NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

GEORGES COTTIER, O.P. – *Sida: un signe des temps* . . . . . p. 241

ROMANUS CESSARIO, O.P. – *La tradition thomiste et l'œuvre de l'Esprit: les dons d'intelligence et de science* . . . . . p. 259

S. PINCKAERS, O.P. – *Le bonheur d'après Aristote. II Une lecture chrétienne de l'éthique d'Aristote* . . . . . p. 268

GABRIEL BULLET – *Le bonheur, espoir et promesse pour aujourd'hui* p. 287

GEORGES BAVAUD – *Pour un dialogue œcuménique sur l'action de la grâce divine dans le cœur de l'homme: Calvin, Pascal et saint Thomas d'Aquin* . . . . . p. 296

PHILIPPE CHENAUX – *Regards catholiques sur la non-violence au XXe siècle* . . . . . p. 308

NOTES

BIBLIOGRAPHIES – PATRICK DE LAUBIER, 1905: *Mythe et réalité de la grève générale* et PIERRE POLÉJAIEFF, *L'expérience de Stolypine ou la Perestroïka assassinée* – THIERRY DEJOND, s.j., *Charles Péguy. L'espérance d'un salut universel* – ROMANUS CESSARIO, O.P., *The Godly Image, Christ and Salvation in Catholic Thought from Anselm to Aquinas* . . . . . p. 318

LXVe ANNÉE – N° 4 – OCTOBRE–DÉCEMBRE 1990

Collection PRÉMICES

Volume 1
PATRICK DE LAUBIER

Idées sociales

Essai sur l'origine des courants sociaux contemporains

166 pages, broché, Fr. 18.–

Volume 2
JOSEF PIEPER

La fin des temps

Méditation sur la philosophie de l'histoire

209 pages, broché, Fr. 25.–

Volume 3
HEINZ R. SCHMITZ

Progrès social et Révolution

L'illusion dialectique

115 pages, broché, Fr. 16.–

Volume 4
PATRICK DE LAUBIER

La pensée sociale de l'Eglise catholique

Un idéal historique de Léon XIII à Jean Paul II

214 pages, broché, Fr. 25.–

Volume 5
BOHDAN CYWINSKI

L'expérience polonaise

157 pages, broché, Fr. 17.–

Volume 6
GODEFROID KURTH

L'Eglise aux tournants de l'histoire

108 pages, broché, Fr. 15.–

Volume 7
JACQUES MARITAIN

La loi naturelle ou loi non écrite

Texte inédit établi par Georges Brazzola

256 pages, broché, Fr. 28.–

Volume 8
CHARLES JOURNET

Théologie de la politique

Introduit et présenté par Marie-Agnès Cabanne

164 pages, broché, Fr. 22.–

Volume 9

L'enseignement social chrétien

Dimensions actuelles
Edité par l'Université volante internationale

258 pages, broché, Fr. 28.–

Volume 10
YVES SIMON

Traité du libre arbitre

184 pages, broché, Fr. 18.–

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG

TABLE DES MATIÈRES

1990

I

Fr. Jean-Miguel Garrigues – *Comment Dieu connaît-il le mal?* . . . . p. 1

S. Pinckaers, O.P. – *Qu'est-ce que la spiritualité?* . . . . . p. 7

Georges Cottier, O.P. – *Les valeurs qui ont fait l'Europe* . . . . . p. 20

Marie-Thérèse Huguet, O.V. – *Auschwitz, le nazisme et la Shoab* . . . p. 37

A. F. von Gunten, O.P. – *Les ordinations anglicanes - Le problème affronté par Léon XIII dans «Apostolicae curae»* . . . . . p. 46

Fr. M.C. – *Reverdy ou la poésie à «l'extrême pointe du réel»* . . . . . p. 61

NOTES

Bibliographie – François Refoulé, *... Et ainsi tout Israël sera sauvé - Ouvrages reçus à la rédaction* . . . . . p. 77

II

Georges Cottier, O.P. – *L'Eglise et les idéologies* . . . . . p. 81

Georges Bavaud – *L'Eglise catholique pourrait-elle entrer dans le Conseil œcuménique?* . . . . . p. 99

Guy Bedouelle, O.P. – *La peur du paradoxe et l'histoire de l'Eglise* . . p. 112

Philippe Chenaux – *Pour en finir avec 89* . . . . . p. 118

Gladys Théodoloz – *Prière* . . . . . p. 129

Stefan Swiezawski – *Permanence de la sagesse* . . . . . p. 131

Fr. E. Jean de la Croix Kaelin O.P. – *La science à l'heure de «l'hypothèse Dieu»* . . . . . p. 136

NOTES

Bibliographies – Marie de la trinité, *Filiation et sagesse des chrétiens* . . . . . p. 159

III

Georges Cottier, O.P. – *Les motifs de crédibilité de la Révélation selon saint Thomas* . . . . . p. 161

S. Pinckaers, O.P. – *Le bonheur d'après Aristote.* . . . . . p. 180

Clementina Ferrandi – *Vérité et idéologie, la tension structurale au vrai et sa mise en question* . . . . . p. 203

NOTES ET CHRONIQUES

Josef Zverina – *Le christianisme dans les pays tchèques hier, aujourd'hui et demain* . . . . . p. 219

C.J. Béné – *Quelques réflexions sur les responsabilités du physicien aujourd'hui* . . . . . p. 226

Guy Boissard – *Chronique des idées reçues* . . . . . p. 238

IV

Georges Cottier, O.P. – *Sida: un signe des temps* . . . . . p. 241

Romanus Cessario, O.P. – *La tradition thomiste et l'œuvre de l'Esprit: les dons d'intelligence et de science* . . . . . p. 259

S. Pinckaers, O.P. – *Le bonheur d'après Aristote. II Une lecture chrétienne de l'éthique d'Aristote* . . . . . p. 268

Gabriel Bullet – *Le bonheur, espoir et promesse aujourd'hui* . . . . . p. 287

Georges Bavaud – *Pour un dialogue œcuménique sur l'action de la grâce divine dans le cœur de l'homme: Calvin, Pascal et saint Thomas d'Aquin* . . p. 296

Philippe Chenaux – *Regards catholiques sur la non-violence au XXe siècle* p. 308

NOTES

Bibliographies – Patrick de Laubier, 1905: *Mythe et réalité de la grève générale* et Pierre Poléjaieff, *L'expérience de Stolypine ou la Perestroïka assassinée* – Romanus Cessario, O.P., *The Godly Image, Christ and Salvation in Catholic Thought from Anselm to Aquinas* . . . . . p. 318

Sida: un signe des temps?

I

Quelques prémisses théologiques

Signes des temps

1. L'expression *signes des temps* se trouve dans l'Evangile de Matthieu (16,1–4)[1]. Jésus reproche à ses interlocuteurs, qui, dans la vie courante, savent fort bien prévoir, d'après les couleurs du ciel, la pluie ou la sécheresse, de se montrer incapables de discerner les *signes des temps,* c'est-à-dire les signes propres aux jours de la venue du Messie et du Royaume de Dieu qu'il annonce et inaugure – que ce soient les miracles ou signes accomplis par Jésus ou Lui-même comme étant le signe par excellence. Le Messie, comme déjà tout prophète, doit, en effet, produire des signes qui l'accréditent et authentifient sa mission. Jésus ne donnera pas d'autre signe que celui de Jonas, c'est-à-dire celui de sa résurrection. De même, des signes annonceront le retour du Messie et la fin du monde.

Ainsi une vision religieuse des événements de l'histoire sous-tend la conception des signes des temps, car l'histoire se comprend dans la perspective de l'Alliance entre Dieu et son peuple avec le devoir de fidélité qui en découle. La liberté humaine est ainsi responsable et chargée d'une tâche historique, elle doit être consciente de la qualité et des conséquences de ses actes, en bien ou en mal: fidélité ou infidélité entraînent bénédiction ou châtiment. Car Dieu, qui est le Dieu de l'Alliance, enveloppe l'histoire de sa Providence toute-puissante.

Si Jésus reproche à ses interlocuteurs de ne pas savoir voir ce qu'ils devraient voir, c'est que la foi est requise pour pouvoir reconnaître les signes des temps et que la foi requiert la libre adhésion de la personne.

[1] Cf. encore 12, 38–39, 24, 3.30, *Mc* 8,11–13, *Lc* 11,16.29, 12, 54–56, *1 Co* 1,22. J'ai touché à ce problème dans *La mort des idéologies et l'espérance,* Paris, 1970, pp. 143–144.

L'objet du regard de foi n'est ni évident ni résultant d'une démonstration contraignante. Il appartient ici à l'ordre des signes.

Or le message des signes n'est pas un message immédiat: par définition, le signe a une fonction médiatrice; sa perception comme signe conduit à la connaissance d'autre chose. Ici, il s'agit des signes de l'action de Dieu dans l'histoire. Pour rejoindre ce message, il faut que le signe soit interprété.

Il y a ainsi des signes plus ou moins clairs mais cette clarté est celle qui s'impose à l'interprète. N'en tirons pas la conclusion que les signes sont toujours arbitraires ou que l'interprétation est une création subjective. Le message d'un signe peut être à ce point déchiffrable qu'il y a faute à s'y dérober. Mais les signes ne parlent que dans un contexte déterminé – pour ce qui nous occupe, dans le contexte de l'Alliance et de la Promesse.

2. Jean XXIII, dans *Pacem in terris,* a repris la formule, en élargissant son champ d'application. L'exemple fut suivi par le Concile Vatican II. Les chrétiens sont ainsi invités «à scruter les signes des temps» et à «les interpréter à la lumière de l'Evangile»; «le peuple de Dieu s'efforce de discerner dans les événements les exigences et les requêtes de notre temps, auxquels il participe avec les autres hommes, quels sont les signes véritables de la présence et du dessein de Dieu». Le texte précise: «La foi, en effet, éclaire toutes les choses d'une lumière nouvelle et nous fait connaître la volonté divine sur la vocation intégrale de l'homme, orientant ainsi l'esprit vers des solutions pleinement humaines»[2].

L'usage élargi de la formule est dans le prolongement logique du sens néo-testamentaire. Il éclaire le devoir des chrétiens qui est d'assumer leur responsabilité historique. Ce qui suppose que le temps concret de l'histoire a un sens et que Dieu s'adresse à nous à chaque époque. Reconnaître ainsi la parole qu'il nous adresse présuppose une double condition. Les événements et les faits de notre temps doivent être lus, par la foi, à la lumière de l'Evangile. Mais cette condition dépend elle-même d'une condition préalable: il importe de savoir discerner, dans la masse brute des faits que charrie le temps, quels sont ceux qui sont vraiment déterminants, car seuls ceux-ci méritent d'être appelés signes des temps. Pour ce discernement, toutes les ressources de l'intuition, de la réflexion, de l'analyse et sans doute du charisme de prophétie sont requises. Alors seulement un fait, d'abord perçu par quelques-uns, s'imposera à la conscience éthique d'une époque avec la force de son caractère déterminant. De ce qui précède, on doit conclure qu'un tel signe peut émerger à la

[2] Cf. *GS,* n. 4 § 1, et *passim.*

conscience historique, avec plus ou moins de force, rapidement ou avec retard, qu'il peut être l'objet d'un consensus plus ou moins large. Le champ des signes des temps a des frontières mal dessinées. Le vrai discernement ne va pas sans prudence critique.

