

NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

GEORGES COTTIER, O.P. – *La question de la culture et des voies de la paix: analyse des cultures de guerre et des cultures de paix* . . p. 241

GEORGES BAVAUD – *Le mystère de la justification du pécheur* . . . p. 258

PIERRE-MARIE EMONET, O.P. – *L'évolution: «Le style du Créateur»* p. 275

GREGORY REICHBERG – *La morale de la connaissance spéculative* . p. 283

ERNESTO ROSSI DI MONTELERA – *Personnes et personnages dans l'histoire du Salut – (Méditation herméneutique en compagnie de Pirandello)* p. 292

NOTES ET CHRONIQUES

Guy BOISSARD – *Chronique des idées reçues (3)* p. 315

BIBLIOGRAPHIE – PATRICK DE LAUBIER, *Visages de l'Eglise* p. 318

Un manuel d'ecclésiologie

VISAGES DE L'ÉGLISE

Cours d'ecclésiologie

Édité par
Patrick de Laubier

Collaborateurs :

M.-A. d'Avout, G. Bavaud, G. Bedouelle, Mgr E. Corecco,
G. Cottier, Mgr G. Defois, B. Dupire, L. Gerosa,
Mgr A. Grab, J.-P. Torell, M. Thurian, F. Emonet,
J.-B. Fellay, P. de Laubier, R. Laurentin, L. Negri,
M.-D. Philippe, Ch. Schönborn, M. Spieker.

388 pages, broché Fr. 35.-

ISBN 2-8271-0415-6

L'ecclésiologie constitue certainement un des lieux théologiques essentiels de la doctrine chrétienne et probablement un des points les plus cruciaux de la culture et de la vie chrétiennes actuelles. Après les grandes controverses christologiques des premiers siècles et les mémorables débats sur la grâce aux XVI^e et XVII^e siècles, l'ecclésiologie est aujourd'hui une question décisive qui figure notamment au cœur de l'œcuménisme au sens le plus large.

Editions Universitaires Fribourg Suisse

La question de la culture et des voies de la paix:

ANALYSE DES CULTURES DE GUERRE ET DES CULTURES DE PAIX

1. Le thème de la culture de guerre et de la culture de paix est un thème ancien: on le rencontre aux débuts de la philosophie. Mais sous certains aspects, le thème est nouveau, à cause de la nature de la guerre moderne, qui pose des problèmes jusqu'ici inconnus, avec les solutions appropriées qu'ils appellent.

Après un regard sur ce que la philosophie grecque classique a dit de la Grèce, nous examinerons quelques positions plus récentes. Nous verrons qu'à quelques exceptions notables près les philosophes se sont davantage intéressés à la guerre qu'à la paix. Puis nous nous demanderons ce qu'il faut entendre par une culture de paix.

Sur quelques pensées d'Aristote

2. Comment se posait pour un Grec le problème de la guerre et de la paix? Il est traité notamment au livre VII de *La Politique* d'Aristote, dans lequel le philosophe s'interroge sur la meilleure constitution (*politeia aristè*). Pour répondre à cette question, il est nécessaire d'abord de déterminer quel type d'existence, quel mode de vie, est préférable (*airetotos bios, aristè zôè*).

Souvenons-nous qu'Aristote, qui appartient à une civilisation préchrétienne, ignore la distinction entre temporel et spirituel, entre les choses de César et les choses de Dieu, entre les biens de la cité temporelle et les biens du Royaume de Dieu. C'est pourquoi il répond par l'affirmative à la question de savoir si la fin de la vie est la même pour l'individu et pour la cité. Cette position, prise littéralement, est pleine de périls. Est-elle une position totalitaire, au sens de la subordination pure et simple, voire jusqu'à l'absorption, de l'individu, à la société politique? Par certains traits (comme la réglementation par l'Etat de la vie privée dans le mariage, ou de la démographie), on y tend. Mais par ailleurs, la cité d'Aristote est la cité libre; or il n'y a pas de cité libre sans citoyens libres et les citoyens libres sont ceux qui sont capables d'acquérir la maîtrise d'eux-mêmes par

l'exercice des vertus. Bien plus, plus loin (ch. 2, 1324 a 25 sv.), Aristote pose la question de savoir ce qui est le plus désirable: la vie de l'homme politique ou la vie du philosophe. Ce sont là, en effet, à ses yeux, les deux modes de vie qui doivent être pris en considération, car ils sont tous deux selon la vertu. Or la vie philosophique est une vie autonome où l'on est déchargé même des tâches politiques. Le philosophe, en ce sens, transcende l'ordre du politique. Aussi bien, la cité, la société politique, telle que la conçoit le philosophe, est une société éthiquement qualifiée, son bien est un bien de nature éthique. Il ne s'agit pas par là d'imaginer je ne sais quel Etat moralisateur, mais nous rencontrons la conviction que la société politique digne de ce nom n'existe que si les citoyens sont bons. D'où l'insistance mise sur l'éducation. Sur ce devoir éducatif prioritaire, la *paideia*, Aristote est d'accord avec Platon.

Il convient donc de s'inspirer ici d'Aristote critiquement, en ayant à l'esprit la distinction, ignorée de lui, entre le temporel et le spirituel dans la considération des problèmes dont il traite. Disons que cette distinction ne signifie pas opposition ou hétérogénéité entre les deux domaines. L'idée du caractère éthique de la vie de la cité est une idée essentielle que nous devons retenir. C'est elle d'ailleurs qui justifie, pour marquer à la fois la distinction et l'harmonie du temporel et du spirituel, la notion d'inspiration chrétienne du temporel.

La position d'Aristote requiert encore d'autres précisions, corrections et rectifications. Par exemple, les citoyens libres constituent une élite, déchargée des tâches dites serviles, celles du travail manuel, confiées à des esclaves, dont Aristote ne pense pas qu'ils soient aptes à mener une vie vertueuse. Ici le christianisme a bouleversé les choses: chaque homme est créé à l'image de Dieu, il jouit de droits fondamentaux, qui sont égaux pour tous comme égale est la dignité de tous. La démocratie est une idée d'origine chrétienne. Elle implique la participation de tous au souci des choses de la cité, dont tous sont responsables.

Ces précisions étant apportées, relevons qu'en parlant des hommes libres, des vertus et des tâches de l'éducation, c'est déjà de culture que nous parlons.

3. Tenons donc pour établi, nous dit Aristote, que la vie la meilleure, à la fois pour un individu envisagé à part, ou collectivement pour les cités, est celle qui est accompagnée de vertu, quand celle-ci dispose d'un cortège de biens extérieurs en assez grande abondance pour qu'on puisse participer aux actes conformes à la vertu (cf. VII, I, 1323b 40–1324 a 2). Cette dernière précision doit être soulignée: la vie accompagnée de vertu n'est pas possible si des conditions, d'ordre économique, ne sont pas assurées. L'absence de biens matériels indispensables ne permet pas l'exercice de la

vie vertueuse. Et si, comme nous le verrons, il y a un lien intrinsèque entre la vertu et la paix, la paix ne sera pas possible tant que ces conditions ne seront pas remplies.

A l'idée du meilleur et de la vertu, Aristote rattache celle de bonheur, de félicité (*eudaimonia*). La cité la plus heureuse est celle qui est la plus vertueuse (*spoudaiotera*). Mais ce lien entre vertu et bonheur n'est pas reconnu par tous. D'aucuns mettent le bonheur, au plan de l'individu comme à celui de la cité, dans les richesses, dans la prospérité économique, et cette fin déterminera leur mode de vie en sa totalité. D'autres mettent le bonheur dans la vie de type tyrannique: l'Etat le plus heureux est celui qui étend sa domination sur le plus grand nombre de peuples (cf. 1324 à 10 sv.). Ainsi certains Etats se sont dotés d'une constitution de forme despotique et tyrannique, comportant une législation et une éducation ayant pour fin bien arrêtée de les rendre capables d'asservir les peuples voisins (cf. 1324 b 2 sv.). Ainsi à Sparte et en Crète, l'éducation aussi bien que l'ensemble des lois sont en grande partie conçues en vue de la guerre. Les nations barbares également fournissent de nombreux exemples de coutumes qui stimulent les vertus guerrières. Aristote élève contre cette façon de voir deux objections (cf. 25 sv.), l'une de principe et fondamentale, l'autre plus inductive.

Poser que la fin de la cité politique est la domination despotique des autres peuples, c'est ruiner toute légitimité de l'autorité, car est légitime l'autorité qui s'exerce avec justice. Et on ne saurait admettre que la justice n'ait cours qu'à l'intérieur de la cité, tandis que l'injustice serait la règle dans les rapports avec les autres peuples. Par ailleurs l'existence d'une cité isolée et jouissant d'une bonne législation est parfaitement concevable. Il n'y aurait en conséquence pas de sens pour elle à ce que la structure de sa constitution fût orientée vers la guerre et l'asservissement des ennemis. La préparation de la guerre ne peut donc constituer la fin suprême de l'activité entière de l'Etat; elle appartient à l'ordre des moyens en vue de la vraie fin (cf. 1325 a sv.).

Les valeurs de culture

4. Il est significatif qu'afin d'éclairer le problème des fins de l'activité politique, Aristote introduise ici des considérations sur la vie active et la vie contemplative. La fin désirable pour la cité, c'est celle qui requiert les activités les plus nobles, car le bonheur est une activité (*praxis*), et ces activités les plus nobles sont le propre des hommes libres (cf. 1325 a 16 sv.).

Or si le bonheur est une activité bonne (*eupragia*), il convient de regarder du côté des activités les plus hautes, pour savoir quelle doit être l'activité dominante de l'individu comme de la cité (cf. 6, 12 sv.). Or certaines activités sont tournées vers l'extérieur, d'autres ont leur fin en elles-mêmes; telles sont les pensées et spéculations (*dianoësis*, *theôria*), qui ont elles-mêmes pour objet, «car l'activité bonne est une fin et par conséquent, il existe une certaine forme d'action qui est aussi une fin». Or l'activité qui demeure en elle-même est supérieure à celle qui est orientée vers l'extérieur. Une cité peut donc parfaitement trouver son bonheur en accordant la priorité aux activités internes et à leurs multiples relations. Ce faisant, elle s'inspire de Dieu et du cosmos «pour qui n'existe aucune activité externe qui soit en dehors de leur activité propre».

Ici surgira peut-être une objection? Quel intérêt pour nous et pour les problèmes qui nous préoccupent peuvent bien avoir les réflexions du philosophe grec?

Certes, il convient d'opérer les transpositions nécessaires, qui sont considérables. La monarchie macédonienne n'avait pas aboli la vie des cités, considérées par Aristote comme les entités politiques de base, jouissant d'une relative autonomie. Or la cité grecque est de dimensions très restreintes, sans proportions avec nos sociétés politiques modernes. Par ailleurs, la doctrine du primat de la *theôria* doit être profondément refondue dans les perspectives d'un humanisme d'inspiration chrétienne.

Mais, pourvu que l'on ait clairement devant les yeux ces différences, l'enseignement d'Aristote contient des vues extrêmement fécondes. Il nous permet notamment de dégager un principe: les valeurs de culture et leur promotion sont les éléments majeurs du bien commun politique. Et comme la culture se transmet et s'acquiert, les problèmes de l'éducation doivent occuper dans la cité une place prioritaire¹.

5. C'est précisément à propos de l'éducation qu'Aristote s'en prend à ceux qui affichent leur admiration pour la constitution de Sparte (cf. 1333 b 19 sv.). La situation actuelle de Sparte, qui a perdu son empire, montre que le législateur avait fait fausse route. L'autorité qui s'exerce sur des hommes libres est digne d'estime, non celle qui s'exerce d'une manière despotique. On ne saurait donc louer le législateur qui a entretenu les citoyens dans l'esprit de domination et de conquête sur les peuples voisins, car un tel esprit est des plus dangereux: tout citoyen, qui en aurait la possibilité, devrait alors essayer de s'emparer du pouvoir pour soumettre sa propre cité à son autorité.

¹ Ces problèmes d'éducation occupent d'ailleurs plusieurs chapitres du livre VII (ch. 13–17) et du livre VIII. Nous n'entendons pas traiter ici de la conception aristotélicienne pour elle-même.

Ces jugements du philosophe ne se contentent pas de marquer les graves inconvénients et, finalement, le caractère suicidaire pour l'Etat d'une éducation conçue en vue de la conquête. Ils sont portés au nom de ce principe, maintes fois rappelé : « Les plus hautes valeurs morales sont les mêmes pour les particuliers et pour les collectivités, et ce sont ces vertus que le législateur a le devoir d'implanter dans l'âme de ses concitoyens » (cf. 38).

Aristote n'écarte pas de l'éducation les exercices militaires : c'eût été inconcevable pour un Grec. Mais leur but n'est pas de conquête ; ils sont nécessaires pour assurer le loisir et la paix (cf. 1334 a sv.). Les faits en témoignent : « Dans la grande majorité des cas, en effet, les Etats exclusivement militaires se conservent aussi longtemps qu'ils sont en guerre, mais s'effondrent une fois qu'ils ont conquis l'empire : ils perdent leur trempe, tel l'acier, en temps de paix. Le coupable est le législateur, qui ne leur a pas donné une éducation les rendant aptes à la vie de loisir ».

Il faut relever ici l'importance qu'Aristote accorde au législateur. Il est responsable, à travers les lois, de ce que Montesquieu appellera l'esprit des lois, entendons les conceptions fondamentales de la vie sur lesquelles il existe un consensus parmi les citoyens.

Le citoyen libre, outre sa participation au gouvernement de la cité, consacre une bonne part de son temps à la scholè, au loisir. La signification qu'évoque spontanément ce terme dans le langage contemporain ne doit pas nous égarer. Loisir signifie vie contemplative, activité noble et désintéressée ; elle équivaut au bonheur (*eudaimonia*). Elle désigne « le fait d'avoir du temps à soi permettant de se livrer à une activité plus haute que celle des affaires (*ascholia*) »².

La critique des constitutions des cités belliqueuses, comme Sparte, est précédée d'une considération qu'il convient de transcrire. Aristote affirme que « toujours, pour chaque homme, la chose désirable entre toutes, c'est la plus haute à laquelle il lui soit donné d'atteindre » (1333-28-29). En d'autres termes, l'homme doit tendre vers ce qui fait la perfection humaine. Ce principe qui vaut pour l'individu vaut donc aussi pour le législateur. Le texte poursuit :

« La vie prise dans son ensemble est en outre divisée en deux parts, affaires et loisirs, guerre et paix ; et de même nos actions comprennent, d'une part, celles qui se rapportent aux choses nécessaires et utiles et,

² Cf. J. TRICOT, dans Aristote, *La Politique*, t. II, nouvelle traduction, Paris, Vrin, 1962, p. 528 n. 2. Diagôgè, est équivalent de scholè. Tricot renvoie à un texte de saint Augustin : « In otio non iners vacatio delectare debet, sed aut inquisitio aut inventio veritatis, ut in ea quisque proficiat et quod invenerit ne alteri invidet » (*De Civ. Dei*, XIX, 19).

d'autre part, celles qui ont rapport aux choses nobles. En ces matières, il faut nécessairement que la préférence que nous accordons à telle partie de l'âme sur l'autre s'étende de la même façon aux activités de ces parties: la guerre doit être en vue de la paix, les affaires en vue du loisir, les choses nécessaires et utiles en vue des choses nobles. A chacun de ces points, par conséquent, l'homme d'Etat doit être attentif dans son œuvre de législateur, tenant compte à la fois des parties de l'âme et de leurs actions respectives, et s'attachant plus particulièrement aux biens plus élevés et aux fins. Il procédera de même façon encore à l'égard des modes de vie et des choix à réaliser entre les actions: car un homme doit être capable de vaquer à ses affaires et d'aller à la guerre, mais plus encore de vivre dans la paix et le loisir, et il se livrera aux activités indispensables ou utiles mais davantage à celles qui sont nobles. Par conséquent, ce sont ces différents buts qu'il faut avoir en vue dans l'éducation des citoyens tant qu'ils sont encore enfants, et même aux autres âges de la vie où le besoin d'éducation se fait encore sentir» (1333 a 30 – b 5).

Ainsi il existe un rapport entre la nature de l'homme, qui est un être complexe, et ses activités auxquelles prépare et dispose l'éducation. Le citoyen qui correspond pleinement aux exigences de la nature humaine doit être capable de vaquer à toutes les activités qui s'imposent à un homme, mais il y a une hiérarchie de ces activités: il doit donc être capable de préférer les activités les plus nobles. Car, s'il y a des activités indispensables et utiles, elles ne doivent pas, à ce titre, accaparer toutes les préoccupations. Il faut savoir préférer les activités les plus nobles, les plus belles, et ce sont la paix et le loisir (la culture). Il existe donc bel et bien une éducation à la paix. Elle implique la conviction, de la part des éducateurs qui doivent la transmettre aux éduqués, de la supériorité de la paix sur la guerre. Cette supériorité a un fondement dans la nature humaine. Elle implique à son tour que la paix a un contenu éminemment positif, elle n'est pas la simple absence de guerre. Les activités de paix promeuvent l'homme selon sa dimension la plus haute, la plus noble.

Je n'ai retenu des réflexions d'Aristote que celles qui concernent notre propos. On relèvera qu'elles sont nées dans une culture antérieure à la venue et à l'influence du christianisme, lequel ne pourra que les valoriser et leur permettre de développer toutes leurs potentialités.

II

De quelques obstacles

6. Avant de nous demander quelle peut et doit être aujourd'hui une culture de la paix, il importe de prendre conscience des obstacles que rencontre une telle culture.

J'ai fait allusion à un premier obstacle. Ce n'est qu'à notre génération que l'idée d'une civilisation de la paix n'apparaît plus comme une utopie. Or le motif principal, et tout à fait insuffisant pour lequel on se tourne vers la paix, est un motif négatif: c'est celui de la peur de la guerre. Les moyens de destruction accumulés sont tels que la guerre est perçue comme une sorte de suicide collectif; on ne voit plus bien quel avantage pourrait en résulter pour le vainqueur, puisqu'une nouvelle guerre mondiale ne verrait sans doute ni vainqueurs ni vaincus, mais des destructions irréparables dont tous auraient à pâtir. Même dans les guerres locales les belligérants ont à leur disposition des armes si meurtrières qu'elles sont disproportionnées aux objectifs qu'on s'était fixés et leur usage conduit à des délires collectifs. Les dernières grandes guerres mondiales, avec leurs effets dévastateurs, n'avaient pas suffi à détourner les esprits de la guerre. Il aura fallu, pour cela, l'apparition de l'arme thermonucléaire. Si celle-ci a sans doute permis d'éviter un conflit majeur, elle n'en a pas écarté le péril, preuve en soit le processus démentiel de la course aux armements. Par ailleurs, la trêve qui règne au niveau international n'a pas empêché, — loin de là —, l'apparition de nouvelles formes de guerres, comme la guerre révolutionnaire.

Ainsi le motif le plus immédiat est un motif négatif, et, à lui seul, il est fragile.

C'est qu'au-delà de la puissance terrifiante des armes modernes, il y a d'autres obstacles, plus profonds, qui sont d'ordre culturel. Aristote, dans la critique de la constitution de Sparte, s'en prend aux écrivains qui font l'éloge de cette constitution. Il est probable qu'il vise par là Platon lui-même (cf. 1333 b 11 sv.). En effet, dès l'Antiquité et jusqu'à notre époque, l'apologie de la guerre et des vertus guerrières occupe une place de choix en philosophie politique. Ou bien, là où on ne va pas jusqu'à l'apologie, on tient la guerre pour un phénomène politique normal. Le problème est donc un problème qui touche à la conception de l'homme et de la cité³.

³ Voir notre étude *L'homme peut-il maîtriser la guerre? Réflexions philosophiques*, in *Studia philosophica*, vol. XXVIII, Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1969, pp. 1–18.

C'est ainsi que la question n'a, pendant longtemps, pas été soulevée parce qu'il semblait aller de soi que les rapports entre Etats impliquaient, en certaines circonstances, le recours à la guerre. «La guerre, écrit Clausewitz, est un acte politique», elle n'est «rien d'autre que la continuation des relations politiques, avec l'appoint d'autres moyens». «Nous voyons donc que la guerre n'est pas seulement un acte politique, mais un véritable instrument politique, une poursuite des relations politiques, une réalisation de celles-ci par d'autres moyens».

Ailleurs, on présentera le mal de la guerre comme la rançon inévitable de ce bien qu'est la mise en valeur des vertus guerrières; ou encore on ira jusqu'à faire de la violence la loi profonde de la réalité et de la vie. Hegel, par exemple, définira la guerre comme «le moment où l'idéalité du particulier reçoit son dû et devient réel», ce qui signifie que l'homme ne trouve sa pleine identité que dans l'Etat et à son service. C'est pourquoi l'individu singulier a le devoir de risquer et de sacrifier sa vie pour l'Individualité en et pour soi réalisée dans l'Etat⁴. D'autres auteurs encore assigneront à la guerre une cause biologique. Pour Freud, la vie contient en soi le conflit. La tension entre Eros et la pulsion de mort, qui est à la base des pulsions d'agressivité et de destruction, constitue la donnée fondamentale de la vie sociale et ce n'est que par un processus répressif que ces instincts primitifs menaçants peuvent être orientés vers l'œuvre de la civilisation. Celle-ci est fragile et demeure sans cesse sous la menace. Freud n'eût pas désavoué certaines affirmations de Bergson qui part néanmoins de prémisses fort éloignées des siennes: «L'instinct guerrier est si fort qu'il est le premier à apparaître quand on gratte la civilisation pour retrouver la nature»; cet instinct «originel», «profond», pourra-t-il être «réprimé ou tourné»? Même l'essai de Kant, *De la paix perpétuelle*, n'exclut pas le sens du caractère artificiel et fragile de la civilisation. A l'état de nature, qui est un état de guerre, Kant oppose l'état de droit, qui est une construction de la raison. La grande faiblesse de la position kantienne tient à la confiance presque ingénue accordée à la raison humaine: l'état de droit sera un état où la raison sera capable de régler sans erreur le cours des choses humaines et d'être parfaitement obéie; l'envers de cet optimisme est un pessimisme radical sur la nature humaine, telle qu'elle est censée se manifester dans «l'état de nature». Kant va jusqu'à affirmer qu'il n'y a pas à rechercher quels sont les motifs de la guerre puisque celle-ci a sa racine dans la nature humaine. Remarquons à ce propos qu'il n'est pas

⁴ HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 321, 324. Sur la guerre, cf. § 321 ss, 334 ss, 351.

⁵ H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 33^e éd., 1941, pp. 303 ss.

impossible que certains courants de pessimisme théologique aient favorisé l'idée, qui est un préjugé, du caractère inévitable de la guerre. Enfin on a voulu voir dans la guerre un mécanisme inventé par la nature pour maintenir l'équilibre démographique. Le surpeuplement serait, selon Bergson, qui regarde favorablement cette thèse, la cause «la plus grave» des guerres.

Ce rapide tableau nous permet de prendre conscience des obstacles de nature culturelle qui se présentent sur le chemin de la paix. A ces obstacles nous pouvons ajouter une sorte de réflexe pour ainsi dire spontané de ceux qui se méfient de certains discours en faveur de la paix, parce qu'ils leur paraissent pécher par un irréalisme naïf, dont le seul effet est de désarmer la résistance spirituelle devant des menaces d'agression tout à fait réelles. Admettre le caractère inévitable de la guerre, ou, en tout cas, sa grande probabilité, serait ainsi faire preuve de réalisme et de bon sens. Il est vrai que trop souvent la pensée sur la paix manque de profondeur et représente une sorte d'idéologie des bons sentiments. Certaines formes de pacifisme ne servent pas la cause de la paix.

Aussi bien la condition de toute réflexion sur la paix est une conception claire, raisonnée et critique, de l'homme, sous l'angle de l'anthropologie philosophique et théologique avec une attention particulière portée à certains problèmes comme celui de la sociabilité, celui du mal et de l'agressivité, celui de l'éthique, dans son rapport à la personne singulière comme à la société. Il faut s'en prendre au préjugé fort répandu, reposant sur des malentendus, qui veut que la politique soit indépendante de la morale. Il convient donc de montrer quelles normes éthiques orientent l'action politique. Une telle conception de l'homme et de la société est présupposée à ce qui suit.

III

Le jugement sur la guerre et sa «nécessité»

7. La guerre est une forme organisée de l'usage de la violence par laquelle une société politique entend imposer sa volonté à une autre société politique. L'armée est l'instrument dont se dote l'Etat pour mettre en œuvre, le cas échéant, l'action belliqueuse. L'idée de guerre implique d'abord l'existence, possible ou réelle, d'une divergence de visées portant sur des biens, convoités ou revendiqués par les deux parties, ou d'une incompatibilité d'intérêts jugés essentiels. Elle implique ensuite la conviction que le recours à la violence est la seule manière dont on dispose pour faire

valoir sa volonté ou son «droit»⁶. Le premier élément, le conflit, est générique; c'est le second élément qui est déterminant: il porte sur le moyen par lequel on entend trancher le conflit.

Ce second élément comporte diverses modalités. La guerre peut être considérée comme l'ultime recours, quand toutes les autres voies d'accord ont été essayées sans succès; en référence à l'intérêt majeur que l'on défend, elle est alors jugée représenter un moindre mal. C'est dans cette perspective, qui est éthique, que se situe la problématique de la guerre juste. L'éventualité des conditions que celle-ci requiert se vérifie probablement de moins en moins à l'âge de l'arme thermonucléaire.

La guerre peut, au contraire, être considérée comme un moyen normal de résoudre les conflits. Ainsi s'entend la position de Clausewitz: l'Etat national dispose, pour la défense de ses intérêts à l'extérieur, de deux moyens, la guerre et la diplomatie. Une telle affirmation présuppose qu'il soit fait abstraction du jugement éthique, sans doute parce que l'on tient que la politique est indépendante de l'éthique ou que la guerre est un phénomène naturel. Enfin, l'idéologie de certains Etats, jusque dans notre siècle, a vu dans la guerre le moyen privilégié de conduire la politique extérieure. C'est le cas des Etats impérialistes qui se proposent de soumettre les autres peuples en servitude ou de s'emparer de leurs richesses. Cette conception va de pair avec l'exaltation des prétendues «vertus» guerrières. Elle affirme la supériorité de la guerre sur la paix.

