arianisme parmi les envahisseurs barbares de l'Empire. C'est quasiment un baptême arien qu'on a conféré à Constan-tin ! Sa dernière Pâque ici-bas a failli voir dans la cathédrale de Constan-tinople la réhabilitation d'Arius, si, la veille, ce dernier n'avait succombé à une hémorragie intestinale subite. La famille impériale, la sœur de l'em-pereur, Constantia et son fils Constance deviendront ariens. Ainsi, la pression de la politique arienne du basileus se maintiendra dans l'Empire de 330 à 379 (du moins pour l'Orient). Nous touchons ici une plaie du système byzantin : le césaropapisme. Il débute avec Constantin, atteindra son paroxysme avec Justinien, et ne cessera jamais vraiment. Le basileus ne se contente pas seulement d'être l'évêque « *placé par Dieu pour les affaires du dehors* », comme l'avait déclaré Constantin aux Pères de Nicée : trop souvent, il veut régenter du dedans en matière de foi et de discipline, et d'abord nommer et déposer *ad nutum* l'évêque de la capitale, puis avoir en main épiscopat de l'Empire et conciles. Cette grave hypothèque com-mence à peser bel et bien dès Constantin !

D'une manière générale, comme l'auteur le reconnaît, il faudrait nuan-cer la dernière partie sur le contraste entre le raffinement culturel de Byzance et la barbarie de l'Occident mérovingien, puis féodal. Certaines scènes de violence de l'Hippodrome, l'énucléation d'yeux – supplice courant infligé aux opposants politiques à Byzance – invitent à retoucher tant soit peu ce tableau d'ensemble de la civilisation byzantine,³⁶ aux richesses par ailleurs trop ignorées de l'Occident chrétien. Son verdict sévère et généralisé de superstition et de crédulité, de faillite de la piété

³⁶ Il est aussi une plaie de la civilisation byzantine : l'importance des eunuques dans les cours byzantines, héritage hellénistique qui s'implante à partir de Dioclétien. Autour d'eux se nouent des foyers d'intrigues et de corruption. Qu'on pense au triste rôle du tout puissant Chrysaphe, le filleul-protecteur d'Eutychès, aux temps de Théodose II et du brigandage d'Ephèse. En face, la civilisation occidentale, fidèle à la législation romaine qui excluait les eunuques de toutes responsabilités civiles et religieuses, ignorera cette pratique (l'existence des castrats de la chapelle Sixtine, en tout autre contexte, étant l'exception qui confirme la règle).

populaire dans le Moyen Âge occidental,³⁷ « millénaire des ténèbres » (p. 141)³⁸ – et cela en dépit des églises romanes et cathédrales gothiques, ou du Commentaire de S. Bernard sur le *Cantique* – demanderait aussi quelques rectificatifs.³⁹ Cependant, l'exigüité du volume explique les raccourcis trop rapides et les lacunes.

³⁷ L'examen des différents *abus* recensés par les Pères en matière sacramentaire au cours des différentes Sessions du conc. de Trente montrent qu'ils étaient mineurs au niveau de la Liturgie proprement dite, mais foisonnaient, avec l'accumulation des pratiques superstitieuses et crédules, au niveau des paraliturgies et de la piété populaire (les comptes-rendus des visites pastorales d'application de la Réforme tridentine rendent le même son). Mais de là à ne voir que corruption et pourriture, à ce niveau le plus contaminé pourtant, ce serait fausser le diagnostic en noir. Les travaux d'un spécialiste comme A. VAUCHEZ, *Religion et Société dans l'Occident médiéval*, Torino 1980; *La Sainteté en Occident dans les derniers siècles du Moyen Âge, d'après des procès de canonisation et des documents hagiographiques*, Rome 1981; *Les laïcs au Moyen Âge – Pratiques et expériences religieuses*, Paris 1987, (cf. les travaux pour notre pays de E. DELARUELLE) rendent un son de cloche bien moins pessimiste. Cf. les mises au point de R. PERNOUD, *Pour en finir avec le Moyen Âge*, Paris 1977... Ces sentences de condamnation globale du Moyen Âge occidental sont trop unilatérales. Ainsi de même J. DELUMEAU, mieux inspiré ailleurs, l'ouvrage sur *Le péché et la peur, la culpabilisation en Occident* (XIII – XVIII s.) Paris 1983. Ce livre oublie l'aspect médicinal (avec rappel du bon Samaritain *Lc* X, 29 et sv. et *Mc* II, 17) du Sacrement de pénitence, lors de l'instauration de la confession pascalle annuelle au IV^e conc. de Latran (*Ses.* 21: Dz 813). Il inspirera les rituels de la pénitence subséquents et les canons législateurs en la matière... De même à partir du XIII^e s la non-communion des laïcs au Précieux Sang n'est absolument pas le fruit du cléricalisme (J. P. p. 155), ni le produit d'un ukase papal ou épiscopal comme le croyait naïvement Luther. Ce mouvement est parti de la base, de la piété des laïcs eux-mêmes. Ils ont voulu écarter le risque non négligeable d'une effusion du Précieux Sang, dans la certitude aussi que le Christ était tout entier contenu et donné avec son Corps sous les apparences objectives du pain. (Cf. notre livre: *Le Sacrifice de la Nouvelle Alliance op. cit.* pp. 324–330).

³⁸ Même à l'époque des invasions barbares et des mœurs mérovingiennes, où l'étiage de la vie du clergé fut au plus bas, tout ne sombre pas! L'édition des *Concilia Galliae* de cette époque par Brépols montre la vigilance redressante des évêques réunis périodiquement en conciles. Par là, l'héritage canonique et spirituel d'un Césaire d'Arles se maintient en Gaule, contre vents et marées. Il y a des îlots de fraîcheur surnaturelle comme S. Radegonde et Venance Fortunat à Poitiers. L'Angleterre, avec ses monastères garde toute la finesse de l'héritage antique au temps de Bède et sera à l'origine, avec Alcuin de la renaissance carolingienne. Les missionnaires irlandais sillonnent l'Europe et sèment l'Évangile... L'Espagne – comme l'a souligné J. FONTAINE – avec ses conciles de Tolède et les deux frères SS. Léandre et Isidore de Séville garde la civilisation chrétienne et le legs de l'Occident romain, promeut la Liturgie mozarabe si originale.

³⁹ L'énergie prodigieuse d'un S. Grégoire VII fut à même de faire émerger le christianisme occidental de la lie du « siècle de fer », où il asphyxiait, bien qu'à cette époque il y eut quand même Cluny et, entre aures, les si belles figures de S. Odilon et S. Mayeul. Cela permit le renouveau des lettres et de la spiritualité chrétienne au XII^e s. Ne manquerait-il pas beaucoup à notre civilisation chrétienne, si nous n'avions plus les Aelred de Rievaulx, les Hildegarde, les Mechtilde, les Gertrude, les Catherine de Sienne, les écrits des Victorins, le *Nuage de l'inconnaissance* du chartreux anonyme anglais du XIV^e s., et, à l'âge où naît l'Université, l'*Itinerarium* de S. Bonaventure, les *Commentaires* de S. Thomas d'Aquin sur *S. Jean et les Romains*? Sans oublier les splendeurs dépouillées du chant grégorien! (ou bien encore les vitraux de Chartres et la tapisserie sur l'Apocalypse d'Angers... etc.)

Ces quelques observations critiques, au cours desquelles nous avons suggéré des apports supplémentaires en vue d'une seconde édition enrichie, n'ôtent rien à la solidité de cette esquisse magistrale, dont plus d'un fera son profit.

En la fête de Sainte Thérèse de Lisieux, 1988.

Frère Paul-Laurent CARLE

La Pira, Florence et la paix

Le formidable rayonnement de Florence dans les années cinquante – la «nouvelle renaissance chrétienne» diront certains¹ – n'est pas dissociable de la personnalité de celui que les Florentins eux-mêmes appelaient le «sindaco santo». A dix ans de la mort de Giorgio La Pira, ces pages voudraient tenter de rendre compte d'une action et, plus encore peut-être, d'une intuition dont les temps récents ont démontré toute la fécondité. Comme le relevait Don Giuseppe Dossetti, au cours d'une saisissante évocation de l'ami disparu le 5 novembre 1987 au Palazzo Vecchio, le grand mérite de La Pira est d'avoir été l'un des premiers et l'un des seuls, sinon le premier et le seul en Italie (et, pourrait-on dire, dans l'ensemble du monde catholique), à contester aux puissants le monopole de la conduite des affaires du monde et à tenter d'infléchir la logique suicidaire des blocs dans le sens du bien commun². N'y avait-il pas quelque chose de l'utopie théocratique de Savonarole (qu'il vénérât entre tous) à vouloir, en pleine guerre froide, ramener les nations qui ont fait scission «dans l'orbite universelle du christianisme»? Mais l'utopie de l'union fraternelle de tous les peuples de la terre sous le règne de Dieu n'est-elle pas destinée à se réaliser à l'heure de l'armement thermonucléaire?

Giorgio La Pira était né le 9 janvier 1904 à Pozzallo près de Raguse en Sicile, sur le versant africain de l'île. On ne saurait trop insister sur l'importance de ces origines méridionales qui détermineront, pour une grande part, sa vision du monde et ses engagements ultérieurs. Le bassin méditerranéen, centre de la chrétienté et berceau de la grande famille des fils d'Abraham, ne cessera de lui apparaître comme un espace de dialogue et d'échanges privilégié entre les cultures, comme le terreau providentiel d'une mentalité supranationale adaptée aux conditions d'un âge historique entièrement nouveau. Mais l'événement fondamental, «structurant»

¹ Sur cette période du catholicisme florentin, voir les contributions de Maria Cristina GIUNTELLA, «Testimonianze» e l'ambiente cattolico fiorentino», *Intelletuali cattolici tra riformismo e dissenso*, a cura di Sergio RISTUCCIA, Milano, 1975, pp. 231–315, et Bruna BOCCHINI CAMAIANI, «La Chiesa di Firenze tra La Pira e Dalla Costa», *Le Chiese di Pio XII*, Bari, 1987, pp. 283–298.

² Texte de son intervention dans le supplément des *Quaderni della fondazione La Pira*, n° 1, décembre 1987, pp. 10–29, publié à l'occasion du 10^e anniversaire de sa mort.

pour ainsi dire de toute sa personnalité, qui allait transfigurer toute son existence et le porter à prendre les initiatives que l'on sait, se produisit en 1924 lors de la fête de Pâques : le jeune homme eut alors la révélation de la douceur infinie du Ressuscité dans le mystère de sa présence eucharistique.

« La paix que l'âme possède, écrit-il à son oncle à peine un an plus tard, doit se répandre sur les choses de la terre, pour les soulever, les ordonner, les purifier. Et toute la sublime sagesse de l'Eglise n'a d'autre fin que cette harmonie toujours plus grande, que cette adhérence toujours plus parfaite du monde intérieur et extérieur »³.

La Pira n'a que vingt-deux ans lorsqu'il quitte Messine pour Florence afin d'y poursuivre ses études, couronnées en 1927 par l'obtention d'un doctorat en droit romain. Nommé professeur ordinaire dans cette discipline, il se voue tout entier à sa nouvelle charge qu'il conçoit, bien au-delà d'un simple enseignement technique, comme une véritable « mission » consistant à communiquer à ses élèves ce qu'il définit comme le « goût de l'unité » :

« éduquer les esprits non seulement à cette unité spécifique vers laquelle ils orientent de manière particulière leur recherche, mais aussi les élever à cette vision unitaire de la vie qui a en Dieu son centre suprême »⁴.