3. Proposons ici une double remarque.

La première est de nature épistémologique. La notion de signe des temps est, comme nous l'avons vu, une notion théologique. C'est donc dans le cadre de la théologie et de la pensée religieuse qu'elle reçoit une signification. Dans la mesure cependant où la théologie est une sagesse, cette notion peut contribuer à toute réflexion humaine, disons humaniste, sur des phénomènes majeurs de notre époque.

Mais il ne faut pas brouiller l'ordre des disciplines du savoir. La notion de signe des temps est dépourvue de signification dans un certain nombre de sciences, comme par exemple la biologie moléculaire, qui sont directement impliquées dans les recherches fondamentales sur le rétrovirus du sida et sur les possibilités d'un vaccin. Il en va de même de l'ensemble des secteurs de la médecine qui dépendent directement des domaines scientifiques de ce type.

Mais dans la mesure où l'apparition du sida est un fait de culture qui déborde le cadre de la médecine au sens strict et qui requiert une contribution pluridisciplinaire, la question doit être posée: le sida, un signe des temps?

Fléau de Dieu?

4. La seconde remarque est d'un tout autre ordre. L'apparition brutale et inattendue de la maladie, son caractère dramatique, ont produit un terrible choc social et culturel. Spontanément a surgi la question du pourquoi. On a cherché à donner des réponses, et, parmi celles-ci, des réponses d'ordre religieux. On a alors recouru à des notions comme celles de fléau de Dieu, de châtiment, de punition, etc. Ici, le théologien et le croyant sont directement interpellés.

Que l'apparition d'un malheur imprévu, à vue humaine non maîtrisable dans l'immédiat, pousse l'esprit à chercher une explication qui fasse appel à la transcendance, il n'y a à cela rien qui nous doive surprendre. C'est une manière de tenter d'échapper à la peur panique. D'autant que ce type de riposte puise dans un fonds de croyances très anciennes et qui se retrouvent un peu partout: qu'on pense à la doctrine du karma dans l'hindouisme, ou à certains mythes de la Grèce antique.

Derrière ces croyances, il y a une intuition que la tradition judéo-chrétienne a lentement affinée et purifiée – l'intuition qui porte sur l'idée de rétribution. D'une manière très générale, ce qui est perçu, c'est que les actes de l'homme ne sont pas sans conséquences, qu'ils fructifient tant dans l'ordre du bien que dans celui du mal. Nous rencontrons en d'autres termes la perception de la responsabilité éthique de l'homme, soumise à la règle d'une justice transcendante.

Cette intuition a été progressivement développée et dégagée des manières trop matérielles d'être entendue. Cette purification s'inscrit à l'intérieur de la révélation du don gratuit de Dieu dans la création et dans l'élection et de celle de la signification du péché comme infidélité et refus. Dieu miséricordieux et patient appelle le pécheur à la conversion. C'est quand celle-ci est refusée que se manifeste la logique du péché et du châtiment, qui souvent d'ailleurs signifie une nouvelle invitation à revenir à Dieu. Aussi a-t-on pu voir dans le châtiment une théophanie adressée au pécheur (cf. *Lc* 19,41–44).

C'est dans la perspective que nous venons d'esquisser que se comprennent les grandes étapes de la doctrine biblique de la rétribution. Cette doctrine s'appuie, dans son développement, sur l'expérience humaine; elle fait appel à la responsabilité et à la solidarité; et dans les débuts elle a une portée collective: tout le peuple est engagé par l'un de ses membres coupables; et la faute se répercute le long des générations. Dès ce stade, la doctrine fait appel à la justice de Dieu: si je suis malheureux, c'est à cause de mes fautes ou de celles d'un proche; inversement, la présence de dix justes suffirait à sauver Sodome. Un pas décisif est franchi avec les prophètes, Ezechiel notamment, qui, devant les impasses de cette position, affirment que chacun est pleinement responsable de son destin; il peut constamment le compromettre, mais la conversion demeure toujours possible (cf. *Ez* 18).

Cet élément de réponse n'est néanmoins pas suffisant et la solution n'apparaîtra pleinement qu'avec la révélation de la vie d'outre-tombe. En effet, si on s'en tient à cette vie-ci, une question surgit: pourquoi cette loi ne s'applique-t-elle pas toujours? Le juste devrait être toujours heureux, or l'expérience montre le contraire. Avec quelle intensité Job, l'Ecclésiaste, des psalmistes expriment le tourment de cette question. On propose des ébauches de réponse: la rétribution différée au moment de la mort, ou l'attitude de paisible confiance en Dieu; Job, dans sa foi intense, humble et adorante, fait une certaine expérience directe de Dieu (cf. *Jb* 42,5); d'autres élargissent l'horizon en passant du plan de la rétribution à celui de la rédemption (cf. *Is* 53,10; *Ps* 22).

La dernière étape est franchie avec la foi en la résurrection personnelle à la fin des temps. Les martyrs juifs du temps de la lutte contre Antiochus

Epiphane sont soutenus par l'espérance de la résurrection qui récompensera leur fidélité. Le livre de la Sagesse contient des affirmations claires de la foi en l'immortalité.

Le Nouveau Testament a fait sienne la tradition authentique d'Israël sur la rétribution: Dieu rendra à chacun un salaire pour ses œuvres. La preuve décisive de la parfaite rétribution est la résurrection de Jésus, qui a donné sa vie en rachat de nos fautes. En la vie dans le Christ Jésus les questions laissées en suspens dans l'Ancien Testament trouvent leur solution.

Signe des temps

5. Il fallait rappeler, fût-ce en simplifiant à grands traits, le développement de la doctrine de la rétribution, avant de revenir à la question qui nous occupe. Les éléments de doctrine sur la rétribution que nous avons rapportés en suivant l'ordre de leur apparition étaient demeurés présents à la conscience populaire du temps de Jésus. Et ce n'était pas toujours aux formes les plus évoluées de cette doctrine qu'on se rattachait; ses formes archaïques étaient encore vivaces. C'est en fonction de ce contexte que doivent se comprendre certaines paroles du Seigneur.

Nous lisons dans l'Evangile de Luc:

> «En ce même temps survinrent des gens qui lui rapportèrent ce qui était arrivé aux Galiléens, dont Pilate avait mêlé le sang à celui de leurs victimes. Prenant la parole, il leur dit: «Croyez-vous que, pour avoir subi pareil sort, ces Galiléens fussent de plus grands pécheurs que tous les autres Galiléens? Non, je vous le dis, mais si vous ne faites pénitence, vous périrez tous de même. Ou ces dix-huit personnes que la tour de Siloé a fait périr dans sa chute, croyez-vous que leur dette fût plus grande que celle de tous les autres habitants de Jérusalem? Non, je vous le dis, mais si vous ne vous mettez pas à faire pénitence, vous périrez tous pareillement» (*Lc* 13 1–5).

L'enseignement est clair: les malheurs qui frappent certains n'adviennent pas pour manifester leurs propres péchés, mais ils constituent un signe adressé à tous en vue de la pénitence.

Un autre passage répond d'une manière encore plus directe à notre interrogation: le début du récit de la guérison de l'aveugle-né, dans l'Evangile de Jean. Nous lisons:

> «En passant, il vit un homme qui était aveugle de naissance. Ses disciples lui demandèrent: Rabbi, qui a péché, lui ou ses parents,

> pour qu'il soit né aveugle? – Ni lui ni ses parents n'ont péché, répondit Jésus, mais c'est pour qu'en lui se manifestent les œuvres de Dieu» (*Jn* 9,1–3).

6. Parlerons-nous donc de signes des temps à propos des malheurs qui frappent un groupe humain ou l'humanité dans son ensemble? Le sens premier de la formule dans le Nouveau Testament se rapporte, comme nous l'avons vu, à la venue et à la présence du Messie, et à l'appel à la conversion que cette venue implique. C'est l'appel au service et au don de soi dont sont porteurs les traits majeurs de notre époque qui justifie le sens élargi que le Concile a adopté. Mais le sida?

Il constitue, parmi nous, un visage spécialement impressionnant du mal. C'est là un premier aspect. De ce mal qu'est la maladie, il faut chercher l'origine dans un ensemble de facteurs naturels.

Mais Dieu, tout en respectant les causes secondes, dispose des événements naturels. Il ne veut pas positivement le mal du péché, qui a sa cause dans le choix de la liberté créée, mais il permet qu'il advienne. Il veut parfois, par mode de conséquence et «per accidens» le mal dit mal de peine[3]. C'est dans cette perspective que se comprennent la rétribution et le châtiment comme invitation à la conversion. Dieu peut ainsi s'adresser à chacun, dans l'intimité de sa conscience: une épreuve, une maladie ont leur signification dans un itinéraire spirituel. Quand il s'agit de phénomènes d'ampleur sociale, le malheur n'est pas là pour désigner les victimes comme des coupables, il contient pour tous un appel à la réflexion et à la conversion. Telle est la leçon des textes évangéliques que nous avons cités.

Le second aspect est sans doute le plus décisif. C'est celui de la rencontre et de l'amour du frère. Ici nous interpellent les paroles sur le Jugement dernier, que nous lisons dans l'Evangile de Matthieu (*Mt* 25,31–46): *j'ai eu faim... j'étais malade... dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait.* Le Seigneur Jésus s'est identifié à ces «plus petits». Qui sont-ils? Ce sont les démunis, les sans-défense devant les multiples menaces de l'existence (ce peut donc être, sous un aspect ou l'autre, à un moment ou l'autre de la vie, chacun de nous). A leur égard, nulle attitude de condescendance, mais une attitude de service et de déférence: ne sont-ils pas, par et dans leur détresse, les frères privilégiés du Christ? A ce titre, ils sont pour nous un signe, un

[3] Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, q. 49, a. 2, explique comment, dès lors que «ad ordinem universi pertinet ordo institiae», Dieu est l'auteur du mal de peine «ex consequenti et per accidens», mais nullement du mal de coulpe (le péché).

appel lancé aux ressources et à l'inventivité de notre amour. Je dirai donc que le principal *signe des temps,* il est dans la présence parmi nous des *malades du sida,* livrés à la solitude d'une détresse qui semble humainement sans recours.

II

Quelques aspects qui nous interrogent

«Pourquoi maintenant?»

7. Nous avons vu dans quel sens il est légitime de parler de signes des temps. Ces signes demandent à être interprétés. C'est dans cette perspective que j'aimerais proposer quelques réflexions.

Je partirai d'une question, qui me paraît hautement significative, posée par des scientifiques: *pourquoi maintenant?* pourquoi le sida sévit-il maintenant et ne l'a-t-il pas fait avant? Selon le professeur Mirko Grmek, c'est même là «la question fondamentale»[4]. Cette question est posée dans le cadre de l'histoire de la médecine. Nous pouvons la rapprocher de la réflexion sur les signes des temps à un double titre.

Le premier est le plus obvie, il a valeur d'indice: la question porte sur le temps, plus précisément sur la signification propre d'un moment précis (notre «maintenant»). Le second est exprimé par le même auteur: «Cette question dépasse le cadre de la virologie. Pour résoudre le problème de l'origine de la pandémie actuelle, il faut prendre en considération un complexe de facteurs dans lequel le biologique et le social sont inextricablement enchevêtrés»[5]. Plus loin, on précise que la réponse recherchée doit être «scientifiquement fondée», c'est-à-dire reposer sur les faits dûment établis et vérifiés. Et le texte poursuit:

> «Aujourd'hui, une grande partie de l'énigme est résolue: la pandémie actuelle du sida fut déclenchée par un concours de circonstances qui facilitèrent la transmission des souches très virulentes d'un virus ancien, à savoir des rapports sexuels d'un type quantitativement nouveau (promiscuité homosexuelle organisée, généralisation de certains comportements amoureux, brassage des populations et voyages avec un élargissement important du choix des partenaires, etc.),

[4] Mirko D. Grmek, *Histoire du sida,* Paris, 1989, p. 223, cf. pp. 232, 248.
[5] *Ibid.,* p. 223.