Ainsi ceux qui prônent le recours à la guerre, ou qui lui sont favorables, divergent profondément sur la signification humaine qu'ils attribuent à la guerre. Ces divergences doivent être examinées. Mais antérieurement, une question se pose: quelle est la nature des rapports entre les hommes et, partant, qu'en est-il des rapports de violence entre les individus et les groupes humains?

L'influence du christianisme

8. Ici se manifeste l'importance de l'influence du christianisme sur la culture. Elle tient principalement à deux points: l'individu humain est une personne; les rapports requis entre les personnes sont des rapports de charité, d'amour fraternel. C'est avec la promotion de ces valeurs que doit commencer toute éducation à la paix.

⁶ Droit véritable ou droit prétendu. Cette différence est essentielle dans la problématique de la guerre juste.

De la conception de la personne, que nous ne pouvons développer ici pour elle-même⁷, nous retiendrons quelques traits essentiels: la personne a valeur pour elle-même, elle transcende tout l'ordre du cosmos, et le bien commun de la société lui-même, que les personnes doivent servir, est lui-même ordonné au bien des personnes. Ce qui constitue la dignité de la personne, c'est sa dimension spirituelle; celle-ci s'exprime dans et par la liberté. En conséquence, une action conforme à la dignité humaine est une action qui émane de sa liberté. Exiger d'une personne, en respectant sa nature de personne, c'est faire appel à la liberté, à la libre réponse. C'est pourquoi la personne est un sujet de droits et de devoirs. S'adresser à la responsabilité de la personne, c'est l'orienter vers des obligations qui la lient en conscience. Mais agir sur elle par violence, contrainte ou pression, c'est cesser de la traiter en personne, c'est manquer au respect dû à sa dignité. Il y a ainsi des actions, comme la torture, qui sont des négations pratiques de la personne, et qui par elles-mêmes sapent les bases de la paix, nous le comprendrons encore mieux tout à l'heure.

L'autonomie des personnes libres ne signifie pas que chaque personne constitue une unité fermée sur elle-même. La générosité et la communication sont des marques de l'esprit. C'est pourquoi la sociabilité est une dimension essentielle de la personne. La personne humaine est, par nature, un être de communion. La méconnaissance de cette dimension de communion est particulièrement ruineuse, car ou bien elle pose au principe une opposition entre l'individu humain avec sa liberté et la société, ou bien elle fait de cette dernière une construction extrinsèque que les individus se sont donnée dans leur propre intérêt d'individus. L'une et l'autre conceptions présupposent implicitement que le rapport premier entre les individus est de caractère conflictuel.

Au contraire, l'organisation même de la société, qui est une société de personnes orientées par leur nature même vers la communion, est à la racine de la nécessité des institutions qui fournissent le cadre normal de l'exercice des libertés responsables.

9. La charité est la marque des disciples du Christ, elle est, dit saint Paul (*Rom*, 13, 10) «la loi dans sa plénitude». Loi de la vie chrétienne, elle illumine et inspire, par surcroît, la vie de la société temporelle. Le principe moderne de fraternité, peut être considéré comme une traduction, au niveau de la société politique, de la charité évangélique et de ses exigences. Elle comporte une conscience nouvelle du prochain, c'est-à-dire

⁷ Cf. notre étude *Persona e società*, in *L'insegnamento sociale della Chiesa*, Milano, Vita e pensiero, 1988, pp. 38-54. Reproduit dans *Nova et Vetera* 1989/2, *Personne et société*, pp. 81-97.

qu'elle élargit la notion de prochain à tout homme. De soi le mot prochain évoque le cercle restreint de ceux qui sont proches et une solidarité en vigueur à l'intérieur du groupe. Il y a ainsi les proches et les autres, qui demandent des comportements différents. Aristote, dont je n'ai retenu que les points positifs, pense à l'intérieur de la distinction, si fortement marquée chez les Grecs, entre le Grec et le Barbare.

Bien plus, il admet que certains hommes sont esclaves par nature. Malheureusement, ce n'est pas là une considération qui appartient au passé. Toute société a tendance à se replier sur soi, à être exclusive et prompte à la discrimination. A l'homme pécheur, la notion d'étranger, d'autre, se présente sans doute plus spontanément que la notion de prochain au sens évangélique du terme. Qu'on pense aux préjugés de classe jusque dans nos sociétés, aux multiples discriminations et ostracismes, à la xénophobie et au racisme, aux ravages du nationalisme ou de l'esprit tribal, etc.

C'est pourquoi les exigences de la fraternité doivent conduire à l'éducation au sens du prochain, à son respect, à l'attention sympathique portée sur ses différences culturelles, à la réaction contre tout ce qui se ressent de l'orgueil de groupe et du sentiment de supériorité, qu'on ne confondra d'ailleurs pas avec une fierté légitime.

Une autre dimension de la charité est la solidarité. A notre époque où les interdépendances à l'échelle mondiale se font de plus en plus fortes et où les moyens de communication multiplient les informations, il n'est plus permis de nous enfermer dans un égoïsme national ou régional. Nous sommes solidaires du frère, et en priorité du frère le plus démuné où qu'il se trouve. Comme le sens du prochain, le sens de la solidarité doit être inculqué aux enfants dès le plus jeune âge.

La pédagogie de l'amour fraternel est une tâche difficile, en proportion de sa grandeur.

Le sens de la fraternité conduit à reconnaître à chacun sa qualité de personne. C'est pourquoi une des expressions principales de cette reconnaissance dans la vie sociale, sera l'effort pour la promotion des droits de l'homme. Le fait même que les Etats s'engagent de plus en plus à respecter et à rendre effectifs sur leur territoire les droits de l'homme, et les droits qui s'y rattachent (droits des minorités, droits de l'enfant, droits de la femme) est un phénomène encourageant, comme est encourageante l'activité d'associations indépendantes créées dans le but de veiller au respect de ces droits et de dénoncer les nombreuses infractions qui leur sont faites. Il est vrai que des Etats n'hésitent pas à enfreindre ces droits ou à laisser lettre morte des conventions, dont ils sont signataires. Il reste qu'un processus irréversible a été déclenché et que l'exigence des droits de

l'homme est entrée dans la conscience commune. Les droits de l'homme sont eux aussi, cela est clair, un thème d'éducation.

La justice

10. En parlant des droits de l'homme, nous touchons à la justice. Voilà encore un vaste domaine où la culture de la paix trouve un champ d'application privilégié. Aristote mettait un lien intrinsèque entre la vertu de justice et la *politeia*, la constitution. Une culture de la paix implique d'abord une éducation à la vertu de justice envisagée selon toutes ses dimensions. Il n'y a pas encore vertu de justice, là où joue le simple réflexe de revendication de ce qui est mien. La vertu de justice rend aussi soucieux du bien d'autrui, que ce soit autrui comme personne individuelle ou la collectivité. Le sens du devoir civique est un des objets de la justice.

Le sens de la justice implique encore le souci des institutions et dans les démocraties où chaque citoyen est responsable de la gestion de la chose publique, chacun doit être éveillé à se préoccuper des institutions et des bonnes lois. Notons à ce propos que c'est une erreur pernicieuse et fort répandue que de séparer totalement le légal et le moral. Il ne s'agit certes pas de les confondre, mais l'ensemble des lois n'est pas un pur appareil technique, il doit être en consonance avec l'éthique. D'ailleurs la reconnaissance même du caractère normatif, pour les sociétés, des droits de l'homme, contient au moins implicitement et indirectement cette reconnaissance.

Respect et promotion des institutions, cela se vérifie d'abord à l'intérieur des Etats singuliers. Mais l'interdépendance croissante, à l'échelle mondiale, exige, pour la sauvegarde de la paix, que le cadre des Etats nationaux soit dépassé. Les efforts d'harmonisation des législations au plan européen, les conventions et accords internationaux sur des points précis, l'existence même des institutions internationales, sont déjà des pas positifs dans la direction d'une civilisation de la paix. L'anarchie politique qui résulte de la simple juxtaposition des Etats qui revendiquent chacun une pleine souveraineté au sens fort du terme entretient les menaces de guerre. Une culture de la paix doit tendre à la mise sur pied d'un véritable ordre international, appuyé sur une véritable autorité et doté de moyens efficaces d'intervention à l'égard des Etats qui manqueraient à la discipline convenue. La cause de la paix dépend en grande partie des progrès qui seront accomplis dans ce domaine. Ils requièrent des initiatives courageuses, que les Etats seront empêchés de prendre si l'opinion publique

n'y est pas préparée par une éducation à la paix à la hauteur des buts visés.

La part du mal

11. Une réflexion sur la guerre et la paix ne peut ignorer la part du mal dans l'humanité, avec ce que cela signifie de malice et de pulsions irrationnelles incontrôlées.

Déjà le fait que la vie sociale suppose l'accord des volontés dont chacune poursuit, même légitimement, ses propres buts, exige une autorité susceptible d'arbitrer entre elles. Mais le fait de la divergence des volontés des individus et des groupes ne suffit pas pour expliquer la profondeur, parfois la démesure, et la fréquence des conflits. Ici nous nous heurtons à la présence du mal.

Une culture de la paix est une culture qui se montre capable de résoudre les conflits d'une manière digne de l'homme. Il est clair que si la personne est un être de communion, une voie digne de l'homme ne peut être que celle du dialogue. Le dialogue au plan social et politique a nom concertation. Il n'y a pas de concertation possible s'il n'existe pas chez les partenaires la volonté de paix et la conviction que la paix est un bien supérieur qui peut parfois exiger des sacrifices, et qui réclame beaucoup de patience, d'imagination constructive, de souplesse d'esprit.

Cette conviction du bien de la paix poursuivie avec ténacité présuppose des conditions intellectuelles, spirituelles et psychologiques.

Il est clair qu'une conception du monde qui exalte l'idée de révolution parce qu'on tient que la structure de la réalité est faite de lutte et de violence, dénoncera dans la patiente volonté de concertation une manifestation de faiblesse. Mais l'exaltation de la violence révolutionnaire implique que les rapports entre les hommes sont essentiellement des rapports de force et de violence et que, par conséquent, la personne comme personne n'est pas reconnue. Pourquoi une telle conception a-t-elle connu un tel succès? Une réflexion sur la paix ne peut pas éluder la question. Je vois à cela trois motifs.

Le premier est celui du désespoir et du pessimisme: la violence apparaît comme la seule manière de renverser une situation de domination et d'exploitation qui est elle-même une situation de violence. A cela il faut répondre que la promotion de la paix suppose la lutte pour la justice; cette lutte doit être menée par des moyens eux-mêmes justes et pacifiques, comme sont la mobilisation des consciences, ou la grève, ou encore l'objection de conscience, la grève de la faim, la prise de parole en dépit

des interdits. Elle demande beaucoup de courage, d'intelligence et de force d'âme. Il n'y a pas de combat pour la paix, là où il n'y a pas la vertu de force, maîtrise de soi et affrontement du témoignage intrépide.

L'appel à des moyens justes de lutte repose encore sur la persuasion, qu'avait bien perçue Martin Luther King, que l'on doit tabler sur cette parcelle de sens du bien qui demeure, malgré tout, présente dans le cœur de l'adversaire. C'est un préjugé, qui a fait beaucoup de mal, que celui qui tend à identifier volonté de paix et faiblesse. Il faut au contraire beaucoup de force pour vouloir et instaurer la paix. Que voyons-nous se produire là où les mouvements révolutionnaires ont réussi à conquérir le pouvoir? Leur emprise ne se maintient que grâce à un arbitraire policier qui atomise le peuple et qui règne par la peur.

Il semble qu'une loi inexorable pousse ces régimes à réinventer la figure du tyran antique, monstrueux et mégalomane. Il serait particulièrement éclairant à ce propos d'étudier les cas, nés sur le terrain marxiste, de la Roumanie de Ceausescu ou de la Corée du Nord. Le cas de Staline est mieux connu. Dans les pays démocratiques, le succès rencontré par l'idéologie marxiste auprès de nombreux intellectuels a fait perdre quelques décennies à la réflexion approfondie sur la paix, ses fondements et ses chemins.

Le second motif n'a pas l'excuse du désespoir. Il réside dans l'exaltation romantique de la guerre, comme creuset où se forgent les caractères supérieurs. L'apologie de la guerre a été surtout le fait des régimes de type fasciste. Le mythe de l'homme fort est d'essence païenne. La force que l'on a ainsi magnifiée est vraiment un mythe, car l'image idéalisée de la guerre qu'il présente méconnaît l'immense cortège de misères morales et physiques que déclenche la guerre. Quant au guerrier de ces régimes, il n'a plus grand-chose de commun avec l'homme noble auquel pensaient les Grecs. Car sans compter les basses besognes auxquelles il se plie, son premier acte est un acte de démission de sa propre responsabilité de personne au profit d'une obéissance aveugle au chef charismatique. Par ailleurs, la guerre moderne, à cause de sa haute technicité, tend de moins en moins à favoriser les vertus propres du combattant valeureux. Il reste que, là encore, il s'est trouvé des intellectuels pour céder à la fascination de la force dite «virile» et à ses prétendues vertus. Par exemple, les discours accablants prononcés en faveur du régime nazi par un philosophe comme Heidegger, montrent, par la fausseté même de leur rhétorique fêlée, que des esprits puissants ne sont pas à l'abri du culte de la force.

Le troisième motif est d'ordre plus psychologique et il requiert un effort pédagogique particulier. Je fais référence ici au potentiel d'agressivité

contenu dans la psyché humaine, et qui trouve pour ainsi dire spontanément son exutoire dans les comportements violents et belliqueux. Sur les instincts de violence, comme on le sait, table toute une production médiatique. En soi cette agressivité psychologique constitue un potentiel qui n'est pas un mal, pour autant qu'il est canalisé vers des actions et des buts positifs et constructifs. Il contribue au dynamisme de la personne. La tâche pédagogique ici est double.

Il faut aider, dès l'enfance, les individus à prendre conscience de cette charge d'agressivité dont ils sont porteurs, pour, en conséquence, les aider à comprendre que la première œuvre de paix, qui s'impose à chacun, est la paix que l'on établit en soi-même. Nous retrouvons ici l'importance des vertus qu'avait déjà reconnue le penseur grec. La première œuvre de paix est la maîtrise de soi. Seul l'homme pacifié en lui-même sera artisan de paix.

Se maîtriser soi-même ne signifie pas détruire en soi le potentiel d'agressivité, mais le canaliser, l'orienter vers des tâches positives. Sans cela ce potentiel donnera lieu à des explosions subites, aveugles et tournées vers la destruction.

Nous rencontrons ici le second aspect de la tâche pédagogique, ou plutôt culturelle, qui est beaucoup plus délicate. Mobiliser les richesses et le dynamisme de la psyché humaine vers des buts nobles, des buts de service du prochain et de construction d'une civilisation fraternelle, suppose que ces buts soient bien perçus, et d'abord qu'ils soient perceptibles. Il faut donc que la culture soit éclairée par la lumière des grandes valeurs, vérité, bonté, beauté, qui fondent la culture humaniste. Or on ne peut ignorer les courants nihilistes qui traversent la culture contemporaine. Le nihilisme est la perte du sens et là où le sens fait défaut, l'espérance et l'engagement n'ont plus de raison d'être. Apparaît alors une autre forme de désespoir, rageur et destructeur. La paix ne sera possible que si la culture, à travers des hommes de culture, retrouve le sens des grandes valeurs de l'*humanum*. Contribuer à la culture, c'est servir les fondements de la paix.

Deux thèmes: responsabilité collective, permissivité

Je ne veux à ce propos qu'indiquer, pour terminer, deux thèmes qui mériteraient d'être examinés longuement pour eux-mêmes.

12. Il n'y a pas de culture de l'instant. En d'autres termes, la culture suppose un lien vital avec le passé, la réception vivante d'un héritage, d'une tradition. De là l'importance de l'histoire, et de l'enseignement de

l'histoire, notamment de l'histoire nationale, car c'est à travers cet enseignement que les jeunes générations s'approprient leur passé culturel. Or le passé comporte sa part de lumières et sa part d'ombres. L'assumer ne signifie pas l'accepter en bloc, massivement, mais être capable de l'interpréter en fonction des valeurs humanistes. Ici nous rencontrons la question délicate et cruciale de la responsabilité et de la culpabilité collectives. Je ne fais que la mentionner; elle exigerait à elle seule de longs développements.

13. Un autre problème qui mériterait un examen approfondi et que je ne fais que mentionner est celui de la signification du pluralisme dans la démocratie moderne par rapport à une culture de la paix. Il y a en effet plusieurs manières de comprendre le pluralisme; une de ces manières tend à poser la neutralité morale de l'Etat et d'en déduire que la morale est une affaire des individus. Cette position, suggérée par certaines impasses rencontrées sur des questions majeures, est ruineuse et elle se détruit elle-même. Car la légitimité du pluralisme repose elle-même sur la reconnaissance des valeurs liées au respect des personnes. De fait l'Etat, dès qu'il reconnaît la valeur normative de la vie, de la liberté, des droits de l'homme, affirme qu'il repose sur des bases morales. Mais si la neutralité absolue en matière morale est un leurre, il reste que le respect du pluralisme peut requérir de la part de l'Etat une certaine réserve sur tel ou tel problème; de là le danger à ce que cette réserve se change en encouragement de la permissivité. Mais l'Etat est au service de la société. C'est pourquoi la vie des démocraties n'est possible que si existe au sein de la société des groupes actifs, dont la mission serait d'alerter les consciences, de susciter des initiatives, ou d'exercer une fonction éducatrice en faveur de la culture de paix.

Georges COTTIER, O.P.

Le mystère de la justification du pécheur

UNE RECHERCHE DE CLARTE DANS LE DIALOGUE

La Congrégation pour la Doctrine de la foi a examiné avec soin le document: *Le salut et l'Eglise* rédigé par la seconde Commission de dialogue entre les Eglises catholique-romaine et anglicane. Elle a souligné la valeur de texte, mais parmi les réserves, elle se demande «s'il ne serait pas opportun de perfectionner la procédure de façon à permettre une définition plus précise du contenu doctrinal des formules employées pour exprimer une foi commune. Ne conviendrait-il pas, à ce propos, d'indiquer aussi, éventuellement dans un protocole séparé, les éléments sur lesquels les divergences persistent?»

«Dans le même sens, il serait souhaitable de voir concédée à la Tradition une place plus importante, spécialement aux Pères (de l'Eglise) et au magistère de l'Eglise catholique aussi bien qu'aux actes officiels de la Communion anglicane, par exemple les *Thirty-nine articles of religion* (les trente-neuf articles de la religion).»¹

Notre but n'est pas d'étudier la portée de ce dialogue catholique romain-anglican, mais de revenir au XVI^e siècle afin de clarifier la position des Réformateurs face à l'enseignement du Concile de Trente. Notre méthode nous est suggérée par la Congrégation de la foi qui approuve la recherche d'un enseignement commun, suivi cependant d'une seconde partie où l'on mentionne loyalement les points de désaccords.²

ACCORD ENTRE LES RÉFORMATEURS ET LES CATHOLIQUES

La foi qui justifie est unie à la charité

Les Réformateurs n'ont pu ignorer l'enseignement si clair de saint Paul dans l'*Epître aux Galates* 5, 6: «Pour celui qui est en Jésus-Christ, ni la

¹ *Observations de la Congrégation pour la Doctrine de la foi. Commentaire sur les Observations de la Congrégation pour la Doctrine de la foi sur le document de l'ARCIC II.* D.C. 1989, n. 1976, 15 janvier, n. 2. p. 73.

² Nos citations des œuvres des Réformateurs sont très éclectiques, car sur le thème de la justification, luthériens et calvinistes sont d'accord sur l'essentiel, même si, sur quelques points, les accents sont différents.

circconcision, ni l'incircconcision ne sont efficaces, mais la foi agissant par amour.» Luther, en effet, dans son écrit *Des bonnes œuvres*, nous déclare: «Saint Augustin affirme que les œuvres du premier commandement sont: la foi, l'espérance et l'amour. Or, il a été dit, plus haut, que cette confiance et cette foi engendrent l'amour et l'espérance. Qui plus est, si nous considérons cela comme il se doit, l'amour se situe en premier ou plutôt en même temps que la foi. Car je ne pourrais avoir confiance en Dieu si je ne pensais qu'il veut m'être favorable et clément, ce qui me rend, à mon tour porté vers lui...»³

La charité joue donc un rôle essentiel dans la vie chrétienne. Si un pécheur demandait à Dieu le pardon de ses fautes en refusant de se convertir, il manifesterait, par le fait même, qu'il n'a pas la foi qui justifie.

Le Concile de Trente enseigne la même doctrine: «Si l'espérance et la charité ne se joignent pas à la foi, la foi n'unit pas parfaitement au Christ et ne rend pas membre vivant de son Corps.»⁴

Le pardon des péchés est uni intimement à la sanctification

Le Concile de Trente insiste sur le fait que le pardon divin «nous renouvelle au plus intime de l'âme», et par ce don, «non seulement nous sommes réputés justes, mais vraiment justes et nommés tels, recevant en nous la justice...»⁵

A la Dispute de Lausanne (1536), souvent les Réformateurs emploient la formule de la foi «ouvrant» (= œuvrant) par charité». Farel en tire cette conséquence: «Une telle vraie et vive foi n'est point oisive et sans fruit, mais tous ceux qui l'ont comme rameaux insérés à la bonne vigne qui est Jésus-Christ (*Jo* 15), portent fruits et l'esprit de Jésus étant aux croyants produit ses fruits. De quoi est parlé aux Galates 5. Car, puisqu'ainsi est que, par cette foi, nous embrassons et recevons Jésus-Christ avec toutes ses richesses, et que lui nous est fait non seulement rédemption et justice, mais aussi sanctification, il s'ensuit que non seulement elle nous sert et nous profite à nous justifier devant Dieu, mais à nous purifier et nettoyer pour nous consacrer aux saintes œuvres et au service de Dieu. A cette cause, Jésus-Christ témoigne qu'il s'est sanctifié pour les siens afin qu'ils soient sanctifiés en vérité.»⁶

³ *Œuvres*, t. 1, Labor et Fides, Genève 1957, pp. 219-220.

⁴ VI^e Session. *Décret sur la justification*, chap. 7. Dumeige. *La Foi catholique*, Paris Orante, 1961, n. 566.

⁵ *Ibidem*, n. 564.

⁶ *Actes*, Edition Piaget, Neuchâtel 1928, p. 22. Dans notre ouvrage: *La Dispute de Lausanne*, Fribourg 1956, pp. 68-69.

Dieu aime le pécheur d'une manière inconditionnelle.

Dieu n'attend pas que nous soyons agréables à ses yeux pour nous aimer. Le Concile de Trente parle de l'intervention du «Père céleste, Père des miséricordes» qui nous envoya «son Fils pour racheter les Juifs sujets de la Loi, pour faire aussi atteindre la justice aux païens qui ne la cherchaient pas (*Rm* 9,30)». ⁷

La Confession de foi des Eglises Réformées Wallonnes et Flamandes des Pays-Bas proclame: «Nous croyons que notre bon Dieu, par sa merveilleuse sagesse et bonté, voyant que l'homme s'était ainsi précipité en la mort, tant corporelle que spirituelle, et rendu du tout malheureux, s'est lui-même mis à le chercher lorsqu'il s'enfuyait de lui tout tremblant; et le console, lui faisant promesse de lui donner son Fils fait de femme, pour briser la tête du serpent, et le faire bienheureux.» ⁸

En conséquence, le retour de l'homme à Dieu est toujours précédé et causé par le retour de Dieu à l'homme. Le Concile de Trente en est persuadé et les Réformateurs aussi.

«Si quelqu'un dit que, sans l'inspiration prévenante du Saint-Esprit et sans son aide, l'homme peut croire, espérer, aimer ou se repentir comme il faut, pour que la grâce de la justification lui soit accordée, qu'il soit anathème.» ⁹

Le pardon divin est gratuit.

Cette certitude est une conséquence de la conviction partagée entre catholiques et protestants sur la prévenance de la grâce divine. «Le Concile déclare... que le commencement de la justification chez les adultes doit être cherché dans la grâce prévenante de Dieu par Jésus-Christ, c'est-à-dire par un appel de lui, qui leur est adressé sans aucun mérite préalable en eux.» ¹⁰ Et plus loin le Concile ajoute: «Nous sommes dits justifiés gratuitement parce que rien de ce qui précède la justification, foi ou œuvres, ne mérite cette grâce de la justification.» ¹¹

Luther enseigne la même gratuité: «Si tu demandes où l'on trouve et d'où parviennent cette foi et cette confiance, voici assurément ce qu'il importe avant tout de savoir. Premièrement: sans aucun doute elle ne

⁷ *Décret sur la justification*, chap. 2. Dumeige, n. 556.

⁸ *Le catéchisme de Jean Calvin suivi de la Confession de La Rochelle et de la Confession des Pays-Bas*, Paris, Genève, 1934, Art. 17, p. 201.

⁹ *Décret sur la justification*, canon 3, Dumeige, n. 585.

¹⁰ *Ibidem*, chap. 5, Dumeige, n. 559.

¹¹ *Ibidem*, chap. 8, Dumeige, n. 567.

vient ni de tes œuvres, ni de tes mérites, mais uniquement de Jésus-Christ, promise et donnée gratuitement. Comme le dit saint Paul (*Rm.* V): Dieu nous rend son amour très doux et bienveillant en ce que Christ est mort pour nous alors que nous étions encore des pécheurs.»¹²

Le thème de la justice du Christ qui nous est imputée

Souvent les Réformateurs parlent de Dieu qui nous impute les mérites de son Fils. Si nous comprenons ce thème comme évoquant la cause *méritoire* de notre salut, le pécheur, très légitimement, dans sa demande de pardon, se verra enveloppé du manteau de la justice du Christ. En effet, en recourant à cette image, on prend conscience que le pardon repose sur la passion du Sauveur.