En 1931, il se voit confier par le cardinal archevêque de Florence Dalla Costa la responsabilité du développement de l'Action catholique dans l'ensemble du diocèse, avant de fonder lui-même, deux ans plus tard, l'œuvre de Saint-Procule destinée à venir en aide aux plus démunis. Cette période est également celle d'une intense fécondation au plan intellectuel. On le sait proche de mouvements comme les *Laureati* (diplômés) fondés à l'initiative de l'évêque de Bergame Mgr Bernareggi, ou encore du groupe de l'Université catholique de Milan autour du père Agostino Gemelli, et même de la revue florentine *Il Frontespizio* animée par Giuseppe de Luca à laquelle il accepte de collaborer sans pour autant partager les sympathies philo-fascistes de ses auteurs.

La parution en janvier 1939 du premier numéro de *Principi*, publié en supplément de la revue des dominicains du couvent de San Marco où il occupe une cellule depuis 1936, marque un premier tournant dans la mesure où avec elle, comme l'écrit Giorgio Campanini, « La Pira se jette en plein dans le débat politico-religieux de son temps »⁵. Ses prises de position antitotalitaires (contre l'assassinat de la Pologne notamment), sa

³ Lettre du 14 septembre 1925, citée in *id.*, pp. 36–37.

⁴ Cité par Lilia FIORILLO, « I fondamenti teorici dell'impegno di Giorgio La Pira (1926–1945) », *Novecento minore. Intelletuali e società in Italia*, a cura di G. Invitto, Lecce, 1977, p. 181.

⁵ Giorgio CAMPANINI, *Personalismo e Democrazia*, Bologna, 1987, pp. 235–236.

dénonciation du «volontarisme mystique» au nom de la dignité de la personne humaine lui valent bien vite l'hostilité ouverte du régime, qui interdit la revue douze mois plus tard. Contraint au silence et à l'exil intérieur, il n'en poursuit pas moins sa réflexion à partir de la *Somme théologique* de saint Thomas inlassablement lue et méditée sur les fondements chrétiens de la cité⁶. Elle lui inspire une série d'écrits et de conférences, publiés sous forme d'ouvrages à la Libération, sur «la vocation sociale» (1942)⁷, «la valeur de la personne humaine» (1943)⁸, «les prémisses de la politique» (1944)⁹ où se découvre aisément sa «consonance» de pensée avec Jacques Maritain¹⁰. Député à la Constituante (1946), il prend une part active dans le débat culturel autour de la refonte de l'Etat italien¹¹. Chef de file de la gauche dossettienne, il incarne, d'abord comme sous-secrétaire au Ministère du Travail (1948), puis surtout par ses prises de position dans la revue *Cronache sociali* dénonçant l'incurie du gouvernement en matière d'emploi¹², une sorte de conscience sociale au sein de la *Démocrazia cristiana*. Voici par exemple ce qu'il écrivait à De Gasperi, sitôt après le triomphe électoral d'avril 1948 qui avait donné la majorité absolue au parti catholique :

«Le plan de la Providence montre avec évidence son architecture essentielle : l'Italie destinée à réaliser une double finalité solidaire : l'une externe, consistant à élever pour elle et pour l'Europe (et pour le monde) une digue puissante qui empêche la dilatation ultérieure du communisme athée ; l'autre interne, consistant dans la construction d'institutions juridiques et politiques nouvelles aptes à traduire dans le concret de la réalité historique les linéaments essentiels d'un ordre social chrétiennement inspiré»¹³.

Nonobstant une certaine hardiesse sociale, ses vues paraissent à l'unisson de l'ensemble du monde catholique lorsqu'il assigne à la D.C., comme seul objectif de politique extérieure, l'endigement de la poussée communiste partout dans le monde. Or, trois ans plus tard, le même homme,

⁶ Témoignage de Fioretta MAZZEI, *La Pira. Cose viste e ascoltate*, Firenze, 1980, p. 56.

⁷ *La nostra vocazione sociale*, Roma 1944.

⁸ *Il valore della persona umana*, Milano, 1947.

⁹ *Premesse della politica*, Firenze, 1945.

¹⁰ Giancarlo GALEAZZI, «Maritain e La Pira: aspetti di un confronto», *Aggiornamenti Sociali*, Gennaio 1980, pp. 31-43.

¹¹ Cf. ses textes rassemblés dans *La casa comune. Una costituzione per l'uomo*, Firenze, 1979.

¹² Giorgio LA PIRA, «L'attesa della povera gente», *Cronache Sociali*, 1950, n° 1.

¹³ Lettre du 29 avril 1948, in *De Gasperi scrive. Corrispondenza con capi di stato, cardinali, uomini politici, giornalisti, diplomatici*, a cura di Maria Romana DE GASPERI, I, Brescia, 1974, p. 312.

devenu entre-temps syndic de Florence, entamait une action « prophétique » en faveur de la paix et de la détente avec l'Est. Ce changement d'attitude radical – certains ont avancé l'hypothèse d'une « seconde conversion »¹⁴ – semble être le fruit d'une réflexion en profondeur conjuguant plusieurs éléments en apparence hétérogènes, mais qui trouvaient dans la foi de La Pira leur point de cohérence ultime.

Pour mieux en comprendre les prémisses, reportons-nous un instant au début des années cinquante. En février 1950, le président américain Truman avait annoncé la décision de son gouvernement de procéder à la fabrication de la bombe H. Un mois plus tard, les communistes lançaient en guise de riposte une vaste campagne de signatures, connue sous le nom d'Appel de Stockholm, réclamant l'interdiction des armes de destruction massive. En novembre, l'entrée en guerre de contingents chinois dans le conflit coréen laissait craindre un risque d'escalade. Le pape lui-même avait adressé une mise en garde dans l'encyclique *Mirabile Illud* (6 décembre 1950) contre la tentation d'un recours à l'arme atomique. La Pira a raconté comment, lors d'une messe pour les nations célébrée en la Chiesa Nuova à Rome à l'Épiphanie 1951, lui était venue l'idée de s'adresser à Staline, via le secrétaire général du P.C.I. Togliatti alors en visite à Moscou, pour lui demander un geste de détente en direction de l'Occident. Le message resta sans suite (Staline aurait répondu qu'il devait se tourner vers les « Partisans de la Paix », l'organisation communiste philo-communiste tenue en haute suspicion par l'Eglise), mais l'idée n'était pas morte. Son installation au Palazzo Vecchio quelques mois plus tard, une sorte de « cérémonie nuptiale » avec Florence témoigne un ancien collaborateur¹⁵, lui ouvrait des perspectives d'action inédites et originales comme la convocation du premier Congrès pour la paix et la civilisation chrétienne.

Le nouveau maire choisit la date désormais symbolique de l'Épiphanie 1952 pour inviter les nations, lors de sa première rencontre avec le Corps consulaire de la cité, à participer « à un échange d'idées sur les conditions actuelles de la civilisation chrétienne dans le monde et sur ses capacités permanentes à être un instrument valide de paix et d'unification des peuples ». Le congrès se déroula à Florence du 23 au 28 juin 1952 en présence de délégués de plus de trente pays. Dans son discours d'ouverture, La Pira le définit comme « un concile des Nations chrétiennes ou qui vivent dans l'orbite universelle du christianisme », dont le but était de réaffirmer « la validité intrinsèque et permanente » des principes qui sont à la base de la civilisation chrétienne (vocation spirituelle de la personne humaine, solidarité organique de la famille des peuples), de prendre

¹⁴ Ernesto BALDUCCI, *Giorgio La Pira*, Firenze, 1986, pp. 14 sv.

¹⁵ *Id.*, p. 26.

conscience des faiblesses de l'édifice et des ajournements nécessaires (sur les plans économique et social), de rappeler enfin «fraternellement à l'unité les Nations qui ont fait schisme, qui ont opéré une scission». Il ajouta que Florence était «quasi structurellement proportionnée à cette tâche d'unification et de paix dans le monde des nations chrétiennes» eu égard à l'acte historique de réconciliation signé en ses murs le 6 juillet 1439 entre les Eglises d'Orient et d'Occident¹⁶. Une copie du fameux document, conservé à la Bibliothèque Laurenziana de Florence, fut d'ailleurs remis, «comme gage et signe d'espérance», à tous les participants.

Le premier conférencier à s'exprimer sur les rapports entre «civilisation et christianisme» fut le philosophe existentialiste français Gabriel Marcel. Tout en soulignant la contradiction absolue entre le colonialisme impérialiste et les principes chrétiens, il évoqua l'impossibilité pratique et morale pour le missionnaire soucieux «de répandre l'Evangile parmi les infidèles» de se désolidariser des valeurs universelles de civilisation que malgré tout le colonisateur apporte avec lui¹⁷. Cela revenait à identifier les intérêts spirituels de l'Eglise avec ceux de l'Occident impérialiste, autrement dit à orienter le congrès dans un sens contraire aux intentions de La Pira. L'exposé de l'abbé Journet sur «l'essence de la civilisation chrétienne», en marquant nettement la «transcendance» du christianisme (divin, d'ordre spirituel, unique et éternel) par rapport aux civilisations (humaines, d'ordre temporel, multiples et périssables), apporta une clarification bienvenue au niveau des principes. Le théologien fribourgeois s'appliqua en particulier à démasquer toute espèce de messianisme temporel :

«Ne pas s'apercevoir que l'élan de l'espérance messianique a passé avec Jésus du plan temporel au plan spirituel, vouloir s'emparer de cet élan pour diviniser ce qui n'est qu'humain, pour animer des formations culturelles, politiques, sociales ; parler de nations messianiques, de races messianiques, d'une classe messianique qui serait le prolétariat, c'est incurver un désir théologal vers des biens finis. C'est affoler par là tout le cours de l'histoire»¹⁸.

Au mythe de la «chrétienté sacrale», «un premier essai, combien inadéquat de politique chrétienne, en vue de fonder une cité temporelle constitutionnellement composée des seuls chrétiens», il substituait dans la fidélité à Maritain largement cité, la notion de «politique chrétienne»,

¹⁶ *Civiltà e pace. Atti del primo convegno internazionale per la pace et la civiltà cristiana, Firenze, 23-28 giugno 1952*, Firenze, 1953, pp. 11-14.

¹⁷ *Id.*, p. 33.

¹⁸ *Id.*, p. 53.

conçue comme l'effort d'orienter les citoyens, indépendamment de leur croyance religieuse, «sous la pression d'un esprit évangélique authentique, vers des fins temporelles et politiques que le christianisme n'a pas à désavouer et dont il peut reconnaître la légitimité». L'horizon de cette nouvelle synthèse embrassait l'ensemble du monde habité :

«La chrétienté du moyen âge, tout entière ramassée en Europe, ressemblait à un château-fort. La chrétienté de demain sera dispersée sur toute la terre. Son unité sera pareille à celle de la voie lactée»¹⁹.