> introduction du sang d'autrui ou de produits divers dans le sang en circulation et rupture de la pathocénose due essentiellement à la diminution très forte d'autres maladies infectieuses. La plupart de ces événements sont des artéfacts culturels très récents»[6].

Je n'ai pas compétence pour me prononcer sur le concept de pathocénose proposé par l'auteur et qui implique que «la fréquence de chaque maladie dépend, en plus de divers facteurs endogènes et écologiques, de la fréquence des autres maladies dans la même population»[7]. Ce qui me paraît significatif réside dans la pluralité de facteurs avancés qui ne sont pas tous du même ordre. La convergence de ces facteurs a créé les «circonstances», les conditions propices à la carrière dévastatrice du virus. L'auteur parle à leur propos d'«artéfacts culturels très récents».

Ainsi ce qui est pris en compte, c'est la dimension sociale et culturelle de la maladie. Faut-il voir dans ces facteurs autres que biologiques de simples «circonstances» ou, davantage, des causes? Certes la cause immédiate, du point de vue biologique, est le rétrovirus. Mais les facteurs évoqués semblent bien constituer des causes, au sens propre, de la propagation foudroyante et meurtrière de ce virus. Certes, il est probable que nous ayons affaire à un mutant d'une souche ancienne. Mais sa propagation n'eût sans doute pas eu lieu sans l'action des autres facteurs. L'important n'est pas tant dans le fait que ces facteurs soient multiples mais dans leur hétérogénéité, ce qui appelle une approche des problèmes intrinsèquement différenciée. Autrement dit, ce qui doit retenir notre attention, c'est la globalité du phénomène.

Essayons de repérer quelques composantes de cette globalité.

8. Il y a bien sûr d'abord la composante biologique, qui est la composante de base. On a fait remarquer que jamais une maladie n'avait mobilisé en si peu de temps autant de chercheurs, scientifiques et médecins. Cela s'explique peut-être en partie par le fait du comportement paradoxal de ce virus, qui éveille la curiosité scientifique et semble ouvrir de nouveaux champs d'exploration. On a également relevé des coïncidences chronologiques: le sida commence son expansion au moment où pour la première fois l'homme est capable d'identifier et d'isoler un rétrovirus humain pathogène. En d'autres termes, la maladie est, pour ainsi dire, au rendez-vous du savoir. Autre coïncidence: en 1977, la variole, «maladie virale qui fut la plus grande tueuse d'hommes dans le passé», s'est offi-

[6] *Ibid.*, p. 248.
[7] Cf. sur ce concept, *ibid.*, pp. 248–252.

ciellement éteinte. «Le dernier malade fut un Africain de Somalie. Et c'est d'Afrique que serait alors parti le germe qui prenait le relais»[8].

Ces coïncidences ne sont pas des preuves. Si on comprend que le scientifique répugne à les attribuer au hasard, qui n'explique rien, c'est avec beaucoup de circonspection que l'on doit suggérer une interprétation. Je dirai donc que de semblables coïncidences illustrent la condition de l'homme dans les luttes pour l'existence qu'il doit mener. Il ne doit pas considérer comme définitifs les échecs qu'il subit mais y reconnaître des défis. Si elle y consacre des efforts proportionnés, l'humanité est capable de relever victorieusement ces défis. Elle doit en prendre l'exacte mesure et se souvenir que le risque est une dimension de l'existence.

Cette remarque nous conduit à une seconde considération. Le sida a fait sa brutale apparition à un moment où la médecine pouvait se prévaloir d'une série ininterrompue de conquêtes et de succès, de telle sorte que l'opinion médicale pouvait, selon les vraisemblances, penser qu'elle était sur le point de maîtriser l'ensemble des affections. Ce n'était plus qu'une question de temps. Le comportement à plus d'un titre paradoxal du virus du sida a, dans un premier temps, laissé les responsables décontenancés. Les premières explications reflètent le désarroi: on pensait pouvoir identifier un responsable qui soit un marginal ou un étranger: milieu des homosexuels, Haïtiens, Africains. Le virus venait d'ailleurs, de l'autre.

Plus radicalement, une médecine légitimement fière de ses succès doit aussi se juger du point de vue de la civilisation à laquelle elle appartient. Or nos sociétés industrielles à haut niveau de vie sont des sociétés qui s'efforcent de marginaliser la mort à l'extrême, de l'oublier, à l'inverse de sociétés traditionnelles qui savaient vivre en familiarité avec elle. Cette marginalisation, à laquelle la médecine elle-même apporte sa contribution, comporte évidemment une grande part d'illusion. L'apparition du sida, avec la mort cruelle et rapide, contre laquelle on est sans défenses, d'êtres jeunes, signifie un retour en force de la mort à l'horizon de notre culture. Ce retour de l'image et de la pensée de la mort parmi nous n'est pas de soi chose négative; il peut avoir pour effet de nous reconduire à une conscience plus authentique de notre condition humaine, s'il est vrai que le sens premier de la parole de l'oracle à Socrate: *connais-toi toi-même,* était: souviens-toi que tu es un mortel.

La charge symbolique

9. On ne saurait minimiser l'importance du traumatisme culturel apporté par le sida.

[8] Cf. M. Grmek, *op. cit.,* pp. 9–10.

A juste titre, on a comparé l'effet de cette épidémie à celui de grandes épidémies du passé, analogues par leur pouvoir dévastateur et par les terreurs qu'elles déclenchaient. Car une épidémie ou une maladie existent *aussi* dans l'imaginaire d'une population. Il est vrai que pour le moment, du moins dans les pays occidentaux, l'alcoolisme et les accidents de la route font plus de ravages que le sida[9]. On a fait également remarquer que chaque époque «privilégie» sa maladie comme fléau majeur. Ce fut le cas, au siècle passé, pour la phtisie. C'est là un fait de culture qu'on ne peut sans doute pas éliminer: le fait de l'impact symbolique de la maladie.

Or dans le cas du sida, cet impact revêt une force particulièrement intense parce que les symboles en jeu touchent aux sources mêmes de la vie: l'amour, le sexe, le sang, porteurs de joie et de fécondité, se mettent à semer la mort. Tout se passe comme si leur action, et avec elle leur signification, se retournaient contre soi, dans un mouvement d'autonégation. L'amour tend à l'union et à la fusion des êtres, le sida les sépare, puisqu'il transforme autrui en celui qui, dans l'acte de l'union, attente à la vie. C'est comme si l'amour, et non plus la haine, était assassin. Le sexe, dans l'acte par lequel il transmet la vie, apporte la mort. De même le sang, principe de vie[10], est changé, dans des cas de transfusion ou quand le fœtus est infecté par la mère, en donneur de mort. Ce sont ainsi les pulsions vitales qui deviennent porteuses de leur propre négation. C'est cette condition tragique qui fait de l'homme, à l'encontre des tendances de sa nature, le meurtrier de l'homme, que perçoit avec acuité l'imaginaire social. Comment un tel jeu de symboles ne serait-il pas générateur de peurs? L'ambiguïté même entretient ces peurs: aimer, c'est nuire, transmettre la vie, c'est tuer.

Une telle situation, qui porte la contradiction à l'intérieur de pulsions fondamentales de l'être humain, oblige la pensée à redécouvrir le sens *humain* profond des potentialités vitales qui se trouvent ainsi menacées.

[9] Cf. à ce propos dans *Le SIDA, Rumeurs et faits,* grands entretiens réalisés par Emmanuel Hirsch, Paris, 1987, les réflexions du prof. Claude Jasmin, pp. 89–101.

[10] Cf. Jean-Paul Roux, *Le sang, mythes, symboles et réalités,* Paris, 1988.

III

Les défis éthiques

Solidarité

10. Dans la perspective de ce qui précède, nous relèverons un certain nombre de défis éthiques que nous lance le sida. Celui-ci constitue dorénavant un fait qui atteint l'humanité à l'échelle mondiale. Certes, il le fait à des degrés variables et il revêt des caractéristiques différentes selon les régions; de plus, la situation évolue rapidement. Mais on retiendra cette dimension planétaire, elle pose une exigence pressante de solidarité et d'entraide qui a été perçue au niveau d'organismes internationaux comme l'OMS, mais qui doit encore être fortement développée dans de nombreuses directions. On a fait remarquer que la «nouvelle» infection avait déclenché un processus de collaboration scientifique sans précédent. Il est inutile d'insister sur ce point positif qui fait l'objet d'un large consensus. Arrêtons-nous plutôt à des aspects qui offrent des difficultés. Je dois ici me contenter d'effleurer des sujets dont chacun demanderait des développements poussés.

Les séropositifs

11. Un premier problème est celui des séropositifs. Un des paradoxes, maintes fois souligné, du sida tient au rôle que ces derniers tiennent dans la transmission de la maladie. Le porteur du virus, chez qui la maladie n'est pas déclarée et peut-être ne le sera jamais, est capable de transmettre celle-ci. De plus, le séroposotif sait que, dans un avenir plus ou moins rapproché, il est susceptible, à une forte probabilité, d'être à son tour atteint. Et comme dans la plupart des cas c'est par la voie des relations sexuelles, souvent hors mariage, ou homosexuelles, que s'opère la contagion, le séropositif, ne pouvant pas parler, se trouve comme emmuré dans l'angoisse devant la menace de mort. Il craint qu'en parlant il n'entre dans une seconde solitude plus épaisse encore: rejet de la part des parents et amis, perte du travail. Ce poids d'angoisse trop lourd entraîne souvent des perturbations et des déséquilibres d'ordre psychique, qui à leur tour affaiblissent les défenses psychologiques et morales au moment où la maladie fait son apparition. Des psychiatres ont attiré notre attention sur la profondeur de ce drame vécu par beaucoup[11]. A ce propos, un problème doit

[11] Cf. *Psychologie du sida,* sous la direction du Prof. André RUFFIOT, Liège-Bruxelles, 1989.

retenir notre attention: il existe trop souvent une contradiction entre les exigences de l'aide aux personnes séropositives et les campagnes, lancées à l'initiative des gouvernements, en faveur de la prévention. Ces campagnes, sur lesquelles je reviendrai, insistent sur la gravité extrême d'une épidémie mortifère; elles visent à dissuader ceux qui pourraient être contaminés de céder à des pratiques à risques. Par là elles réussissent probablement à diminuer le nombre de séropositifs, contaminateurs et malades potentiels. Mais leur effet sur les personnes qui se savent déjà séropositives est néfaste et, disons-le, en général sans respect ni ménagement à leur égard: elles ne font qu'augmenter le sentiment de culpabilité qui est une composante de leur angoisse. Nous touchons là à un problème délicat sur lequel il est urgent de réfléchir. Il y va de l'équité.

12. Nous rencontrons ici les questions qui touchent à la prévention et aux responsabilités de l'Etat et des pouvoirs publics. Dès lors qu'une épidémie revêt une certaine ampleur, c'est un devoir pour l'Etat d'intervenir. Il le fait de plusieurs manières, en dégageant des fonds de recherche par exemple. Mais ce qui retiendra surtout notre attention, ce sont les campagnes d'information.