Un ami de saint François de Sales, Mgr Camus, Evêque de Belley, écrit à ce sujet: «Si les protestants voulaient simplement dire que les mérites de Jésus-Christ nous fussent imputés parce qu'ils sont nôtres par don et que nous les pouvons présenter et offrir à Dieu le Père pour satisfaction de nos péchés... leur sentiment serait vrai et recevable.»¹³

Nous signalons cet accord, car bientôt, nous verrons que les Réformateurs utilisent ce thème non plus seulement dans une prière que le pécheur offre à Dieu, mais encore dans le cadre d'une explication théologique sur la nature du pardon divin.

DIVERGENCES ENTRE LES RÉFORMATEURS ET LES CATHOLIQUES

La charité est conjointe à la foi, mais seule la foi justifie

Les Réformateurs nous l'avons vu, ne veulent pas séparer les vertus théologiques, comme ils n'entendent pas dissocier dans le soleil la lumière et la chaleur. Mais nous sommes éclairés par la lumière seule du soleil, non par sa chaleur. De même, nous sommes justifiés par la foi seule, non par la charité. La foi est comprise comme l'adhésion à la Parole de Dieu et la confiance aux promesses divines, la charité, comme l'amour de Dieu et du prochain.

Ainsi Caroli, l'un des défenseurs du protestantisme à la Dispute de Lausanne, déclare: «Combien que la foi ne soit sans charité, nonobstant

¹² *Des bonnes œuvres. Œuvres*, t. 1, pp. 226–227.

¹³ *L'avisoinement des protestans (sic) vers l'Eglise romaine*, Paris 1640, pp. 153–154.

l'on n'est point justifié par la charité, mais par la foi, comme nous voyons le feu, étant clair, il chauffe, mais non par sa clarté, ni donne aussi clarté par sa chaleur, ainsi la foi illumine, mais non par charité.»¹⁴

C'est dans la même perspective que Calvin enseigne: «Nous confessons bien avec saint Paul qu'il n'y a autre foi qui justifie sinon celle qui est conjointe avec charité (*Gal.* 5, 6). Mais elle ne prend point de charité la vertu de justifier.»¹⁵

Pourquoi le Réformateur tient-il tant à ce refus de faire entrer la charité dans l'acte de foi qui nous obtient le pardon? A ses yeux, la charité a sa place dans la sanctification, non dans la justification, car, dit-il, en évoquant l'Écriture, «elle nous enseigne de nous détourner du regard de nos œuvres, pour regarder seulement la miséricorde de Dieu et la parfaite sainteté du Christ.»¹⁶

L'objection majeure que font les catholiques à cet enseignement protestant se fonde sur la doctrine de saint Pierre transmise par les *Actes des Apôtres*, 3,19: «Convertissez-vous donc et revenez à Dieu, afin que vos péchés soient effacés.» Si le pardon des péchés est lié à la conversion, la foi qui justifie implique l'action souveraine de la charité qui permet au pécheur de changer de fin ultime, de retourner son cœur.

Le fondement de la justification

La doctrine protestante sur le pardon de Dieu implique la distinction entre deux actes divins, celui par lequel le Seigneur nous justifie et celui par lequel il nous sanctifie. Le Réformateur Pierre Viret fait ce reproche aux catholiques, «ces pources aveugles»: «Ils ont mêlé et confondu ensemble la justification et la sanctification qui doivent être distinguées.»¹⁷

Calvin défend la même thèse en reprenant la comparaison avec le soleil. «Je ne nie pas toutefois cependant que ces deux choses ne soient toujours unies, à savoir notre sanctification et justification; mais c'est mal de dire que ce ne soit qu'un des deux. Exemple: Combien que la clarté du soleil ne se puisse jamais séparer de la chaleur si est-ce qu'elle n'est pas la chaleur même.»¹⁸

¹⁴ *Actes*, p. 113. Dans notre ouvrage: *La Dispute de Lausanne*, p. 204.

¹⁵ *Institution chrétienne* III, 11, 20.

¹⁶ *Ibidem*, III, 11, 16.

¹⁷ *Instruction chrestienne en la doctrine de la Loy et de l'Évangile*, Genève 1564, t. II, p. 20. Dans notre ouvrage: *Le Réformateur Pierre Viret*. Labor et Fides, Genève 1986, pp. 189-190.

¹⁸ *les Actes du Concile de Trente avec le remède contre la (sic) poison.*, dans le Recueil des opuscules. Edition Pinereul, Genève 1566, p. 943.

Pourquoi cette distinction est-elle si vitale? Parce que la justification repose sur la seule imputation des mérites du Christ. C'est parce que le Père céleste voit le pécheur revêtu du manteau de la justice du Fils qu'il le proclame juste. Pierre Viret déclare: «J'appellerai la justification l'imputation de la justice de Jésus-Christ, laquelle nous est imputée et allouée par l'appréhension de cette miséricorde de Dieu en Jésus-Christ par la foi en lui.»¹⁹

La sanctification en nous est le fruit d'un autre acte divin qui transforme, fût-ce, ici-bas, d'une manière imparfaite le pécheur. Il reçoit le don de l'Esprit qui progressivement purifie le cœur du justifié.

Le Concile de Trente ne peut pas considérer la justification et la sanctification comme deux actes distincts du Seigneur, car si le pardon nous est accordé par le moyen de la conversion, tout le processus de la justification se réalise par le passage d'un état où l'homme s'aime jusqu'au mépris de Dieu à une situation où il aime Dieu jusqu'au sacrifice de lui-même.

Le Concile de Trente parle de la justification «comme un transfert de l'état dans lequel l'homme naît fils du premier Adam, à l'état de grâce et d'adoption des fils de Dieu (*Rm* 8, 15).»²⁰ C'est pourquoi aussi le même Concile proclame que «l'unique cause formelle de la justification est la justice de Dieu, non celle par laquelle il est juste lui-même, mais celle par laquelle il nous fait justes.»²¹

Certes, les Réformateurs ont été influencés par le contexte «judiciaire» dans lequel est né le thème de la justification tandis que celui de la sanctification a pour origine un contexte culturel.

Hans Küng a exposé avec vigueur cette problématique:

«Le caractère judiciaire a, pour la justification, une signification fondamentale. Puisqu'il s'agit non pas de quelque processus physique s'accomplissant en l'homme, mais d'un verdict, d'un jugement, d'une non-imputation du péché et d'une imputation de la justice du Christ par *Dieu*, de ce fait, se trouve soulignée la gravité de la situation, à l'encontre de toutes les légèretés coupables: il s'agit de *Dieu*, de sa colère et de sa grâce personnelle.»²²

Au sujet de la sanctification, Küng s'exprime en ces termes: «Le caractère cultuel de la sanctification, à ses origines, montre que la notion biblique de sanctification n'a pas les mêmes racines dans la vie que la notion de justification. On ne trouve jamais à l'arrière-plan l'image du

¹⁹ *Instruction chrétienne...* t. II, p. 21. Dans notre ouvrage, p. 190.

²⁰ *Décret sur la justification*, chap. 4, Dumeige, n. 558.

²¹ *Ibidem*, chap. 7, Dumeige, n. 564.

²² *Justification et sanctification d'après le Nouveau Testament*, dans l'ouvrage collectif *Catholiques et Protestants, Confrontations théologiques*. Edit. du Seuil, Paris 1961, p. 295.

déroulement d'un procès et d'un jugement de tribunal. Le terme hébraïque désigne la séparation, la coupure et la différenciation d'avec le profane et l'impur; c'est la mise à part pour le service de Dieu.»²³

Ces réflexions sont intéressantes, mais dans la Révélation, ce qui est décisif, ce n'est pas l'origine du vocabulaire, mais le respect du mystère divin. Or, à la différence du verdict humain, celui de Dieu est, *par lui-même*, créateur de changement. Dans un tribunal humain, la décision d'acquitter le coupable est suivie d'un *autre* acte, la libération effective de celui qui est grâcié. La position protestante qui distingue, comme deux actions divines, la justification et la sanctification, est influencée par une vision trop anthropomorphique de l'agir de Dieu.

La certitude du pardon

Plusieurs auteurs contemporains pensent qu'au XVI^e siècle, les catholiques ont mal compris les Réformateurs sur la thèse de la certitude du pardon. Ces derniers, dans un autre vocabulaire que celui du Concile de Trente, auraient confessé, à la fois l'assurance, que Dieu veut nous sauver et l'humilité par laquelle on reconnaît notre faiblesse devant la sainteté divine. Ainsi, J. Alfaro écrit à propos de Luther: «La «certitude de la grâce» implique la tension... entre, d'une part, l'insécurité radicale de l'homme, laquelle porte même sur notre propre réponse à l'amour justifiant de Dieu et, d'autre part, la confiance radicale dans le Dieu de la grâce et en lui seul.»²⁴

Luther, certainement, souligne l'antithèse entre la vraie *fiducia* et la fausse sécurité, mais Alfaro, dans son analyse, oublie de mettre en rapport la question de la certitude du pardon avec la thèse de la justification basée sur la seule imputation des mérites du Christ. Or, comme la justice du Sauveur est parfaite, la certitude que Dieu donne au pécheur sur le pardon exclut, aux yeux des protestants, toute crainte et donne une assurance parfaite.

Calvin, à ce sujet, parle sans ambiguïté. «La question, dis-je, est celle-ci: où les consciences doivent-elles s'appuyer pour avoir assurance de leur salut? Si elles sont tourmentées de doute, ou si elles sont ébranlées, saint Paul dit que la foi est anéantie... Il nous convient d'avoir une confiance certaine de notre justice... Il faut donc qu'elle soit entièrement assise et posée sur la rémission des péchés.»²⁵

²³ *Ibidem*, p. 298.

²⁴ *Certitude de l'espérance et «certitude de grâce»*. Nouvelle Revue Théologique, 1972, n. 1, p. 28.

²⁵ *La vraie façon de réformer l'Eglise...* Labor et Fides, Genève 1957, p. 14.

Or, Calvin le rappelle, « nous sommes justes d'autant que les péchés ne sont point imputés. »²⁶ En d'autres termes, c'est parce que nous sommes absolument certains que la justice du Christ nous est imputée que notre assurance du pardon est parfaite.

Sur ce point donc demeure une grave divergence avec le Concile de Trente. Le catholique possède une certitude divine que le Seigneur *veut* le sauver. Mais s'il se pose cette question : Suis-je vraiment pardonné ? Il peut percevoir des signes qui lui donnent une assurance qui écarte toute angoisse, mais il ne peut avoir la certitude dont parlent les Réformateurs. « Nul ne peut savoir d'une certitude de foi excluant toute erreur qu'il a obtenu la grâce de Dieu. »²⁷

La nature de la sanctification

Les Réformateurs, nous l'avons vu, confessent clairement que la sanctification est unie à la justification. Mais ils parlent de la persistance du péché dans le juste, dans un sens qui menace le don d'une authentique transformation du chrétien. En effet, ils ne distinguent pas clairement la convoitise (qui est une inclination au mal) et le péché proprement dit.

Ainsi, Viret déclare : « Une telle concupiscence, quelque résistance qu'il y ait, ne peut être sans péché, à cause de la source corrompue et maudite dont elle procède. »²⁸

Calvin reconnaît que le justifié reçoit la vie même de Dieu puisqu'à la Dispute de Lausanne, il dira que, par la Cène, le Christ « nous fait participants de tout ce que nous pouvons recevoir de grâce en son corps et en son sang... le tout spirituellement, c'est-à-dire par le lien de son Esprit. »²⁹

Cependant, dans d'autres textes, Calvin reconnaît que le fonds pécheur de la nature humaine n'est vraiment pas transformé puisqu'il compare le courant de la grâce divine à un fleuve qui devient tout pollué par la rivière de la concupiscence : « Seulement, nous réservons cela à l'homme qu'il pollue et souille par son immondicité les œuvres, qui autrement étaient bonnes comme venantes de Dieu. »³⁰

C'est à la lumière de ces jugements pessimistes des Réformateurs que le Cardinal Journet résume leur position sur ce point : « Les hommes qui se

²⁶ *Ibidem*, p. 15.

²⁷ *Décret sur la justification*, chap. 9. Dumeige, n. 568.

²⁸ *Instruction chrétienne...* t. I, p. 279. Dans notre ouvrage, p. 199.

²⁹ *Actes*, p. 230. Dans notre ouvrage sur *La Dispute de Lausanne*, p. 197, n. 1.

³⁰ *Institution chrétienne*, III, 15, 3.

sont approprié la rédemption du Christ et qui de ce fait sont justifiés, incorporés au Christ, membres de son Eglise, continuent d'être *réellement, formellement* pécheurs, seulement Dieu leur impute la justice du Christ, les couvre du manteau du Christ, en un mot *les regarde comme justes.*»³¹

A ce jugement, les Réformateurs feraient certainement cette objection : Dans le pécheur non justifié, le péché est triomphant tandis que, dans le chrétien pardonné, l'Esprit lutte contre le péché.

De fait, pour résumer l'enseignement des Réformateurs, je préfère m'exprimer ainsi : Ils confessent le don d'une vraie sanctification, mais en identifiant pratiquement le péché avec la convoitise, ils juxtaposent deux thèses qui ne sont pas conciliables en stricte logique.

Le Concile de Trente déclare que la justice que Dieu nous accorde est *inhérente* en nous.³² Sans employer les mots techniques de «grâce créée» ou d'«habitus infus», le Concile estime qu'une vraie sanctification n'est possible que si notre âme et nos facultés sont surélevées par des qualités surnaturelles.

Or, Calvin rejette formellement cet enseignement. Commentant le canon 11, il déclare : «Autant vaut ce qu'ils ajoutent après (c'est-à-dire rien), que la grâce qui nous justifie est une habitude ou qualité résidente en nous et non point une faveur que Dieu nous porte. Or, les témoignages de l'Ecriture sont plus qu'évidents contre eux...»³³

Ce refus de Calvin précise clairement l'une des raisons profondes des divergences entre catholiques et protestants relatives à la sanctification.

L'enseignement catholique sur la nature du péché diffère aussi de celui des Réformateurs. La convoitise ne conduit au péché que si le libre arbitre y consent. «Que la concupiscence ou le foyer (du péché) demeure dans les baptisés, le saint Concile le confesse et le pense. Laissée pour nos combats, elle n'est pas capable de nuire à ceux qui, n'y consentant pas, résistent avec courage par la grâce du Christ.»³⁴

Si le chrétien commet une faute sans rompre l'Alliance, ce péché est appelé «véniel». Il manifeste l'imperfection de notre amour de Dieu. En revanche, on parlera de péché «mortel» si la désobéissance à Dieu implique le changement de fin ultime se concrétisant dans l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu.

Or, cette distinction entre péché mortel et péché véniel, Calvin la refuse, tout en admettant qu'il existe une hiérarchie entre les fautes.

³¹ *L'Eglise du Verbe incarné*, t. II, Desclée de Brouwer, 1951, p. 220.

³² *Décret sur la justification*, chap. 16 et canon 11. Dumeige, n. 580 et 593.

³³ *Les Actes du Concile de Trente avec le remède...* p. 970.

³⁴ *V^e Session. Décret sur le péché originel*, canon 5. Dumeige, n. 279.

Aux catholiques qui lui objectent: «Toutes les fautes ne sont pas également graves», Calvin réplique: «Il ne s'ensuit pas... que les péchés soient pareils pourtant s'ils sont tous mortels.»³⁵ Et d'expliquer dans un autre ouvrage: «Où il y a péché, quelque petit qu'il soit, nul de sain jugement ne niera qu'il n'y ait matière de mort.»³⁶

L'homme peut-il coopérer à la grâce?

Le Concile de Trente reconnaît que Dieu agit sur le libre arbitre de telle sorte que «ceux que leurs péchés avaient détournés de Dieu se disposent, poussés et aidés par sa grâce, à se tourner vers leur justification, en acquiesçant et en coopérant librement à cette grâce. Ainsi, Dieu touche le cœur de l'homme par l'illumination du Saint-Esprit, mais l'homme lui-même n'est nullement inactif en recevant cette inspiration qu'il pourrait tout aussi rejeter, et cependant, sans la grâce divine, il demeure incapable de se porter par sa libre volonté vers cet état de justice devant Dieu.»³⁷

Calvin est très critique face à cette doctrine. Il déclare que «messieurs de Trente parlent sottement, assignant un tel partage entre Dieu et nous, que la bonne volonté de recevoir la grâce de Dieu procède de notre vertu.»³⁸ Il précise: «En quoi est-ce qu'ils font l'homme compagnon de Dieu? Ils disent que c'est d'autant que par son franc arbitre il reçoit la grâce de l'illumination du Saint-Esprit, laquelle il pourrait refuser. En quoi ils retranchent beaucoup de la vertu de Dieu telle que le prophète la décrit en disant: «Je mettrai ma Loi en vos cœurs» (*Jér.* 31,33).³⁹ Calvin ajoute encore en résumant la doctrine du Concile: «La réception de la grâce ne vient point de Dieu, vu que nous consentons à icelle par notre franc arbitre.»⁴⁰

L'enseignement catholique est interprété de cette manière: l'action du libre arbitre est coordonnée à celle de Dieu, elle s'y ajoute pour que le chrétien puisse accomplir le bien. Certes, cette position a été défendue par l'école «moliniste», manifestement contraire à l'enseignement de saint Augustin auquel se réfère le Réformateur. Or, la doctrine du Concile est tout à fait compatible avec celle de l'Evêque d'Hippone que Calvin

³⁵ *Institution chrétienne* III, 4, 28.

³⁶ *Les Actes du Concile de Trente avec le remède...* p. 956.

³⁷ *Décret sur la justification*, chap. 5. Dumeige, n. 559.

³⁸ *Les Actes du Concile de Trente avec le remède...* p. 941.

³⁹ *Ibidem*, p. 939.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 939.

résume ainsi: «Dieu promet de faire, non pas seulement que nous puissions vouloir bien, ains que pleinement nous voulions en effet.»⁴¹

Il y a chez le Réformateur une intention très positive de souligner la souveraineté de la grâce, mais en refusant la doctrine de la coopération du libre arbitre, il met évidemment l'accent sur la passivité de l'homme.

Cette passivité est encore plus accentuée chez Luther dans son traité du *Serf arbitre*. Evoquant *Jean*, 1, 12, le Réformateur affirme que l'Évangéliste «ne parle aucunement d'une œuvre humaine» et il ajoute: «L'homme ne joue ici qu'un rôle passif; il ne fait rien, c'est l'Esprit qui fait tout.»⁴²

Entre la doctrine qui coordonne l'activité de l'homme et celle de Dieu et l'enseignement qui refuse toute coopération du libre arbitre, la solution authentique des rapports entre la grâce et la liberté humaine est celle qui *subordonne* entièrement l'action humaine à celle de Dieu.

Alexandre Vinet, dans une homélie, a eu cette formule heureuse: «On a dit que la sagesse chrétienne est d'être tranquille comme si Dieu faisait tout, et d'agir comme s'il ne faisait rien. Disons mieux: disons qu'il fait tout. Il nous a faits nous qui faisons; il fait en nous la volonté de faire; il fait par nous tout ce que nous faisons; mais il le fait par nous et ne veut pas le faire autrement.»⁴³

ESSAI DE DIALOGUE ŒCUMÉNIQUE

Pourquoi la doctrine de Luther sur la justification a-t-elle eu un tel impact?

Je me suis souvent posé cette question: Pourquoi l'enseignement de Luther sur le pardon des péchés a-t-il impressionné tant de chrétiens qui désiraient au XVI^e siècle la réforme de l'Eglise? Zwingli, Calvin et tant d'autres reconnaissent que l'enseignement luthérien sur le pardon des péchés est au cœur de leur prédication.

Je propose cette explication. La doctrine de Luther a voulu montrer la *perfection* de l'œuvre divine dans un être aussi faible et pécheur que l'homme. En effet, selon le Réformateur, *parfait* est le verdict du pardon divin puisque l'homme coupable est revêtu du manteau de la *parfaite* justice du Christ. *Parfaite* aussi la certitude du pardon puisqu'elle repose sur ce même *parfait* fondement. Mais pour tenir compte de l'enseignement

⁴¹ *Ibidem*, p. 940.

⁴² *Œuvres*, t. 5, Labor et Fides, Genève p. 124.

⁴³ *Homilétique*, 1873, p. 24.

de l'Écriture et de leur propre expérience, les Réformateurs précisent qu'à cette perfection de la justification fait contraste l'imperfection de la sanctification. Pourtant, cette présence du péché n'effraie pas le croyant parce que sans cesse il est couvert du manteau de la justice du Christ.

Un autre aspect de la position luthérienne a séduit beaucoup de ses contemporains. Le Réformateur opère une œuvre de *simplification* dans l'existence chrétienne. Si le pardon repose uniquement sur la justice du Christ, toute la casuistique qui cherche à distinguer péché mortel et péché véniel tombe en désuétude. La confession des fautes au ministre de l'Eglise devient entièrement facultative. Le recours aux « indulgences » est déclaré non seulement inutile, mais encore pernicieux. (Cette œuvre de simplification se réalise encore en d'autres domaines, dans celui de la piété, en particulier, par le rejet de l'invocation des saints).

Enfin, la doctrine de Luther sur la justification a paru l'unique moyen de sauvegarder la *gratuité* du salut, car la solution exposée par les catholiques leur semble placer l'homme dans une situation où de fait, il exige de Dieu le pardon. Pierre Viret, par exemple, est choqué par le fait que les catholiques évoquent tantôt les mérites du Christ, tantôt ceux de l'Eglise, tantôt ceux du croyant. Il écrit que l'homme « ne devra à Jésus-Christ que le tiers de son salut, et l'autre tiers à l'Eglise... puis un chacun prendra l'autre tiers en la boutique de ses bonnes œuvres ». ⁴⁴

L'œuvre du Concile de Trente

Le Concile de Trente n'a pas négligé de montrer la *profondeur* de l'intervention divine puisqu'elle obtient que le pécheur, par la grâce de la justification, change le pôle de sa vie. S'aimant jusqu'au mépris de Dieu, il obtient la grâce d'aimer Dieu jusqu'au sacrifice de lui-même.

Mais vouloir posséder déjà maintenant la certitude absolue du salut, n'est-ce pas vouloir anticiper la jouissance d'une lumière que l'on obtiendra seulement dans la gloire?

Quant à cette œuvre de simplification de l'existence chrétienne, elle n'est légitime que si elle s'appuie sur la Révélation. Or, la Réforme n'a pas tenu compte du thème de la justification par le moyen de la conversion, thème pourtant explicite en *Actes* 3, 19: « Convertissez-vous donc et revenez à Dieu, afin que vos péchés soient effacés. » Si la conversion est liée à ce point au pardon, on ne peut pas faire reposer la grâce de la justification uniquement sur l'imputation des mérites du Christ. Dès lors,

⁴⁴ *Les cantèles, canon et cérémonies de la messe...* Lyon 1564, p. 64. Dans notre ouvrage, p. 82.

toute faute qui contredit radicalement la conversion est un péché mortel, les autres sont vénielles, elles manifestent l'imperfection de notre amour de Dieu.

Pour répondre au désir de simplification de l'existence chrétienne, je ne vois pas pour ma part d'autre moyen que de respecter la hiérarchie des vérités de la foi dont parle le décret sur l'œcuménisme du II^e Concile du Vatican, n. 11. Ainsi, les «indulgences» n'ont une valeur et une signification que dans leur stricte subordination à la grâce de la conversion. Le Concile de Trente condamne ceux qui les déclarent «inutiles» et estime que leur usage est «particulièrement salutaire». ⁴⁵ La hiérarchie des vérités est donc respectée.

Quant à la question de la gratuité du pardon, elle est particulièrement délicate à préciser si l'on vit dans le climat de la philosophie nominaliste qui imprégna l'intelligence du jeune Luther. Dans son livre: *Du protestantisme à l'Eglise*, Paris, Cerf, 1954, L. Bouyer parle de l'influence néfaste sur les Réformateurs de la pensée issue d'Ockam. Mais, dans le cadre de cet article, nous ne pouvons développer ce thème.

Sommes-nous prêts à surmonter les divergences?

Au début de cette étude, nous avons mentionné cinq points de convergences entre catholiques et protestants au XVI^e siècle, mais, dans la seconde partie, nous avons montré qu'au sein même de ces accords, se greffaient des désaccords.

Nous pensons que l'exégèse moderne nous aide à dépasser certaines oppositions, car elle est plus attentive que celle du passé à rechercher la signification objective des textes inspirés.

Tout d'abord, nous serons attentifs à ce fait évident. Saint Paul combat l'erreur des judaïsants qui défendent une problématique toute différente de celle du Concile de Trente contre lequel poléminent les protestants.

En effet, les adversaires de l'Apôtre exaltent la Loi juive tandis que les catholiques défendent une doctrine de la justification centrée sur la conversion du cœur. La différence des contextes oblige à la prudence lorsqu'on interprète les paroles de Paul parlant de la justification par la foi opposée à celle obtenue par la pratique de la Loi.

De même, le thème de la *foi* est utilisé par saint Paul avec une ampleur plus grande que chez les scolastiques qui précisent «l'objet formel» de

⁴⁵ XXV^e Session. *Décret sur les indulgences*. Dumeige, n. 871.

cette vertu, distinguée avec précision de celui de l'espérance et de la charité.

Le Concile de Trente déclare que nous sommes justifiés par la foi parce que «la foi est le commencement du salut de l'homme». ⁴⁶ Chez l'Apôtre, la foi a un sens plus englobant. Elle implique une adhésion de toutes les facultés au Seigneur. Elle englobe donc l'espérance et la charité. La *Traduction œcuménique de la Bible* précise: «Adhésion de l'intelligence à l'Evangile, la foi est en même temps soumission de l'homme à Dieu dans l'obéissance... Paul peut parler de l'*obéissance de la foi*, c'est-à-dire de cette obéissance qu'est la foi.» ⁴⁷ En ce sens, la foi n'est pas seulement «le commencement du salut», mais l'un des *instruments* du salut.