Affranchi de l'hypothèque médiévaliste, étendu aux dimensions de l'univers, mais conservant intact le schéma intransigeant d'une juridiction effective (quoiqu'indirecte) de l'Eglise sur la société civile, le modèle de chrétienté proposé par Journet campait pour ainsi dire le décor conceptuel des congrès florentins des années suivantes. En 1952 toutefois, les analyses du théologien, accueillies avec enthousiasme par La Pira, n'étaient pas propres à recueillir un consentement unanime parmi les participants. L'un deux, le prof. Alvarez de Miranda, directeur de l'Institut espagnol de Rome, s'en prit violemment à ce qui n'était à ses yeux qu'«une glose des idées divulguées par Maritain». Les «affirmations théoriques» et les «généralisations imprécises» de l'abbé Journet ne devaient pas servir à occulter l'évidence historique du lien intime entre le christianisme et la civilisation occidentale «que nous appelons civilisation chrétienne»²⁰. Il dit son accord avec «la position claire et réaliste du délégué américain Mr. Lowry», lequel avait exalté dans son intervention au congrès l'élection divine des Etats-Unis «en ce temps de crise apocalyptique» dans la défense de la chrétienté. Espérant rallier l'assemblée à ces vues, ce dernier, un pasteur protestant ami personnel du président Truman, alla jusqu'à proposer un projet de résolution condamnant sévèrement le pacifisme et appelant «à une nouvelle croisade spirituelle»²¹. Pris de court, le maire de Florence parvint à désamorcer la bombe à l'ultime instant en confiant à un groupe restreint dirigé par lui-même le soin de préparer le texte de la motion finale. Adoptée à l'unanimité, elle ne porte plus trace d'aucun esprit militariste et agressivement anticommuniste. Dans son discours de clôture, La Pira inséra un appel «aux gouvernements absents» à Florence :

«Venez, le monde libre vous attend comme des frères : ensemble nous pouvons vraiment, avec l'aide de Dieu, construire un monde plus fraternel et plus heureux. Aucun de nous ne veut la guerre, mal

¹⁹ *Id.*, p. 56.

²⁰ *Id.*, p. 113.

²¹ *Id.*, p. 160.

sans nom : mais rappelez-vous que nous ne rejetterons jamais spontanément la pierre d'angle de notre édifice religieux et civil : la défense de cette pierre d'angle est la défense de notre maison, de notre paix et de notre universelle vérité»²².

Ainsi, grâce à l'habileté de La Pira, grâce au discernement théologique de l'abbé Journet, le premier Congrès pour la paix et la civilisation chrétienne sortit indemne des embûches de la guerre froide. A partir de 1953, La Pira s'adjoignit la collaboration d'un autre théologien, le père Jean Daniélou s.j. de Paris, qui tiendra la relation introductive lors de tous les colloques suivants : « Prière et poésie » (1953), « Culture et révélation » (1954), « Espérance théologique et espérances humaines » (1955), « Histoire et prophétie » (1956). Dans ses *Mémoires*, le cardinal Daniélou a témoigné de l'importance « capitale » de sa rencontre avec le maire de Florence, en qui il dit avoir reconnu « une véritable sainteté laïque » :

« La Pira a marqué un tournant dans mon évolution. A l'époque du *Dieu vivant*, j'étais surtout frappé de la rupture entre la transcendance et le monde de l'homme. Il m'a mieux fait comprendre que la foi en Dieu est essentielle à la civilisation elle-même, que la manifestation visible de l'Eglise dans la cité est parfaitement compatible avec une attitude très courageuse et très avancée sur le plan social »²³.

On ne comprendrait rien à l'action de La Pira pour la paix et le dialogue avec le monde communiste en ces années d'intense polarisation idéologique et militaire, si l'on faisait abstraction d'une donnée essentielle de sa méditation : le message de la Vierge à Fatima. Un passage tout particulièrement de la prophétie mariale – dont il avait eu la révélation lors de son séjour à Rome pendant la guerre à travers un ami prêtre, Don Moresco, auteur d'un livre sur le sujet – l'avait frappé : « Finalement mon Cœur Immaculé triomphera, la Russie se convertira et un temps de paix sera donné au monde ». Or, quelques jours seulement après le premier congrès de Florence, Pie XII accomplissait le vœu de la Vierge en consacrant les peuples de Russie à son Cœur Immaculé dans une lettre apostolique datée du 7 juillet 1952, jour de la fête des saints Cyrille et Méthode. N'était-ce pas là l'indice d'une convergence mystérieuse entre la germination florentine et les intentions du Saint-Père ou, comme il aimera à le dire plus tard, entre « l'Eglise militante » et « l'Eglise triomphante » ?

En syntonie avec le pape, La Pira avait compris cette chose fondamentale qu'à l'ère thermonucléaire l'humanité n'avait plus d'autre choix qu'entre l'autodestruction ou la paix, laquelle passait inévitablement par

²² *Id.*, p. 164.

²³ Jean DANIELOU, *Et qui est mon prochain ? Mémoires*, Paris, 1974, p. 174.

l'ouverture d'un dialogue avec l'Est communiste. En avril 1954, l'ambassadeur soviétique à Rome Bogomolov vint tout exprès à Florence pour exprimer cette préoccupation de son gouvernement au maire de la ville qui le reçut pendant plus d'une heure au Palazzo Vecchio. Le soir même de l'entretien, celui-ci prenait le train pour Genève pour assister, à l'invitation de son ami l'ambassadeur suisse Paul Ruegger, alors président de la Croix-Rouge internationale, à une réunion d'un comité d'experts sur la protection de la cité à l'âge de l'atome. Dans un français peu clair mais avec une force de persuasion extraordinaire qui provoqua l'émotion de ses auditeurs²⁴, La Pira revêtit l'habit du «procurator», «en vertu d'un mandat tacite conféré au Syndic de Florence», pour défendre le droit à l'existence de toutes les cités de la terre :

«Les générations présentes, s'exclama-t-il, n'ont pas le droit de détruire un patrimoine qui leur a été consigné en vue des générations futures»²⁵.

C'est dans le courant de cette réunion, en écoutant, «atterré, les rapports mesurés et réfléchis d'hommes d'une haute valeur technique et morale», que naquit en lui le projet de réunir à Florence les maires de toutes les capitales du monde. Le message pontifical de Noël 1954 sur la coexistence, appelant les catholiques à jeter «un pont spirituel et chrétien» entre les deux versants de l'unique famille humaine, acheva de légitimer une initiative qui avait pour but de réaffirmer la commune appartenance des peuples d'Orient et d'Occident «à un même organisme». Une nouvelle entrevue confidentielle avec l'ambassadeur soviétique en Italie au printemps 1955 lui permit de s'assurer la participation de représentants des pays de l'Est. Le congrès s'ouvrit le 2 octobre 1955 par cette confidence du «syndic poète et utopiste» :

«Depuis que je suis maire de cette ville, j'ai toujours rêvé de voir Florence redevenir cette médiatrice de paix entre l'Orient et l'Occident. J'ai toujours pensé que la rencontre du XV^e siècle exigeait – même si le but est différent – une nouvelle rencontre destinée à s'insérer dans l'histoire présente comme un «pont de paix» entre tous les peuples de la terre»²⁶.

Le 4 octobre, jour onomastique de Saint François, tous les délégués assistèrent à la messe célébrée par le cardinal Dalla Costa en la basilique de Santa Croce. A l'issue de l'office, le syndic de Moscou Jasnov échangea une poignée de mains avec l'archevêque de Florence qui fit le tour des

²⁴ Témoignage à l'auteur de l'ambassadeur Ruegger, 23 février 1988.

²⁵ Texte reproduit dans *Giorgio La Pira. La badia*, n° 3, 5 novembre 1979, p. 10.

²⁶ *Convegno a Firenze dei sindaci delle capitali (2-6 ottobre 1955)*, Firenze, 1956, p. 27.

gazettes occidentales. Durant ces journées, La Pira reçut l'invitation de son hôte moscovite à lui rendre sa visite en Union soviétique et s'en ouvrit, semble-t-il, à Pie XII afin d'obtenir son consentement. Le voyage eut lieu, mais en 1959 seulement, après l'arrivée d'un nouveau pontife sur le trône de Pierre²⁷.

Les audaces du maire de Florence n'allaient cependant pas sans éveiller la méfiance et la sourde hostilité de toute une partie du monde catholique italien. Dès 1956, les critiques se firent de plus en plus vives, particulièrement dans les colonnes de la *Civiltà cattolica* où le père Messineo s.j. s'en prit avec sa véhémence coutumière, dans une série d'articles sur le « progressisme contemporain », aux fauteurs de dialogue avec les « courants de pensée les plus éloignés de la vérité chrétienne » :

« Le progressiste, écrivait le jésuite, avec son irénisme conciliateur, pense être le levain évangélique de la nouvelle société où porte son regard : en réalité la société contemporaine, avec ses attitudes aberrantes, pénètre en lui et le conquiert, le modèle d'elle-même, l'absorbe en lui ôtant toute vigueur expansive et bénéfique pour la fermentation chrétienne du monde »²⁸.

Le recours délibéré aux formules maritaniennes (levain évangélique, fermentation chrétienne) annonçait en quelque sorte une mise en cause directe du philosophe dont se réclamait La Pira et, avec lui, toute une « aile marchante » du catholicisme européen, à la fois rétive à assumer sa part dans la défense de l'Occident chrétien et prompt à rechercher le dialogue avec l'Est communiste. Elle survint à la fin de l'été sous la forme d'une réfutation vigoureuse et argumentée des thèses d'*Humanisme intégral*. * La justification qu'en donnait l'auteur de l'article était éclairante de ses motivations propres. L'examen du système philosophique de Maritain, écrivait le jésuite, nous a semblé opportun non seulement en raison de la hardiesse de ses conclusions, « mais aussi parce que de nombreux esprits le considèrent comme un point de référence auquel ensuite ils cherchent à conformer leur mode de concevoir la vie sociale »²⁹. L'intention poursuivie était donc d'enlever tout fondement doctrinal à des idées dont l'influence était reconnue néfaste au plan politique. L'auteur d'*Humanisme intégral* n'avait-il pas d'ailleurs fait sienne, bien avant La Pira, l'espérance de Fatima d'une renaissance des racines chrétiennes de la Russie ?

« Un jour viendra peut-être, écrivait Maritain, où le successeur de Lénine proclamera, et à meilleur droit encore, que l'athéisme est un

²⁷ Cf. à ce propos le récit de Vittorio CITTERICH, *Un santo al Kremlin*, Milano, 1986, qui accompagna le syndic dans son périple.

²⁸ Antonio MESSINEO s.j., « Il progressismo contemporaneo », *La Civiltà cattolica*, 1956/I, p. 502.

²⁹ A. MESSINEO s.j., « L'umanesimo integrale », *id.*, p. 449.

produit de la décadence bourgeoise. Mais alors la Russie soviétique aura accompli une révolution nouvelle, et, pour sauver la première, transmué ses valeurs»³⁰.

Pour délégitimer Maritain, le rédacteur de la *Civiltà cattolica* avait à sa disposition toute une littérature, d'origine hispanique principalement, qui s'était employée depuis la fin de la guerre à démolir systématiquement les thèses de la nouvelle chrétienté. Il n'est qu'à citer les ouvrages polémiques de l'Argentin Jules Meinvielle³¹, ou encore le pamphlet de l'Espagnol Leopoldo Palacios, *El mito de la nueva cristiandad* (Madrid, 1952), objet d'une recension très favorable de la revue des jésuites romains³². La critique de Messineo portait sur trois aspects de la réflexion maritainienne : l'idée d'une prise de conscience progressive de l'homme à travers l'histoire (présentée comme un « hégélianisme inconscient »), la prétention au dépassement du modèle médiéval par le recours à l'analogie (assimilée à un « historicisme intégral »), enfin et surtout la notion même de « chrétienté profane » impliquant la temporalisation des valeurs religieuses qui faisait conclure au jésuite que l'humanisme intégral de Maritain était « un humanisme seulement extrinsèquement chrétien », c'est-à-dire « un naturalisme intégral »³³. La condamnation du philosophe français souleva une telle vague de protestations dans le monde catholique jusqu'au niveau de la diplomatie d'Etat que le pape interdit la publication d'un second article sur le sujet³⁴.