L'apparition brusque et inattendue de la maladie, l'impuissance à trouver une parade efficace, l'émotion provoquée par les ravages du fléau, tout cela explique qu'on soit allé au plus pressé. Cette rapidité cependant se ressent de la hâte, alors qu'il aurait fallu dès le début envisager le phénomène dans toute sa complexité.

En général, on en est resté à une parade purement biomédicale, visant à stopper la transmission rapide du virus. Cet aspect est certes déterminant, mais il n'est pas unique. On a vu là la seule manière d'opposer un barrage immédiat, compte tenu du fait des pratiques sexuelles qui sont celles d'une partie de la population, notamment dans les groupes à haut risque. Mais ce qui est surtout discutable, c'est la nature de la publicité à laquelle ont eu recours les campagnes en faveur des préservatifs présentés comme la principale barrière capable d'arrêter les progrès de l'épidémie.

Ces campagnes ont toute chance d'aggraver le mal qu'elles combattent. Car, déjà en ce qui concerne la seule efficacité des moyens, on ne peut se contenter d'envisager les effets ponctuels; les choses doivent être mesurées à l'échelle d'une certaine durée et tenir compte de toutes les dimensions de l'être humain. Parmi ces dimensions essentielles, on ne peut ignorer l'aspect moral[12]. En effet, l'exercice de la sexualité engage toute la

[12] Cf. Cardinal Basil Hume, *SIDA: l'heure d'une renaissance morale,* Times, 7.1.1987, reproduit dans La documentation catholique, n. 1935, 1er mars 1987, pp. 259–261.

personne. Et le sida, qui est porteur de mort en utilisant les voies de la fécondité, exige des moyens de prévention qui prennent en compte tout ce qui dans l'être humain est menacé et affecté. Une riposte exclusivement biomédicale est par elle-même limitative. Cette limitation entraîne une méconnaissance de l'intégralité de l'objet de la prévention, ici de la sexualité humaine. Or les questions de la sexualité humaine sont intrinsèquement de nature morale. Concevoir des politiques de la santé publique qui prétendent faire abstraction de ce caractère moral, c'est céder à un mirage technocratique et par là manquer le but que l'on vise. On agit comme si la contraception ne posait pas par elle-même une question de moralité et n'était qu'une hygiène moralement neutre.

Ce n'est nullement le cas, et c'est ici que se situe la contradiction: pour que ces mesures prétendûment neutres soient appliquées, il faut les rendre attirantes. Pour cela, on fait appel à une publicité qui va dans le sens de la permissivité. Or la permissivité signifie en fait la porte ouverte à un désordre, de nature morale, qui est sans doute une des causes principales de la propagation du sida.

13. On a, en effet, pu faire remarquer que ce qu'on appelle la «libéralisation» des mœurs, caractéristique de nos sociétés permissives, a offert le terrain d'accueil propice à la foudroyante propagation du virus[13]. La permissivité, secondée par la divulgation de la contraception, a favorisé les rapports sexuels fréquents entre adolescents; la promiscuité, l'échangisme, le «tourisme sexuel», les comportements pervers sont autant d'expressions de cette permissivité. Il semble que ce qui compte avant tout, ce soit la liberté individuelle, qui s'affirme notamment par la recherche prioritaire du plaisir physique et par la multiplication des partenaires. Cette mentalité a trouvé un terrain de choix dans le milieu des homosexuels américains et c'est probablement pourquoi ils ont constitué la première cible du virus. Qui ne voit qu'en encourageant de telles pratiques, fût-ce en proclamant à leur égard la neutralité éthique, ce qui est une manière d'affirmer que leur prise en compte est sans importance, on contribue positivement à défigurer l'image de la sexualité humaine? On devient ainsi complice de la dégradation de la conception humaniste de l'homme et des valeurs dont elle est porteuse. On affaiblit du coup les défenses culturelles qui sont nécessaires à une lutte efficace contre le fléau.

Je prends un exemple. On a distribué gratuitement des préservatifs à des adolescents rassemblés à un meeting de jazz. On aura par là empêché

[13] Cf. Mirko D. Grmek, *op. cit.*, pp. 263–266.

peut-être quelques cas de contamination. On aura surtout contribué à renforcer chez ces jeunes la conception de la sexualité qui réduit celle-ci à la recherche physique d'un plaisir éphémère sans engagement responsable de la personne. La sexualité sans risques et banalisée est une sexualité dénaturée, arrachée à ses fins propres. Par là on empêche les adolescents ainsi «libérés» d'atteindre la maturité psychologique de l'adulte, à laquelle ils ont droit.

Ainsi le résultat des campagnes adressées aux jeunes, dans lesquelles images et slogans unissent amour et préservatifs, est de répandre une image tronquée de la sexualité; elles sont une offense à la jeunesse qui devrait être préparée à exercer d'une manière responsable son métier d'homme ou de femme.

Rappeler ces choses, ce n'est pas céder à un moralisme qui cache son inefficacité dans le discours de l'indignation. C'est inviter une civilisation qui l'oublie à prendre la pleine mesure de cette complexité, c'est-à-dire de cette richesse qui fait la dignité de l'être humain et que le sida menace à plusieurs titres.

Le rôle des pouvoirs publics

14. Nous nous heurtons ici à une objection largement répandue, qui est celle de la neutralité de l'Etat dans une société pluraliste. L'Etat n'a pas à intervenir dans la sphère privée, la manière de vivre la sexualité regarde exclusivement la conscience de chacun. L'objection repose sur une série d'équivoques. On entend dire, par exemple, que l'Etat n'a pas à «faire de morale» ou à enseigner la morale. Si on entend par là que l'Etat n'a pas à intervenir dans la vie privée, l'affirmation est correcte, car la conduite de son existence est de la responsabilité de chacun. Mais déjà à ce niveau, l'Etat est appelé à intervenir dans la mesure où des actes et des pratiques ont une incidence publique: il prendra, par exemple, des mesures de protection de l'enfance et de l'adolescence. Mais si on veut dire par là que l'Etat peut ignorer les valeurs morales, agir comme si les valeurs morales étaient uniquement de la compétence des individus, au sens où il reviendrait à la conscience individuelle de décider du bien et du mal, l'affirmation n'est pas acceptable; d'ailleurs son application intégrale conduirait à la ruine de la société. Or on ne peut nier que nous sommes dangereusement engagés sur cette pente. Remarquons d'ailleurs qu'un Etat neutre, amoral, n'existe pas: quand l'Etat se proclame Etat de droit, il admet par là même un certain nombre de valeurs, celles qui sont à la base des droits

de l'homme. Il reconnaît également le caractère fondamental de la famille monogamique et, implicitement, la valeur des actes et des comportements qui y sont liés ainsi que les droits et devoirs qui en découlent; il reconnaît les droits de l'enfant par rapport à la famille. Certes l'Etat n'a pas à juger de la responsabilité morale des individus, mais il ne peut ignorer, au nom même des droits de la personne qu'il doit promouvoir, le lien intrinsèque entre la sexualité humaine et l'institution du mariage. S'abstenir de légiférer en ces matières, traiter sur le même plan les liaisons passagères, les couples mariés et non mariés, les couples hétéro- et homosexuels, comme si cela ne concernait pas le bien de la société, ce n'est d'ailleurs plus être neutre, c'est se faire complice du désordre moral qui est sans doute une des causes de la rapide propagation du sida. Et ce n'est pas manquer au respect dû au pluralisme que, dans les programmes d'éducation sexuelle, d'insister sur la dignité humaine de la sexualité et sur les responsabilités qu'elle implique. La permissivité signifie un recul des valeurs; elle détruit un des leviers nécessaires à la lutte contre le sida. Ajoutons que cette permissivité s'accompagne souvent d'une critique des valeurs morales, caricaturées et tournées en ridicule.

L'Etat, dans la mesure où il est responsable du bien commun de la société qui, parce qu'elle est une société de personnes, comporte à titre essentiel une dimension éthique, a donc le devoir de contribuer au réveil moral dont nous avons besoin. Il peut le faire par des lois et des mesures en faveur du mariage et de la famille; il peut aussi favoriser les groupes culturels et religieux, notamment les Eglises, dans leur tâche d'éducation morale. Ce faisant, il ne manque pas à sa neutralité, car celle-ci, pour ce qui est de la conception de la société, n'exclut pas mais suppose l'existence d'un consensus sur des valeurs fondamentales communes, qui restent, quoiqu'on dise, très vivaces dans la conscience des peuples.

15. Il existe un double obstacle théorique, disons plutôt idéologique, à cet engagement de l'Etat dans la voie d'une prise en compte des exigences éthiques. Le premier est le positivisme juridique, qui fait de la loi une sorte de caisse enregistreuse des mœurs dominantes. La loi dès lors se trouve débilitée dans sa justification même, notamment là où elle devrait faire fonction d'instrument aidant au redressement de pratiques sociales ruineuses.

Le second obstacle tient dans la fiction de la pleine et égale responsabilité de tous les citoyens. Il ne s'agit certes pas de mettre en cause l'égalité de tous devant la loi, mais de mieux saisir le devoir qu'a la société d'aider ses membres les plus faibles. Ainsi une brochure d'information sur le sida, publiée à l'intention des écoles par un gouvernement européen,

contient l'article d'un philosophe affirmant que la valeur essentielle à sauvegarder est la liberté des individus qui entendent décider seuls et d'une manière responsable de l'usage qu'ils entendent faire de leur sexualité. L'argument est irréaliste et, disons-le, hypocrite, pour autant qu'on considère une population à haut risque comme le monde des drogués, qu'il s'agisse d'ailleurs de leur vie sexuelle ou de l'usage des seringues. Car ceux qui sont sous la dépendance de la drogue sont souvent tombés dans cet état parce qu'ils souffraient de gros traumatismes psychologiques, et ils n'ont pas le plein usage de leur liberté. Ils ont droit à notre solidarité. Les renvoyer à leur «responsabilité» c'est les condamner à affronter seuls une lutte dans laquelle ils sont d'avance vaincus.

A vrai dire, «refuser d'aborder les problèmes moraux est d'ailleurs en soi une prise de position morale»[14]. C'est opter pour la morale permissive de l'individualisme, qui réserve la moralité à l'individu et suppose, sans doute sans s'en aviser, l'amoralisme de l'Etat.

Les remarques qui précèdent nous aident à comprendre que là où nous devons affronter une épidémie mortifère qui emprunte les voies qui sont celles même de la vie et de sa transmission, un retour aux valeurs fondamentales de l'existence humaine s'impose à tous, personnes, familles spirituelles, pouvoirs publics. En ce sens, le sida est bien un signe des temps.

Quelques autres interpellations

16. J'ai fait allusion aux drogués. Quelle politique adopter pour éviter l'usage des seringues usagées sans que la distribution de seringues propres apparaisse comme une faiblesse complice à l'égard du fléau de la drogue? Quel accueil prévoit-on pour les enfants qui reçoivent le virus de leur mère droguée? Il y a là une série de graves questions qui, elles aussi, nous interpellent.

Le fossé qui sépare pays riches et pays pauvres se manifeste d'une façon dramatique à l'occasion du sida. L'Afrique atteinte de plein fouet se trouve cruellement démunie. Cette situation sollicite notre solidarité. Il existe aussi le danger d'appliquer «deux poids et deux mesures» et de céder au laxisme dans l'application des règles de déontologie en matière d'expérimentation. Ceux qui sont en position de force sont tentés d'abuser de la faiblesse des faibles et de se servir des malades du tiers-monde, sans

[14] Cf. Card. B. HUME, *art. cité.*

les précautions exigées, pour l'essai de nouveaux médicaments et de vaccins[15].