Mais l'exégèse doit aussi critiquer la formule chère à Calvin: «Combien que la foi ne soit sans charité, nonobstant l'on n'est point justifié par la charité, mais par la foi.» ⁴⁸ Saint Paul n'autorise pas cette thèse puisque la foi implique l'*obéissance* de l'homme tout entier; ce qui présuppose la présence de la charité non seulement dans la vie chrétienne, mais encore dans le don de la justification.

Certes, saint Paul est en même temps très souple dans l'usage du thème de la foi. Ainsi, dans le chapitre 4 de l'Épître aux Romains, l'accent est mis sur l'espérance puisque nous lisons qu'Abraham «espérant contre toute espérance, il crut» (v. 18). Calvin a été attentif à cet aspect lorsqu'il écrit que la foi «n'a son regard qu'à la bonté gratuite de Dieu». ⁴⁹ Mais beaucoup plus contestable est cette exégèse: «La foi n'apporte rien du nôtre à Dieu, ains seulement reçoit ce que Dieu nous offre. De là vient que la foi, bien qu'elle soit imparfaite, donne toutefois parfaite justice.» ⁵⁰

Ce regard jeté sur la bonté gratuite de Dieu est bien un acte humain suscité par la grâce. Comment donc Calvin peut-il prétendre que «la foi n'apporte rien du nôtre à Dieu»? Cette action glorifie le Seigneur. D'autre part, dans ce chapitre 4, saint Paul ne parle pas de la charité du patriarche parce que tout son développement est centré sur l'importance capitale de la confiance aux promesses divines dans le mystère de la justification, aspect méconnu par les judaïsants.

Calvin est convaincu que la charité ne joue aucun rôle dans la justification. C'est parce qu'il a cette certitude dans son intelligence qu'il pense découvrir la même doctrine dans ce chapitre 4 parce que l'Apôtre met

⁴⁶ VI^e Session. *Décret sur la justification*. Chap. 8. Dumeige, n. 567.

⁴⁷ *Nouveau Testament*, Paris 1972, p. 475, n.z.

⁴⁸ Voir note 15.

⁴⁹ *Les Actes du Concile de Trente avec le remède...* p. 949.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 949.

l'accent sur l'espérance et non sur la charité. En fait, dans ce passage de l'Épître aux Romains, saint Paul fait abstraction de la charité présente dans le cœur du patriarche. Calvin va plus loin, il pense que l'Apôtre *exclut* la charité de l'acte par lequel Abraham a été justifié. C'est la thèse dogmatique qui influence la lecture que fait le Réformateur de l'Épître aux Romains.

Le dialogue œcuménique nous conduit aussi à examiner la cohérence des diverses doctrines professées de part et d'autre. Bossuet éprouve une difficulté particulière à la lecture de Luther. Car le Réformateur établit un lien indissoluble entre la foi et le repentir. Mais tandis que par la foi, on reçoit une certitude absolue de pardon, Dieu ne nous donne pas la certitude d'avoir une authentique contrition, signe pourtant d'une authentique foi.

«Luther pouvait dire que le pécheur devait croire très certainement qu'il était absous, *quoi qu'il en fût de sa contrition...* C'était donc la difficulté du nouveau dogme... Comment sans être assuré et sans pouvoir l'être qu'on fût vraiment pénitent et vraiment converti, on ne laissait pas d'être assuré d'avoir le pardon entier de ses péchés? Mais c'était assez, disait Luther, d'être assuré de sa foi. Nouvelle difficulté, d'être assuré de sa foi sans l'être de la pénitence, que la foi, selon Luther, produit toujours.»⁵¹

Ces réflexions de Bossuet sont pertinentes. Je me demande d'ailleurs si cette position de Luther n'est pas l'une des sources de la théologie «dialectique» qui fut si chère à Karl Barth.

Le mystère de la justification tel qu'il est vécu dans la vie chrétienne

Dans cette étude, nous avons montré de nombreux désaccords avec les Réformateurs. Or, si possible, dans un dialogue œcuménique, nous devrions nous enrichir mutuellement. Est-ce possible face au mystère de la justification?

La doctrine catholique enseigne que l'un des instruments du pardon divin est la conversion (cf. *Actes*, 3,19). Mais Jésus qui connaît les misères de la nature déchue nous a mis en garde contre la tentation du pharisien qui, dans le Temple, était convaincu de l'authenticité de sa conversion puisqu'il se complaît dans ses œuvres en oubliant qu'elles sont le fruit de la grâce divine. Très forte est donc la tentation d'autoglorification.

⁵¹ *Histoire des variations des Eglises protestantes*. Livre I. *Œuvres complètes*, Méquignon-Gaume, Lille, Besançon, 1846, t. 7, p. 14, col. 1.

A cette tentation, le publicain y échappe parce que, pour reprendre le mot de Calvin, il n'a «son regard qu'à la bonté gratuite de Dieu». ⁵² Le publicain ne peut pas être justifié sans l'amour, sans la conversion, mais il fait abstraction de ce que la charité offre à Dieu, pour centrer son attention sur la seule confiance aux promesses, c'est-à-dire la foi, telle que saint Paul en parle dans le chapitre 4 de l'*Épître aux Romains*. Ainsi, la Réforme nous adresse une bonne interrogation lorsqu'elle nous dit: «Êtes-vous suffisamment attentif à l'attitude du publicain dans le Temple?»

Hans Küng souligne bien que l'amour est présent dans la foi qui justifie, mais il ajoute: «Foi dans l'amour et de l'amour certes, mais – pour le pécheur à justifier – amour pudique et non impudent. Amour impudent, celui du fils prodigue qui, oubliant ses égarements, se jetterait tout simplement au cou de son père en disant: «Je t'aime», au lieu de se jeter à ses pieds et de confesser humblement et plein de confiance, dans un élan d'amour pudique: «Père, j'ai péché...» ⁵³

Sainte Thérèse de Lisieux recourt à des formules qui, au XVI^e siècle, en pleine controverse, auraient choqué les catholiques. Elle écrit en effet dans son *Acte d'offrande à l'Amour miséricordieux*: «Au soir de cette vie, je paraîtrai devant vous les mains vides, car je ne vous demande pas, Seigneur, de compter mes œuvres. Toutes nos justices ont des taches à vos yeux. Je veux donc me revêtir de votre propre *Justice*, et recevoir de votre *Amour* la possession éternelle de *Vous-même*.» ⁵⁴

Paraître devant Dieu les mains vides: Thérèse, pour mieux méditer le «sans moi, vous ne pouvez rien faire» (*Jean* 15,5) fait abstraction de toutes les œuvres qu'elle a accomplies. Elle manifeste le contraste entre la sainteté de Dieu et la faiblesse de l'homme. Elle sait bien que le repentir nous obtient le pardon. Mais elle met l'accent sur l'imputation des mérites du Christ pour mieux souligner la source première de la justification: la Croix du Christ. «Je veux donc me revêtir de votre propre *Justice*.»

Entre la foi *confessée* et la foi *vécue* existent des liens qu'il ne faut jamais rompre. Mais lorsqu'on vit le mystère, dans la contemplation ou la prière, on peut fixer son attention sur un aspect de la Révélation avec une grande vigueur et laisser dans l'ombre d'autres aspects – sans pour autant les nier. Reconnaître cette loi de la psychologie de la foi *vécue* nous paraît d'une grande importance dans le dialogue œcuménique. ⁵⁵

⁵² Voir note 49.

⁵³ *La justification. La doctrine de Karl Barth. Réflexion catholique*. Desclée De Brouwer 1965, p. 369.

⁵⁴ *Manuscrits autobiographiques de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*. Livre de vie n. 8. Office central de Lisieux 1957, pp. 308–309.

⁵⁵ Cf. notre article: «*Foi prêchée et foi vécue*»: Une distinction importante dans le dialogue œcuménique. Nova et Vetera, LXII^e année, n. 4, octobre-décembre 1987, pp. 263–270.

Pour un accord sans ambiguïté

Dans la première partie, nous avons mentionné cinq points d'accord entre catholiques et protestants. Pourrait-on s'en contenter en faisant abstraction des polémiques du XVI^e siècle? Nous ne le croyons pas, car les questions non clarifiées sont sources de nouvelles divisions.

Nous devrions pouvoir un jour confesser ensemble les certitudes suivantes.

1. La foi et la charité ne sont pas seulement unies dans la vie chrétienne, mais encore dans l'acte divin qui nous obtient la justification. En fait foi saint Pierre en *Actes*, 3, 19. Car la conversion implique la présence active, non seulement de la foi, mais aussi de la charité.
2. L'imputation des mérites du Christ nous est nécessaire, mais le pardon nous est accordé par le don de la sanctification.
3. Les fautes qui, ici-bas, blessent la sanctification ou la font mourir (péchés véniels, péchés mortels) sont des actions volontaires, donc distinctes des mouvements spontanés, non volontaires, de la convoitise.
4. La miséricorde de Dieu est inconditionnelle, mais les promesses divines relatives au pardon sont conditionnelles, car Dieu a lié la grâce de la justification à la conversion. Et pourtant le pardon est gratuit, car la source du repentir est la grâce divine.
5. Dieu, dans sa bonté, nous donne des signes de notre conversion, signes capables de nous préserver de l'angoisse face à notre salut. Cependant, la certitude absolue du pardon est une grâce réservée à la vie du ciel.
6. L'une des questions les plus délicates concerne les rapports entre la grâce et la liberté. Au sein du catholicisme, il devrait être possible de surmonter les anciennes querelles entre thomistes et molinistes – surtout, si, dans un premier temps, on laisse de côté la question de la prédestination. Et si, non seulement les catholiques, mais aussi les protestants pouvaient s'entendre, par exemple, autour de la formule d'Alexandre Vinet que nous avons citée,⁵⁶ un grand pas serait accompli dans notre marche vers l'unité.

Villars-sur-Glâne

Georges BAVAUD

⁵⁶ Voir note 43.

L'évolution: «Le style du Créateur»

On raconte qu'en entendant exposer les idées de Darwin sur l'origine de l'homme, à savoir que les gorilles se partagent avec les hommes un aïeul commun, la femme de l'évêque anglican de Worcester se serait écriée:

«Si c'est vrai, surtout que cela ne se sache pas».

Cette plaisante histoire illustre bien l'espèce de peur intellectuelle de beaucoup de croyants qui pensèrent – et pensent encore – que l'évolution contredit la doctrine judéo-chrétienne de la création.

Pourtant un moine, un contemplatif, a pu écrire à propos de la thèse transformiste:

«C'est le processus de la Genèse, le style du Créateur»¹.

Cette sentence se trouve dans une lettre que ce contemplatif écrivait à son ami, Stanislas Fumet. Il lui confiait comment il accueillait dans sa foi chrétienne les données des sciences actuelles de la vie.

Nous aimerions puiser de la lumière dans des lettres de celui que Stanislas Fumet a appelé «Dom Vermeil».

* * *

L'idée de faire connaître les réflexions de «Dom Vermeil» sur le difficile problème de l'évolution et de la foi m'est venue en lisant *Pré-ambules* de M. Yves Coppens. Ce livre est sous-titré: «Les premiers pas de l'Homme»².

Pour ce savant, professeur au Collège de France, l'évolution de la vie doit être proclamée aux hommes comme un message libérateur:

«Ce message, dit-il, qui dépasse les fictions les plus extravagantes, est simple et merveilleux: l'Homme est enfant des étoiles. Il n'y a pas de solution de continuité entre la matière des étoiles et celle de la terre, entre cette dernière et la substance de la vie, entre toutes les manifestations de cette vie qui existent et ont existé et l'Homme»³.

¹ Stanislas FUMET, *Le Néant contesté*, Fayard 1972 – p. 123.

² Editions Odile Jacob, Paris, 1988.

³ *Ibid.*, p. 144.

Mais alors, on le voit, la question se pose: l'homme est-il «enfant de Dieu» ou l'enfant des étoiles?

Pour M. Coppens la réponse ne fait pas de doute. L'évolution est la doctrine du salut de l'homme. Il faut la propager. Cette doctrine est à

«remettre à l'humanité tout entière pour l'aider à se mieux connaître et à mieux gérer sa destinée»⁴

* * *

Pré-ambules est un livre de préfaces accordées à des œuvres qui traitent des sciences de la vie: géologie, paléontologie, préhistoire, et j'en passe. C'est au cours de ces introductions que ce savant profère des sentences qui se veulent d'un grand poids:

«*La vie est née de la matière*»⁵. «*L'Homme est un être issu du monde animal*»⁶

Et celle-ci encore qui revient comme un leitmotif:

«*La vie est un continuum*».

C'est sur de tels aphorismes que nous aimerions faire quelques réflexions et projeter la lumière d'un passage d'une lettre de Dom Vermeil.

* * *

M. Coppens le reconnaît volontiers, les jugements qu'il émet dans ses préfaces se trouvent de fait chargées «d'implications philosophiques»⁷. On aurait aimé au moins savoir lesquelles. Mais là-dessus rien n'est dit. Bien plus on se demande comment des questions d'ordre philosophique auraient le droit de se poser quand on lit ce jugement qui se veut sans appel:

«La vie est continue et les êtres vivants se transforment les uns dans les autres en un formidable enchaînement»⁸.

Dans des propositions de ce genre les questions philosophiques ne sont pas même évoquées. Faut-il entendre alors que de telles affirmations entraînent avec elles «des implications philosophiques» qu'il appartient à

⁴ *Ibid.*, p. 144.

⁵ *Ibid.*, p. 26.

⁶ *Ibid.*, p. 217.

⁷ *Ibid.*, p. 217.

⁸ *Ibid.*, p. 159.

la science de déduire? Mais on a de la peine à croire qu'un esprit aussi distingué soit victime d'un si évident paralogisme!

Aux yeux de M. Coppens l'histoire de la vie offre le spectacle d'un formidable mouvement ascensionnel de formes et ceci depuis des millions d'années. Toutes ces formes successivement surgies ont une racine commune: la matière. La matière n'a donc pas cessé de s'enrichir de structures de plus en plus complexes et partant de plus en plus parfaites.

On l'aura remarqué pour exposer ses vues scientifiques l'auteur se sert des concepts de matière et de forme. Or, ce vocabulaire est aristotélicien. Aristote l'a créé pour exprimer la réciproque causalité de deux éléments dans la genèse des corps. Distinguer, comme le fait M. Coppens, matière et forme dans cette histoire de la vie, rien de plus juste. Mais ce faisant on entre qu'on le veuille ou non dans le domaine philosophique où ces concepts ont d'abord résonné.

* * *

Jamais dans *Pré-ambules* la question philosophique des rapports de la matière et de la forme n'est posée. En fermant le livre on ne peut pas ne pas évoquer le reproche qu'Aristote faisait aux tout premiers philosophes grecs: «Tous ces philosophes, disait-il, donnent à penser qu'il n'y a qu'une seule cause, celle qui est dite de nature matérielle. Mais ce n'est assurément pas, continue le Stagirite, le substrat (la matière) qui est la cause de ses propres changements. Ce n'est ni le bois ni l'airain qui est cause du changement de l'un et de l'autre. Ce n'est pas le bois qui fait le lit, ni l'airain la statue, mais il y a quelqu'*autre* chose qui est cause du changement»⁹.

* * *

Ne sourions pas trop vite de ces exemples et de la métaphysique du sens commun qui les utilise. Ce que de tels exemples condamnent c'est la tendance matérialiste de la réduction des productions de la nature à une seule cause. Or, Aristote revendique, pour que l'intelligence échappe à l'absurde, la nécessité d'une cause efficiente distincte de la matière pour expliquer l'émergence de toute forme spécifique dans la nature. Pour Aristote ces formes viennent de la matière, mais pas par la seule matière où elles sont d'abord en puissance. Puisqu'elles se contre-distinguent de la matière – et cela *Pré-ambules* l'admet – ces formes ne sauraient trouver dans la matière leur cause totale. Avant de «venir» des matériaux, remar-

⁹ *Métaphysiques*, 1032b, 13.

quait Aristote, la maison «*vient*» de la maison qui est dans l'esprit de l'architecte¹⁰. Il ajoutait – et cela est philosophiquement décisif – pour notre question : «La cause efficiente de la maison est la forme qui est dans l'esprit»¹¹. Disons en conclusion que pour une intelligence sensible aux exigences de l'être, les formes – «*ces idées de la Nature*» – doivent se trouver en tout premier lieu dans l'intelligence créatrice.

Non, il n'est pas possible d'éluder la question de la causalité efficiente. Comment expliquer l'émergence d'une forme d'être plus parfaite que les précédentes, si cette forme n'a jamais existé encore dans la matière ? Il faut recourir nécessairement à une *autre* cause. *Formes, structures, idées directrices*, qu'on les appelle comme on voudra, du moment que ce sont là des principes qu'on s'accorde à distinguer de la matière, elles ressortissent donc au domaine de l'esprit. Si l'on refuse le concours d'une intelligence créatrice pour rendre raison de l'émergence d'une forme nouvelle et ontologiquement plus parfaite dans la matière, on finira par prononcer cette solennelle baliverne que la cause de l'évolution de la matière, c'est l'évolution !

* * *

M. Coppens ne manque pas de nous dire les raisons pour lesquelles il pense ne pas pouvoir ni ne pas devoir recourir à l'explication biblique de la création :

«les sciences que je pratique, en mettant peu à peu en évidence cette extraordinaire filiation (des formes), ont l'immense mérite de la rendre rassurante alors qu'elle était hérétique ; bien qu'elles se situent à un niveau tout à fait différent de celui des dogmes»¹²

D'autre part, il croit devoir dépasser la religion, car elle fait appel à «des fictions les plus extravagantes»¹³.

* * *

On ne fera pas difficulté d'admettre au sujet de la révélation judéo-chrétienne de la création que sa doctrine est véhiculée par des images tout empreintes d'anthropomorphismes. Il est bien vrai qu'au regard du langage rigoureux de la science le langage biblique pourrait apparaître puérile. Mais si l'on a tant soit peu le sens poétique on ne peut taxer ce

¹⁰ *Métaphysique*, 1032b, 13.

¹¹ *Ibid.*, 1032b 23–24.

¹² *Pré-ambules*, p. 145.

¹³ *Ibid.*, p. 144.

langage «*d'extravagant*». De plus on devrait savoir que ce langage métaphorique reçoit de l'Eglise elle-même à qui il est adressé une interprétation qui «satisfait» plus d'un esprit critique et exigeant.

Pour ne parler que de lui, saint Thomas d'Aquin a édifié un traité des noms divins où se trouvent les principes d'interprétation théologiques. Il nous explique que ce qui est dit de l'action créatrice de Dieu dans les premières pages de la Bible doit être entendu sur le registre de l'analogie des poètes. Et au début de la Somme théologique il remarque avec profondeur que «les métaphores les plus matérielles et donc les plus lointaines employées par les écrivains sacrés nous empêchent d'être dupes de nos pouvoirs de connaissance quand ils se portent sur le mystère de Dieu. Ces images parce qu'inadéquates nous font mieux réaliser que des concepts épurés combien Dieu est au-dessus de ce que nous pouvons en penser»¹⁴.

* * *

Il serait désastreux, certes, qu'au nom de la foi on se refuse à admettre les faits dûment établis par la science. Se fermer à l'idée de l'évolution sous prétexte que cette doctrine s'oppose aux récits de la Genèse ne nous paraît pas une attitude saine pour l'esprit, pour autant, bien sûr, que les acquis de la science de la vie soient indiscutables. Mais il serait aussi désastreux de penser que les faits avancés depuis bientôt deux siècles par les savants évacuent purement et simplement la doctrine judéo-chrétienne de la création de l'univers par Dieu. On pense l'avoir montré plus haut: la métaphysique exige, pour rendre raison du processus évolutif, l'action d'une cause transcendante intelligente. La philosophie de l'être prépare ainsi le terrain qui permet d'entendre d'une nouvelle manière la doctrine de la création divine de l'univers. C'est une question de style: le style que Dieu adopte quand Il fait surgir un nouvel être spécifique dans la nature.

* * *

Tout ce qui précède ne voulait que préparer justement les réflexions de «Dom Vermeil» auxquelles enfin nous arrivons. Ce que ce contemplatif voulait dire à Stanislas Fumet c'est que les données actuelles des sciences de la vie obligent le théologien à mieux situer l'action créatrice de Dieu dans la genèse des formes de la vie. Voici ce qu'il écrit: «Ce que les

¹⁴ I P.Q. I.a 9, ad 3um.

biologues transformistes du XVIII^e et du XIX^e siècle ont vu de valable c'est une chose si simple qu'on ne peut douter, ni même bien se rendre compte qu'on l'ait toujours ignorée. C'est le processus de la genèse, le style du Créateur. Lorsque Dieu suscite une réalité nouvelle, d'abord il n'agit pas *sur* les choses – ni *contre* elles (comme nous sommes obligés de le faire) – mais *en* elles : la forme nouvelle est conçue au centre même de l'existant ; ensuite il n'agit pas accidentellement mais fait que *tout conspire* et depuis toujours, à *l'être naissant*. Les formes sont des équilibres intangibles, mais ceci n'empêche nullement, nous le savions, que l'une jaillisse des profondeurs de l'autre. Nous ne pouvons rien interdire à ces profondeurs»¹⁵.

* * *

Chez «Dom Vermeil» nous trouvons un regard capable de tenir ensemble pacifiquement et les apports des Sciences de l'évolution et les exigences de la raison et les données de la foi biblique. L'évolution des espèces devrait, selon lui, nous persuader qu'on ne peut rien interdire à priori aux profondeurs de la matière, à l'inépuisable potentialité de ce fonds. Mais les exigences de l'esprit requièrent, pour faire droit à l'évolution, la sur-activation de l'Intelligence divine faisant passer – sans les blesser – son influx créateur au travers des agents naturels en les promouvant à la dignité de causes instrumentales de son action. Ainsi l'univers des formes de la nature, leur succession dans le temps, leur filiation morphologique, continuent encore à raconter la puissance et la sagesse de Dieu, aussi bien, et même mieux, que dans une vue fixiste de la nature. C'est un autre style du Créateur qui nous est dévoilé. Ainsi sous l'apparente continuité qui frappe tant le savant, travaille l'Agent divin qui assure les passages à des formes spécifiques nouvelles que la matière à elle seule serait bien incapable d'opérer.

* * *

Dans l'admirable texte de «Dom Vermeil» on aura remarqué l'utilisation de plusieurs prépositions. Il fait de ces prépositions des instruments de détermination et de relation. Par elles, il entend définir le mode divin d'agir dans l'éducation de formes spécifiquement nouvelles. Dieu, en effet, n'agit jamais «*sur*» ni «*contre*». Dieu n'opère pas, comme nous, en se tenant au dehors des choses. Sa présence intime en elles Lui donne d'opérer de l'intérieur, du dedans. C'est que Dieu agit par Son Intelligence

¹⁵ *Le Néant contesté*, p. 123.

et Sa Volonté libre. Rien en de tels pouvoirs qui soit violent ou forcé. Dieu appelle, invite, suscite ces formes nouvelles. «Dom Vermeil» utilise ici les procédés de la théologie négative. Il adapte les images que nous donne la Bible à la Vérité divine qu'elles symbolisent. Il se sert de la voie négative et de la voie d'éminence pour définir le travail du Créateur divin en Son infinie transcendence. Quand la théologie leur fait subir ce traitement analogique ce n'est assurément pas pour évacuer la poésie de ces images mais pour en extraire tout le parfum. Et puis «Dom Vermeil» le sait bien, que l'éduction des formes – et de toutes les formes substantielles – s'accompagne toujours du don encore plus intime de l'existence. Et dans cette action-là l'évolution n'a aucune part. On est placé chaque fois devant une pure création. Car c'est chaque fois du néant que Dieu les appelle.

* * *

Comme «Dom Vermeil» n'était pas seulement un métaphysicien et un spirituel, mais aussi un poète, il achevait ses réflexions si libératrices par un exemple, où il proposait cette gracieuse analogie: «Nous ne nous étonnons des métamorphoses que jusqu'au jour où nous les avons vues. C'est du cœur de la chenille parfaite que naît le papillon – éternel et parfait comme elle dans Sa pure nouveauté»¹⁶.

Il est vrai que les formes quant à elles ne changent pas. N'était la matière avec qui elles composent elles seraient éternelles et invariables. Mais c'est par la matière, qui les porte, et à ses inépuisables capacités, qu'elles s'offrent à l'intelligence divine pour d'insoupçonnables métamorphoses. Michel-Ange aimait à rapporter ce mot de son maître, Bertoldo: «Bertoldo disait qu'il fallait avant tout dégager les formes du marbre. Mais chaque bloc contenait en puissance des centaines de formes. Si non, tous les sculpteurs n'eussent-ils pas, du même bloc, fait des œuvres identiques»¹⁷. Dans le jeu de la création la matière tient bien sa partie en répondant, avec son infinie plasticité, à l'invention divine. La Bible célèbre l'inspiration de la sagesse divine: «En elle est un esprit intelligent, multiple, subtil, mobile, pénétrant... Bien qu'étant seule, elle peut tout; demeurant en elle-même, elle renouvelle l'univers»¹⁸.

C'était bien la grâce de «Dom Vermeil» de pouvoir accueillir avec une merveilleuse liberté les progrès des sciences de la vie. En eux son esprit de

¹⁶ *Ibid.*, pp. 123–124.

¹⁷ *La Vie ardente de Michel-Ange*. Irving Stone-Plon – p. 92.

¹⁸ *Le Livre de la Sagesse*, chap. 7, passim.

contemplation lui dévoilait un autre style de Dieu, une autre profondeur encore à contempler.

P. Pierre-Marie EMONET, O.P.

La morale de la connaissance spéculative*

La connaissance spéculative est une des activités les plus hautes de la personne humaine. La sagesse métaphysique porte sa propre justification en elle-même; elle n'est pas un moyen, mais une activité terminale qui est supra-utile, un fruit savoureux que l'on ne cherche pas pour une autre raison que lui-même. Cependant, faire de la métaphysique ne constitue pas notre fin ultime. C'est une activité humaine qui doit prendre sa place parmi d'autres activités humaines.