Le coup le plus dur, celui qui allait pour un temps discréditer ses tentatives d'ouverture vers le monde communiste, lui fut porté non tant par ses adversaires que par les Soviétiques eux-mêmes. En février 1956, le XX^e Congrès du P.C.U.S.S. avait semblé inaugurer une ère nouvelle à l'est du rideau de fer. Dans le même temps ou presque, les cardinaux Mindszenty et Wyszynski étaient libérés de leurs geôles. Autant de signes indubitables pour La Pira qui avait reçu « en primeur » si l'on peut dire, des mains mêmes de l'ambassadeur Bogomolov, une copie du fameux « rapport secret » de Khrouchtchev dénonçant les crimes staliniens³⁵, que le peuple de Dieu avait repris sa marche en avant.

³⁰ Jacques MARITAIN, *Humanisme intégral*, Paris, 1936.

³¹ Jules MEINVIELLE, *De Lamennais à Maritain*, Buenos Aires, 1945; *Correspondance avec le R.P. Carrigou-Lagrange à propos de Lamennais et Maritain*, Buenos Aires, 1947.

³² *La Civiltà cattolica*, 1953/I, p. 567.

³³ A. MESSINEO s.j., « L'umanesimo integrale », in C.C., 1956/III, p. 463.

³⁴ Cf. les documents cités par Roberto SANI, *Da De Gasperi a Fanfani. « La Civiltà Cattolica » e il mondo cattolico italiano nel secondo dopoguerra (1945-1962)*, Brescia, 1986, pp. 137-139.

³⁵ Vittorio CITTERICH, *op. cit.*, pp. 93 sv.

«la route de Jéricho est libre ; le Jourdain a été traversé ; les murs sont tombés ; la lutte n'est pas finie, mais l'ennemi – on peut le dire, en un certain sens – est désormais mortellement atteint»³⁶.

Cinq jours plus tard, les chars soviétiques entraient à Budapest pour réprimer la révolte du peuple hongrois. Cinglant démenti de l'histoire ? La Pira refusait de céder au désespoir : les «terribles événements de Hongrie», écrivait-il à ces mêmes sœurs cloîtrées qu'il avait tenu à associer dès le début à son œuvre de paix, ne sont pas «le signe de la victoire de l'ennemi de Dieu», mais celui de «sa fin prochaine et totale»³⁷. La tragédie hongroise, douloureusement ressentie, entraîna un net raidissement de l'attitude romaine. L'ouverture à l'Est était redevenue, pour un temps, anathème. Dans son radiomessage de Noël 1956, Pie XII limita au seul niveau des gouvernements et autorités ecclésiastiques compétentes les contacts autorisés avec les pays de l'Est.

Au printemps 1957, la Secrétairerie d'Etat fit connaître au maire de Florence sa décision de ne pas déléguer, compte tenu des «circonstances présentes», de représentant officiel du Saint-Siège au sixième congrès pour la paix et la civilisation chrétienne. Un homme, à sa demande, avait tenté, mais sans succès, d'infléchir la position vaticane, l'archevêque de Milan Mgr Montini, l'ami et protecteur de toujours. Il vaut la peine de citer ici cet extrait de lettre conservée dans les archives de la «Fondation La Pira», car elle dévoile en même temps qu'une parenté spirituelle profonde le sens caché véritable de toute l'action de Florence en ces années de guerre froide.

«J'admire ton optimisme, lui écrivait Mgr Montini, qui me semble vraiment un acte de foi dans la vertu intrinsèque du christianisme de gagner à soi des hommes qui semblent peu disposés à le comprendre et à l'accueillir, ou de donner témoignage de soi, même dans la résistance malheureuse que le monde lui oppose. Oui, il faut tenir les yeux éveillés pour apercevoir les «signes des temps»»³⁸.

Pour le chrétien «optimiste» qu'était La Pira, la conjoncture du suicide possible ouverte par l'ère atomique n'était pas une fatalité à subir, mais par excellence ce «signe des temps», cette main tendue du destin qu'il importait à l'humanité de saisir comme la chance historique offerte de hâter l'avènement de la paix universelle et de l'unité des nations inscrites de toute éternité dans le plan de Dieu. Telle fut en effet «l'hypothèse

³⁶ Giorgio LA PIRA, *Lettere alle claustrali*, Milano, 1979, p. 108.

³⁷ *Id.*, p. 112.

³⁸ Lettre manuscrite du 28 mars 1957 (Fondation La Pira).

expérimentale» à la base des congrès florentins comme il l'expliquera lui-même, en un raccourci magistral, devant les Grandes Conférences Catholiques de Bruxelles en mars 1958 :

« Je vous poserai une question : n'est-il pas exact que Dieu poursuit à travers le déroulement de l'histoire, un dessein précis. Un dessein qui commença à nous être révélé – en un certain sens – lors du premier appel reçu par Abraham et de la première « contemplation » d'Abraham (quand le Seigneur fit se déployer à ses yeux la vision entière des nations et des siècles) ? Un dessein qui se développe à travers les patriarches, qui prit plus visiblement une consistance historique avec Moïse, avec Josué, avec les rois et les prophètes d'Israël, à qui la terre de Canaan et la ville de Jérusalem donnèrent une plus précise configuration géographique, qui se concentra dans le Christ et qui, après sa mort et sa glorieuse résurrection, rayonna audacieusement le jour de la Pentecôte à travers les apôtres, dans toutes les directions temporelles et géographiques du monde entier. « Je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles » (*Math.* XXVIII, 20). Si tout cela est exact – et c'est exact – le « dessein en marche », cette mystérieuse graine historique qui se développe, cette vague historique qui s'épand nous saisit fatalement, nous entraîne avec elle »³⁹.

Florence, la cité de Dante et Savoranole, Fra Angelico et Masaccio, Donatello et Brunelleschi, Leonardo et Michelangelo, Florence avec son « potentiel de grâce et civilisation » – « *mia dolce e mesurata ed armoniosa Firenze* » comme il aimait à répéter sur le ton de l'amant ébloui devant la beauté immaculée du spectacle offert depuis l'église San Miniato où, invariablement, il avait l'habitude d'emmener ses visiteurs, lui offrit ce « laboratoire » d'expérimentation à l'échelle terrestre de son espérance millénariste. « Vous êtes le symbole du maire » lui déclara en ces années, plein d'admiration, le conseiller fédéral Petitpierre lors d'un dîner en tête-à-tête organisé par l'ambassadeur Ruegger⁴⁰. Pouvait-il rêver plus bel hommage, lui qui avait tôt fait sienne « la lumineuse définition » de Péguy selon qui les cités de l'homme sont « l'image et le principe et le corps et la preuve de la cité de Dieu » ?

Philippe CHENAU

* En raison de la reprise récemment par certains auteurs en Italie et en France des critiques du P. A. MESSINEO, il nous paraît opportun de rappeler que Charles JOURNET en a fait la réfutation point par point dans *Une présentation de l'« Humanisme intégral »*, Nova et Vetera, 1956, n° 4, pp. 246 à 260. (Réd.)

³⁹ Conférence sur « Florence et les fondements chrétiens de la cité » prononcée à Bruxelles le 11 mars 1958, in Giorgio LA PIRA, *Esquisses pour une politique chrétienne*, Paris, 1958, p. 25.

⁴⁰ Témoignage déjà cité du 23 février 1988.

Sur la conversion d'Israël

(À PROPOS DE SAINT PAUL, RM 9-11) (1971)

Lors des retraites qu'il a prêchées chaque année depuis l'époque de la guerre jusque presque à la fin de sa vie, Charles Journet consacrait un temps à répondre à des questions. Ces interventions improvisées ont été prises en sténographie et retranscrites. Voici l'une de ces conversations, sur les destinées d'Israël d'après les chapitres 9-11 de l'épître aux Romains. Elle se situe dans le cadre d'une retraite sur saint Paul.

(Réd.)

1. Le régime de la loi naturelle

Saint Paul se rend compte que l'annonce de l'Evangile qui devait d'abord être prêché à ce peuple-là est repoussée par eux. C'est là où il explique cette *grande dialectique des Juifs et des Gentils*.

D'abord Dieu envoie un régime de grâce pour toutes les nations, on peut l'appeler *le régime de la loi de nature*. Les grâces venaient du ciel, tout de suite après la chute, et s'en allaient interpeller chaque individu d'une manière mystérieuse, un peu comme l'humidité de l'air va se déposer en gouttelettes sur les brins d'herbe. La grâce de Dieu venait et chacun était jugé selon qu'il l'acceptait ou pas.

Il y a eu de très grands saints à ce moment-là. La Bible nommera, avant que le peuple élu fût choisi, Abel, Melchisedech, Job, des gens qui n'étaient pas juifs.

2. Et puis dans l'ensemble, il y a eu une chute générale, alors Dieu se choisit un petit peuple

L'opacité des nations par rapport aux grâces du ciel, fait que Dieu prend Abraham et le fait sortir du pays du polythéisme: « *Va où je te dirai* », et à ce moment-là, depuis Abraham, on touche l'époque historique. Deux mille ans avant Jésus-Christ, on sort de la préhistoire¹. Et puis après Abraham il y aura la lignée des patriarches qui continuera jusqu'à Moïse. Avec Moïse, la nation est formée, il y aura la terre sainte, et il y aura la loi mosaïque. Mais à l'origine, il y a eu Abraham. La lignée d'Abraham, la promesse donnée à Abraham sera réalisée en Jésus. Ainsi il y a eu le régime de la loi de nature, et puis le régime de la loi ancienne.

Pourquoi ont-ils été choisis, eux?

¹ Préhistoire doit évidemment s'entendre au sens théologique. (Réd.)

Parce que les Gentils ayant refusé dans l'ensemble, mais beaucoup parmi eux pouvaient être sauvés, Dieu va choisir un peuple. *L'incrédulité d'ensemble des Gentils fait que Dieu va en appeler à un petit peuple.* Et pour ce peuple, au moment où vient Jésus, les jeux sont déjà faits. Il y en a parmi eux dont le cœur allait d'abord au Donateur, et d'autres dont le cœur allait d'abord aux dons. Ceux qui étaient tournés d'abord vers les *dons reçus de Dieu*, trouvent que tout cela va être balayé par Jésus, et le considèrent comme trahissant la religion traditionnelle. Ceux dont le cœur était tourné vers le *Donateur de dons*, ceux-là reconnaissent Jésus. C'est l'Israël de l'esprit. Saint Paul l'appellera « *l'Israël de l'esprit* ». Tandis que l'autre, il l'appellera « *l'Israël de la chair* ». Ils sont enfants d'Abraham selon la chair, et ils ne comprennent pas la promesse.

Alors il y a le refus d'ensemble des Juifs. Dieu ne retire jamais sa lumière quand il l'envoie. Quand elle est refusée, il la transporte ailleurs. Il l'avait transportée des Gentils sur les Juifs. Les Juifs refusant, saint Paul va apporter le message aux Gentils. Et puis quand « *la plénitude des Gentils* », c'est le mot mystérieux de saint Paul, sera venue, alors à ce moment-là, dit saint Paul, les Juifs reconnaîtront, seront comme pris de jalousie. — Au fond, ils sont les disciples de Jésus : « Mais Jésus nous avait été envoyé à nous ». A ce moment-là, leurs yeux pourront s'ouvrir, dit saint Paul, et à ce moment-là, Israël entrera dans la plénitude. C'est-à-dire Israël dans l'ensemble (pas tous les individus concrets, bien sûr que non), mais Israël dans l'ensemble, entrera.