17. Enfin, le phénomène global du sida nous oblige à prêter une attention spéciale au phénomène des *massmedia,* qui constitue dorénavant une composante importante de notre civilisation. Les médias ont été mobilisés afin d'alerter la population sur les menaces que fait peser la nouvelle épidémie. Ce qu'on attendait d'eux, c'était une information claire et objective. Certains journalistes médicaux se sont remarquablement acquittés de la tâche. Mais, dans l'ensemble, pouvons-nous porter un jugement intégralement positif? Une dramatisation outrancière, ou, à l'inverse, le tapage fait autour de prétendus remèdes ou vaccins qui allaient tout résoudre, ont troublé l'opinion publique. Certains scientifiques se sont prêtés à des opérations médiatiques qui n'ont pas contribué à une prise de conscience équitable et sereine du phénomène. La panique comme les faux espoirs aggravent la situation, ils favorisent l'ostracisme dont sont victimes les malades du sida ou les séropositifs. Le phénomène de la conscience de la nouvelle maladie et de l'image qui en a été créée dans l'opinion publique, par l'action des médias, requiert une réflexion sérieuse sur les règles de la déontologie de l'information.

Conclusion

18. D'autres aspects, d'ordre éthique et juridique, comme la protection des séropositifs et des malades quant à l'emploi ou devant les assurances, devraient encore être envisagés. A leur tour, ils mettent en évidence les répercussions profondes du sida sur le destin de la personne atteinte ou menacée et sur son insertion sociale. En effet, les malades du sida doivent affronter «non seulement la menace de ce mal mais aussi la défiance d'un environnement social craintif et instinctivement fuyant»[16].

Le sida, un signe des temps? Il l'est certainement en ce qu'il est un révélateur de ces désordres profonds de notre société qui mettent en cause

[15] Cf. à ce propos les remarques de Xavier THÉVENOT, dans E. HIRSCH, *op. cit.,* notamment pp. 193–196.

[16] Cf. JEAN-PAUL II, Discours de Noël 1988, *Que chacun sache voir le Christ pauvre dans nos frères pauvres!,* Doc. Cath., n. 1977, 5 février 1989, p. 107.

la signification de la sexualité et de l'amour humain. Il est probable que les mœurs, dans leur généralité, n'ont à aucune époque dépassé un niveau très moyen. Mais ce qui est caractéristique de l'idéologie permissive, c'est la perte du sens du péché, la banalisation du sexe et de tout ce qui est lié au don de la vie, et un conformisme dans la désinvolture avec laquelle des questions vitales d'une grande gravité sont traitées, quand elles ne sont pas délibérément écartées. La nouvelle maladie nous oblige à regarder les choses en face.

Signe des temps, le sida l'est encore davantage et au premier chef par l'appel pressant à l'amour du prochain et à la solidarité qu'il nous adresse. L'amour du frère doit se faire inventif pour aller au-devant des multiples détresses dont la maladie est porteuse. Nous devons faire nôtres ces souffrances physiques, psychologiques et morales de tous ceux qui sont frappés par le mal: «En vérité, je vous le dis, dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait» (*Mt* 25,40).

Georges COTTIER, O.P.

ERRATUM:

Une erreur s'est glissée dans le dernier numéro de NOVA ET VETERA (1990/3), en page 218: la signataire de l'article *Vérité et idéologie, la tension structurale au vrai et sa mise en question* est Clementina FERRANDI, dont le nom a été mal orthographié. L'auteur ainsi que nos lecteurs voudront bien nous en excuser.

La Rédaction

La tradition thomiste et l'œuvre de l'Esprit: les dons d'intelligence et de science

Celui qui fait la vérité
vient à la lumière
Jean, 3,24

La tradition reçue du Moyen Age a apporté à saint Thomas d'Aquin nombre de matériaux pour l'architecture d'une théologie étayée par les dons du Saint-Esprit. Saint Thomas s'est attaché à fournir la synthèse qui se cachait derrière la variété des interprétations patristiques et médiévales du célèbre texte d'Isaïe 11, versets 2 et 3: *Esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force..., esprit de science...,* etc. D'ailleurs sa pensée sur la nature et la fonction de ces dons dans la vie chrétienne a évolué au cours même de la rédaction de la *Somme théologique.* La rédaction définitive se trouve dans la IIa-IIae [1].

Encore aujourd'hui ce traité de saint Thomas sur les dons, accompagné de sa riche suite de commentaires, permet d'admirer la qualité avec laquelle les scholastiques entremêlent exégèse biblique, connaissance des Pères et théologie spirituelle. Bien sûr, les théologiens du ressourcement postconciliaire se sont crus obligés d'essuyer la poussière que des siècles de discussions à l'intérieur du thomisme ont accumulée dans nos bibliothèques. Toutefois j'ai la conviction que les commentaires thomistes méritent d'être relus de nos jours et peuvent contribuer aux débats actuels.

Dans la IIa-IIae, saint Thomas adopte deux positions significatives sur la théologie des dons. D'abord il fait le choix de garder la relation entre les sept vertus cardinales et théologales et les sept dons, ce fameux septénaire qui remonte au 4e siècle: le pape Sirice parle déjà du *Spiritus septiformis.*

[1] Edward D. O'Connor, C.S.C. fournit une des meilleures études sur la théologie des dons avec *The Gifts of the Spirit,* vol. 24 de la traduction anglaise de la *Summa theologiae* (London/New York, Eyre & Spottiswoode/McGraw-Hill Book Company, 1974).

Il est vrai que les prédécesseurs de saint Thomas ont suggéré d'autres manières d'insérer les dons dans l'architecture de la théologie chrétienne. Thomas se décide pour ce modèle qui associe les dons aux vertus, aux béatitudes et aux fruits du Saint-Esprit.

Mais, en second lieu, saint Thomas assouplit la rigidité dont les théologiens précédents devaient user pour entrer dans les cadres d'un symbolisme arithmétique obligeant à jouer au jeu des sept familles... Donc il n'a aucune difficulté à rapporter les deux dons d'intelligence et de science à une seule vertu théologale: la foi. Mais de la sorte saint Thomas prenait ses distances avec la tradition augustinienne dominante qui classait le don de science simplement comme aide pour prendre une décision dans la vie morale. Ce qui pouvait apparaître comme une adaptation mineure d'un schéma théologique est en fait un tournant créateur et déterminant.

C'est là la source de la recherche féconde qui montrera comment le don de science concerne toutes les vérités de foi, y compris celles que nous appelons aujourd'hui dogmatiques.

*

En essayant de poursuivre ce chemin sur les dons d'intelligence et de science, il faut dire d'abord quelques mots sur la vertu de foi. Comme *habitus infus,* la foi théologale permet au croyant de se saisir des vérités révélées. Pourtant la connaissance de l'homme imprime sa marque dans l'appropriation de ces mêmes vérités divines. Cette relation ouvre la voie aux dons. Ces deux dons d'intelligence et de science apportent leur aide à la foi théologale mais chacun desserre en quelque sorte les contraintes inévitablement venues de la connaissance humaine. Nous touchons ici à ce que saint Thomas dit des articles de foi: les deux dons, comme un souffleur sur une scène de théâtre, nous offrent leur secours.

Je ne peux m'empêcher de penser que ce précieux apport de saint Thomas pourrait nous aider à répondre aux critiques que fait le professeur George Lindbeck dans son livre sur *La nature de la doctrine: religion et théologie à l'âge postlibéral* [2]. Aux propositions de la foi énoncée, cet auteur préfère une théorie de linguistique culturelle pour éviter, comme Luther le craignait, de faire de ces mots des idoles.

*

Parmi tant de commentateurs thomistes qui ont fleuri au XVI[e] et au XVII[e] siècles un Cajetan, un Vitoria, un Banez, j'ai choisi de retrouver le

[2] Voir George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (The Westminster Press: Philadelphia, 1984), pp. 16 ss.

dominicain portuguais Jean Poinsot. Jean de Saint-Thomas, comme on l'appelle, peut bien servir à cet effort de recentrement qui entend allier l'esprit de la Tradition à une vision vraiment moderne de la théologie catholique.

Jean de Saint-Thomas fut professeur à Alcala commençant sa carrière de théologien l'année même de la mort du Greco, en 1614. Il représente l'accomplissement de la scholastique espagnole à la fin du siècle d'or [3]. Tout de même, Jacques Maritain le considérait comme «un des plus grands métaphysiciens de la philosophie moderne occidentale» [4].

Ce scholastique de l'école espagnole, bien que contemporain de Descartes, poursuit la ligne des commentateurs thomistes de la fin du Moyen Age et de la Renaissance. Héritier de la tradition d'interprétation qui commence avec le dominicain français du XVe siècle, Jean Capréolus, Jean de Saint-Thomas se situe dans un champ bien différent des intuitions qui commandent les débuts de la pensée moderne [5]. Heureusement cet horizon intellectuel en lui-même lui confère un attrait paradoxal dans certains cercles choisis de la recherche contemporaine en théologie et en philosophie!

*

Rappelons seulement que saint Thomas définit les dons comme dispositions chez les croyants à recevoir les inspirations divines leur permettant d'agir selon un mode qui dépasse le mode purement humain des vertus. Jean de Saint-Thomas explique ainsi cette doctrine: quand un acte vertueux est soumis à l'influence des dons, il acquiert un caractère moral entièrement nouveau, en termes techniques: une nouvelle *species*. Cette affirmation étonnante implique pour un thomiste qu'on a affaire à une sorte d'action entièrement nouvelle. Pour rendre compte des diverses

[3] Voir Joannes a Sancto Thoma, «De donis Spiritus Sancti», in *Cursus theologicus. In Summam Theologicam D. Thomae I-II,* Disputatio XVIII dans l'édition Vivès, vol. VI (Paris, 1885). Ecrit en 1644, ce commentaire reste le traité classique dans l'école thomiste, par exemple, les théologiens carmes de Salamanque au XVIIe siècle: «De hac materia tam docte, tam profunde et luculenter agit, ut palmam aliis, immo et sibi ipsi alia scribenti, praeripere videatur» (*Cursus theologicus, De spe,* Disp. 4, dub. 4, n. 43). Pour une évaluation récente, voir Javier Sese, «Juan de S.T. y su tratado de los dones del Espiritu Sancto», *Angelicum* 66 (1989), pp. 161–184.

[4] Voir son Adresse au 4e Congrès du Monde Portugais en juillet, 1940 dans Jacques et Raïssa Maritain, *Œuvres complètes 1939-1943,* vol. VII (Paris, 1988), pp. 1017–27.

[5] Voir João de Oliveira, «Realismo de João de S. Thomás e Nominalismo de Descartes», *Estudos* 8–9 (1944), pp. 363–381.

forces à l'œuvre, le commentateur utilise l'image simple et parlante d'un bateau à la fois mû par la rangée des rameurs et par la force du vent.

Laissons-le parler:

> «C'est d'une manière différente que le navire est conduit par le travail des rameurs, ou par le vent qui emplit ses voiles, bien que dans les deux cas il tende au même terme à travers les ondes... On procède en effet avec grand labeur dans la voie de Dieu quand on y avance seulement par sa propre industrie au moyen des vertus ordinaires. Mais lorsque l'Esprit remplit l'âme et la dirige selon sa mesure à lui, alors nous courons sans fatigue, le cœur dilaté comme les voiles au souffle du vent.» [6]

Or la différence évidente des degrés de ferveur parmi les membres de l'Eglise atteste bien que chaque croyant garde la capacité de mener par lui-même sa vie surnaturelle; c'est la raison humaine qui alors dirige l'action des vertus, même des vertus morales et théologales. Mais le Saint-Esprit peut inspirer un acte moral selon une mesure qui surpasse celle de la raison humaine.