Comme perfection simple, la science métaphysique n'est pleinement réalisée qu'en Dieu. Or, si l'on veut parler de science *humaine*, il faut tenir compte de sa condition d'existence dans l'homme. Il s'agit là de l'actuation transitoire d'une faculté qui n'est que l'une des puissances de la personne. On a fait remarquer à ce propos qu'il y a «comme un conflit entre l'essence d'une perfection simple et ses conditions d'exercice dans une réalisation particulière et limitée»¹.

Ainsi, à la différence de Dieu qui est sa propre fin et qui n'a donc pas de perfection à acquérir, l'homme doit acquérir sa perfection par son agir, c'est-à-dire par les activités multiples. Aucune activité, aussi haute soit elle, ne suffit à développer toutes les richesses nécessaires à l'épanouissement humain. Cependant, toutes ces démarches humaines multiples, tant de l'ordre pratique que de l'ordre spéculatif, ne sont pas à considérer de façon disparate, comme autant d'univers clos. L'homme s'engage à agir pour atteindre sa perfection, et la perfection – propriété du Bien transcendantal – va de pair avec l'unité. La bonté ontologique ne peut jamais être le résultat d'une union d'éléments simplement juxtaposés. Elle est toujours le fruit d'une unité vraie, fondée sur un principe d'ordre.

Quant à la perfection *morale*, il s'agit pour l'homme d'actualiser au plan de l'agir libre cette profonde unité ontologique qu'il possède déjà dans son être substantiel de personne. L'univers de l'éthique est précisément cet ordre que la personne humaine est appelée à réaliser dans ses opérations volontaires par l'usage de la raison. Voilà une exigence bien propre à

* Exposé donné le 11 mai 1988 au CIREP (Centre international de recherche et d'études philosophiques)

¹ M.-M. LABOURDETTE, *Cours de Théologie Morale, Habitus et Virtus*, p. 110.

l'homme, à laquelle nul ne peut échapper. Afin d'établir cette unité dans la vie humaine, il y a un principe d'ordre : la fin dernière. Il y a aussi dans l'homme une faculté qui doit répondre à l'appel de la fin ultime, une faculté qui a pour tâche d'unifier les divers actes du sujet dans le vouloir de cette fin : c'est la volonté, la faculté unificatrice de tout l'agir de ce tout concret qu'est la personne humaine.

Voici donc le problème essentiel que je me pose. D'une part, la métaphysique est à considérer pour elle-même, car elle n'est pas ordonnée à autre chose qu'à elle-même. D'autre part, elle est néanmoins une activité particulière exercée par une personne qui, par ailleurs, s'adonne à bien d'autres occupations ; et toute la multiplicité de ces activités est appelée à l'unité dans le vouloir de l'unique fin dernière. Comment pouvons-nous donc faire coïncider ces deux exigences ? – 1. L'exigence d'autonomie propre au savoir spéculatif ; – 2. l'exigence, pour le sujet concret, de devoir subordonner la poursuite du savoir spéculatif au vouloir de la fin dernière. Faut-il donc dire, par exemple, que par rapport à la fin dernière, la connaissance métaphysique n'est pour la personne qu'un moyen ? La tension entre ces deux exigences donne lieu à ce que j'appelle : « le paradoxe du savoir désintéressé ». Le Père Labourdette nous donne une bonne description de cette difficulté qui n'est pas propre à la démarche de connaissance spéculative, mais qui est également présente dans de nombreuses démarches humaines :

« Il y a pour tout homme un problème primordial de moralité, d'orientation de tous ses actes humains ou humanisables vers la fin dernière... La fin dernière se subordonne toute la vie humaine, en la moindre des démarches qui incluent le volontaire. Mais il y a aussi pour tout homme un problème d'occupation de sa vie à des œuvres qui ont leur finalité propre, leurs exigences, leurs résultats ; elles demandent non seulement d'être faites sans péché, avec bonne conscience, mais d'être réussies, d'aboutir. »

« Il n'est pas toujours facile d'accorder ces deux sortes de finalités. Faudra-t-il sacrifier les exigences de l'une à celles de l'autre ? L'homme peut-il s'aliéner dans l'occupation ? Ou la morale prend-elle en charge les finalités de l'occupation ? »²

Avant de tenter de répondre à ce problème, je voudrais faire ressortir une question qui surgit immédiatement à son sujet. S'il est vrai que la connaissance spéculative est l'œuvre de l'intellect seul, en tant qu'elle est l'opération propre de la puissance intellectuelle, il n'est pourtant pas vrai de dire que c'est l'intellect lui-même qui pense. En toute justesse, il faut

² *Op. cit.*, pp. 105 et 106.

plutôt dire que c'est la personne elle-même qui pense *par* son intellect – selon l'adage classique: «actiones sunt suppositorum». C'est également un principe classique que celui-ci: «tout agent agit pour une fin». En conséquence, puisqu'elle est un agir de la personne, la connaissance intellectuelle sera forcément poursuivie en vue d'une fin quelconque. Quelle est donc la fin de la connaissance spéculative?

Or, il importe de souligner que cette finalité du connaître peut être considérée selon deux points de vue, selon la double bonté de l'activité de connaissance:

D'abord, elle peut être considérée selon la bonté ontologique de la faculté elle-même. L'intellect réalise sa bonté en faisant son opération spécifique, en réalisant son œuvre appropriée selon ses exigences propres. Il s'agit dans ce cas de déterminer la finalité de la connaissance du point de vue de ce que l'on appelle *la fin de l'œuvre*.

En deuxième lieu, la finalité du connaître peut-être considérée selon la bonté morale du sujet qui exerce l'opération. Il s'agit de déterminer la bonté de l'opération en vue des finalités de la personne et non pas directement en fonction de la finalité intrinsèque de l'opération elle-même. C'est ce que l'on appelle *la fin de l'opérant*.

Regardons de plus près chacune de ces deux considérations sur la bonté de l'opération intellectuelle:

1. *La bonté de la connaissance considérée selon la fin de l'œuvre:*

Du point de vue de l'œuvre accomplie, nous disons que la connaissance spéculative n'a d'autre but que la vérité elle-même. Voilà sa fin spécifique. Cependant, une question ne tarde pas à surgir. Je connais beaucoup de vérités distinctes; quelle vérité va donc perfectionner mon esprit à titre de fin? Quelle vérité en est la fin de connaissance? Être une fin quelconque, c'est une propriété du Bien; et le Bien lui-même présuppose l'unité. Quel est le principe de l'unité qui me permet de parler de *la Vérité* qui est la fin et le bien de l'intellect, et cela à travers toutes les vérités multiples qui sont connues de fait. Il s'agit d'étudier la structure du Vrai transcendantal, qui rassemble les multiples vérités dans l'unité d'un unique principe d'ordre.

2. *L'acte de connaissance considéré du point de vue de la fin de l'opérant:*

La fin est définie classiquement comme ce qui est capable de susciter et de combler le désir. Déjà, au plan de la vérité transcendentale – fin de l'intellect – un désir spécifique est suscité. C'est le désir naturel de l'intellect pour sa perfection propre qui ne se trouve que dans le vrai. Le désir en question est inséparable de la structure radicale de l'intellect lui-même, en tant même qu'il possède une forme déterminée; à chaque forme suit une inclination.

Cependant, en tant qu'elle est la fin de l'activité de connaissance, la Vérité va susciter encore un nouveau type de désir. Il ne s'agit plus d'un appétit naturel de l'intellect pour son bien connaturel, mais plutôt d'un désir du sujet connaissant qui saisit réflexivement son propre acte de connaissance comme un bien à désirer. L'appétit en question est un désir *élicite* de la personne qui se décide librement à rechercher son épanouissement en poursuivant l'activité de connaissance. Aristote a noté que l'homme est unique parmi tous les animaux en ce qu'il appréhende la connaissance elle-même comme un bien à poursuivre. Le désir en question se porte, comme à son *objet* spécifiant, sur l'épanouissement d'une faculté particulière : l'intellect. Pourtant, c'est la *volonté* qui est le sujet de ce désir, car il appartient à la volonté de mouvoir toutes les puissances de l'âme vers leur fin propre. En tant que faculté de toute la personne, c'est la volonté qui est la première source motrice de l'exercice de tous les actes humains. Sans un désir élicite de la volonté, aucune faculté humaine ne peut passer à l'exercice, et ceci vaut donc pour l'usage spéculatif de la raison. Ainsi, c'est volontairement que je désire acquérir une perfection en connaissant ceci ou cela.

Nous pouvons donc préciser les rôles respectifs des deux facultés spirituelles en disant que la connaissance spéculative est l'affaire de l'intelligence seule dans l'ordre de la *spécification* objective (causalité formelle de détermination intentionnelle par l'objet). Mais tout acte de connaissance aura forcément un rapport à la volonté dans l'ordre de l'exercice ou de l'usage volontaire (causalité efficiente et finale), de telle sorte que sans un acte de la volonté, je ne peux rien connaître. Ainsi donc, le passage à l'acte de la puissance intellectuelle exige indissolublement, et la lumière de l'intellect agent qui donne à l'intellect passif de devenir intentionnellement telle chose, et la motion volontaire qui donne la causalité efficiente et finale nécessaire à l'actuation de toute puissance créée.

Ce que nous venons de noter à propos de la motion de la volonté sur l'acte de connaissance n'a rien d'insolite. Il s'agit d'une loi qui régit toutes les facultés de l'âme. En effet, c'est en tant même que la volonté a le Bien universel pour objet propre qu'elle va prendre en charge toute inclination vers le bien spécifique de chaque faculté humaine. Et il appartient aussi à la volonté d'unifier toutes les inclinations particulières – y compris l'inclination de l'intellect – dans le désir englobant du Bien universel.

Nous arrivons ainsi à une conclusion importante. Connaître – y compris connaître des vérités métaphysiques – est un acte de ma personne que j'exerce librement par ma volonté. Il s'agit, selon le langage technique de saint Thomas, de l'*usage volontaire* de la faculté de connaissance. Et l'acte en question est un *acte humain*, c'est à dire un acte posé volontairement

qui, comme tel, est le sujet prochain de la moralité. Donc, comme tout autre acte humain, l'acte de connaissance spéculative aura besoin d'une rectitude proprement morale.

Pour résumer tout cela, nous pouvons nous reporter à deux passages de la Somme Théologique :

1. Le premier passage se situe dans la Ia-IIae, q. 16, a. 1, obj. 3 où il est allégué que

«juger des choses créées (...) relève de la raison spéculative ; or, celle-ci apparaît totalement séparée de la volonté, principe des actes humains».

Saint Thomas nie cette proposition en affirmant que

«même la raison spéculative est appliquée à son activité d'intellection ou de jugement par la volonté».

Et il ajoute dans la question suivante (q. 17, a. 6 sed contra) que

«les actes de la raison sont exercés par le libre arbitre».

2. Le second passage se trouve dans la IIa-IIae, q. 166, a. 2 à propos de la vertu morale de *studiositas*, une vertu de la volonté, qui est chargée de régler l'appétit élicite de la connaissance. Dans la deuxième objection, il est allégué que

«la connaissance ne relève pas des vertus morales, qui se trouvent dans la partie appétitive de l'âme, mais plutôt des vertus intellectuelles qui se trouvent dans la partie cognoscitive».

Saint Thomas répond que

«l'acte de la faculté cognitive est commandé par la faculté appétitive qui est motrice de toutes les facultés (...) C'est pourquoi, en ce qui concerne la connaissance, on peut discerner un double bien : un bien quant à l'acte même de connaissance ; ce bien là appartient aux vertus intellectuelles, et consiste en ce que l'homme juge ce qui est vrai dans les singuliers. – Un autre bien appartient à l'acte de la faculté appétitive et consiste pour l'homme à avoir un désir droit d'appliquer sa faculté de connaissance de telle ou telle façon, à ceci ou à cela. Et cela appartient à la vertu de *studiositas* qui se range donc parmi les vertus morales.»

Ces passages font ressortir que l'acte de connaissance a besoin d'une régulation morale dans la mesure où il est exercé volontairement. Ainsi, toutes les exigences de la moralité vont s'appliquer à la poursuite du savoir, pour autant qu'elle relève précisément d'un choix libre. C'est donc une activité qui aura à trouver sa juste mesure humaine par rapport à trois plans différents :

1. Le savoir doit être poursuivi en lien avec Dieu, notre Fin dernière. En tant qu'actes humains, il est nécessaire que mes actes de connaissance spéculative soient orientés et subordonnés au vouloir de la fin dernière, qui est lui-même assuré par la charité. Saint Thomas fait remarquer à ce propos que «c'est un vice moral (la *curiositas*) lorsque l'homme désire connaître la vérité concernant les créatures sans se référer à la vraie fin, c'est-à-dire à la connaissance de Dieu» (IIa-IIae, q. 167, a. 1). Ceci n'est que l'application d'un principe général de la morale selon lequel tout acte qui n'est pas de la Fin dernière doit être référé à cette Fin. Le péché consiste précisément dans le défaut de cette référence. Toutefois, il est à noter que ce principe ne s'applique qu'à l'acte humain complet, c'est-à-dire à tout l'ensemble d'actes unis par un *imperium* unique. Il n'est donc pas nécessaire que chaque acte singulier faisant partie de cet ensemble soit explicitement référé à la fin dernière, à condition que le tout (qui peut durer longtemps et n'atteindre son achèvement qu'après des années) dont il est partie, garde cette référence.

2. Le savoir doit être poursuivi en lien avec d'autres activités humaines. Il est nécessaire que l'activité de connaissance soit posée sous la mouvance de la prudence qui règle la coordination de mes actes en fonction du bien humain à atteindre. Nous avons dit plus haut que le bien moral impliquait l'unité. Il en résulte que mes divers actes doivent être coordonnés les uns avec les autres afin que cette unité soit atteinte et sauvegardée. Par exemple, si, à la fin du mois, je m'occupe de métaphysique au lieu de vérifier mon chéquier et de payer les factures, j'utilise mon intelligence de façon désordonnée, moralement mauvaise. Je désire connaître de façon désordonnée, car cet acte manque d'une juste coordination avec d'autres actes requis par la prudence dans ces circonstances précises. Il est possible que cette opération soit parfaitement réglée du point de vue de la vertu intellectuelle, et que la réflexion métaphysique soit bien réussie. Il demeure néanmoins vrai que je fais là un mauvais usage *moral* de ma vertu intellectuelle.

3. Le savoir doit être poursuivi de telle sorte que l'opération propre de l'intellect soit respectée dans sa finalité intrinsèque, car cela aussi appartient à la vie morale. En d'autres mots, c'est un bien moral que de respecter le bien ontologique de l'intellect. Il appartient ainsi à la volonté de veiller à ce que je sois fidèle à l'œuvre même de l'intellect et à ses lois propres. C'est, en effet, par un choix volontaire que je me décide à cultiver et à exercer les vertus intellectuelles. Et il appartient au bien intégralement humain, à la rectitude morale, de développer mes capacités intellectuelles et d'entretenir la vie de mon intelligence. De ce point de vue, le fidéisme ne représente pas seulement une faute intellectuelle, mais aussi

un désordre moral, car l'intelligence n'est pas aimée dans son œuvre spécifique. Il y a là une ironie, car on devient le plus souvent fidéiste pour des raisons morales. On allègue, par exemple, la nécessité de subjuguer une «raison orgueilleuse»³.

Dans ce même sens, il importe aussi de préserver l'appétit de connaître des influences indues auxquelles il ne doit pas se soumettre. Le Père Labourdette note bien qu'«il faut du courage pour rester attaché à la vérité; et de la prudence, pour ne pas confondre attachement à la vérité avec entêtement et amour-propre. Il faut toute une ascèse d'élévation au-dessus des influences affectives ou sensibles, des pressions sociales»⁴. Notons toutefois que l'ascèse en question n'exige pas que l'on chasse de la vie intellectuelle tout rapport à l'ordre affectif tel que nous le suggère l'image de «l'intelligence froide». De fait, on ne chasse quelque chose de mauvais qu'en le remplaçant par quelque chose de bon. On ne perd un vice qu'en faisant les actes de la vertu opposée à ce vice. Ainsi, on ne se défait des affections désordonnées qui interfèrent avec la connaissance objective, qu'en développant un sain amour de la vérité.

En guise de conclusion, je voudrais faire quelques remarques sur cet amour de la vérité. Nous avons vu que le désir de connaissance est un désir élicite de la volonté. Je veux connaître ceci ou cela, tout comme je choisis de connaître tel ordre d'objets plutôt que tel autre. En outre, nous nous rappelons que l'acte principal de la volonté est d'aimer. L'amour, la dilection, est l'acte propre et immédiat de la volonté dans lequel s'enracinent tous ses actes ultérieurs. Désirer ceci, choisir cela, seront toujours des actes que je pose en fonction d'un amour quelconque. En conséquence, le désir de connaissance, qui est un acte élicite de la volonté, sera forcément animé par l'amour. Tout acte de connaissance est inséparable de l'amour, en raison même du rôle volontaire requis pour son exercice. Ceci encore n'est que l'application d'un principe général qui énonce: «omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore» (Ia-IIae, q. 28, a. 6).

S'il est vrai que l'amour est requis à l'exercice de la connaissance, il reste à déterminer l'objet de cet amour. Lorsque je désire connaître, en métaphysique, quel sera le terme de mon amour? Est-ce l'amour de la vérité? Ce qui caractérise la connaissance spéculative, n'est-ce pas la

³ Saint Thomas pense aussi que l'acquisition de la science peut devenir «une occasion pour l'homme de se fier à lui-même et l'empêche donc de se livrer totalement à Dieu». Néanmoins, ce n'est pas là une sorte de nécessité morale inscrite dans le savoir lui-même, car, écrit-il, «la science ou toute autre perfection que ce soit, si on la soumet parfaitement à Dieu, accroît la dévotion» (IIa-IIae q. 82, a. 3, ad 3).

⁴ *Op. cit.*, p. 110.

vérité aimée pour son propre compte, comme une fin digne en elle-même? Cependant, l'amour a ceci de spécifique par rapport à la connaissance, qu'il ne se termine qu'aux choses bien concrètes et singulières. Je peux prendre les universaux comme termes de connaissance, comme en mathématique, mais je ne pourrai jamais les aimer. Or, connaître les choses spéculativement, c'est les connaître précisément dans un état d'abstraction et d'universalité. Qu'est-ce que c'est que j'aime lorsque je désire accéder à cette connaissance-là? Quel est le subsistant auquel se termine le désir de connaissance?

Est-ce que c'est l'amour de la bonté ontologique des choses autour de moi? l'amour des autres hommes? l'amour de moi-même comme sujet connaissant? l'amour de Dieu? Quel est le dynamisme propre de cet amour de la vérité, la fin concrète que poursuit le sujet connaissant en quête de vérité? Dans un texte des *Sentences*, saint Thomas semble dire que cet amour ne peut se terminer qu'à deux sujets, soi-même ou Dieu:

«La vie contemplative consiste en un acte de la puissance cognitive précédée par le désir (*praeacceptatae per affectivam*). Cela peut se réaliser de deux manières différentes. L'une suit la perfection même du sujet connaissant, et ce désir (*affectio*) procède de l'amour de soi-même (*ex amore sui*), et tel fut le désir dans la vie contemplative des philosophes. L'autre voie propose l'objet comme terme de la contemplation (*terminatur ad objectum*). Et ce désir (*desiderium*) de contemplation procède de l'amour de l'objet (*ex amore objecti*) (...) Et tel est le désir dans la vie contemplative des saints»⁵.

La suggestion est celle-ci: les philosophes ont poursuivi le savoir par amour de la connaissance elle-même, comme une haute perfection du sujet connaissant. Le terme ultime de cet amour est le sujet même qui exerce l'opération, et qui se délecte de l'épanouissement de son propre agir spirituel. La référence à l'«amour de soi» n'est pas forcément péjorative, car, comme le remarque saint Thomas dans la *Somme*: «La contemplation peut comporter une dilection en raison de l'activité elle-même; toute activité étant source de plaisir, si elle correspond à la nature ou à la disposition de celui qui l'exerce» (IIa-IIae, q. 180, a. 7). Il est pourtant un peu gênant que saint Thomas propose l'amour de soi comme source animant la contemplation philosophique, tandis qu'aux saints seuls est réservée une contemplation associée à l'amour de Dieu. Le philosophe ne peut-il pas s'élever jusqu'à Dieu dans sa contemplation naturelle, une contemplation qui ne restera pas étrangère à l'éveil des affections et à l'amour?

⁵ *Scriptum super Sententiis*, III dist. 35, q. 1, a. 2; édit. Mandonnet § 32, p. 1117.

Ce n'est pas le lieu d'entamer une discussion approfondie sur le rôle de l'amour dans la contemplation philosophique. Néanmoins, si les réflexions précédentes ont été justes, il en ressort que l'amour ne peut pas être absent de la recherche philosophique, en raison même de la dimension volontaire qu'elle requiert. Il est également vrai que cet amour doit avoir pour terme un sujet concret faute de quoi il ne pourrait plus être une actualisation réelle de la volonté. L'objet principal de cet amour sera soit Dieu, soit l'âme humaine, car on ne saurait expliquer le propre d'une activité spirituelle par des principes moins élevés. On comprend dès lors pourquoi saint Thomas a opté pour la dilection de l'âme dans sa propre activité, pour son explication de la contemplation philosophique. Il s'est placé dans la perspective des philosophes antiques qui ne connaissaient pas Dieu comme un sujet personnel. Cela est clair dans son emploi d'un temps du passé, dans le texte des *Sentences* cité précédemment, lorsqu'il écrit: «sic erat affectio in vita contemplativa Philosophorum». Il y aura peu de raison, en effet, à prendre le Premier Moteur aristotélicien ou le Bien platonicien comme termes d'un amour élicite, car ils ne sont pas des sujets personnels. Et lorsque saint Thomas parle d'un amour du connaissant qui a Dieu pour terme, il s'exprime au présent: «sic habet affectionem in vita contemplativa Sanctorum», car il se place dans la perspective de l'ère chrétienne où Dieu se donne désormais explicitement à nous pour être aimé, tout comme Il s'aime Lui-même au sein de Sa Vie tripersonnelle.

La question sur le rôle de l'amour dans la contemplation philosophique *en état chrétien* demeure donc ouverte. Comment l'activité naturelle de sagesse philosophique peut-elle être animée par l'amour de Dieu? Quel sera l'effet de l'infusion de la charité sur le travail du philosophe et l'exercice de ses vertus intellectuelles? Je pense qu'il y aura lieu d'appliquer à l'amour de la vérité une sorte d'ordre de la charité. On aime en charité Dieu, soi-même et les autres, et dans cet ordre là. La vérité est également aimée avant tout en Dieu qui est sa source principale et première. Mais à la manière dont j'aime moi-même comme enfant de Dieu appelé à Sa Gloire, j'aime ma propre participation à la Vérité plénière et je veux que cette Vérité soit présente à mon esprit de façon toujours plus manifeste et plus approfondie. Je poursuis la vérité aussi pour l'amour des autres, car c'est un bien de communiquer ce bien qu'est la vérité à ceux que j'aime. Il y a aussi un amour des choses connues, car mon esprit jouit de leur Vérité et se délecte dans leur noble et mystérieuse intelligibilité.

Gregory REICHBERG

Personnes et personnages dans l'histoire du salut

(MÉDITATION HERMÉNEUTIQUE EN COMPAGNIE DE PIRANDELLO)

*Coronasti annum benignitate Tua
et vestigia Tua stillabunt pinguedinem.*
(Ps 65 [64], 12)

Tout au long de l'année liturgique le Seigneur, dans sa bienveillance, a laissé les vestiges de Son chemin de salut, les empreintes de Ses pas, sous la forme d'exemples de ce que la puissance de Son amour peut susciter en fait de vies de sainteté, de cogitations de vérité mais aussi d'exaltation de personnalités.

Les saints, en effet, et en général les protagonistes de l'histoire du salut, ne sont pas uniquement des exemples abstraits, mais des personnalités bien concrètes, des personnes dans le sens complet du mot, qui nous invitent à des rencontres : faut-il donc les approcher comme des figures, des types, des personnages littéraires, pour leur demander quelle est la réalité ou le comportement dont ils sont exemplaires ? ou encore comme des personnes historiques, pour leur demander les raisons des événements dont notre monde vit les conséquences ? ou enfin comme des interlocuteurs qui nous offrent leur amitié ?

Dans ce dernier cas, que penser des traits personnels (souvent très rares, surtout pour les personnages évangéliques), qui nous transmettent quelques éclairs de leurs sentiments et qui semblent nous inviter à considérer avec une attention particulière certains événements de leur histoire intérieure ? Comment dialoguer avec eux non seulement en les imitant dans leurs actions extérieures, mais en recevant en nous cette impression de leur personne que crée la communion de l'amour ?

Ces questions nous placent sur le terrain de ces réalités singulières et contingentes que sont par définition les rencontres et plutôt que de chercher à leur répondre en se servant uniquement du discours philosophique, la méthode qui consisterait à se tourner du côté des lumières de la poésie ne me semblerait pas déplacée ; la poésie, en effet, ne se contente pas des choses, mais exige d'aller jusqu'à la rencontre des cœurs.

De l'Auteur et de ses créatures

Un texte, aigu et paradoxal, nous livre d'une façon lucide et émouvante, l'expérience du problème de la communication vitale entre des personnes (ou personnages?), vécue par un grand poète au cœur même de son activité créatrice : la Préface de Luigi Pirandello à son œuvre célèbre, « Six personnages en quête d'auteur »¹, strictement dépendante de la pièce sans être elle-même une œuvre poétique proprement dite, se situe, d'ailleurs explicitement, aux limites de la poésie et de la réflexion philosophique. Ce texte reçoit donc ses lumières directement de l'aventure créatrice et en constitue pour nous un reflet précieux, puisqu'il présente une œuvre dont le thème est justement la rencontre féconde entre l'existence de l'auteur et celle de ses personnages ; œuvre qui est, d'ailleurs, parmi les plus étonnantes de la littérature italienne et, à mon avis, de la littérature universelle.