Alors cette dialectique toujours qui continue. D'abord tous les peuples sont choisis, puis comme il y a sous cette loi de nature une sorte d'*obscurité grandissante*, Dieu choisit ce peuple et il y a la promesse à Abraham et la continuité avec Moïse et les prophètes jusqu'à Jean-Baptiste. Quand vient Jésus, il s'adresse d'abord à eux, il est envoyé seulement « *aux brebis perdues de la maison d'Israël* », pas aux autres, il ne va pas plus loin, Jésus. Il enverra ses disciples plus loin. Et à ce moment-là, saint Paul s'en va vers les Gentils. — Je désire convertir les Gentils, bien sûr pour les sauver eux, mais aussi pour rendre jaloux les Juifs que j'aime toujours. Je voudrais les rendre jaloux en convertissant les Gentils. *Puis viendra cette rentrée des Juifs. Quand viendra-t-elle ?*

3. *Le faux pas d'Israël a été la richesse des Gentils*

Saint Paul dit : « *Le faux pas d'Israël a été la richesse des Gentils* ». Ils ont dit non à l'Evangile, et comme Dieu ne retire jamais ses lumières, les lumières s'en vont chercher les Gentils. Le faux pas d'Israël a attiré la lumière sur les Gentils. Et puis saint Paul dit : « *Je ne veux pas frères vous laisser ignorer ce mystère de peur que vous ne vous complaisiez en votre sagesse, une partie d'Israël s'est endurcie* ». — Une partie — . Il y a un temps où l'Eglise était purement faite de Juifs. Il y avait Jésus, il y avait la Vierge Marie, il y avait les apôtres, l'Eglise était faite uniquement de Juifs, c'est le temps le plus intense de vie intérieure de l'Eglise. Et puis ensuite sont venus les Gentils. « *Une partie d'Israël s'est endurcie jusqu'à ce que soit entrée la totalité des Gentils* ». Certains écrivent : les païens, je ne dis jamais païen parce que saint Paul veut dire les nations, et parmi ces nations, il y en avait qui étaient païens, et il y en avait qui

étaient droits. D'ailleurs, on ne traduit jamais : Allez enseigner tous les païens. C'est pourtant le même mot : « Etné », « les Gentils ». *« Allez enseigner toutes les nations »*. Et on passe toujours par le mot païen, mais non, il faut dire les Gentils, gentes, les nations.

Alors, *« une partie d'Israël s'est endurcie, jusqu'à ce que soit entrée la plénitude des nations »* (la Bible de Jérusalem a mis païens). *« Et ainsi »*, ainsi ne veut pas dire après. Cela veut dire : parce que la plénitude des nations aura accepté la lumière, la conséquence va être qu'ils vont être jaloux. Et *« ainsi »*, à cause de cela. *« Tout Israël sera sauvé ; comme il est écrit, de Sion viendra le libérateur, il ôtera les impiétés du milieu de Jacob, et voici quelle sera mon alliance avec eux, lorsque j'enlèverai leurs péchés »*. Alors à ce moment-là, saint Paul continue : l'Israël qui a refusé le Christ... Ceux qui ont accepté le Christ, l'Israël de la promesse, *« les enfants de la promesse »*, *« l'Israël de l'esprit »* aussi. Tandis que les autres, il les appelle *« l'Israël de la chair »*. Ils sont sous le régime de la servitude de la loi ancienne. Et alors quand les Gentils auront accepté la lumière, de cet Israël-là sortira par la grâce de Dieu, une entrée, une plénitude d'Evangile. *« Ennemis, il est vrai selon l'Evangile, à cause de vous »*. Saint Paul écrit aux Gentils, à ceux qui venant de la gentilité se trouvaient à Rome. Il y avait à Rome des chrétiens venus du judaïsme et des chrétiens venus de la gentilité. Et saint Paul leur écrit à eux qui sont des Romains, alors il leur explique leur état mutuel. L'actuel Israël qui a refusé le Christ, saint Paul explique aux Juifs et aux Gentils venus au christianisme : *« Ils sont ennemis par rapport à l'Evangile »*, puisqu'ils l'ont refusé, ils ont refusé le Christ, par la faute de leurs chefs, pas par la faute de tous, mais par ignorance, ils refusent le Christ. Les Juifs refusent le Christ, ils gardent le monothéisme d'Abraham, ils ont refusé le Christ. Alors, *« ils sont ennemis de l'Evangile »*. Et saint Paul dit – et vous, parce qu'ils ont refusé l'Evangile, l'Evangile vous a été prêché à vous les Gentils qui êtes à Rome et maintenant êtes entrés dans l'Eglise. Il y a à Rome une Eglise formée de Juifs et de Gentils. Et les Gentils qui sont à Rome, entrés dans l'Eglise, ont été touchés par la prédication de Paul et cette prédication est allée vers eux parce qu'elle avait été refusée par les Juifs. Alors *« Ennemis, il est vrai selon l'Evangile »*, à cause de vous, c'est vous qui avez bénéficié de ce refus. Dieu a accepté que son Evangile soit refusé par Israël pour atteindre l'immensité des nations. Il s'y serait pris autrement s'ils avaient dit : oui, bien sûr ! Mais on voit toujours que puisqu'il y a un refus, un barrage, Dieu va ouvrir une autre voie qui sera plus grande.

« Ennemis de l'Evangile à cause de vous »... Nous autres, si vous voulez, qui sommes tous des Gentils, nous avons reçu l'Evangile à cause de ce refus. *« Et ils sont selon l'élection chéris à cause de leurs pères »*.

Alors voilà l'Israël actuel, il est ennemi selon l'Evangile et puis il est aimé à cause de la promesse faite à Abraham *« car les dons et les promesses de Dieu sont sans repentance »*.

Alors il y a une promesse faite à Abraham qui sera réalisée, et dans Jésus et dans la descendance de Jésus. Alors à ce moment-là, il y aura l'entrée des Gentils. Mais il était dit auparavant ceci : « Le refus des Juifs a causé l'élection des Gentils », la prédication aux Gentils. Le faux pas des Juifs a été bienfaisant pour les Gentils.

4. *Quand les Juifs reviendront en masse à l'Evangile, qu'est-ce que ce sera ?*

Puisque leur faux pas a été un bénéfice pour les Gentils, quand ils retrouveront la vérité du Christ, il y aura comme un renouvellement du monde. Alors saint Paul dit ce mot-là : *« Si leur mise à l'écart fut une réconciliation pour le monde, que sera leur réintégration, sinon une résurrection d'entre les morts »*.

Une résurrection d'entre les morts, vous pouvez traduire comme cela. C'est habituellement ce qu'ont fait les Pères de l'Eglise. Ils disent : Ce sera vers la fin du monde que les Juifs entreront en masse dans la Vérité, au moment de la Résurrection des morts. Seulement, le texte grec permet de préciser davantage. *« Que sera leur réintégration, sinon une résurrection d'entre les morts »*. Il n'est pas dit : la Résurrection. Par conséquent, cette entrée en masse des Juifs dans la Vérité du Christ, ce sera *comme une résurrection d'entre les morts*. Cela ne veut pas dire qu'elle aura lieu définitivement à la fin des temps.

Alors l'opinion du Père Lagrange, du Père Allo, de beaucoup d'autres auteurs que j'ai toujours suivis (et Jacques Maritain pour une autre raison prendra la même option) est ceci : *On n'est pas encore à la fin du monde*. Il faut que la masse des Gentils entre encore dans l'Eglise. Les Noirs et les Jaunes non plus, n'ont pas encore eu leur chance. L'Evangile ne leur a pas été présenté. Cette chance a été jusqu'ici seulement donnée à l'Occident. *Alors quand les races de couleur auront eu leur chance et qu'ils auront pu donner et faire fleurir l'Evangile*. Parce que le Moyen Age a été une grande période de culture, sans aucun doute, de culture chrétienne, même la seule grande période de culture chrétienne ; seulement qu'est-ce que c'est par rapport aux milliards, maintenant, d'humains ?

5. *Un nouveau printemps pour l'Eglise*

Alors, on en vient à dire cela, il y aura un temps où il y aura *un nouveau printemps pour l'Eglise*, où les races de couleur pourront donner leur génie, leur cœur et leur foi. C'est problématique, bien sûr, on est toujours dans le problématique ; mais alors je vous dirai la position que j'ai suivie. Jacques Maritain la prenait surtout pour cette raison d'ordre culturel.

Si le monde devait finir maintenant, qu'est-ce qu'on aurait comme réussite de la prédication de l'Evangile à l'humanité toute entière, de l'Evangile avec ses conséquences bienfaisantes pour l'avenir de l'humanité, qu'est-ce qu'on aurait ?

On n'aurait que la chrétienté médiévale, mais c'est peu de choses. Et alors, il semble que pour qu'il y ait une réussite de l'Evangile sur le plan spirituel avec ses conséquences temporelles, il semble qu'il faudra qu'il y ait « comme une résurrection d'entre les morts. » Et alors Jacques Maritain dit : Si les Juifs entrent à ce moment-là dans l'Eglise avec leurs richesses de recherche, leur élan messianique qui s'est tourné vers le temporel sera comme réveillé, et ils seront de merveilleux apôtres. *Alors, il pourrait y avoir un immense printemps dans l'Eglise*. Il pourrait y avoir... Et après ce printemps viendra la grande apostasie dont parle saint Paul. La grande apostasie avec l'Antéchrist qui viendra.

6. *La survie miraculeuse du peuple juif*

Tel est donc le schéma que nous suivons, mais je ne suis pas le seul, j'ai trouvé ces choses-là dans les études du Père Lagrange. On dit : – Vous attendez la conversion des Juifs, mais c'est chimérique. Le Père Lagrange dit : – Mais dites donc, est-ce que ce n'est pas chimérique qu'après deux mille ans, ce petit peuple-là tienne le coup encore, alors que tous les peuples de la Chaldée et autres ont été noyés et assimilés ? Et lui tient toujours, depuis deux mille ans, il tient toujours. Il y a comme une sorte de miracle, miracle en négatif. Ils sont tenus en réserve. *« Aimés à cause de leurs pères, ennemis à cause de l'Évangile »*. Aimés à cause de leurs pères, ils sont tenus en réserve pour qu'un jour la promesse d'Abraham vienne les couvrir et les réintégrer dans la lumière de Jésus. Et puis cela pourra être un grand épanouissement, un grand printemps pour l'Eglise. *Après quoi, viendra la grande apostasie*, elle viendra à la fin du monde. L'ensemble des Pères de l'Eglise, pas tous mais l'ensemble disait : Israël rentrera, mais une fois qu'Israël sera rentré, ce sera la fin du monde. Ce sera comme un point lumineux, fin du monde, au lieu d'être un point de reconquête de l'univers.

Voilà ce qu'il en est de cette position. Dans les derniers échanges, même le Père Daniélou et le Père Balthazar n'acceptent pas cela. Ils disent : Voilà Israël a manqué l'entrée, et maintenant, il va se dissiper parmi les peuples ; il n'y aura pas de différence de Juifs et non Juifs.

7. *Cette dialectique de Dieu avec les Juifs et les Gentils*

Telle est *cette dialectique de Dieu avec les Juifs et les Gentils*. Toujours cet amour de Dieu qui descend et puis, s'il est refusé, Dieu ne le retire pas, il le transporte ailleurs ; alors il fait voyager son rayon de miséricorde, de plus grande miséricorde, car il y a toujours la miséricorde pour tous. Mais ce rayon de plus grande miséricorde, comme il est refusé, la plus grande miséricorde va passer à Abraham et à sa descendance.