De la sorte, le croyant a besoin de ces dons spéciaux pour épanouir une vie vertueuse dans le Christ. Pour mieux comprendre cette thèse, il faut se souvenir qu'il n'y a pas de proportion adéquate entre la nature humaine et le but de l'amitié béatifique avec Dieu. On sait bien que même les chrétiens poursuivent plus spontanément les biens créés qui, eux, sont adéquats, qu'ils ne recherchent le divin Bien en quoi consiste la béatitude. En insistant sur l'aide particulière donnée par l'Esprit Saint, saint Thomas tire la conséquence de ce que saint Paul enseigne aux Romains (8, 14, 17): «Ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont... héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ.»

On doit comprendre que ce processus qui consiste à être conduit par l'Esprit, s'accomplit pas à pas. Saint Thomas compare le Saint-Esprit au bon pédagogue qui apprend graduellement à son apprenti un savoir sûr en se concentrant sur des moments décisifs qui expliquent le contenu de sa science.

[6] Disp. XVIII, a. 2, n. 29 [591]: «Ex ista autem interiori illustratione, et experimentali gustu divinorum, et aliorum mysteriorum fidei, inflammatur affectus ad hoc ut altiori modo tendat ad objecta virtutum, quam per ipsasmet ordinarias virtutes, quatenus sequitur regulationem, et mensurationem altiorem, scilicet ipsum instinctum interiorem Spiritus sancti juxta regulas fidei, et illustrationum ejus. Et sic diversam moralitatem ponit, et diversam specificationem, diverso quippe modo ducimur ad finem divinum, et supernaturalem ex regulatione formata nostro studio, et labore, etiam si virtus infusa sit, vel formata, et fundata in regulatione, et mensuratione Spiritus sancti, sicut diverso modo ducitur navis labore remigantium, vel a vento implente vela, licet ad eumdem terminum per undas tendat.»

Passons maintenant au contenu de la science de la foi. Pour bien comprendre comment les dons d'intelligence et de science viennent à l'aide de la foi théologale, il convient de saisir la signification des articles de foi. Si on regarde ce que sont vraiment ces articles, on trouverait cette effusion, cette diffusion de la *doctrina* sous-jacente à tout ce que Dieu enseigne.

Ainsi en commentant le premier article de la *Somme théologique,* Cajetan décrit fidèlement le champ universel de la *sacra doctrina* dont saint Thomas parle comme d'une *omnis cognitio a Deo revelata* [7]. La structure qui permet d'expliquer cette vision, c'est la doctrine de la participation (continuité formelle, mais selon des modalités diverses, combinée avec la causalité de la *doctrina* conçue comme motion. Saint Thomas distingue en effet la grâce comme motion et la grâce comme *habitus.*

La meilleure illustration de cette participation en une seule réalité reste cette *doctrina* qui se tient au sommet de la vocation humaine, c'est-à-dire la vision béatifique. Ici l'Essence divine elle-même exerce une causalité formelle: elle se combine avec ce que la tradition appelle le *lumen gloriae* de telle sorte que la plus haute doctrine se déverse en rebondissant de haut en bas. De Dieu et des bienheureux aux anges, des anges aux prophètes, des prophètes au Christ et à ses Apôtres, de ceux-là aux successeurs des Apôtres, à ceux qui enseignent et prêchent dans l'Eglise, saint Thomas affirme une communauté formelle en ceux qui sont enseignés, en ce qui est enseigné, et un seul ordre universel qui soutient les relations qui se succèdent ainsi entre maîtres et disciples. Bien entendu le Christ est au centre de la chaîne, c'est-à-dire en fait de l'histoire du salut: c'est lui qui enseigne les anges!

On ne doit pas oublier que chez saint Thomas cette magnifique vision de l'enseignement divin qui se répand, s'agence totalement avec la dynamique de la liberté humaine.

*

Donc on peut essayer de montrer comment les *articuli fidei* s'insèrent dans cet enseignement divin qui se déploie jusqu'à nous. Dès que saint Thomas réfléchit sur cette insertion, il voit que les articles de foi sont évidemment subordonnés, comme objets seconds, à Dieu qui est la *veritas*

[7] Voir *In Ia* q. 1, a. 1.

prima. Saint Thomas insiste beaucoup sur le fait que l'homme adhère au caractère véridique des articles, seulement et formellement dans la mesure où on adhère à Dieu lui-même, selon la belle expression de Cajetan: *Veritas prima in essendo et in loquendo* [8].

Cette adhésion dépend de l'initiative divine – entièrement gratuite – par laquelle Dieu fait mûrir en l'homme cette réception de la vérité. Pour notre sujet, il faut rappeler que, dans son commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce, saint Thomas se réfère à cette intervention, à cette touche divine, comme à un *instinctus,* ce mot même qu'il utilise pour décrire l'action des dons du Saint-Esprit [9]. Cet enseignement – cette locution divine – à travers la parole du Christ et de l'Eglise, garantit la cohérence globale – ou plutôt la globalité cohérente – de ces articles de foi.

Saint Thomas répond également à la question de savoir si l'objet de la foi peut être appréhendé par mode d'énoncé d'une proposition, c'est-à-dire de manière complexe. La notion d'intentionnalité lui permet de reconnaître qu'une proposition peut être un vrai objet de la foi, sans avoir à retailler cette foi divine aux dimensions d'une logique, et par là j'entends un discours qui se tient dans les limites du langage.

En bref, croire demeure un acte de jugement qui arrive à atteindre la *res* increée. En d'autres termes, le croyant par la foi théologale arrive à atteindre Dieu lui-même. Bien sûr, comme aucune créature ne peut accomplir une action divine, la structure de la connaissance humaine dans son rapport à Dieu implique une médiation qui s'opère par les propositions.

Cette «complexité» des actes de jugement ne résulte pas d'une juxtaposition des concepts. Si c'était le cas, l'objet de la foi divine resterait quelque chose de simple: *incomplexum.* Sauf erreur de ma part, ce que les scholastiques nomment *incomplexum,* certains modernes le conçoivent comme l'objet d'un acte purement intuitif qu'ils prennent trop facilement pour l'acte de foi.

Mais d'où vient cette complexité? Pour saint Thomas c'est l'acte de jugement lui-même qui affirme la réalité dans le fait qu'elle est [10]. Mais il ne faut pas l'entendre dans un sens réifié; si on peut utiliser une métaphore de type grammatical, on pourrait presque dire: l'être au sens infi-

[8] Voir *In IIa-IIae* q. 1, aa. 1, 2.

[9] Voir *Expositio in Librum Boethii de Trinitate* q. 3, a. 1, ad. 4.

[10] Pour une discussion complète de ce point décisif pour une théorie réaliste de la connaissance, voir les deux excellents articles d'Ambrose McNicholl, o.p. «On Judging», *The Thomist* 38 (1974), pp. 768–825 and «On Judging Existence», *The Thomist* 43 (1979), pp. 507–580.

nitif du terme. Donc ce jugement, pour prolonger la métaphore, en quelque sorte saisit, même capture, cet infinitif. On pourrait dire que pour saint Thomas l'acte de jugement rend présente la réalité sur laquelle il s'exerce, à celui qui l'exerce. En avouant que je saute plusieurs étapes dans le discours théologique, je reconnais ce raisonnement épistémologique dans ce que l'Eglise proclame dans la préface de la messe de Noël: *Quia per incarnati Verbi mysterium ... dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur.* C'est le mystère de l'Incarnation qui nous ouvre à l'infini.

Un exemple aidera peut-être à clarifier ce point de l'épistémologie de saint Thomas, qui reste crucial pour ce qu'il dit des dons du Saint-Esprit. Parce que l'Eglise universelle confesse la doctrine de l'Immaculée Conception, chacun de ses membres croit que Marie est conçue sans tache. Dans la théorie thomiste de la connaissance, l'être qui est ainsi saisi par l'acte de croire reste identique avec l'être même de la *res* qui est transmis par la médiation pour l'énoncé; la *res* étant dans ce cas l'Immaculée Conception.

Ainsi l'article de foi, incorporé dans la bulle *Ineffabilis Deus,* sert comme un instrument pour un acte qui dépasse la pure formulation du dogme. Le jugement de foi transcende le contenu conceptuel de la proposition *(enuntiabile)* et tient l'être véritable des réalités que les articles expriment et médiatisent. Dans le cas de l'Immaculée Conception le chrétien aborde la réalité de la maternité spirituelle de Marie et son privilège d'avoir la première bénéficié du salut apporté par son Fils: «... en vue des mérites de Jésus-Christ, sauveur du genre humain» comme l'explique Pie IX (DS-1641).

La pénétration de la profondeur du mystère s'explique par l'amour affectif qui fait que l'union entre le croyant avec ce qui est cru *(id quod creditur)* manifeste un amour plus grand encore de la vérité révélée. Ainsi saint Thomas n'hésite pas à affirmer la continuité entre l'expérience de vivre par la foi ici-bas et la réalité que les saints expérimentent au ciel. C'est à cette dynamique de la foi que saint Thomas rattache les dons du Saint-Esprit.

*

Résumons donc les trois points forts de la discussion.

1. D'abord le terme préféré par saint Thomas pour l'action du Saint-Esprit auquel les dons nous rendent docile, c'est *instinctus.* Les dons nous suggèrent certains actes qui perfectionnent et élèvent les vertus. Comme

son maître, Jean de Saint-Thomas estime que ces motions divines forment la trame de la vie chrétienne.

2. En second lieu, en tant qu'ils sont des *habitus* particuliers dans la psychologie du croyant, les dons, particulièrement ceux qui sont associés avec les vertus de foi et de prudence, opèrent selon un mode qui surpasse les mécanismes ordinaires de la connaissance humaine. L'explication que préfère Jean de Saint-Thomas pour cela, consiste à décrire ces actions qu'il nomme expérientielles, suprarationnelles et affectives.

3. Enfin, la vie de qui accepte que les dons du Saint-Esprit jouent un rôle actif dans sa vie subit une transformation permanente. Jean de Saint-Thomas, parce qu'il s'intéresse au chrétien ordinaire, et qu'il veut promouvoir sa sanctification, met l'accent sur la connaturalité, sur la conformité de chaque vie chrétienne aux choses divines.

Ce qui concerne la compréhension et la connaissance est centré sur la dynamique de la foi dont nous avons parlé. Jean de Saint-Thomas suit son maître en distinguant les dons d'intelligence et de science.

D'une part, le commentateur affirme que le don d'intelligence scrute les propositions, les *articuli fidei,* pour pénétrer cette obscurité dont les mots humains les enveloppent nécessairement. L'acte caractéristique d'intelligence, donc, reste intuitif, et Jean de Saint-Thomas s'y réfère comme à un jugement simple et discriminant afin de le distinguer du jugement de raisonnement discursif. «Une certaine sympathie avec les choses spirituelles», dit-il, «amène l'intelligence à discerner les choses de l'esprit de celles qui ne lui appartiennent pas [11].»

Cette pénétration aiguisée et supérieure des termes qui expriment le mystère, par exemple: «Immaculée, conception, mère, salut...», ouvre chaque croyant à un monde d'une expérience religieuse unique.