Le problème de l'existence hante toute l'œuvre de Pirandello : l'ambiguïté entre la scène et la vie, entre la vie et la mort, l'indéfinibilité des frontières entre soi-même et les autres ont engendré, dans la matrice de la création théâtrale, des personnages qui sont probablement les plus « vrais » de l'histoire du théâtre italien.

« Vrais » non seulement par la correspondance entre leur manifestation littéraire et les réalités qu'ils incarnent et révèlent, tels de purs signes transparents faisant connaître des choses : ils sont eux-mêmes des « choses ». Face aux personnages de Pirandello (et même à la simple lecture de ses comédies, car l'auteur a une étrange capacité de faire voir ses personnages sans besoin de les représenter actuellement sur scène), on ne se libère pas d'une curieuse impression de présence : en effet, de la banalité effacée de beaucoup de ses personnages et du style quotidien de leur parler, mis au service d'une sensibilité psychologique pénétrant au fond des sentiments et des situations, surgit l'attente certaine, chez le lecteur ou le spectateur, d'une rencontre inévitable qui ne doit pas nécessairement avoir lieu sur scène, mais encore plus, comme une chose naturelle, à tout coin de rue. Par une sorte de maïeutique, qui fait participer le spectateur à la naissance des personnages, ces derniers prennent forme, pour ainsi dire, dans son esprit, avant d'entrer sur scène : et quand ils y entrent ils y sont « reconnus » avant d'être découverts.

Ces personnages sont vivants, pour l'auteur lui-même, d'une vie plus que métaphorique, et ce que Pirandello a voulu exprimer dans sa Préface est précisément l'expérience qu'il a faite de cette étrange vie autonome et

¹ Je traduis de l'édition de Mondadori, 1955, *Maschere nude*, vol. 1, les citations qui suivront.

indépendante, de ceux qui auraient dû se présenter comme les fruits de sa propre création et qui semblent par contre la précéder, l'exiger, comme s'ils étaient, eux, *antérieurs à l'œuvre* :

On ne donne pas en vain la vie à un personnage. Créatures de son esprit, ces six êtres vivaient déjà d'une vie qui n'était plus la mienne mais la leur propre, d'une vie qu'il n'était plus en mon pouvoir de leur nier ².

Ils ont maintenant une vie qui ne dépend pas de l'œuvre d'art mais qui l'exige néanmoins comme acte propre d'existence, comme mode d'exercice ; leur autonomie s'exprime toutefois par un antagonisme qui les oppose à celui dont logiquement ils devraient se considérer les fruits et qui se manifeste dans le refus de l'auteur de produire une œuvre qui les mettrait au monde. Pirandello en effet, n'y ayant pas mis la main dans son atelier intérieur d'écrivain, essaye de les oublier :

déjà presque totalement déliés de tout soutien narratif, personnages d'un roman sortis par prodige des pages du livre qui les contenait, ils continuaient à vivre d'eux mêmes ³

et à revenir inlassablement auprès de l'auteur dont ils avaient vitalement besoin pour exercer leur existence en pleine lumière. Il en résulte la situation paradoxale (« questo novissimo caso »),

d'un auteur qui refuse de faire vivre certains de ses personnages, nés vivants dans sa fantaisie, et de ces personnages mêmes qui, ayant désormais reçu en eux la vie, ne se résignent pas à rester exclus du monde de l'art ⁴.

La rencontre du poète avec un être vivant, unique et non réitérable, rencontre qui constitue le sommet de l'art, le jaillissement de l'idée créatrice, s'exprime dans cette extraordinaire cohabitation, dans un seul et même esprit, de deux êtres perçus comme réellement vivants : l'auteur et le personnage, ce dernier n'étant pas une expression du premier, l'explicitation ou la description d'une expérience de vie de l'auteur, ni même d'une idée ⁵. Le respect que Pirandello éprouve devant son personnage s'exprime ainsi dans son refus de l'« allégorie » :

² *Op. cit.*, p. 7. Et cf. aussi le passage suivant, tiré directement des instructions scéniques pour l'entrée en scène des 6 personnages (p. 29) : « Les *Personnages*, en effet, ne devront pas apparaître comme des *phantasmes*, mais comme des *réalités créées*, des constructions immuables de la fantaisie : et donc encore plus réels et consistants que les acteurs dans leur volubile spontanéité (« naturalità »). »

³ *Ibid.*

⁴ *Op. cit.* p. 8.

⁵ La conception de Pirandello semble répondre par anticipation à celle décrite comme « moderne » par Roland Barthes et selon laquelle l'auteur ne serait pas « le passé de son

le seul fait de donner un sens allégorique à une représentation montre clairement qu'on tient celle-ci pour une fable qui n'a en elle-même aucune vérité ni fantastique ni réelle, et qui est faite pour la démonstration d'une quelconque vérité morale ⁶:

ce qui est du reste le fait de maints auteurs et surtout, de nos jours, de nombreux metteurs en scène, qui, supposant apparemment avoir à faire à un public singulièrement obtus, montent sur scène à la place des personnages et les écrasent sous la lourdeur de l'«explication» des symboles, auxquels d'ailleurs ces personnages sont souvent parfaitement étrangers. L'«objectivité» de l'art demande par contre de chercher dans une

image qui doit rester vivante et libre en toute son expression, un sens qui lui donne sa valeur ⁷,

sens qui est l'essence même du personnage vivant.

C'est donc le respect de Pirandello pour la vie de ses personnages qui lui fournit la clef, l'idée créatrice: ce sera à partir de la constatation irrécusable de leur réalité vivante et en même temps de son incapacité à leur trouver un «sens», que naîtra la décision géniale de leur accorder bien sûr la vie, mais en poussant à l'extrême la logique de la situation: l'auteur, qui sent n'avoir eu aucune part à la venue de ses personnages à la vie, va s'effacer devant eux non seulement en leur laissant vivre cette vie, mais en acceptant de partager la leur; la logique cohérente de la création artistique l'amène alors à renoncer à soi-même, à sa propre vie, à son propre sens, pour partager avec eux cette existence pour lui «incompréhensible»: il se fera, comme eux, personnage, *il renoncera à être leur auteur*, pour vivre, avec eux, l'aventure du drame ⁸. De la confrontation vivante et violente entre ces êtres, vivant tous de la même vie et dans le même espace de l'art, surgira ainsi le sens qui les lie:

Sans le vouloir, sans le savoir, dans le tumulte de l'esprit agité, chacun d'eux, pour se défendre des accusations de l'autre, exprime comme sa propre vivante passion et son tourment ceux qui pendant tant d'années ont été les convulsions de mon esprit: la duperie de la compréhension

livre», le «père» d'une œuvre dont il serait ensuite conduit à «constater l'existence» par l'exercice de l'écriture, mais serait un «scripteur», naissant «en même temps que son texte», appelé à la vie par le geste même dont l'œuvre surgit. La première réponse de Pirandello (on en rencontrera d'autres plus loin) est la proclamation d'une vie réelle, pas du tout impersonnelle ou langagière, de l'auteur comme des personnages de l'œuvre (cf. Roland BARTHES, *La mort de l'auteur*, Manteia n° 5, 1969, p. 12-17, repris en «Essais Critiques IV», Seuil, 1984, p. 61-67).

⁶ *Op. cit.* p. 7.

⁷ *Ibid.*

⁸ Nous le reconnaissons, bien sûr, dans le rôle du «Capocomico».

réciproque irrémédiablement fondée sur la vide abstraction des mots ; la multiple personnalité de chacun de nous ; et enfin le conflit tragique et immanent entre la vie qui continuellement s'écoule et change et la forme qui l'arrête, immuable⁹.

Le drame de l'incommunicabilité dans l'existence devient celui du créateur poétique éprouvant l'impossibilité de reconnaître comme siennes les créatures de son esprit et refusant ainsi leur achèvement :

Or, il faut comprendre ce que j'ai refusé en eux : non pas eux-mêmes, évidemment ; mais leur drame qui, sans doute, les intéresse au dessus de tout, mais qui, pour ma part, ne m'intéressait point ... Le drame est la raison d'être du personnage ; il est sa fonction vitale : nécessaire pour exister. Moi, de ces six êtres, j'ai donc accepté l'être en refusant la raison d'être ; j'ai pris l'organisme en lui confiant, à la place de sa fonction propre, une autre plus complexe dans laquelle celle qui leur était propre n'entraînait que comme une donnée de fait¹⁰.

Naturellement, sur cette base, la tentative ne pouvait donner naissance qu'à la représentation d'un échec : ayant volontairement éliminé du drame de la création poétique l'auteur, qui devait en être la source, et ayant livré à eux-mêmes les personnages en une tentative d'auto-affirmation, Pirandello appelle le dénouement tragique : au moment où

tous ont compris qu'on ne crée pas la vie par un artifice et que le drame des six personnages, en absence de l'auteur qui puisse fonder leur valeur par son esprit, ne pourra pas être représenté,

un coup de feu brise en un seul instant la curiosité des acteurs et l'illusion des personnages¹¹ :

le poète (il était quand même là ...), à leur insu, comme en regardant de loin, pendant tout ce temps, leur tentative, s'est appliqué, de son côté, à créer d'elle et par elle, son œuvre¹².

Il a repoussé les « personnages » vers le domaine des « choses » pour donner à son propre « tourment », à sa subjectivité, la place qui nécessai-

⁹ *Op. cit.* p. 9.

¹⁰ *Op. cit.* p. 11.

¹¹ Le suicide du garçon déclenche la confrontation hallucinante entre la douleur des « Personnages » qui vivent la « réalité » de cette mort et le rire des acteurs qui, eux, n'y voient qu'une « fiction » théâtrale : et le cri du Père : « Point de fiction ! Réalité, réalité, Messieurs ! Réalité ! », prépare la résolution du drame et la disparition des Personnages dans l'obscurité de l'arrière-scène.

¹² *Op. cit.* p. 18.

¹³ « Le sens intérieur des Choses est énigmatiquement saisi à travers le Soi de l'artiste, et tous deux sont manifestés ensemble dans l'œuvre » (J. MARITAIN, *L'intuition créatrice dans l'art et la poésie*, Œuvres Complètes, Fribourg-Paris, 1985, vol. X, p. 138).

rement lui revenait dans l'œuvre à créer¹³ : mais il a ainsi exigé le sacrifice des personnages qui, (et c'est là peut-être que Pirandello a poussé son émotion au cœur même de la création artistique), nés d'un esprit d'homme, aspiraient désespérément à devenir plus que des « choses », en faisant appel à cette « pure créativité » que la poésie peut s'attribuer uniquement sous forme de jalousie envers la créativité de Dieu¹⁴.

Seul le Premier Poète¹⁵ peut donner et garantir la pleine existence des créatures de son « Idée Créatrice », en leur communiquant la plénitude de vie qui fait passer de l'état de « chose » à l'état de « personne », qui fait d'eux des êtres réels et non seulement des personnages, « êtres de raison », tout en les gardant, justement, dans la présence de son Soi.

Quel peut être alors, relativement à notre question initiale, l'enseignement que nous pouvons tirer de ce texte et de l'aventure spirituelle qu'est cette création artistique dont l'expérience nous est décrite ?

De l'herméneutique à la lectio divina

Sans abandonner le domaine de la lecture d'une œuvre écrite, il nous faut maintenant passer de la perspective poétique à la perspective spirituelle, ce qui est particulièrement nécessaire pour l'œuvre écrite qu'est la Sainte Ecriture. Ce pas devra être effectué dans une triple direction : de l'auteur, des personnes, du lecteur.

L'auteur

L'assimilation de l'auteur de l'Ecriture sainte à celui d'une œuvre littéraire peut paraître une affirmation imprudente : on aimerait plutôt s'appliquer à l'identification de ses rédacteurs, ou du contexte communautaire qui a déterminé sa rédaction et qui fait que celle-ci se présente déjà comme une interprétation, ou encore à l'analyse de la relecture que le cours de l'histoire continuellement lui impose ; on opposera surtout la Révélation inspirée au langage humain dans lequel elle s'est nécessairement exprimée.

L'attribution d'un « auteur » à cette œuvre immense pourrait en effet donner l'impression qu'on veut la réduire précisément à l'œuvre littéraire qu'elle n'est que secondairement : et elle présenterait le risque de prêter les caractéristiques et les responsabilités de l'auteur à ceux qui n'en ont été que les rédacteurs. Pourtant

¹⁴ J. MARITAIN, *op. cit.*, p. 199.

¹⁵ J. MARITAIN, *op. cit.*, p. 240.

Le type de lecture qui convient adéquatement à cette Sainte Ecriture est une «lectio divina», c'est-à-dire une lecture qui l'envisage comme l'œuvre d'un *Unique auteur*, et d'un auteur qui est Dieu¹⁶.

Il est vrai que si nous attribuons à l'homme la capacité de créer les êtres de raison que sont les produits de son génie poétique, il ne peut nous paraître absurde que la même capacité puisse être attribuée à Dieu : la difficulté viendrait plutôt du fait que la puissance créatrice de Dieu étant absolue, elle pourrait nous faire craindre que l'auteur ne s'impose despotiquement à ses personnages et à ses lecteurs, anéantissant ainsi leur vie et leur liberté : toute interprétation serait alors impossible et inutile, et les personnages ne seraient que des supports impersonnels des messages transmis.

Nous avons vu par contre, dans le cas de Pirandello, que la logique même de la création poétique poussait l'auteur à un effacement, en quelque sorte tragique, de son existence, pour faire droit aux aspirations, à la volonté d'être, de ses personnages : «l'auteur entre dans sa mort», selon le mot de Roland Barthes¹⁷. Or, est-ce que l'«Auteur» suprême n'en aurait justement pas fait autant ? Est-ce qu'en se cachant sous un langage humain, en acceptant les contraintes scéniques du temps et de l'espace pour développer sa «création», en courant le risque répété des incompréhensions et des «fours», il n'aurait pas entrepris un chemin qui le conduirait finalement à se faire «personnage» lui-même parmi ses créatures, à monter en scène avec elles en une kénose qui aboutirait à la mort, oh ! combien réelle, de l'Auteur à et pour son œuvre ?

Les personnages

Les créatures du poète sont des êtres de raison et bien qu'ils ne soient pas les fruits de l'abstraction, ils ont droit à une certaine universalité qui

¹⁶ D. BARTHÉLÉMY O.P., *Dieu et son image*, Cerf, 1973, p. 9.

¹⁷ La mort de l'auteur selon Roland Barthes est la condition pour que l'œuvre atteigne le lecteur en qui elle trouve sa véritable existence : «En France, Mallarmé, sans doute le premier, a vu et prévu dans toute son ampleur la nécessité de substituer le langage lui-même à celui qui jusque-là était censé en être le propriétaire ... toute la poétique de Mallarmé consiste à supprimer l'auteur au profit de l'écriture (ce qui est ... rendre sa place au lecteur)» (*Essais Critiques cit.*, p. 62).

Nous verrons plus loin (voir note 32) que le «lieu» où «la multiplicité se rassemble» (ibid., p. 66) n'est en réalité pas le lecteur, car celui-ci aussi doit «mourir» à lui-même, pour atteindre le «lieu herméneutique», le «monde», pour utiliser l'expression de Paul Ricoeur, de l'œuvre.

est celle même de la raison : ils ne sont pas le produit d'une pure et simple description, ils touchent à la permanence du mystère :

Or, il faut savoir qu'il ne m'a jamais suffi de représenter une figure d'homme ou de femme, bien que spéciale et caractéristique, pour le seul plaisir de la représenter ; de raconter une vicissitude, gaie ou triste, pour le seul plaisir de la raconter ; de décrire un paysage pour le seul plaisir de le décrire.

Il existe certainement des écrivains (et pas peu nombreux) qui ont ce goût et qui, s'en contentant, ne recherchent rien d'autre. A proprement parler, il s'agit d'écrivains de nature historique.

Mais il y en a d'autres qui, en plus de ce plaisir, ressentent un besoin spirituel plus profond, selon lequel ils n'admettent aucune figure, vicissitude, paysage, qui ne s'imprègne, pour ainsi dire, d'un sens particulier de la vie, et n'acquière par là une valeur universelle. A proprement parler, il s'agit d'écrivains de nature philosophique.

J'ai la malchance d'appartenir à ces derniers ¹⁸.

Les personnages de l'Écriture, par contre, ne sont pas de purs êtres de raison : ils sont à la fois des personnes historiques, dont l'existence a eu une valeur en elle-même et pour eux-mêmes, et des personnages dont la vie s'est chargée, au-delà de toute mesure que Pirandello aurait pu prévoir, d'un sens supratemporel et universel : mais il me semble que ce dernier nous est proposé, précisément à cause de la perspective « historique » (de l'histoire du salut, pas de l'histoire de la chronologie) qui domine le livre, à partir de la donnée de fait de leur existence : ils ne sont jamais les fruits d'une « invention » mythique ¹⁹ et le nom de « personnages » ne leur convient pas totalement, car il ne rend pas compte de leur réalité complète.

Mais s'il s'agit de personnes concrètes, d'existants singuliers, comment sera-t-il possible de partager leur existence, de devenir leurs familiers, d'entrer en cette communion interpersonnelle que seule la présence corporelle rend normalement possible, et encore très imparfaitement, dans la vie d'ici-bas ? Ont-ils une « valeur universelle » en laquelle nous puissions nous reconnaître et les rencontrer ?

Je crois que la solution au problème, qui hantait Pirandello, de l'incommunicabilité entre les êtres, et que les anciens ont cherchée par la « sympathie » magique comme les poètes par l'incantation de la parole, ne

¹⁸ L. PIRANDELLO, *op. cit.*, p. 6-7.

¹⁹ Je ne nie pas les sources mythiques de maints récits de l'Écriture ; mais je crois qu'on peut affirmer que ce que la transposition recherche dans ces cas, c'est précisément le reniement de la dimension mythique et son remplacement par une dimension historique, ayant trait aux événements et comportements humains ; ce qu'elle obtient en proposant, au lieu du mythe, un sens plus profond, prophétique et moral.

peut se trouver que dans cette vision lumineuse du cœur secret des hommes que l'on nomme la Communion des saints. Elle concerne, justement, les « saints », et cette dernière précision est décisive : comme la création d'êtres réels n'est dans le pouvoir que du Premier Poète, ainsi la communication entre ces êtres n'est rendue possible que par et dans le Premier Communicateur, qui donne sa lumière et sa transparence en partage à ceux qui lui appartiennent et qu'on appelle les Saints, simultanément acteurs et personnages de son œuvre dramatique.

On pourrait dire, de manière synthétique, que là où les « personnages » communiquent en une valeur universelle qui trouve sa source dans leur appartenance à la raison humaine qui les crée, les saints tirent leur valeur personnelle et leur capacité relationnelle de leur totale appartenance au Verbe divin qui les a nommés. Ce ne sera donc pas, à proprement parler, dans l'universalité de leur « signification » que nous pourrions dialoguer avec eux ; ce sera bien plus dans leur existence personnelle, unique, non réitérable et pourtant lumineusement exemplaire, que nous pourrions les aimer.

Le lecteur

La situation du lecteur est en quelque sorte analogue à celle des personnages : en effet, dans le contexte de la poésie, la rencontre se place sur le plan des réalités, ou valeurs, universelles, et elle exige alors du lecteur lui-même un effort de dépassement de sa situation contingente, de dépouillement de sa subjectivité, pour retrouver l'une et l'autre insérées dans cette vie autonome des créatures poétiques, qui est une cristallisation de la condition humaine profonde.

Dans le cas de l'Écriture, par contre, le lecteur est appelé à répondre par son nom à quelqu'un qui se nomme pour lui et leur rencontre ne sera pas à concevoir comme une confrontation de situations ou de valeurs, mais plutôt comme l'« inhaesio » que saint Thomas présente comme un effet de l'amour²⁰ : il s'agit bien d'une rencontre effective, transparente, entre deux existants, de la fusion réciproque (« *via redamationis* ») de deux situations contingentes et non renouvelables. Encore une fois, cela ne sera possible qu'à travers une source de lumière vivante qui puisse dévoiler le secret d'un cœur et le livrer sans danger à un autre regard, purifié, lui aussi, par la même lumière.

En d'autres termes, le lecteur devra réaliser, à l'instar du « personnage », son appartenance au même Premier Communicateur, entrant dans cette

²⁰ *Summa Th.*, I-II, Q. 28, 2.

Communions des appelés, des nommés, qu'est l'Eglise, « lieu herméneutique » pour la lecture de l'Ecriture ²¹. La différence par rapport à la lecture poétique est que cette entrée en communion ne requiert pas le renoncement à sa propre subjectivité, le dépouillement de son existence personnelle pour atteindre à l'universalité, car comme la création d'êtres réels est possible au Premier Poète, l'appel du lecteur par son propre nom, celui de sa propre personnalité, est précisément ce qui est possible au Premier Interprète : celui-ci ne s'adresse pas à l'idée de l'homme, à l'homme universel, mais à tout homme concret dans son unité dramatique de temps et d'espace.

En conclusion je crois que l'on peut voir, dans la « création », la « mise en scène » et l'« interprétation » de cette œuvre dramatique qu'est l'« Histoire du Salut », une réponse pertinente à l'aspiration manifestée dans les propos de Pirandello au sujet de sa propre « création ». Les analogies et les différences entre les deux « genres littéraires » me semblent légitimer une attitude de totale et confiante ouverture envers les personnes qui nous appellent à travers les textes, dans le but non seulement de recevoir l'enseignement qu'ils nous transmettent ou d'accepter l'exemple qu'ils nous proposent, mais aussi de connaître autant que les textes le permettent, leur personnalité, les reflets particuliers de l'Image qu'ils ont vécue : non seulement ce qu'ils ont dit ou fait, mais encore ce que, de façon irrévocable, ils ont été ²².

²¹ « Si quelqu'un s'attache fortement au seul Dieu qui a fait toutes choses par son Verbe ... toute parole émanée de Lui aura consistance, pourvu qu'il lise aussi les Ecritures d'une manière attentive auprès des presbytres qui sont dans l'Eglise, puisque c'est auprès d'eux que se trouve la doctrine des Apôtres, comme nous l'avons montré. »

En commentant ce passage, le Père M.-J. LE GUILLOU (*Le mystère du Père*, Fayard, 1973) écrit :

« Voilà donc, tel que le comprend Irénée, le « cercle herméneutique » où l'Eglise inscrit sa vie et sa pensée. Il s'impose de lui-même parce que rien n'y est dissocié de rien, et que chaque affirmation de la foi y renvoie organiquement à toutes les autres. Il n'est pas possible de mettre entre parenthèses la foi au Dieu Créateur et Père, tout en prétendant maintenir l'Eucharistie, pas possible de dissocier la fonction herméneutique du corps épiscopal et sa fonction eucharistique, car dans l'Eglise la vérité trinitaire maintient seule l'unité » (p. 51).

Voir d'ailleurs 2 *Pierre*, 1,20-21, affirmation de la « Lecture ecclésiale » de l'Ecriture.

²² « En d'autres mots, il s'agit d'assumer la tradition, en la faisant revivre d'une façon non répétitive et donc non réitérable. » (P. Riccardo BARILE O.P., *La fatica di uno scriba ; riflessioni sulla preghiera*, ESD Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1988, p. 32 : c'est nous qui traduisons).

Marie «toute troublée» (Luc 1, 29)

Du point de vue de l'auteur

Dès que l'on s'apprête à quitter le terrain des affirmations théoriques, pour s'aventurer sur celui des applications concrètes, on est confronté tout d'abord à l'exigence du choix d'un exemple : celui que le titre propose présente l'avantage d'être très discret, au point d'avoir pu être parfois considéré comme un simple moyen littéraire, «destiné à relancer le dialogue».

Or, il est certain qu'il faut toujours respecter, dans l'interprétation d'une œuvre, la hiérarchie de ses diverses parties, qui commande et proportionne l'intensité, si l'on peut dire, de la signification de chaque phrase et de chaque mot : je crois pourtant que tous les moyens littéraires relevant, en tant que tels, de la vertu d'art, du métier, de l'artifice, dès qu'ils acquièrent leur signification au moment et dans la mesure où ils sont investis par la création poétique, cessent de pouvoir être considérés comme des fins en soi, pour devenir des «paroles», qui sont la chair dont l'œuvre vit.

A plus forte raison lorsque la création poétique est le fait d'un auteur qui est la Parole Créatrice en personne, dont l'«inspiration» agit sur les racines mêmes de l'œuvre, nous devons considérer que celle-ci est parfaite dans son ordre propre de la signification : et que toutes et chacune de ses parties, qu'il s'agisse de grands livres ou de simple «iotas», manifestent un rayon de l'éternité du sens qui les habite ²³.

Cela sera d'autant plus vrai que le «personnage» sera le plus élevé dans la hiérarchie du récit, et en deçà de l'Auteur lui-même (qui, nous l'avons déjà remarqué, figure aussi parmi les personnages), la Bienheureuse Vierge Marie occupe évidemment la première place : la valeur exemplaire de son existence de créature privilégiée explique peut-être la rareté des traits personnels que nous pouvons rencontrer dans les récits qui la concernent et confirme la présomption de significativité de chacun d'eux ²⁴.

²³ St. Irénée (*Adversus Haereses*, IV, 18) observe, à propos de la Liturgie, que «auprès de Dieu rien n'est sans valeur, rien n'est sans signification».

²⁴ Les autres exemples pourraient être les suivants :

- son départ «en hâte» pour la ville de sainte Elisabeth (*Lc* 1,39);
- l'angoisse pour la perte de Jésus à Jérusalem (*Lc* 2,48);
- la méditation fidèle «dans son cœur» (*Lc* 2,51);
- peut-être les douleurs de l'enfantement (*Ap.* 12,2: souvenir de la tragédie de la Croix?).

Du point de vue du personnage

Afin de préciser le trait par lequel le personnage se singularise dans le récit qui nous occupe, il faudra examiner ce qui est dit de lui, d'abord sous l'aspect des similitudes avec d'autres personnages analogues ou qui sont en rapport avec celui qu'on étudie, et ensuite sous celui des différences qui les séparent ²⁵.