Ou bien leur cœur était attaché plus à la lumière, alors ils reçoivent Jésus, c'est celui qu'ils attendaient. Il est plus encore que celui qu'ils attendaient et c'est l'Israël selon l'esprit. Ou bien ils avaient donné leur cœur au don plutôt qu'au Donateur, à ce moment, ils regardent Jésus comme trahissant l'espérance messianique, temporelle. Et puis, puisqu'ils refusent la lumière, elle passe aux Gentils, et puis quand les Gentils seront entrés, cela va provoquer la jalousie des Juifs et ils vont entrer et puis il y aura *« leur résurrection d'entre les morts »*.

Alors saint Paul après cela aura ce mot splendide (Romains, 11,33) : *« O abîme, de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu, que ses décrets sont insondables et ses voies incompréhensibles. Qui a jamais connu la pensée du Seigneur ? Qui en a jamais été le conseiller ? Ou bien qui l'a prévenu de ses dons pour pouvoir être payé de retour ? Car tout est de lui et par lui et pour lui. A lui soit la gloire éternellement. Amen »*. Cette dialectique de Jésus émerveillait saint Paul. *« O abîme », « profondeur », le mot grec. « O profondeur de la richesse et de la sagesse et de la science de Dieu »*. Et il avait dit tout de suite auparavant : Dieu a tout enfermé dans le péché, tous étaient pécheurs, pour les prendre tous dans sa miséricorde.

8. « Car Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde »

Voyez cette immense chose. Est-ce que je vous ai un peu donné une idée de la dialectique des Juifs et des Gentils ?

C'est ce verset qui est cardinal. « *Ennemis à cause de l'Evangile* (qu'ils ont refusé) *mais aimés à cause de leurs pères, car les promesses de Dieu sont sans repentance* ».

Il y aura donc peut-être la conversion des Juifs avant la fin du monde, et alors il y aura une période où nous pourrions placer *ce printemps de l'Eglise*, c'est-à-dire ce que saint Paul appelle *l'entrée en masse des Gentils dans l'Evangile*. Et évidemment, elle n'est pas faite, quand vous regardez les races de couleur.

Cela supposerait que le centre de gravité d'influence de culture et de civilisation passe d'un continent à l'autre, d'une race à une autre.

Charles JOURNET

ERRATA

Deux erreurs se sont glissées dans le précédent numéro (1, janvier-mars 1989), dans l'article de Georges BAVAUD intitulé *La valeur des confessions de foi protestantes aux XVI^e et XVII^e siècles*. Il fallait lire, en page 45, 1^{re} ligne: l'Ecriture sainte est *suffisante* pour nous instruire à salut...» (et non «insuffisante»); et en page 48, 3^e paragraphe, 4^e ligne: «On sait cependant que les réformés ne considèrent pas *comme* étant un sacrement...» (et non «comment»). L'auteur et les lecteurs voudront bien accepter nos excuses.

(Rédaction)

Bibliographies

Jean-Claude FAVEZ. *Une mission impossible? Le CICR, les déportations et les camps de concentration nazis*, Lausanne, Payot, 1988.

« Lorsque l'imagination ne prête pas à la vue son verre grossissant, la charité est myope ». Cette réflexion de Jean Pictet, l'un des meilleurs serviteurs de la Croix-Rouge, que cite Jean-Claude Favez à la fin de son introduction, aurait pu servir d'exergue à tout l'ouvrage. Qu'a su le CICR des camps de la mort et des déportations? Qu'a-t-il fait pour secourir ces malheureux, victimes innocentes d'un régime barbare et d'une idéologie démente? C'est pour répondre à ces terribles questions et faire la lumière sur un sujet aussi grave que controversé que les responsables de l'institution genevoise ont demandé il y a quelques années à un historien de métier, le professeur Jean-Claude Favez de l'Université de Genève, de mener l'enquête dans leurs propres archives. Les conclusions de sa recherche tiennent en deux points: le CICR savait mais n'a rien dit, il a tenté d'agir mais n'est pas allé jusqu'au bout des possibilités qui lui étaient offertes. Voyons d'un peu plus près.

La question de l'information est primordiale. L'auteur montre bien qu'à ce niveau le Siège n'était pas dépourvu de moyens de savoir. D'une part, il disposait d'un solide réseau de délégations un peu partout en Europe et dans le monde, dont celle de Berlin conduite par Roland Marti qui, dès l'été 1940, rapportait sur le sort réservé aux Juifs dans la capitale du Reich et faisait part

de ses « curieuses impressions » à la suite d'une visite à Buchenwald. L'autre source de renseignements était celle des organisations non-gouvernementales établies à Genève, comme le Conseil œcuménique des Eglises en formation ou le Congrès juif mondial avec lesquelles le Comité entretenait des contacts permanents. Aucun document, certes, n'atteste la cruauté des persécutions ou l'horreur du génocide qui se met en place à partir de janvier 1942. La présomption de l'inacceptable et les nombreuses pressions dont il est l'objet de tous côtés sont toutefois suffisamment fortes pour qu'un appel public du CICR dénonçant les violations du droit humanitaire et s'inquiétant des traitements infligés à « certaines catégories de civils de nationalités diverses » « pour des actes dont ils ne sont souvent pas les auteurs » soit envisagé. En dépit d'une majorité de départ favorable, le directoire choisit d'y renoncer à la suite d'une intervention directe de l'un de ses membres, le conseiller fédéral Philip Etter, lors d'une séance plénière tenue le 14 octobre 1942. L'action de la Croix-Rouge, explique-t-il, est celle du « bon samaritain qui ne sort du silence que par des actes ».

S'il n'a pas parlé, le CICR n'est pas resté inactif, et c'est un autre renseignement du livre. Mais il ne disposait pour cela que d'une marge de manœuvres très étroite. Les conventions internationales en vigueur à la veille du conflit sur lesquelles il pouvait fonder son action ne reconnaissaient en effet qu'une seule catégorie de victimes à protéger, les prisonniers de guerre. En

1939, peu après l'ouverture des hostilités, le Comité obtint des belligérants l'extension de ces garanties aux internés civils originaires d'un pays ennemi sur la base d'un projet de convention dit de Tokyo qu'il n'avait pas eu le temps de soumettre aux États. Mais qu'en était-il de tous les opposants de l'intérieur détenus dans les camps de concentration et au-delà de tous les déportés en raison de leur race? Faute d'instruments juridiques, le Comité n'en fit jamais, semble-t-il, au moins jusqu'en 1944, son affaire. Après avoir dans un premier temps joué la carte de la Société nationale de Croix-Rouge allemande, les dirigeants de Genève optèrent dès 1943, devant les fins de non-recevoir opposés par le gouvernement nazi à leurs demandes de renseignements, pour une approche pratique visant à soulager concrètement le sort des malheureux notamment par l'envoi de colis dans les camps.

Aurait-il pu faire plus, et comment? L'historien n'élude pas la question lorsqu'il se demande, dans sa conclusion, «pourquoi, entre l'action de secours matériel, dérisoire au regard du sort des victimes, en tout cas des persécutés raciaux, et l'appel public, arme ultime peut-être que le CICR se soumettant aux pressions de la Confédération, a estimé ne pouvoir employer, il n'y eut pas de tentative diplomatique à la fois digne du drame qui se jouait et calculée dans ses risques, comme une lettre de protestation à Hitler ou à Himmler, ou mieux encore une mission Huber ou Burckhardt à Berlin ou Berchtesgaden». Les deux seules démarches de cette nature qui furent tentées (une note du 24 septembre 1942 destinée aux autorités allemandes, une lettre du 2 octobre 1944 du président Huber adressée au ministre des Affaires étrangères Ribbentrop) ne pouvaient être suivies d'effet puisqu'elles le furent auprès d'interlocuteurs «que le CICR savait incompetents dans la question des camps». L'auteur rend toutefois

justice à son action de sauvetage dans les pays satellites du Reich comme en Hongrie dans les derniers mois de la guerre. Mais l'issue de celle-ci à cette date ne faisait plus de doute et les Alliés eux-mêmes, jusqu'alors plutôt discrets sur cette question, encourageaient les organisations humanitaires à se montrer plus entreprenantes. Dans le sillage d'un Raoul Wallenberg, disparu sans laisser de trace après l'arrivée des Soviétiques, ou d'un Carl Lutz, le vice-consul de Suisse à Budapest mort dans l'anonymat en 1975, les délégués de la Croix-Rouge dépêchés d'urgence sur place parvinrent à sauver in extremis de la mort et des déportations plusieurs milliers de Juifs hongrois.

Le rôle de l'historien n'est pas de juger, mais d'essayer de comprendre ce qui aujourd'hui, à la lumière de ce que nous savons et de ce qui s'est passé depuis, ne peut manquer d'apparaître comme une démission inacceptable. Mais cet effort de «sympathie» (au sens premier et fort du terme) qui est requis de l'historien peut aussi conduire, s'il n'y prend garde, à un affadissement de l'indispensable sens critique qu'on attend de lui dans l'examen des motivations des acteurs. Jean-Claude Favez a réussi à éviter ce double écueil en produisant un travail tout de probité et de mesure qui honore la profession qu'il représente. La sévérité de ses conclusions démontre à quel point le CICR et les hommes qui l'animaient étaient peu préparés à faire face à une telle tragédie. A cet égard, le parallèle avec le Vatican de Pie XII, lui aussi mis en cause pour ses silences, vient immédiatement à l'esprit. Dans les deux cas, l'intervention publique a été soumise à des principes (neutralité de la Croix-Rouge, impartialité du Saint-Siège), voire même à des considérations d'ordre supérieur (intégrité de la Confédération, unité de l'Eglise catholique), dont le strict respect paraissait propre à garantir la plus grande efficacité dans

le domaine humanitaire. Mais n'était-ce pas là se méprendre cruellement sur la nature d'une guerre dont l'enjeu n'était plus la possession de tel territoire ou la rectification de telle frontière, mais bien une certaine vision de l'homme, du monde et de la transcendance ? Pour l'avoir insuffisamment compris parce qu'ils étaient tous deux prisonniers d'une culture politique héritée d'un autre âge, des hommes de foi aussi remarquables que le pape Pie XII et le président du CICR Max Huber (qui, bien que protestant, nourrissait la plus grande estime pour le chef de l'Eglise) ont en partie manqué le grand rendez-vous de l'Histoire en ce siècle. Leur ferme protestation n'aurait sans doute pas pesé bien lourd face à la détermination des bourreaux nazis, mais elle aurait permis au moins de dissiper à jamais le soupçon d'une quelconque faiblesse devant l'innommable.

Philippe CHENAUX

Raymond POIDEVIN, *Robert Schuman*. Témoignage de Raymond Barre, Paris, Beauchesne, 1988, 239 p. (Politiques & Chrétiens – 4).