Le don de science, d'autre part, remplit une fonction différente en ce qui concerne l'acte de foi. Comme l'analogie avec la science selon Aristote peut le faire pressentir, ce don juge de la relation de cause à effet, et d'effet à cause. Jean de Saint-Thoms appelle cette sorte de jugement, qu'il applique à la fois aux dons de science et de sagesse, jugement résolutif ou analytique.

Comme S. Thomas tient à ce que l'explication ultime de la vérité divine vienne du don de sagesse, le don de science considère principalement les

[11] Voir Disp. XVIII, a. 4, n. 57 [653]: «Unde affectus ille connaturalizatur atque unitur Deo et experimentalem gustum de Deo habet, sed simul etiam habet gustum et experientiam de creaturis, formatque judicium rectum de illis, tum ad contemnendum, ne ab illis inordinate ducatur; tum ad diligendum moderate, ordinando illas in Deum.»

effets de cette sagesse dans le monde. La science, donc, explique les affirmations de vérité (*enunciabile*) de telle sorte que nous puissions comprendre les termes d'un article de foi et sa relation avec l'ensemble de la doctrine de foi. Pour l'Immaculée conception, par exemple, le don de science nous aide à juger des implications qu'elle entraîne pour les autres aspects de la vie de Marie, la possibilité qu'elle avait de pécher ou non, sa connaissance de la personne et de la mission du Christ. Mais il nous permet aussi de reconnaître la relation qui existe entre cet article de foi et les autres affirmations de la mariologie comme l'Assomption, et les autres mystères de l'économie du salut.

En manière de conclusion, je dirais que les dons d'intelligence et de science nous sont donnés comme les premiers fruits de ces bénédictions que la foi promet et inaugure en même temps. Dans son *Traité du Saint-Esprit,* saint Basile écrit:

> «Tandis que dès maintenant nous contemplons les bénédictions de la foi, comme un reflet dans un miroir, c'est comme si nous possédions déjà les choses merveilleuses dont notre foi nous assure qu'un jour nous en jouirons.» [12]

Romanus Cessario, o.p.

[12] Cf. c. 15, 35–36 dans l'édition *Sources chrétiennes* 17bis, pp. 364–370.

Le bonheur d'après Aristote (II)

UNE LECTURE CHRÉTIENNE DE L'ÉTHIQUE D'ARISTOTE

Un regard chrétien sur Aristote

Nous pouvons dans la seconde partie de cette étude [1], nous retourner et nous interroger, sur la reprise chrétienne d'Aristote à la manière d'un saint Thomas. Qu'est-ce qui pouvait intéresser un théologien chrétien dans l'enseignement éthique d'Aristote? A première vue, la pensée de Platon, avec son grand élan vers les Idées, s'accorde mieux avec la doctrine et la mystique chrétiennes; aussi beaucoup de Pères et de spirituels l'ont-ils exploitée. Aristote ne garde-t-il pas trop les yeux fixés sur la terre des hommes pour rendre une pensée qui place son centre en Dieu, comme dans l'Ecriture et dans la théologie qu'elle inspire?

En fait, ce dilemme: ou Platon ou Aristote, est plutôt simpliste, et ne peut s'appliquer sans dommage à la doctrine et à l'expérience chrétiennes qui se caractérisent précisément par la réunion entre les extrêmes: ce qu'il y a de plus élevé dans l'ordre spirituel, le Verbe de Dieu et la vie selon l'Esprit, et ce qu'il y a de plus réaliste et concret dans l'ordre de la chair, l'Incarnation du Fils de Dieu avec sa souffrance. Dans cet espace, qui dépasse l'homme, il y a place pour Aristote comme pour Platon; mais ils ne pourront entrer dans l'orbite de la Révélation sans être soumis à une transformation, sans subir une certaine conversion. Les historiens de la philosophie ne doivent pas s'en effaroucher; tel est le lot, on peut même dire le privilège, des pensées fécondes de se prêter à de telles opérations, de les appeler même; car dans l'ordre de l'esprit aussi la vie engendre la vie.

Reprenons donc notre question: en quoi un chrétien pouvait-il être intéressé par l'enseignement d'Aristote, s'il le lisait comme on écoute un

[1] Voir, dans Nova et Vetera 3/1990, *Le bonheur d'après Aristote (I)*.

sage, un témoin d'humanité? Ou, pour prendre un point de référence précis, qu'est-ce qui explique l'attachement de saint Thomas à Aristote en ce qui regarde l'éthique? Quels sont les principaux éléments qui se prêtaient, à ses yeux, à un raccordement avec la morale chrétienne? Nous n'allons pas faire une nomenclature complète; nous reprendrons simplement les pièces de l'Ethique que nous avons passées en revue pour montrer dans quel esprit elles ont été assumées par la théologie chrétienne, avec un enthousiasme et un entrain au travail qui pourraient surprendre.

1. L'étude du bonheur

L'étude du bonheur, placée au premier livre de l'*Ethique à Nicomaque,* convenait particulièrement à saint Thomas comme base de sa construction de la morale, car elle rencontrait la doctrine du Sermon sur la montagne, considéré, à la suite de saint Augustin, comme le texte même de la Loi nouvelle, le condensé de l'enseignement du Christ sur la morale. Le Sermon, en effet, débute par la prédication des béatitudes. Ce commencement n'est pas fortuit, car il concorde avec l'ordonnance de l'Ancien Testament où les promesses divines, que reprennent les béatitudes, précèdent le don de la Loi et encadrent ses préceptes. Quelles que soient les différences entre les conceptions du bonheur, il existe un parallélisme entre Aristote, témoin de la nature humaine, et la Révélation qui nous accorde la grâce. C'est ainsi que saint Thomas interprétera les béatitudes évangéliques en les mettant en rapport avec la réponse des philosophes, notamment d'Aristote, à la question du bonheur, dans son Commentaire sur saint Matthieu. Cette jonction peut aussi se réclamer des Pères de l'Eglise qui partageaient avec les philosophes l'idée que la morale était une réponse à la question du bonheur. Sûr de ces appuis, saint Thomas pouvait donc placer les questions sur le bonheur comme pierre d'angle à la base de sa morale. Ce fondement était des plus solides, à ses yeux; il était également profond, car il permettait de mettre au jour, à la racine de la tendance au bonheur, le désir naturel de voir Dieu, dans l'exacte ligne de l'aspiration à la sagesse contemplative.

Saint Thomas a également été très sensible au vigoureux dynamisme qui anime l'éthique d'Aristote et s'exprime dans son analyse de la finalité. Sous cette impulsion directrice, tous les désirs et les actes de l'homme tendent à s'unir pour former une chaîne d'énergies qui donnent à la vie son sens et sa qualité. Cette coordination est ascendante et s'établit suivant les différentes espèces de biens qui s'offrent à l'homme. Elle tend vers les plus élevés, qui méritent d'être considérés comme des fins par

eux-mêmes et conduisent vers le bien le plus haut, comme vers la fin des fins, identifiée au bonheur. Une morale de l'attrait pour le bien, comportant une analyse précise des différentes catégories de biens et animée par une aspiration vers le bien le plus haut, convenait remarquablement pour servir à la construction d'une morale chrétienne dont le centre et le foyer étaient en Dieu, mais dont la base reposait dans l'homme avec tout le réalisme de l'Incarnation. La théologie chrétienne avait besoin d'une telle analyse de la finalité et des biens pour donner une structure à son déploiement et se procurer des critères de discernement précis. Elle y rencontrait aussi un appui philosophique pour ordonner la multiplicité des désirs et des biens au désir supérieur de Dieu. En même temps, le caractère synthétique de la pensée aristotélicienne, son soin de montrer comment chaque bien peut contribuer, selon sa nature, à la perfection de l'homme sous l'égide de la raison, convenait également au réalisme chrétien soucieux d'un discernement exact entre le bien et le mal.

La question du bonheur et de la finalité recouvre toute la vie. Elle déterminera une différenciation entre les genres de vie selon les réponses qu'on lui donnera. Saint Thomas reprendra d'autant plus volontiers la division entre vie voluptueuse, vie active et vie contemplative, qu'elle correspond à l'expérience chrétienne exprimée jusque dans les états de vie, et fournit, en même temps, le moyen d'établir une hiérarchie, au plan de la société et de l'Eglise comme au niveau personnel. L'analyse était précieuse à une époque où se développait une classe sociale nouvelle, la bourgeoisie, et où s'épanouissaient des Ordres religieux d'un type original, les mendiants. Saint Thomas se servira aussi de cette division pour montrer l'ordonnance des béatitudes: les trois premières écartent la vie voluptueuse, les deux suivantes concernent la vie active qui prépare, avec les deux dernières, la vie contemplative. Il l'utilisera aussi pour appuyer sa doctrine sur les états de vie, qui forme, certes, une partie spéciale dans la morale, mais qui se relie à la Loi nouvelle et a son prolongement dans la vie de tous les chrétiens.

2. La doctrine des vertus

La vie chrétienne comporte une forte exigence ascétique. Elle nous engage, selon saint Paul, dans le combat entre l'Esprit et la chair, dans l'inévitable lutte contre le péché et à la participation aux souffrances du Christ. Aristote fournit, ici encore, un apport très utile, même s'il reste en dessous du sujet: le rejet catégorique de la vie voluptueuse et surtout l'analyse fine et nuancée du plaisir. Le Stagirite a des mots durs pour ceux qui mettent leur bonheur dans le plaisir et vivent d'une manière animale;

mais il montre ensuite comment le véritable plaisir est comme la fleur de l'action bonne et reçoit d'elle sa qualification morale, dans la vie active comme dans la vie contemplative. Cette doctrine va dans la direction de l'enseignement de saint Paul sur la joie, comme un des premiers fruits de l'Esprit Saint, comme une note dominante de la vie chrétienne.

En outre, dans son analyse des vertus de tempérance et de courage, Aristote précise les positions en exposant comment la raison peut et doit établir sa maîtrise sur les passions, non par la contrainte qui brise, mais par une éducation progressive qui soumet la sensibilité à la raison et l'associe à l'œuvre de la vertu. Pareillement l'ascèse chrétienne, dans sa lutte contre le péché, aura comme but de réaliser, par des renoncements et des efforts justement mesurés, l'association harmonieuse de la sensibilité et du corps à la vie de l'Esprit, grâce aux vertus morales et théologales.

L'étude aristotélicienne des vertus est particulièrement importante et a représenté une chance providentielle pour les théologiens médiévaux. Sur ce point, les traductions de l'Ethique à Nicomaque ont contribué puissamment au développement de la théologie scolastique en lui fournissant une assise solide, des analyses fouillées et des catégories claires pour la construction d'une morale capable de réaliser l'articulation entre les vertus chrétiennes, mentionnées dans le Nouveau Testament, et les vertus humaines dont les principales avaient déjà pénétré dans la Bible par le livre de la Sagesse. La doctrine d'Aristote allait rendre possible la définition exacte de beaucoup de notions comme les habitus, les vertus, les péchés, les dons, etc., ainsi que la délimitation du domaine de chaque vertu, l'organisation de leurs rapports. La tâche était très délicate, car, outre l'interprétation d'Aristote, qui n'est pas toujours des plus faciles, il fallait demeurer pleinement fidèle à la Révélation qui n'a pas la même perspective rationnelle, ni le même mode d'expression.