A) *Similitudes*

La première et la plus évidente est celle qui est établie par la structure du récit, construit en parallélisme avec l'annonce de la naissance de Jean le Baptiste ²⁶ : le verbe qui exprime le trouble de Marie est le même (ou presque) qui décrit l'émotion de Zacharie ²⁷ ; il est provoqué par la même cause (l'apparition de l'Ange), et il appelle en réponse la même expression de la part de ce dernier : **«sois sans crainte.»**

A son tour cette réponse nous renvoie à d'autres apparitions dont le bénéficiaire a dû aussi être rassuré sur son sort et dont l'exemple le plus pertinent est peut-être celui de la vocation de Gédéon (*Juges*, 6, 11–24, en particulier le v. 23 où se trouve précisément l'expression : **«Ne crains rien»**). La pertinence de cet exemple est aussi déterminée par la présence d'une autre expression que l'on retrouve dans le récit de l'Annonciation, c'est-à-dire **«Yahvé est avec toi»** (v. 12) qui correspond à **«Le Seigneur est avec toi»** de *Luc* 1 (v. 28).

²⁵ A propos d'une différence de doctrine (entre stoïciens et péripatéticiens), St. Thomas propose le critère herméneutique suivant : «Quae quidem differentia, licet magna videatur secundum vocem, tamen secundum rem vel nulla est, vel parva, si quis utrorumque intentiones consideret» (*Summa Th.*, I-II, 24,2, in corp.)

En transposant ces propos en un critère général, on pourra dire que l'effort de l'interprétation devra principalement se porter sur l'«intention» du texte, pour percevoir les différences et les similitudes existant au niveau des choses, que ce soit en présence ou en absence de la «voix» : les mots sont des indices, mais l'absence ou la présence d'un mot n'entraîne ni n'exclut automatiquement l'absence ou la présence de la notion correspondante.

²⁶ Cf. René LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc I-II*, Gabalda, Paris, 1964 : «Toutes les solutions concordent sur deux points : 1° l'Évangile de l'enfance commence par un dyptique entre l'Annonce faite à Zacharie et l'Annonce faite à Marie. La rigueur du parallélisme ne laisse place à aucun doute. 2° Ce parallèle se prolonge par le dyptique des naissances.» (p. 27).

²⁷ Zacharie «étarakthé» (= fut troublé) ;

Marie «diétarakthé» (= fut toute troublée).

La liaison entre l'apparition (révélant la proche présence de Dieu) et la crainte se retrouve d'ailleurs en plusieurs autres récits, par exemple la vocation d'Isaïe ²⁸, ou l'annonce de la naissance de Samson ²⁹.

Le fil qui relie toutes ces situations nous amène à conclure que le «trouble» de Marie se situe dans la droite ligne de *l'expérience biblique de la transcendance de Dieu*, dont l'expression était l'inexorabilité de la mort pour celui qui se trouvait avoir franchi, non d'ailleurs de sa propre initiative, la distance infinie qui l'en sépare. Il faut remarquer en effet que ce n'est pas le contenu du message reçu qui est à l'origine de la crainte, mais le fait pur et simple de *la présence redoutable de Dieu* : cela est particulièrement évident dans le cas de Gédéon qui a dû être rassuré séparément sur les risques de la mission qui lui était confiée et sur le fait d'avoir vu l'Ange de Yahvé : ainsi Marie est troublée par la salutation de l'ange et non par la tâche qui ne lui a pas encore été annoncée (la situation est la même pour Isaïe et pour Zacharie, comme pour Moïse, qui d'abord se voile (pour ne pas fixer son regard sur Dieu) et manifeste seulement ensuite sa crainte devant la tâche que Yahweh lui annonce ³⁰. On reviendra, sur cet aspect.

B) Différences

Il me semble que l'on peut souligner deux différences dans le récit de Marie par rapport à ses modèles scripturaires, deux écarts auxquels il faudra en ajouter un autre, dérivé de la théologie mariale.

La première différence se trouve au niveau de la fonction que paraît avoir ici l'expression «**Le Seigneur est avec toi**» : dans les récits vétérotestamentaires, en effet, elle était une déclaration rassurante, qui devait encourager l'appelé dans l'accomplissement de sa mission : il en est ainsi pour Moïse (*Ex* 3,12) comme pour Gédéon (*Jg* 6,16). Or, elle est absente chez Zacharie, pour qui elle est remplacée par l'assurance de l'exaucement de sa prière, alors qu'elle semble être, pour Marie, *la source même de son trouble* : en ce qui concerne Zacharie, la raison de cette absence paraît évidente, puisqu'aucune mission ne lui est confiée, mais cela devrait être le cas aussi pour Marie à qui aucune mission n'est encore annoncée et qui finalement fera l'objet d'une annonce de naissance et non de mission (du moins apparemment). Est-ce que l'expression en question aurait ici changé de sens ?

²⁸ *Is* 6 : voir en particulier le verset 5 : « Alors je dis : malheur à moi, je suis perdu ! car je suis un homme aux lèvres impures, j'habite au sein d'un peuple aux lèvres impures, et mes yeux ont vu le Roi, Yahvé Sabaoth. »

Crainte bientôt éliminée par la purification de la part du Séraphin.

²⁹ *Juges* 13, en particulier vv. 22-23.

³⁰ *Ex* 2,6 et 11.

La deuxième différence est celle que nous avons déjà remarquée dans l'utilisation du verbe «être troublé» entre le récit de Zacharie et le récit de Marie (voir note 22) : dans le deuxième en effet il est renforcé, signifiant un trouble plus profond, plus pénétrant encore que pour Zacharie ; il est frappant que ce renforcement s'accompagne de l'absence, pour Marie, de l'expression utilisée pour Zacharie : «et la crainte fondit sur lui». La phrase complète qui décrit l'effarement de Zacharie comporte en effet deux termes, le trouble et la crainte : ce parallélisme pourrait certainement avoir, en soi, une simple fonction de renforcement, d'hyperbole, et son abandon dans le récit parallèle de l'Annonciation signifierait alors un affaiblissement du sens de l'expression, pouvant suggérer une plus grande confiance de la part de Marie dans l'aspect favorable de l'apparition : mais l'utilisation renforcée du verbe décrivant le trouble me semble justement contredire une telle conclusion.

Une autre explication devrait alors s'imposer, qui voudrait que le parallélisme des termes du récit de Zacharie indique l'existence de deux composantes différentes et distinctes de la crainte, dont l'une serait absente chez Marie et l'autre se trouverait par contre chez elle dans son état le plus fort.

Avant d'essayer une conclusion de synthèse, il faut mentionner la troisième différence, dont la source se trouve, bien sûr, dans l'Écriture, mais dont l'explication est l'œuvre de l'Eglise. Dans l'expérience vétéro-testamentaire de la présence de Dieu, cohérente avec l'expérience traditionnelle du sacré, la cause du danger de mort était l'impureté (voir le texte cité d'Isaïe) : et l'assurance de la vie était alors le signe d'une faveur exceptionnelle de la divinité, ainsi que, peut-être, l'annonce de temps nouveaux dans lesquels les rapports entre Dieu et les hommes seraient régis par une mission commune à accomplir («Je serai avec toi»).

Or, cette crainte, causée par l'état de péché, ne pouvait pas s'appliquer à l'Immaculée Conception, à la pleine de grâce : elle ne pouvait pas avoir peur de mourir à cause de la proximité de son Dieu, dont la présence ne pouvait pas entraîner une telle menace : or, l'oblitération, dans le récit de Marie, de la «crainte» rapportée par le récit de Zacharie, jointe à la question muette de la Vierge, ne pourrait-elle pas être lue comme une confirmation du fait que le sens de cette salutation n'était plus évident pour elle ?

Nous aurions donc en conclusion les éléments suivants :

1. le contexte invite à placer le «trouble» dans la tradition des manifestations de la présence redoutable de Dieu ;
2. le trouble de Marie exclut la crainte de la mort ;

3. il est pourtant le plus profond et le plus bouleversant qui puisse avoir été éprouvé devant une apparition.

Comment expliquer et rendre raison de ces éléments? Comment permettre au lecteur de se couler dans le récit et de partager l'émotion du «personnage»?

Je crois qu'il faut partir de la considération de la place particulière que Marie occupe parmi les «personnages» bibliques: elle est la première en qui les Ecritures «s'accomplissent», elle est la première des «personnages» du Nouveau Testament: en elle les thèmes de l'Ancien commencent à se rejoindre et maintes figures de l'histoire se révèlent avoir été chargées à son égard d'un sens de préfiguration: ne pourrait-on pas retrouver, parmi ces préfigurations, une figure qui annonce, plutôt que l'un ou l'autre aspect de son existence, cette résolution même de plusieurs thèmes, convergeant vers l'actualisation de son incomparable existence? Une figure qui puisse annoncer précisément son trouble devant une apparition en laquelle toutes les précédentes se retrouvent et qui les dépasse en renversant le sens de leurs éléments constitutifs?

Je crois qu'il faut voir cette préfiguration dans la figure de la reine Esther.

C) *En la présence du roi*

Les principaux éléments que nous avons extraits des récits précédents se retrouvent dans celui du Livre d'Esther:

- la mort comme conséquence inévitable du contact avec la transcendance est représentée par la loi qu'Esther rappelle à son père et qui prévoit la mort pour «quiconque ... pénètre sans convocation chez le roi» (*Est* 4,11);
- la peur d'Esther devant le roi lui vient du fait de l'avoir vu «pareil à un ange de Dieu» (5,2a, texte grec), ce qui confirme le sens symbolique de la présence du roi, renvoyant précisément aux apparitions divines;
- la possibilité qu'une faveur exceptionnelle du roi accorde la vie sauve à l'imprudent est signifiée par le geste de tendre le sceptre d'or (*ibid.*);
- le sens de cette faveur est précisé par les paroles rassurantes du roi: «Rassure-toi! Tu ne mourras pas!» (5,1f, texte grec), qui sont les mêmes que celles par lesquelles Gédéon est rassuré sur son sort;
- ce dénouement favorable est justifié précisément par l'expression que l'Ange adresse à Marie dans sa salutation: «trouver grâce» (*Est* 5,2, texte hébreu, traduction Osty)³¹.

³¹ La Bible de Jérusalem traduit: «sa bienveillance lui fut acquise», cf. *Fascicule Judith-Esther*, Cerf, 1959, p. 116, note.

A ce dernier propos on pourra remarquer que l'octroi de la «grâce», bien que déclaré et confirmé à la suite de la crainte, est en réalité antérieur à sa manifestation et constitue pour le destinataire non pas une nouvelle conquête mais une découverte: ainsi Marie se découvre déjà «pleine de grâce» au moment de l'apparition de l'Ange, grâce qui n'est ensuite que confirmée, pour répondre à son trouble.

D'une façon similaire, le récit du destin d'Esther nous rapporte que la première «grâce» obtenue du roi n'est pas une réponse à sa crainte lors de l'audience téméraire, mais elle a été obtenue à l'occasion de sa première présentation parmi les autres candidates aux faveurs du Roi (*Est* 2,17). Elle n'est donc pas accordée, dans un mouvement de compassion, comme un acte d'un pouvoir arbitraire, d'un droit de vie ou de mort: il ne s'agit pas du «droit de grâce» du chef de l'Etat envers un condamné à mort, mais bien plus de l'assurance que la personne destinataire n'est justement pas soumise à ce pouvoir arbitraire. Le récit grec, très vivant et étendu, de la rencontre d'Esther avec le roi le confirme d'une façon explicite:

Rassure-toi! Tu ne mourras pas. Notre ordonnance ne vaut que pour le commun des gens. (*Est* 5,1f)

La grâce est la marque de la manifestation libre de l'amour du souverain, non l'exercice d'un pouvoir arbitraire et, dans le cas d'Esther, elle apparaît même comme l'effet d'un charme par lequel le dispensateur de cette grâce aurait été lui-même précédemment vaincu³².

En se rattachant à ce qui a été dit dans la première partie de ces réflexions à propos de la demande insistante des personnages pour que l'auteur leur accorde dans l'art la vie qu'il leur a donnée dans son intuition créatrice, on pourrait proposer un rapprochement entre leur attente et l'espoir de ce «personnage» biblique d'obtenir définitivement, par la participation à la royauté efficace, la «grâce» virtuelle obtenue au moment où elle s'est présentée devant l'«Auteur» et où celui-ci s'est complu en elle.

En attendant, nous pourrions tirer du récit d'Esther les conclusions suivantes:

- sa peur était bien la peur de la mort consécutive au face à face avec la présence divine;
- elle ne savait pas que cette peur était injustifiée, le danger ne la concernant pas;
- Marie s'est trouvée dans une situation comportant plusieurs aspects analogues, ainsi que nous l'avons déjà montré plus haut.

Mais il y a un niveau encore plus profond où les deux figures semblent se rejoindre et où le jeu des ressemblances et dissemblances atteint une

signification très délicate : si Esther pouvait en effet craindre la mort, ce qu'elle affirme d'ailleurs explicitement (4,16), à cause de son ignorance à propos de son « état de grâce » (ce qui, considéré au niveau du symbole, est cohérent avec son appartenance à un peuple « aux lèvres impures »), son image ne pourrait pas s'appliquer littéralement à Marie, l'Immaculée, à qui la plénitude de cette grâce devait donner une confiance toute particulière, toute nouvelle, par rapport à ses prédécesseurs de l'Ancienne Alliance.

Il me semble que l'on pourrait lire une anticipation de cette confiance dans la motivation du risque couru par Esther, ainsi que dans les précautions dont elle s'est entourée avant de paraître devant le Roi : sa disponibilité à subir le châtement inévitable s'accompagne en effet de toute une préparation pénitentielle et s'exprime aussi sous une forme conditionnelle : « s'il faut périr, je périrai » (4,16). Sous cet aspect, son attitude rappelle celle de Job, prêt à mourir à condition d'entendre la voix du Seigneur (*Job*, 13,15), dans laquelle d'ailleurs il compte trouver le salut (v. 16), trahissant donc, par cet aveu, un fond d'espoir.

Mais différente de celle de Job est la motivation de l'entreprise d'Esther, car ce n'est pas pour soi-même qu'elle se livre au danger : elle a une mission à accomplir, l'intercession pour son peuple. C'est ainsi que, sous la forme du doute, une exhortation à l'espoir lui est adressée par Mardochée, et retentit prophétiquement pour nous :

Qui sait ? Peut-être est-ce en prévision d'une circonstance comme celle-ci que tu as accédé à la royauté ? (*Est* 4,14).

J'aimerais proposer, ici aussi, en me réclamant d'une écoute « poétique » et spirituelle des consonances secrètes de l'œuvre, un rapprochement entre la confiance, certes tremblante, mais objectivement fondée, de celle qui « a accédé à la royauté » et la confiance, certes masquée par l'humilité parfaite, mais dont nous reconnaissons nécessairement l'objective réalité, de celle qui a accédé en plénitude au « Trône de la grâce »³³.

Ce parallèle en commanderait alors un autre, cette fois entre les deux « doutes » :

– celui d'Esther, fondé sur la possibilité pour elle d'être appelée et destinée à une mission d'intercession, qui pourrait la garder de l'issue fatale de la rencontre ;

– celui de Marie, qui ne serait pas l'indice d'une incompréhension du sens des mots de l'Ange, mais une attente positive de la suite, c'est-à-dire

³³ « Avançons-nous donc avec assurance vers le trône de la grâce afin d'obtenir miséricorde et de trouver grâce, pour une aide opportune. » (*He* 4,16).

de la mission qui doit lui être confiée et en vue de laquelle elle a été comblée de cette grâce qui la préserve du danger de mort.

Ces considérations peuvent ainsi nous éclairer sur le sens du «trouble» en nous confirmant qu'il s'agit bien du bouleversement provoqué par la présence de Dieu, mais impliquant désormais un renversement radical dans l'expérience personnelle du divin : **il exclut en effet tout élément de peur en tant que conscience du sujet d'être livré à un anéantissement définitif et inévitable** (en termes de science des religions on pourrait dire qu'il exclut la terreur du numineux). Cette conscience est remplacée par le sentiment d'avoir reçu une mission, qui n'est pas encore explicitement révélée, mais qui du fait de devoir être accomplie en la présence majestueuse de Dieu, fait éclater le cadre liant entre elles, en un équilibre harmonieux, les forces du cœur humain.

En ce sens ce «trouble» garde encore toute la force du bouleversement éprouvé par les anciens, dont témoigne, entre autres exemples, la confession de Daniel, écrasé sous le poids de réalités confiées à la «conservation» de cœurs trop petits pour elles :

Moi, Daniel, je fus grandement troublé dans mes pensées, ma mine changea et je gardai ces choses dans mon cœur (*Dn* 7,28).

Du point de vue du lecteur

L'aboutissement de toute lecture est l'appropriation personnelle du texte par le lecteur : mais pour cela, nous l'avons vu, il lui faut quitter le lieu de sa résidence et se rendre dans le «lieu herméneutique» où le texte a enfoncé ses racines et où la rencontre peut avoir lieu.

Le choix du lieu herméneutique n'est pas laissé à l'arbitre du lecteur : il est imposé par l'œuvre, parce qu'il coïncide avec le lieu de sa création. S'il s'agit d'une œuvre lyrique, il faut chercher ce lieu dans les régions profondes du cœur humain, là où le temps et l'éternité, l'infini et l'espace se donnent rendez-vous. Mais s'il s'agit du drame, il faut épouser son unité de temps et d'espace, et monter sur scène.

Il y a une exigence de dépouillement, de détachement, dans la vie d'un lecteur : l'œuvre qu'il reçoit n'est pas de lui, ce n'est pas lui qui en dicte les règles d'interprétation³⁴ : et en ce qui concerne l'Écriture il faut toujours se laisser ramener à l'admonition de ce premier lecteur qu'a été pour nous le premier des Apôtres :

³⁴ La conclusion de Roland Barthes : «la naissance du lecteur doit se payer de la mort de l'auteur», aurait à être dépassée en direction de l'œuvre : l'entrée dans l'œuvre, la venue à la vie de ses personnages, ne se paye pas seulement de la mort de l'auteur, mais également de celle du lecteur. Cf. n. 17.

Avant tout, sachez-le: aucune prophétie d'Écriture n'est objet d'explication personnelle; ce n'est pas d'une volonté humaine qu'est jamais venue une prophétie, c'est poussés par l'Esprit-Saint que des hommes ont parlé de la part de Dieu (2 *Pierre* 1,20–21: texte déjà rappelé à la note 19).

C'est donc dans le « lieu herméneutique » qu'est l'Eglise, que le lecteur devra se rendre, sur la scène et au moment où se joue le drame central qui voit l'Auteur mêlé à ses personnages: c'est là qu'il pourra se tenir en sa présence et partager leur « trouble ».

C'est en effet lors de la « Mensa Verbi et Corporis », comme autrefois devant le repas d'offrande de Gédéon ou l'hospitalité d'Abraham ³⁵, que se renouvelle encore l'Annonce de la Présence Divine. L'acceptation du niveau sacramental, qui fait du lecteur une « dramatis persona » est ainsi la garantie de son « objectivité », contre les tentations de l'individualisme et elle est aussi pour lui la garantie de la certitude d'être effectivement confronté à la vérité du texte.

Mais le niveau sacramental n'est pas seulement propre à qualifier le lieu institutionnel de la rencontre du lecteur avec le drame, il est prévu aussi pour ordonner le statut personnel du lecteur lui-même, sa subjectivité, par laquelle et dans laquelle la rencontre doit avoir lieu ³⁶: cette orientation personnelle du niveau sacramental se manifeste particulièrement dans le Sacrement de la Confession, qu'on pourrait vraiment qualifier de « Sacrement du lecteur ».

Saint Augustin a souligné le double aspect de la « confession », celui de la reconnaissance du péché et celui de la louange de Dieu ³⁷, deux attitudes dont un exemple frappant nous est offert encore une fois par le « premier lecteur », saint Pierre, justement en rapport avec la découverte de la présence divine :

– la première attitude, correspond à la peur causée par l'impureté chez les hommes de l'A.T., se trouve dans l'invocation de Pierre à l'occasion de la pêche miraculeuse (*Luc*, 5,8–9) :

A cette vue Pierre se jeta aux genoux de Jésus, en disant : « Eloigne-toi de moi, Seigneur, car je suis un homme pécheur ! » La frayeur en effet l'avait envahi...

³⁵ *Gn* 18.

³⁶ Voir le texte de J. Maritain cité à la note 13: ce qui est vrai de la création l'est aussi, du côté de l'accueil, de l'appropriation: l'appel du lecteur est analogue à celui de l'artiste. La véritable « lecture » de l'Écriture est la prière, « l'accomplissement » des Écritures en celui qui prie ... récit-souvenir des merveilles de Dieu à l'intérieur d'une foi vécue, capable de reconnaître dans le présent leur advenir ininterrompu » (R. BARILE, *op. cit.*, p. 29–30).

³⁷ « Est confessio laudantis, est confessio gementis. Confessio laudantis, ad honorem pertinet eius qui laudatur; confessio gementis, ad poenitentiam pertinet eius qui confitetur » (*Enarratio in Psalmum* 90, citata Nuova Editrice, 1976, vol. III, p. 308).

Le nom de « Seigneur » représente la reconnaissance de la présence divine et la frayeur la fait reconnaître dans son aspect redoutable ;

– mais une attitude contraire se trouve lors de l'apparition après la Résurrection (*Jean* 21,7) :

Le disciple que Jésus aimait dit alors à Pierre : « C'est le Seigneur ! » A ces mots : « C'est le Seigneur ! » Simon-Pierre mit son vêtement – car il était nu – et il se jeta à l'eau.

Ici encore c'est le nom de « Seigneur », le Nom au-dessus de tous les noms, qui manifeste la présence divine ; mais la frayeur a évidemment disparu (et le fait d'avoir situé ce récit après l'accomplissement de la Rédemption ne serait-il pas un signe discret, une invitation à chercher de ce côté la cause de sa disparition ? Dans ce sens, il y aurait une cohérence significative entre la rédaction et le sens de l'événement.)

On reconnaît aisément dans cette double attitude de Pierre le double aspect de la confession, et nous pouvons facilement le transposer au lecteur qu'est chacun de nous : soumis au péché et pourtant en même temps libérés, notre « trouble » devant la présence divine est fait en même temps de conscience du danger qu'elle représente et d'une confiance qui nous permet de nous « jeter à l'eau » et de hâter l'approche. Comme Esther, nous nous croyons soumis à la loi de l'arbitraire, comme elle, nous entrons tout de même dans la salle du trône, non sans avoir auparavant purifié nos lèvres.

Quel est alors le sens du « trouble » pour le lecteur qui actualise ? Comment peut-il entrer dans ce drame où il pourra rencontrer l'objet de sa recherche, la « Pleine de grâce troublée » ? A quoi le mène la connaissance sacramentelle de la Présence et de la sanction encourue et écartée ?

Nous avons vu que la signification du trouble se trouve dans le « doute », dans l'attente de recevoir le sens de la Présence, dans une totale et muette disponibilité. Quelques suggestions pourraient venir de ceux qui ont lu et parcouru la voie qu'on peut appeler, en harmonie avec le texte qui nous occupe, la « *voie de non-savoir* ». On pourra juste rappeler celui qui fait figure d'inaugurateur de cette voie, Socrate, et partir encore une fois d'un texte de l'Evangile (*Mt* 25,37 et 44) :

Alors les justes lui répondront : « Seigneur, quand nous est-il arrivé de te voir affamé et de te nourrir... ? » Alors ceux-ci (les boucs à Sa gauche) lui demanderont à leur tour : « Seigneur, quand nous est-il arrivé de te voir affamé ou assoiffé... ? »

Ce texte est particulièrement « troublant », en ce qu'il relie la rétribution finale à des actions dont leur sujet n'aurait pas eu conscience et situe ainsi

la «voie de non-savoir» non pas comme une antithèse socratique à la superbe intellectuelle (de ceux qui croient savoir), mais apparemment comme une affirmation du caractère hasardeux de la réussite humaine : ce sentiment est encore renforcé par l'allusion aux «petits», à ces bénéficiaires ou victimes qu'on ne remarque pas et par rapport auxquels se mesure finalement la rétribution.

Je crois qu'il faut y voir plutôt un rappel du caractère gratuit des fruits de l'action de l'homme, qui sont donnés à chacun non pas uniquement selon ses intentions subjectives, mais encore «selon ses œuvres»: «donnez-lui le fruit de son travail»³⁸! C'est aussi et peut-être encore plus, une invitation à la «*suspension du jugement*» sur la valeur définitive et acquise de nos actions, une insécurisation qui doit nous faire compter exclusivement sur la descente du sceptre d'or, sur la grâce pleinement accordée, plutôt que sur la valeur de nos atouts.

Dans la perspective du sens de l'existence, d'autre part, ce «trouble» situe l'être humain sur le fil de rasoir d'une crête, suspendu entre deux abîmes: d'un côté *l'abîme de la relativité*, de la rechute dans la peur traditionnelle, dans la conviction que le seuil royal reste infranchissable: dans ce cas la supplication de Pierre pour l'éloignement du Seigneur se traduira en une chute perpétuelle, car infinie est la distance à franchir pour s'éloigner de l'Être Absolu. C'est de cet éloignement qu'a peut-être chanté la voix d'un Kafka.

De l'autre côté il y a le «*discernement*» de soi qui fait reconnaître, avec sainte Catherine de Sienne, «qu'Il est Celui qui Est et que la créature est celle qui n'est pas» et que sa seule chance d'être est de se faire «totalement relative» à Lui: c'est une façon diamétralement opposée de vivre la relativité, comme une «relation» qui fait que le sujet se tourne vers l'Absolu pour se perdre en lui, en se «jetant à l'eau».