Après les volumes consacrés à Edmond Michelet, Konrad Adenauer, Aldo Moro, et en attendant ceux en préparation dédiés à Eduardo Frei, Alcide De Gasperi, Charles De Gaulle et d'autres hommes politiques chrétiens, voici un portrait de Robert Schuman dû à la plume de Raymond Poidevin, professeur à l'Université de Strasbourg et directeur du Centre d'études germaniques. Le centenaire de la naissance de l'homme d'Etat célébré il y a trois ans et surtout l'extraordinaire engouement suscité dans l'opinion (française notamment) par la perspective du grand marché unique de 1992 ont eu pour effet de faire ressortir de l'ombre où l'avait relégué ses compatriotes après

le retour au pouvoir du général de Gaulle cette figure discrète et attachante de la politique contemporaine à qui l'on doit l'une des initiatives les plus « révolutionnaires » de l'après-guerre : celle du plan Schuman (9 mai 1950) proposant à l'Allemagne et aux autres nations européennes, cinq ans à peine après la fin des hostilités, la mise en commun de leurs ressources de charbon et d'acier sous le couvert d'une Haute autorité. Né au Luxembourg de parents lorrains, formé dans les meilleures universités allemandes avant 1914, devenu Français après 1919 à la suite du retour à la Mère-Patrie des deux provinces de l'est, Robert Schuman était en quelque sorte naturellement prédisposé à œuvrer en faveur de la réconciliation entre la France et l'Allemagne. « Nous n'étions pas enserrés dans un horizon étriqué ; nous avions accès chez tous nos voisins » écrira-t-il plus tard à propos de l'enseignement reçu à l'Athénée de Luxembourg. Mais ces dispositions de la nature s'accompagnaient chez lui, à l'instar d'un De Gasperi ou d'un Adenauer qui jetèrent avec lui les premières fondations de l'union européenne, d'une foi chrétienne profonde et vécue que lui avait transmise sa mère dès la plus tendre enfance et dont il s'appliqua toute sa vie à faire triompher les exigences dans le monde visible. D'abord comme avocat et jeune militant d'Action catholique, puis comme député de l'Alsace-Lorraine au Palais Bourbon après la Première guerre mondiale, enfin comme ministre des Finances, président du Conseil, puis ministre des Affaires étrangères sous la IV^e République. D'où ce qualificatif d'« apôtre laïc » que propose l'auteur et qui convient si bien à cet homme modeste et effacé dont on a pu dire qu'il entrait dans l'hémicycle « comme un religieux gagne sa stalle de chœur » (Jacques Fauvet).

On regrettera tout de même l'accent porté trop exclusivement sur l'action politique de Schuman, à propos de la-

quelle l'auteur nous a déjà donné un ouvrage à bien des égards définitif, au détriment de ce qui constitue à nos yeux l'intérêt majeur de la collection : à savoir « la dimension du croyant ». Des textes rapidement cités auraient mérité un approfondissement, tel celui-ci qui éclaire la conception que ce « réaliste mystique » avait de la tâche de l'homme de gouvernement comparée ici au passage d'un torrent : « On fixe, au préalable, une direction générale. On éprouve ensuite la stabilité de la première pierre, puis on avance de pierre en pierre en ne perdant pas le souffle ni l'équilibre, en évitant de glisser ou de se laisser éblouir ». N'exprime-t-elle pas, sous une forme imagée mais suggestive, la tension propre à l'homme d'Etat chrétien entre « l'éthique de conviction » et « l'éthique de responsabilité » (comme le rappelle Raymond Barre, citant Max Weber, dans son témoignage), ou plus simplement, dans un langage sans doute mieux accordé à sa sensibilité thomiste et maritainienne, l'effort de médiation toujours à recommencer entre les exigences de la primauté du spirituel et la nécessaire autonomie des réalités temporelles ?

Philippe CHENAUX

Jacqueline DE ROMILLY, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Editions de Fallois, Paris 1988, 334 p.

C'est un livre qui ne manquera pas de plaire à la fois aux historiens de la philosophie, aux amateurs de la Grèce antique, et à un large public cultivé. Il ne se présente pas comme l'œuvre d'un spécialiste de la philosophie, mais comme le procès d'une enquête soignée menée par une historienne de la littérature grecque qui s'aventure à traquer « la pensée de ces quelques hommes dont les œuvres sont perdues,

dont les rares remarques conservées sont dépourvues de contexte et citées par des témoins toujours suspects, et dont enfin on ne connaît que des images tracées, souvent pour rire, par leurs adversaires » (p. 313).

Les études cependant n'ont pas manqué, qui portent sur les sophistes grecs arrivant à Athènes durant ce V^e siècle. On savait bien qu'ils avaient apporté maintes nouveautés, soulevant l'enthousiasme et le scandale (p. 31, 57s.). On savait pareillement qu'ils épousaient le mouvement de leur temps, dans une Athènes voulant maintenir ses allures de puissante. On devinait qu'ils étaient des faiseurs de techniques (p. 37). On se doutait qu'ils répondaient à un besoin profond de la société athénienne et qu'ils ont eu la bonne fortune de se trouver au bon endroit, au bon moment. On imaginait bien que les discours et les cours de ces professeurs de rhétorique constituaient un spectacle, et que « les gens assistaient bouche bée à ces fêtes de l'intelligence » (p. 64). On savait quelle nouveauté décapante ils avaient introduite dans l'exercice de la philosophie, en réclamant de juger des titres d'une affirmation ; nul ne doutait que plusieurs de leurs idées, sur le langage, les dieux, sur la justice et la différence entre nature et loi, hérédité et éducation (p. 74 s.), avaient ouvert de nouveaux horizons à la recherche philosophique. On savait aussi les risques qu'ils faisaient courir à la philosophie et à la cité ; ils étaient de surcroît étrangers. On savait même que, malgré leur commune visée pragmatique, leur sens de l'opportunité et l'importance qu'ils accordaient au succès, ils étaient différents les uns des autres, et qu'il y avait loin selon qu'on s'appelait Protagoras, Gorgias, Prodicos, Antiphon ou Thrasymaque.

Tout cela était si clair, qu'on finissait presque par oublier qu'ils étaient des penseurs de premier plan. Certes, on avait déjà nuancé le jugement de Platon

trop soucieux de faire le départ entre Socrate et ce groupe d'hommes habiles, mais on avait presque oublié que Platon leur accorde une place de choix dans ses dialogues, plus qu'à n'importe quel autre philosophe, et qu'il les traite la plupart du temps avec respect : c'étaient aussi des penseurs de race.

C'est un regard nuancé, exempt de polémique, que J. de Romilly tente de porter sur les grands sophistes du siècle de Périclès, en s'efforçant de suivre leurs traces à petits pas peu à peu assurés, méthode indispensable à qui veut saisir une pensée sur le vif, jusque dans ses nuances.

Pour y atteindre, alors que les documents auxquels on a forcément recours au premier chef sont trop lacunaires pour permettre une synthèse rapide et certaine, J. de Romilly a eu l'intuition de camper ces personnages par le biais du regard des Athéniens du V^e siècle. Du moins des Athéniens connus. Outre les sources traditionnelles, c'est Thucydide et Euripide, mais aussi l'Aristophane des *Nuées*, et encore le prudent Isocrate que l'auteur ira interroger, en sachant poser les questions qu'il convient.

A-t-on jamais fait si plaisamment usage des œuvres de la littérature grecque pour montrer la rigueur, mais aussi la nuance et l'influence de la pensée des sophistes ? S'est-on souvent si clairement interrogé sur la manière dont ces pensées étaient interprétées jusque dans les milieux athéniens étrangers au cercle étroit des grands sophistes ? S'en serait-on avisé qu'on aurait mieux vu comment, sitôt que l'on quitte la stricte pensée des grands maîtres, les idées perdent leur nuance propre et se durcissent pour autant (p. 153), faisant rétroactivement porter aux maîtres la responsabilité du durcissement qu'ont subi leurs doctrines : « Des vieux maîtres prudents aux jeunes arrogants pleins d'impatience, une continuité existe ; et le point de rupture n'est pas aisé à situer ; mais le fait est

que, quelque part sur ce trajet, la rupture intervient : les thèses des sophistes ont été aggravées, puis déformées par les Athéniens d'alors, que la guerre et ses épreuves invitaient à se saisir de ces idées nouvelles qui leur étaient offertes, pour y trouver des armes et des alibis » (p. 216).

Car c'est là un trait saillant de l'ouvrage de J. de Romilly : on a très vite eu tendance à interpréter la pensée des sophistes en termes de luttes partisans (destruction des valeurs, immoralisme, critique conduisant au scepticisme, etc.) en négligeant les fragments et témoignages bien réels où tel sophiste (Antiphon) se montre traditionnellement moraliste (p. 179-181), ou tel autre (Protagoras) défend l'idée de concorde (p. 285-299), ou un dernier enfin (Gorgias) se fait le défenseur de l'unité de la Grèce (p. 300-310). Les touches successives finissent par broser un portrait nuancé (et curieusement actuel) de philosophes qui ont à la fois ébranlé maintes traditions et reconstruit une nouvelle morale : « Dans un monde qui n'admet résolument ni transcendance, ni vérité absolue, ni divinités justicières, une morale s'élabore pourtant, fondée sur la raison et soucieuse de ce qui sert l'homme : les deux faces de la pensée des sophistes se complètent et forment un tout » (p. 249-250).

L'intention de J. de Romilly n'est pas avant tout philosophique et doctrinale ; son but n'est pas de juger de la valeur d'une philosophie, ni de broser un portrait flatteur et édulcoré de ces penseurs. Il ressort seulement de ce très bon livre qu'il y a une manière de faire l'histoire qui est soucieuse de nuance, et ce n'est pas le moindre des résultats de nous laisser entendre que « sophiste » a pu une fois au moins, au siècle de Périclès, rimer avec « philosophe ».

F.-X. PUTALLAZ

Ouvrages reçus à la rédaction

- AMERIO Romano: *Iota Unum* – Etudes des variations de l'Eglise catholique au XX^e siècle. Trad. von Groenvendel s.j. Paris: NEL Nouvelles Editions Latines, 1987. – 659 p.
- ANDERSON James B.: *A Vatican II Pneumatology of the Pascal Mystery* – The historical-doctrinal Genesis of *Ad Gentes* I, 2–5. – Roma: Ed. Pontificia Università Gregoriana, *Analecta Gregoriana*, 1988. – 335 p.
- ARRAJ James: *God, Zen and the intuition of being* (To Jacques Maritain). – Chiloquin, USA: Inner Growth Books, 1988. – 137 p.
- ARRAJ James: *The inner nature of Faith* – A mysterious knowledge coming through the heart. – Chiloquin, USA: Inner Growth Books, 1988. – 139 p.
- BALDONI A., CERIOTTI G.: *Frammenti Agostiniani*. – Palermo: Ed. Augustinus, *Quaerere Deum*, coll. dir. da G. Ceriotti, 6, 1988. – 140 p.
- BALTHASAR, von, H.U.: *La Dramatique divine* : II. Les personnes du drame – 2. Les personnes dans le Christ. – Paris: Ed. Lethielleux, coll. *Le Sycomore*, 1988. – 436 p.
- BOUYER Louis: *GNOSIS, La connaissance de Dieu dans l'Ecriture*. – Paris: Ed. du Cerf, coll. «Théologies», 1988. – 188 p.
- CAVADI Augusto, ROCCA Antonino, GUARNERI Enrico: *Filosofia: perchè?* – Palermo: Ed. Augustinus, coll. *Filosofia per problemi* 1, 1986. – 70 p.
- CAVADI Augusto, GALANTINO Nunzio, GUARNERI Enrico: *Alla ricerca dell'uomo* – Lineamenti di antropologia filosofica. – Palermo: Ed. Augustinus, coll. *Filosofia per problemi* 4, 1988. – 228 p.
- CELIER G.: *La dimension œcuménique de la réforme liturgique*. – Escuroles: Ed. «Fideliter», 1987. – 111 p.
- CHANTRAINE G.: *L'expérience synodale*, préface du Card. Thiandoum. – Paris: Ed. Lethielleux, coll. *Le Sycomore*, série «Chrétiens aujourd'hui», 1988. – 175 p.
- CHAPELLE Albert s.j.: *Les fondements de l'éthique – La symbolique de l'action*. – Bruxelles: Ed. Institut d'Etudes Théologiques, 1988. – 210 p.
- COIFFET Denis: *Le renouveau charismatique est-il d'Eglise?* – Paris: NEL Nouvelles Editions Latines, 1988. – 124 p.
- COLLECTANEA THEOLOGICA: *Academiae Theologiae Catholicae*, Cura Edit. – Varsaviae. – 1987, Fas. I.
- COLLECTIF: *Travail, Cultures, Religions* – 2^e colloque tenu à Genève, éd. par J. Lucal et P. de Laubier. – Fribourg: Editions Universitaires, 1988. – 197 p.
- COLLECTIF: *L'Evidenza e la fede*, a cura di Giuseppe Colombo. – Milano: Glossa S.R.L., «Quaestio», 1988. – 470 p.