Non-savoir de l'action, non-savoir de l'être: on pourrait ajouter le non-savoir de la volonté:

Nous ne savons pas quoi demander pour prier comme il faut ...³⁹

Pour en prendre un exemple dans le texte même qui nous occupe, nous pourrions remarquer que la perspective du «non-savoir» dans la prière, dans l'élévation de l'âme, nous offre une possible voie d'accès au mystère du «propos de virginité» de Marie⁴⁰, pour lequel plusieurs interprétations ont été proposées. Ce qui importe finalement, ce ne serait pas tellement de savoir à quel moment le choix de la virginité s'est imposée à elle, mais

³⁸ *Prov* 31,31.

³⁹ *Rm* 8,26.

⁴⁰ *Lc* 1,34.

de percevoir ce moment de « doute » radical où elle a dû se trouver, en face d'une possible contradiction entre l'interprétation la plus haute et radicale qu'une créature puisse donner, de la volonté de Dieu sur son destin, et la manifestation révélée de cette même volonté. La demande de fécondité maternelle n'est-elle pas en effet en contradiction avec ce don total de soi, cette sorte de mort, qui est la seule réponse possible à la Transcendance, l'inévitable conséquence de la Présence ? ⁴¹

Au fond, le sens de la question de Marie pourrait avoir été de vérifier si la proposition de l'Ange s'inscrivait dans la même perspective d'Amour infini qui lui dictait son élan personnel de réponse : si elle pouvait s'élancer sur la « voie de non-savoir », en abandonnant la détermination spécifique de sa propre volonté, pour la retrouver, intacte, récapitulée dans l'Amour.

Conclusion : de la « lectio divina » à la fréquentation des cœurs

Personne ne peut comprendre totalement un livre, s'il n'est déjà devenu capable d'en mûrir lentement des équivalents dans son propre cœur (Proust).

Le travail de l'interprète est semblable à la mission de Moïse : il conduit le lecteur jusqu'au seuil de la Terre promise, mais il lui est interdit de se substituer à l'auteur comme au lecteur, seuls autorisés à y pénétrer.

Seule une longue pérégrination, une longue histoire de désert et d'éducation, de trahisons et de rencontres pourra conduire le lecteur à l'engendrement, dans son propre cœur, d'un verbe mental qui le rendra capable de reconnaître le frère aîné de ce verbe, en attente au-delà du Jourdain, au-delà du fleuve des genres littéraires :

Pulsando exerceberis ; exercitatus, latior efficeris ; latior factus, capies quod donatur. ⁴²

Cela revient à dire que le lecteur ne peut pas se contenter de la voie de l'interprétation et qu'il doit engager sa propre expérience, sa propre per-

⁴¹ L'exemple du « trouble » semblerait alors en contradiction avec notre affirmation initiale de l'exaltation de la personnalité comme conséquence de l'intervention divine dans une histoire personnelle. En réalité, du moment qu'il concerne le fondement même de la relation personnelle à la présence divine, sa compréhension constitue une sorte de préalable à la rencontre avec les traits particuliers des subjectivités que l'on veut considérer.

⁴² ST-AUGUSTIN, *Enarratio in Psalmum 146,6* (Città Nuova Editrice, 1977, vol. IV, p. 786). L'entrée du « lecteur » St Augustin dans la terre promise s'est faite, bien sûr, lentement et sous le signe de la « confession », « longue exploration de la nature de Dieu rédigée sous la forme de prière » (P. BROWN, *Vie de St-Augustin*, p. 195).

sonnalité : c'est la raison pour laquelle nous avons mis ses réflexions sous le signe de la poésie. Il est clair que la matière sur laquelle elles se sont exercées requiert aussi, et principalement, la foi : mais cette dernière n'exclut pas, tout au contraire, la mise en valeur de la capacité créatrice humaine, à laquelle non seulement un auteur, mais aussi un lecteur, devra avoir recours, s'il veut prendre part, sur scène, à la vie des personnages qu'il sent déjà aimer :

Celui qui n'a pas déjà identifié l'accent de la parole de Dieu en sa vie ne pourra donc déchiffrer une parole de Dieu dans l'Écriture. Je n'arriverai jamais à me placer sur la bande de longueur d'onde où sa voix peut être reconnue, si cette bande de longueur d'onde n'est pas la résidence habituelle de mon *silence aimant*.⁴³

Ernesto Rossi di Montelera

⁴³ D. BARTHÉLÉMY O.P., *op. cit.* p. 11. C'est nous qui soulignons.

ERRATUM

Une ligne malheureusement tombée lors de l'impression du dernier numéro (*NOVA ET VETERA* n° 3/1989) altère le sens d'un passage de l'article de G. Brazzola intitulé « Du renouvellement de la philosophie de la nature ». En fin de la page 223, il fallait lire : « ... découvrant dans la moindre parcelle de réalité le mystère de l'être, elle [la métaphysique] remonte à ce *qui en est la source et qui, seul, en réalise la plénitude et en fonde l'unité*. » Nous prions l'auteur et les lecteurs de bien vouloir nous excuser de ce contretemps.

La Rédaction

Chronique des idées reçues (3)

La concertation et la communion comme source de vérité

« Mettons-nous ensemble pour nous concerter et échanger nos idées. De la communion qui en résultera naîtra une vérité ! » Ainsi parle-t-on dès qu'un problème se présente, qu'il soit dans l'ordre de la connaissance ou dans l'ordre de l'action. L'espérance qui sous-tend ce propos est que, par ce moyen, on parviendra à une vérité : on *saura*, ou on *saura quoi faire*.

La recette étant trouvée, voilà qu'on la destine à une application universelle. Elle en deviendrait même critère de vérité. Bien plus, la vérité ne saurait s'en passer. Là où il y a consensus, il y aurait nécessairement vérité. Gare à celui qui professerait quelque idée en dehors du consensus et sans se soumettre à concertation ! Mais, dira-t-on, c'est qu'il voudrait l'imposer, son idée ! sans consulter les autres ! A-t-il même le droit d'y croire, à son idée qu'il a eue tout seul, une idée qui n'est pas venue de la communion des « penseurs » ? Cela ne se fait plus. Qu'il s'agisse de l'instituteur du coin, du commandant d'un navire ou du pape, c'est pareil. Ils n'ont pas à penser en solitaire. Imaginez donc que leurs conclusions ne plaisent pas aux autres : c'est qu'elles sont certainement fausses !

J'ai l'air d'accorder peu de valeur à la concertation et à la communion de pensée. Eh bien non ! je vais commencer par en faire l'éloge. Qu'on l'appelle dialogue, palabre, dispute, discussion, colloque, échange de vues, débat d'idées ou autrement encore, l'exercice est indispensable à l'homme et à la société. Je parle de la concertation qui tend à l'union, non de celle qui divise et qui oppose définitivement (que l'on trouve, hélas ! bien trop souvent). Elle permet par exemple d'ajuster l'action commune à l'intérêt de tous (ce qui devrait être le propre du débat démocratique). Elle aide à formuler des jugements prudents qui déterminent la justesse d'une action dans des circonstances particulières. Elle favorise la formation des opinions. Elle conduit à une meilleure connaissance de l'autre et à une prise en compte de son point de vue. Naturellement, elle facilite la découverte des vérités, en ce que les uns profitent des lumières des autres pour assurer le cheminement de leur propre intelligence.

Et puis il y a la discussion qui ne sert à rien, qu'à remplir un moment de camaraderie et d'amitié, où l'on peut se permettre de refaire le monde gratuitement ou seulement de parler de la pluie et du beau temps, simplement parce qu'il est bon d'être ensemble.

La communion de cœur et d'esprit qui peut résulter de la concertation est profonde et gratifiante. Et l'âme grandit à savoir accueillir la pensée de l'autre, même si cela mène à devoir abandonner parfois ses propres idées, de celles auxquelles on était attaché mais qu'un autre avis incite à réviser.

N'allons pourtant pas jusqu'à prétendre que la concertation – celle que l'on veut « sérieuse » et efficace – construit toute vérité ! Certes, cela peut être le cas pour des vérités du moment relevant de l'opinion ou touchant à l'action. Mais déjà sur ce plan, il est des circonstances où la concertation mène à la catastrophe. Imaginez le capitaine d'un bateau en train de couler réunissant un groupe de travail en sa dunette pour délibérer des ordres à donner à l'équipage !

Cela ne peut être en ce qui concerne les êtres avec lesquels l'intelligence, pour être vraie, a à se mettre en adéquation. Il y a en effet des choses qui existent en dehors de ce que l'esprit humain peut penser et en dire, individuellement ou en groupe. Cet arbre qui est devant ma fenêtre existe sans moi, et la vérité, pour moi, est de reconnaître humblement son existence. Il en va de même dans l'ordre de la métaphysique, des choses de l'âme et dans l'ordre de la foi : ce n'est pas mon intelligence qui fabrique ces vérités. Elle ne peut que les chercher et les recevoir en elle en s'y conformant, en quelque sorte.

Bien évidemment, dix intelligences mises ensemble n'auront pas plus le pouvoir de fabriquer ces vérités-là.

C'est la raison pour laquelle les principes fondamentaux du connaître et de l'agir ne sont *pas nécessairement* saisis à travers la concertation et sont d'un autre ordre que la communion affective qui naît dans un groupe.

Pour être clair, disons que la concertation ne donne pas une garantie de vérité ; elle ne peut qu'aider à la découvrir dans l'être des choses. Quand on dit l'être des choses, on pense aussi à l'être de l'homme dont découlent des manières de vivre et d'agir. En effet, dans l'ordre éthique, les normes d'action dépendent de ce qu'est l'être humain et du but qu'il est appelé à atteindre selon ce qu'il est.

Bref, j'en arrive à ce contre quoi je voulais vitupérer. Cessons de croire que chaque fois que nous réunissons un groupe de personnes pour réfléchir ensemble, nous allons refaire le monde et refabriquer l'homme ! Nulle séance ne s'ouvre autour d'une « tabula rasa ». Pour l'essentiel, les règles du jeu sont déjà posées, en tant que l'être est. La liberté de bouger les pions et de choisir ses stratégies ne les supprime pas.

Alors, plutôt que de vouloir à tout prix faire sortir une vérité d'une discussion entre gens plus ou moins compétents, pourquoi ne pas écouter avec un zeste d'humilité (et donc de réalisme) ceux qui sont aptes à nous apporter un peu plus de lumière ? Cela vaut pour les affaires terrestres. De fortes intelligences ont approché de plus près que nous les vérités naturelles. Cela vaut encore plus pour les choses surnaturelles, celles que la lumière divine projette à travers la Révélation.

Parmi ces dernières, il y a bien sûr celles qui sont *de foi* et que l'Eglise, assistée ici de manière infaillible et absolue, définit solennellement par le Souverain Pontife seul ou solidairement avec le collège épiscopal. A ces vérités fondamentales, nul catholique ne saurait dérober son adhésion, mais je voudrais évoquer la confiance que mérite le Vicaire du Christ pour les choses qui ne sont pas irrévocablement définies, de celles qui sont « propres à rapprocher ou à éloigner les esprits, les cœurs, la vie entière de ce qui est révélé et d'institution divine »¹. L'assistance divine « relative et prudentielle » lui est ici aussi assurée. Cela ne justifie-t-il pas

que nous accordions au Pape un assentiment filial, même lorsque ses déclarations, s'adressant à l'Eglise universelle, ne vont pas dans le sens des palabres et des concertations particulières ?

Dans l'ordre naturel, c'est parce que son intelligence est saisie par la vérité que le philosophe, pourvu qu'il soit humble et accueillant à l'être (mais c'est bien là le problème du philosophe) pourra continuer d'affirmer sa conviction envers et contre tous.

Accordons-leur au moins un préjugé favorable, plutôt que d'ériger en maîtres de la vérité nos groupes de travail, conseils de communauté, conférences, séminaires et autres commissions !

Sur le fond du problème, je m'en remets encore une fois volontiers à Jacques Maritain, ce fou de la Vérité :

« La polymathie, disait déjà le vieil Héraclite, ne forme pas l'esprit ... Des milliers d'entre eux ne contrebalancent pas un seul maître excellent... » « Si vous n'attendez pas l'inattendu, disait-il encore, vous n'atteindrez pas la vérité, qui est difficile à discerner, à peine accessible. » Ajouterai-je que si la vérité est ainsi difficile, du moins dans les matières les plus hautes, il y a a priori bien des chances pour qu'on doive la trouver ailleurs que dans une foire où chacun recrée le monde d'un biceps adolescent. ²

Guy BOISSARD

¹ Charles JOURNET, *Qu'est-ce qu'un concile œcuménique ?*, in *Nova et Vetera*, 1959, n° 3, p. 163.

² Jacques MARITAIN, *Théonas*, Paris, 1921, Nouvelle Librairie Nationale, p. 176.

Bibliographie

Patrick de LAUBIER, *Visages de l'Eglise*, Editions universitaires, Fribourg (Suisse), 1989, 388 pp.

La vie chrétienne se vit au sein de l'Eglise. Tout ce que nous savons du Christ, c'est de l'Eglise que nous le tenons. Il y a pourtant peu de mots qui soient aussi souvent utilisés et dont le sens soit si variable et si peu clair, même chez les théologiens. L'Eglise est souvent le parent pauvre de la réflexion sur la foi, et on se prive ainsi dans cette réflexion d'un élément sans lequel tout le reste est déséquilibré. Ce déséquilibre ne pouvait passer inaperçu, et de fait Max THURIAN, le célèbre théologien de Taizé, nous affirme en toute connaissance de cause que «Le Conseil Œcuménique [des Eglises] se rend compte aujourd'hui que le problème ecclésiologique devient crucial et [qu']il est probable que, dans l'avenir, la période après BEM sera vraisemblablement une période d'étude sur l'ecclésiologie» (p. 91).

Cette dernière phrase justifierait à elle seule l'existence du livre *Visages de l'Eglise*, récemment publié par le Centre Catholique d'Etudes de Genève, sous la direction de Patrick de LAUBIER, afin de mettre à la disposition de tous le fruit de dix-huit conférences données de 1985 à 1987 sur l'Eglise.

Plusieurs conférences étudient d'abord l'histoire des derniers Conciles et des étapes auxquelles ils correspondent dans la vie de l'Eglise. Le P. Guy BEDOUELLE op présente l'œuvre du Concile de Trente non certes comme un traité d'ecclésiologie, mais comme «un sursaut de réflexion et d'énergie,

comme une institution qui rappelle et affermit ses fondements et se donne des moyens pour les actualiser» (p. 9). Face à un Luther qui avait déclaré que «Si nous triomphons de la messe, nous aurons triomphé complètement du Pape» (p. 13), «l'Eglise du Concile de Trente réaffirme les sacrements comme fondements de ce qu'elle est» (p. 10). Le Concile met aussi en œuvre une réforme pastorale, morale, académique et administrative. Le P. Bedouelle aurait pu conclure son excellente conférence en soulignant la complémentarité de l'affirmation dogmatique des sources sacramentelles de l'Eglise et de sa réforme pastorale, issues toutes deux d'une conception de l'Eglise où aspects visibles et invisibles ne sont pas dissociés.

Le P. Jean-Pierre TORRELL op nous présente ensuite l'ecclésiologie de Vatican I, tout en soulignant l'anachronisme du terme d'ecclésiologie au sujet de Vatican I: il s'agit d'une ecclésiologie implicite. Le sujet brûlant de Vatican I («pierre d'achoppement pour les non-catholiques») est bien sûr avant tout la primauté de juridiction du pontife romain. On ne peut donc qu'approuver le P. TORRELL lorsqu'il estime qu'«il importe de comprendre exactement ce que le Concile a voulu dire» (p. 29). L'exposé nous montre que le Concile a été bien plus nuancé que ses caricatures, et qu'en fait «la «papolâtrie» – cela semble paradoxal à dire, mais c'est vrai – est à l'opposé de l'interprétation authentique de Vatican I» (p. 28). Du fait que pourtant Vatican I n'a pas tout dit au sujet de l'Eglise, et

qu'«on ne saurait parler d'ecclésiologie au sujet de cette doctrine sans commettre un abus de langage» (p. 45), Vatican II – qui n'a certes pas non plus tout dit – reprendra et complètera utilement le Concile précédent.

Dans ces conditions, on comparera avec intérêt cette analyse de Trente et de Vatican I avec les conférences données sur l'ecclésiologie du Concile Vatican II. Trois conférences en traitent directement ou indirectement : La conférence du chanoine Georges BAVAUD met le dernier Concile en lien avec les précédents, l'Abbé Libero GEROSA nous présente l'évêque dans les documents de Vatican II et le nouveau Code de Droit Canonique, Mgr Eugenio CORECCO aborde le sujet du rapport entre Eglise particulière et Eglise universelle.

L'exposé du chanoine BAVAUD est clair, vivant et assez complet. L'auteur interrompt sa présentation pour poser une question qui mérite un temps d'arrêt : «Le Concile n'a pas répondu à cette question précise : une communauté non catholique qui est en communion vitale avec Jésus-Christ, grâce à la perfection de sa *foi vécue*, est-elle davantage le germe du Royaume qu'une paroisse catholique qui néglige la plénitude des moyens de salut présents en elle ? La réponse affirmative me semble évidente, mais je ne puis m'appuyer sur la lettre du Concile» (p. 55). Face à cette assurance dans l'affirmation, on peut poser une autre question : le germe du Royaume réside-t-il d'abord dans notre action, si rayonnante soit-elle, ou dans l'œuvre accomplie par Dieu par le biais des sacrements, et particulièrement la célébration de la messe ? Et qui nous dira ce que l'ardeur évangélique de chrétiens non-catholiques ou même la bonté de non-chrétiens doit peut-être à la célébration de prêtres indignes, dépassés par la grâce de leur ministère ?

L'abbé GEROSA et Mgr CORECCO insistent sur le principe de communion

comme clef de l'ecclésiologie. L'évêque de Lugano tire ce principe du fait bien établi que l'Eglise n'est pas organisée comme n'importe quelle société, mais est édifiée par les sacrements et notamment l'Eucharistie. L'Eucharistie indique ainsi la structure de l'Eglise : dans un cas comme dans l'autre, la communion signifie «l'immanence de l'universel dans le particulier et, réciproquement, du particulier dans l'universel, *«le tout dans le fragment»* (Urs von Balthasar)» (p. 199). Appliqué au rapport mutuel des différentes parties de l'Eglise, ce principe est en effet très éclairant. L'abbé Gerosa s'interroge sur la réception de Vatican II dans le nouveau Code et regrette qu'il reste encore des traces d'ecclésiologie sociétaire (l'Eglise vue d'abord comme une société) ; on peut certes lui objecter que le Code n'a pas à passer par-dessus la réserve du Concile qui n'a pas opté exclusivement pour une ligne ecclésiologique. Le même auteur soulève encore le problème non résolu du statut des évêques auxiliaires, et on se demandera enfin avec lui «pour quelle raison le service de la bureaucratie et de la diplomatie vaticanes, fonctions diaconales au sens strict du terme et pourtant idéales pour des laïcs, exigent encore la consécration épiscopale» (p. 87).

L'histoire des Conciles laisse la place à une série de conférences sur l'œcuménisme (avec les protestants et les orthodoxes). On ne manquera évidemment pas l'excellent article de Max THURIAN, déjà cité ci-dessus, qui met tout de suite en évidence l'importance de l'ecclésiologie (théologie de l'Eglise) dans la situation œcuménique actuelle. La vision de l'Eglise qui ressort des derniers documents du Conseil Œcuménique des Eglises (plus précisément de Foi et Constitution) est étonnamment semblable à la vision fondamentale des trois derniers Conciles tels qu'ils sont présentés par les auteurs précédents.

Un point essentiel est déjà acquis lorsqu'on peut affirmer que «La structure de l'Eglise a ses fondements dans la communauté institutionnelle apostolique issue de la parole du Christ, elle ne dépend pas seulement de décisions de la communauté chrétienne vivant dans un contexte culturel à un moment de l'histoire» (p. 96). Une question particulièrement sensible reste à aborder: «Ici s'impose la réflexion sur l'évêque de Rome comme ministre de l'unité universelle des Eglises particulières».

L'importance de l'ecclésiologie ressort aussi immédiatement de l'introduction de l'article du P. Bernard DUPIRE, directeur du Centre culturel franco-russe de Paris, comparant les ecclésiologies catholique et orthodoxe: «Tant que catholiques et orthodoxes ne professeront pas la même doctrine théologique sur le Mystère de l'Eglise, la séparation demeurera effective» (p. 103). Après avoir précisé, ce qui est important, que «*loin d'en être la cause, la divergence d'ecclésiologies fut la conséquence de la séparation*» (p. 105), l'auteur estime que la grande question est la suivante: «Les Orthodoxes *ont-ils renié* une partie de la vraie doctrine sur l'Eglise, ou bien, au contraire, les Catholiques n'y *ont-ils pas ajouté* ce qui ne doit pas y être?» (p. 106). Il semble répondre à la question avant de la poser: «Il est très consolant de constater que *la conception orthodoxe de l'Eglise n'a rien à renier, n'a rien à rejeter*, pour devenir catholique; elle a à *compléter, à retrouver ce qu'elle possédait jadis*, d'une façon plutôt vécue que pensée, et ce que, comme conséquence de la séparation, elle a oublié ou voulu oublier» (p. 106). Le P. Dupire consacre la fin de son article à l'étude des deux conceptions du gouvernement dans l'Eglise qui constituent la principale pomme de discorde, malgré une même conception ecclésiologique fondamentale de

«la double nature visible et invisible de l'Eglise» (p. 109).

L'apport œcuménique est complété par un exposé tout indiqué à Genève: la conférence du P. Jean-Blaise FELLAY sj sur «L'Eglise, le pouvoir et l'Etat dans l'Ecclésiologie de Théodore de Bèze». Les lecteurs catholiques intrigués par la république calviniste de Genève pourront entrevoir la complexité de son organisation et de sa mise en place. Entre parenthèses, dans une éventuelle deuxième édition, on peut souhaiter que la page 129 soit reportée deux pages en arrière, ce qui facilitera la lecture.

La lecture de tous ces articles pourrait laisser subsister une regrettable ambiguïté de vocabulaire. Qu'entend-on au juste en parlant de l'«Eglise»? Le P. Georges COTTIER op nous met en garde contre tout malentendu: «Est-ce vraiment de l'Eglise dont nous parlons quand nous disons <l'Eglise>?» (p. 145). Il développe en conséquence le thème de la sainteté de l'Eglise: croire que l'Eglise est sainte implique un regard de foi sur elle, et non seulement un regard empirique ou même métaphysique. Et l'essentiel est bien là, car «si l'Eglise est appelée sainte, c'est parce qu'il y a un lien indissoluble entre le Christ et l'Eglise» (p. 146). C'est toute la conception des rapports entre Dieu et les hommes qui est concernée. L'attention à la sainteté de l'Eglise est aussi à l'origine de la conférence de Patrick de LAUBIER intitulée de manière originale «Sociologie des saints canonisés et béatifiés», ou comment ausculter l'Eglise dans ses plus authentiques témoins.

Toujours dans le but d'approfondir sa vision de l'Eglise, on lira avec profit l'article du P. Christoph von SCHÖNBORN op sur Eglise et Royaume, ou le récit d'une séparation souvent opérée depuis un siècle entre ces deux faces d'une même réalité et l'article du P. Marie-Alain D'AVOUT sur «L'Eglise des

sacrements», regard très pertinent sur l'ecclésiologie de saint Thomas d'Aquin.

C'est encore un regard de foi que l'on doit porter sur l'Eglise pour suivre l'abbé René LAURENTIN dans sa conférence sur «La relation Marie-Eglise» et le P. Marie-Dominique PHILIPPE op sur le sujet voisin «L'Eglise: aspects marial et eschatologique».

L'ouvrage se termine sur une analyse de la situation de l'Eglise au XX^e siècle en France, en Suisse, en Allemagne et en Italie. Nous retiendrons le schéma intéressant de Mgr Gérard DEFOIS pour l'Eglise de France: de 1900 à 1960 une «présence difficile au monde» (p. 309) marquée par les conflits qui ont suivi la séparation de l'Eglise et de l'Etat, dans les années 1960-1975 une sauvegarde difficile de l'unité alors que d'une part beaucoup de catholiques voulaient sortir du cadre traditionnel et que d'autre part 30 % des catholiques français se disaient sympathisants de Mgr Lefebvre, enfin depuis lors une réaffirmation nette de l'identité catholique. On notera que l'analyse de la situation italienne par l'abbé Luigi NEGRI est très semblable pour les deux dernières périodes, alors que la présentation de l'Allemagne par Manfred SPIEKER est plus nettement différente. Les lecteurs suisses seront heureux de lire la conférence de l'abbé Fernand EMONET sur l'expérience ecclésiale suisse de 1960 à 1980. L'ancien vicaire épiscopal de Genève met bien le doigt sur quelques caractéristiques helvétiques qui se reportent dans la vie de l'Eglise: respect susceptible des particularismes et des minorités, la farouche volonté d'indépendance liée à une grande fierté des institutions nationales, et bien sûr la division confessionnelle du pays (ce dernier point étant d'ailleurs en fait moins original qu'on le prétend généralement). On reste songeur à la suite de cet exposé, en se demandant si des

réflexes bien étroitement liés à notre propre culture n'influencent pas à l'excès la conception habituelle de l'Eglise en Suisse. On peut sans doute se poser la même question partout, mais se la pose-t-on assez en Suisse?

Ce petit aperçu est déjà fort développé: les dix-huit conférences rassemblées dans cet ouvrage présentent en effet l'Eglise sous une grande variété d'aspects, et il n'est donc pas possible de présenter un tel travail en quelques lignes. Il est inutile de revenir sur l'importance de l'ecclésiologie actuellement. Il était en revanche utile de lui consacrer un tel recueil, car les ouvrages un peu développés et complets n'abondent pas dans ce domaine. Rassembler une telle brochette de bons conférenciers est donc une initiative tout à fait bienvenue, sans doute due au talent d'organisateur de Patrick de Laubier. Si quelqu'un cherche un manuel d'introduction à l'ecclésiologie, il en trouvera un désormais, et il pourra y découvrir bien davantage que l'assouvissement d'une curiosité intellectuelle: l'amour de l'Eglise, inséparable de l'amour du Christ.

Charles MOREROD op

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.