- COLLECTIF: *L'enseignement social chrétien – dimensions actuelles*, éd. par P. de Laubier – Université Volante Internationale. – Fribourg: Editions Universitaires, coll. Prémices, vol. 9, 1988. – 258 p.
- COLLECTIF: *Agostino e la conversione cristiana*, a cura di A. Caprioli e L. Vaccaro. – Palermo: Ed. Augustinus, Augustiniana – Testi e Studi I, 1988. – 96 p.
- COLLECTIF: *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano* – Agostino nelle terre di Ambrogio (1–4 ott. 1986). – Palermo: Ed. Augustinus, Augustiniana – Testi e Studi II, 1988. – 221 p.
- COTHENET Edouard: *Exégèse et liturgie*. – Paris: Ed. du Cerf, Lectio Divina 133, 1988. – 356 p.
- DARBELLAY Jean: *La réflexion des philosophes et des juristes sur le droit et la politique*. – Fribourg: Ed. Universitaires, 1987. – 488 p.
- DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ: *Ascétique et Mystique – Doctrine et Histoire*, Fascicules LXXXIX-XC: Robert d'Arbrissel-Ryelandt. – Paris: Ed. Beauchesne, 1988. – 1195 p.
- DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ: *Ascétique et Mystique – Doctrine et Histoire*, Fascicules XCI: Sabbatini-Savonarole. – Paris: Ed. Beauchesne, 1988. – 383 p.
- ELDERS Léon s.v.d.: *Autour de saint Thomas d'Aquin Tome I: Les commentaires sur les œuvres d'Aristote – La métaphysique de l'être*, préf. Mgr Delhay. – Paris: FAC-Ed./Brugge: Uitgeverij TABOR, 1987. – 247 p.
- ELDERS Léon s.v.d.: *Autour de saint Thomas d'Aquin Tome II: L'agir moral – Approches théologiques*, préf. Mgr Delhay. – Paris: FAC-Ed./Brugge: Uitgeverij TABOR, 1987. – 229 p.
- ESCRIVÁ Josemaría: *FORGIA*. – Milano: Ed. ARES, 1987. – 269 p.
- ESCRIVÁ Josemaría: *Il santo rosario*. – Milano: Ed. ARES, 1988. – 98 p.
- GABORIAU Florent: *Chrétiens confirmés, le sacrement de la croissance*. – Paris: FAC-Editions, Coll. Théologie Nouvelle 1988. – 253 p.
- GAUTHIER Pierre: *Newman et Blondel – Tradition et développement du dogme*. – Paris: Ed. du Cerf, coll. Cogitatio fidei, 1988. – 553 p.
- GIOVANNI, di, Alberto: *Attualità di Luigi Sturzo pensatore sociale e politico*. – Milano: Ed. Massimo, 1987. – 272 p.
- GIOVANNI, di, Alberto: *Il Dolore*. – Brescia: Ed. La Scuola, «Itinerari filosofici», 1988. – 280 p.
- GRELOT Pierre: *Les ministères dans le peuple de Dieu* – Lettre à un théologien. – Paris: Ed. du Cerf, coll. «Apologique», 1988. – 169 p.
- HARRISON Brian W.: *Le développement de la doctrine catholique sur la liberté religieuse – Société saint-Thomas d'Aquin, Ballée (F)*. – Grez-en-Bouère (F): Ed. Dominique Martin Morin, 1988. – 205 p.
- HUGUET Marie-Thérèse: *Myriam et Israël – Le mystère de l'épouse*. – Nouan-le-Fuzelier: Ed. du Lion de Juda, 1988. – 203 p.
- INSTITUT DOMINICAIN D'ÉTUDES ORIENTALES DU CAIRE: *Mélanges 18 – Mideo 18*. – Beyrouth: Librairie du Liban, 1988. – 461 p.

- INTERNATIONAL CATHOLIC-JEWISH LIAISON COMMITTEE: *Fifteen Years of Catholic-Jewish dialogue 1970-1985*, selected papers. – Vatican City: Libreria Editrice Vaticana – Libreria Editrice Lateranense, «Theologia e filosofia» XI, 1988. – 325 p.
- ISAYE Gaston, s.j.: *L'affirmation de l'être et les sciences positives*, préf. de Jean Ladrière. – Paris: Ed. Lethielleux, coll. Le Sycomore, 1987. – 264 p.
- JÉRÔME Père: *L'art d'être disciple et autres textes*, présenté par P. Nicolas, moine de Sept-Fons. – Paris: Ed. Le Sarment, Fayard, coll. «Des Chrétiens», 1988. – 152 p.
- JOBLIN Joseph, s.j.: *L'Eglise et la guerre - Conscience, violence, pouvoir*. – Paris: Ed. Desclée de Brouwer, coll. «Les Iles», 1988. – 347 p.
- KIRÉIEVSKI I.: *Essais philosophiques*, trad. et intr. François Rouleau, s.j. – Paris: Ed. Lethielleux, coll. Le Sycomore, 1988. – 234 p.
- LAMBERTINO Antonio: *Psicoanalisi e morale in Freud*, pres. di E. Federn. – Napoli: Guida Editori, 1987. – 483 p.
- LARGER Robert: *La joie dans sa plénitude*, essai sur la joie chrétienne – préf. Jean Daujat. – Paris: Ed. Téqui, 1988. – 393 p.
- LE TOURNEAU Dominique: *Le droit canonique*. – Paris: Presses Universitaires de France, coll. Que sais-je?, 1988. – 127 p.
- LOHSE Eduard: *Théologie du Nouveau Testament*. – Genève: Ed. Labor et Fides, coll. Le monde de la Bible, 1987. – 287 p.
- LUSTIGER Jean-Marie, Card.: *La dimension spirituelle de l'Europe*, conférence à Fribourg 5.11.1987. – Fribourg: Editions Universitaires, 1987. – 48 p.
- MADIRAN Jean: *L'hérésie du XX^e siècle*. – Paris: NEL Nouvelles Editions Latines, 1987. – 319 p.
- MAMIE Pierre, Mgr: *En l'honneur de Marie*, Homélies 1968–1988. – Fribourg-Paris: Ed. Saint-Paul, 1988. – 226 p.
- MARGERIE, de, Bertrand, s.j.: *ECÔNE - Comment dénouer la tragédie?* – Paris: Ed. Téqui, coll. Réflexions théologiques et pastorales, 1988. – 109 p.
- MARIE-EUGÈNE, Père, de l'E.-J.: *La Vierge Marie toute Mère*, intr. de F.-M. Léthel, ocd, Centre Notre-Dame de Vie. – Vénasque: Ed. du Carnel, 1988. – 189 p.
- MESLIN Michel: *L'expérience humaine du divin*, Fondements d'une anthropologie religieuse. – Paris: Ed. du Cerf, 1988. – 421 p.
- OLEJNIK Stanislaw k.s.: – Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, Dar. Wezwanie Odpowiedź, 1988. *Teologia Moralna 1: Wprowadzenie i idea wiodaca*, 278 p. *Teologia Moralna 2: Człowiek i jego działanie*, 191 p.
- OPERA PHILOSOPHORUM MEDII AEVI – Textus et Studia, Tom 8, 1987: *Subsystencja i osoba*, według św. Tomasza z Akwinu, Redaktor tomu Mieczysław Gogacz. – Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej. – 214 p.
- PRAWO KANONICZNE: *Kwartalnik Prawno-Historyczny* – ROK XXX, 1.2., 1987. – 306 p. – ROK XXX, 3.4., 1987. – 320 p. – ROK XXXI 1.2., 1988. – 318 p. – Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- PRZEGLĄD TOMISTYCZNY: *Rocznik Poswiecony Historii Teologii*, Tom III. – Warszawa: Instytut Tomistyczny Ojców Dominikanów, 1987. – 384 p.

- POUPARD Paul: *Les religions*. – Paris: Presses Universitaires de France, coll. Que sais-je?, 1987. – 127 p.
- SIERRO Adolphe: *L'Univers vu par un croyant* – Comment j'essaye de voir et comment je crois. – Fribourg: Editions Universitaires, 1987. – 300 p.
- SUÁREZ Federico: *Giuseppe sposo di Maria* – trad. de l'espagnol p. Giuseppe Romano. – Milano: Ed. ARES, «Emmaus» collana di spiritualità, 1988. – 208 p.
- VASSALLO Antonio: *Inquietum cor – con Agostino alla ricerca di Dio*. – Palermo: Ed. Augustinus, coll. Quærere Deum 5, 1988. – 98 p.
- VIGUERIE, de, Jean: *Christianisme et révolution – Cinq leçons d'histoire de la Révolution française*, Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée. – Paris: NEL Nouvelles Editions Latines, 1988. – 280 p.
- VIGUERIE, de, Jean: *Le catholicisme des Français dans l'ancienne France*. – Paris: NEL Nouvelles Editions Latines, 1988. – 330 p.
- VOGÜÉ, de, Adalbert: *Aimer le jeûne – L'expérience monastique*. – Paris: Ed. du Cerf, Coll. «Perspectives de vie religieuse», 1988. – 116 p.

Œuvres complètes de JACQUES ET RAÏSSA MARITAIN

Co-Edition avec les Editions Saint-Paul, Paris

Volumes publiés

Volume I (1906–1920)

1986 1175 p. Fr.s. 130.–
(prix de souscription Fr.s. 104.–)
ISBN 2-8271-0338-9

Volume II (1920–1923)

1987 1332 p. Fr.s. 130.–
(prix de souscription Fr.s. 104.–)
ISBN 2-8271-0350-8

Volume III (1924–1929)

1985 1465 p. Fr.s. 135.–
(prix de souscription Fr.s. 108.–)
ISBN 2-8271-0287-0

Volume IV (1929–1932)

1983 1259 p. Fr.s. 120.–
(prix de souscription Fr.s. 96.–)
ISBN 2-8271-0259-5

Volume V (1932–1935)

1982 1153 p. Fr.s. 120.–
(prix de souscription Fr.s. 96.–)
ISBN 2-8271-0224-2

Volume VI (1935–1938)

1984 1320 p. Fr.s. 125.–
(prix de souscription Fr.s. 98.–)
ISBN 2-8271-0275-7

Volume VII (1939–1943)

1988 1402 p. Fr.s. 135.–
(prix de souscription Fr.s. 108.–)
ISBN 2-8271-0388-5

Volume X (1952–1959)

1985 1240 p. Fr.s. 130.–
(prix de souscription Fr.s. 104.–)
ISBN 2-8271-0302-8

Volume VIII (1944–1946)

1989 ca. 1400 p. Fr.s. 135.–
(prix de souscription Fr.s. 108.–)
ISBN 2-8271-0416-4

Editions Universitaires Fribourg Suisse

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.