Un des apports les plus précieux fut l'étude de la vertu de prudence, au livre VI de l'Ethique. La prudence est la vertu cardinale par excellence. Elle fait la jonction entre la raison et l'affectivité, entre l'individu et la société, pour produire l'action concrète qui est l'œuvre propre de l'homme. C'est elle qui rassemble et mesure les vertus sous la lumière de la raison pour les rendre opératoires; non seulement elle dirige, mais elle fait faire et donne ainsi à l'ensemble des vertus le pouvoir d'accomplir leur œuvre, l'action de qualité. La prudence est une vertu synthétique et réaliste; elle est essentiellement liée à l'expérience concrète qui l'alimente et qu'elle entretient. On peut dire qu'elle est la vertu spécifique de l'action. Tous les caractères de l'éthique aristotélicienne se concentrent dans la prudence, sa fermeté entre autres, dans la poursuite de la qualité de l'action et sa souplesse dans l'ajustement à un réel mouvant et multiple.

Nous avons de la peine à nous représenter quelle est la densité et la force de la prudence aristotélicienne, qui conjugue à la vigueur de l'intention, l'adaptation judicieuse au réel et la créativité. Nous avons trop séparé la raison de la volonté pour conserver à cette vertu sa puissance réaliste et lumineuse. Elle est devenue précautionneuse et ne fait plus qu'effleurer l'action par ses conseils et ses bons propos.

La doctrine sur la prudence devait intéresser particulièrement les auteurs chrétiens à cause de leur souci, plus impérieux que chez les philosophes, de faire le discernement entre le bien et le mal pour répondre aux exigences de la loi divine et de l'Evangile. L'orientation de la prudence vers la «fin des fins», vers le bonheur, grâce à la sagesse, et vers l'action concrète, les aidait à tracer, pas à pas, les voies qui mènent à la béatitude promise, à relier chaque action au but proposé du Royaume des cieux. Ainsi le souffle de l'espérance chrétienne pouvait-il pénétrer dans l'action quotidienne, dans la vie de chaque homme, et l'insérer dans l'histoire du salut, dans le temps de l'Eglise. La prudence devenait l'ouvrière diligente du Royaume, signifiée par la lampe des vierges sages, le patient labeur des serviteurs fidèles. En outre, cette conception de la prudence concordait avec le discernement spirituel des auteurs chrétiens, sans lequel, selon leur expérience, toutes les vertus s'égarent, y compris la charité. La prudence pouvait ainsi être mise à la disposition des vertus théologales elles-mêmes et devenir leur servante indispensable: par elle ces hautes vertus devenaient réellement pratiques, concrètement opérantes; sans elle, elles se désaccordaient et risquaient de se perdre.

Tel sera le rôle majeur que saint Thomas attribuera à la prudence. Elle est la vertu du jugement d'action, moral et théologal. Ainsi comprise, elle est très différente de la prudence des casuistes, du jugement de conscience qui se borne à la délimitation du permis et du défendu dans l'acte singulier, dans le cas de conscience. La prudence, chez saint Thomas, est en relation directe avec la charité qui nous relie à la fin ultime divine et avec la sagesse qui l'éclaire comme le don approprié; en même temps, elle atteint l'action dans le concret, dans son exercice même, la formant de l'intérieur.

3. L'analyse de l'amitié

L'importance de l'étude de l'amitié pouvait d'autant moins échapper aux auteurs chrétiens que le thème, déjà traité par Platon, avait été repris par Cicéron qui le communiqua à saint Augustin. Il était trop proche de la charité chrétienne, malgré les différences, pour n'être pas tôt ou tard mis

en rapport avec elle au cours de la recherche de la pensée chrétienne pour élucider le mystère de l'amour divin, si étroitement relié à l'amour du prochain par l'enseignement du Nouveau Testament. Dans l'élaboration de l'organisme des vertus, la théologie avait besoin de l'analyse de l'amitié pour établir le rapport entre les vertus nouvelles, que le christianisme groupait autour de la charité, et les vertus humaines exposées par les philosophes. Chez Aristote, l'amitié était comme une pierre d'attente. Il la plaçait après les vertus qui la fondaient; mais il avait hésité à la qualifier elle-même de vertu – elle est vertu ou accompagne la vertu, disait-il – non qu'elle fût moins que la vertu, mais plutôt son couronnement [2]. Ainsi l'amitié allait-elle au-delà de la vertu, comme à la rencontre d'une vertu supérieure, d'une autre espèce.

Certes Aristote n'imaginait pas qu'une amitié pût se nouer avec les dieux, à cause de la trop grande inégalité des conditions; elle restait pour lui toute humaine. Mais cette limite devait éclater, dès lors que l'amour divin se révélait aux hommes et se rendait plus proche d'eux que n'importe quel autre amour dans le mystère de l'Incarnation, allant jusqu'à employer les mots mêmes de l'amour humain pour s'exprimer, et, en particulier, le nom d'ami, comme dans le passage de saint Jean qui inspirera saint Thomas: «Je ne vous appelle plus serviteurs, mais mes amis» (cf. *IIa-IIae,* q. 23, a. 1). Pourquoi, dès lors, ne pas tirer profit des analyses pénétrantes d'Aristote qui orientaient les vertus vers la riche expérience de l'amitié, pour exposer, autant que nous le pouvons avec nos faibles mots, la nature, les composantes et les articulations de la charité divine et de l'amour fraternel qu'elle engendre. Telle fut l'entreprise audacieuse de saint Thomas: définir la charité comme une amitié entre Dieu et l'homme, fondée, au-delà de la vertu, sur son terme suprême, la béatitude de Dieu offerte par grâce à l'homme. C'était opérer un dépassement qu'Aristote n'aurait pu imaginer, et cependant le Docteur angélique pensait lui être suprêmement fidèle, un peu comme l'Evangile montre qu'en Jésus s'accomplissent les prophéties et comment l'ancienne Loi reçoit sa plénitude dans la Loi nouvelle. L'amitié, avec les vertus humaines qu'elle rassemble, pourrait ainsi servir de point d'ancrage aux vertus théologales et s'y épanouir au-delà de toute espérance. En même temps, elle four-

[2] *Ethique à Nicomaque,* l. VIII, 1155 a 3. Saint Thomas, dans *IIa-IIae,* q. 23, a. 3 ad 1, pense plutôt que l'amitié vertueuse n'est pas une vertu distincte, mais est conséquente à la possession des vertus, à la différence de la charité qui est originellement vertu parce qu'elle nous unit à Dieu par sa grâce.

nissait à la théologie la structure nécessaire pour éclairer et soutenir l'œuvre de la principale des vertus qui est aussi le premier don de l'Esprit Saint.

En reprenant la doctrine d'Aristote, saint Thomas n'a pas reculé devant l'idée de fonder l'amitié sur l'amour de soi, la «philautia», qui semblait directement contraire à l'origine divine de la charité, ainsi qu'au désintéressement réclamé par l'Evangile quand il parle de mourir à soi-même pour suivre le Christ. Sa foi en la rectitude de l'homme tel qu'il est sorti des mains du Créateur selon le récit de la Genèse, lui conférant une nature faite pour la vie en société et donc pour l'amitié, sa conviction que la grâce ne corrompt pas la nature humaine, mais la rectifie et la perfectionne, lui permettaient de déceler, en dessous du moi égoïste affecté par le péché, un «ego» naturel, un amour de soi spontanément ouvert à autrui, et capable de servir de base à l'amitié et à la charité. De cet amour de soi primitif, purifié par l'expérience même de l'amour, pouvait procéder l'amour d'autrui comme soi et l'amour de Dieu plus que soi. Ainsi l'expérience chrétienne, garantie par l'Ecriture et par les spirituels, pouvait-elle placer, au-delà du nécessaire combat contre le moi égoïste et charnel qui devait «mourir», un amour de soi selon Dieu, comme une assise de la charité.

C'est donc dans le cadre et sous l'inspiration de l'expérience chrétienne de la vie de charité que s'est effectuée chez saint Thomas la reprise de la doctrine d'Aristote sur l'amitié et sur l'amour de soi, élevés ainsi au niveau de l'amour spirituel. Il ne faut pas s'y tromper, en effet, ce n'est pas Aristote qui a déterminé principalement saint Thomas dans sa définition de la charité, mais l'Evangile et saint Paul, selon une sagesse donnée par l'Esprit plutôt que par les hommes, mais capable d'utiliser pour s'exprimer ce que ceux-ci avaient pu découvrir de juste et de bon. Le Docteur angélique se plaçait ainsi dans la ligne du discours de saint Paul à Athènes. C'est pourquoi il fit un si grand cas, par ailleurs, dans l'élucidation des plus hauts états de la mystique et de l'amour, des écrits de celui qu'il pensait être un disciple athénien de saint Paul, Denys l'Aréopagite. L'erreur historique sur ce personnage n'en révèle pas moins la perspective et l'effort caractéristique de saint Thomas pour mettre au service de la foi chrétienne qui les dépassait, des traditions philosophiques même très diverses.

4. La politique

En ce qui concerne la dimension politique, on constate que les auteurs chrétiens, tout en assumant la doctrine des philosophes de l'Antiquité, ont

opéré une transposition due à un contexte nouveau. Dans une chrétienté animée par une vision universaliste où prédomine désormais intellectuellement la dimension spirituelle, la politique ne peut plus remplir la même fonction finalisante générale que dans la cité antique. La vie active, qui était surtout politique pour les anciens, devient pour saint Thomas la vie selon les vertus morales, vie ascétique ou ordonnée à une activité extérieure. Cependant l'étude de la justice tirera un grand profit de l'enseignement d'Aristote sur la dimension sociale et législative de cette vertu.

Avec le christianisme, la perspective s'est approfondie. Elle est déterminée principalement par la relation à Dieu entretenue par les vertus théologales qui nourrissent la contemplation, et par la relation au prochain qui en découle et qui va s'exercer dans le cadre de l'Eglise, comprise comme la communauté des fidèles, formant une société d'une espèce nouvelle s'étendant même au-delà de cette vie: ce sera la Cité de Dieu, comme l'appellera saint Augustin. La vie politique devient un secteur d'activité particulier, quelle que soit l'importance qu'on lui attribue à la suite de la redécouverte d'Aristote et du droit romain. Au sein de la société médiévale et de l'Eglise, on verra naître des communautés d'un type original, les Ordres religieux «mendiants» qui se donneront des constitutions comparables à celles des Etats, mais à la dimension de la chrétienté. Ils recevront leur statut théologique dans la doctrine des états de vie élaborée par saint Thomas et seront considérés par lui comme des signes spécifiques de la société ecclésiale engendrée par l'Evangile.

De la doctrine d'Aristote à la théologie chrétienne, s'effectue donc une transformation essentielle. Néanmoins on peut déjà voir dans le couple politique-contemplation qui forme le cadre de l'Ethique à Nicomaque les deux éléments fondamentaux qui poseront les problèmes de société dans l'histoire de l'Eglise: les relations entre l'Eglise, orientée vers la contemplation par la foi, et l'Etat où prédomine la politique; la conception même de l'Eglise variera selon qu'on privilégie la communion de foi qui culmine dans la prière et la contemplation ou son organisation comme une société régie par un droit et une législation propres.

Devant ces problématiques qu'il ignorait, on peut tout de même prendre appui sur Aristote, en se basant sur l'analogie des situations et des doctrines; il peut notamment nous aider à rétablir la convergence entre des dimensions de la vie chrétienne que nous avons aujourd'hui trop tendance à séparer sous la poussée de certaines idées, dont nous héritons, ou de courants oppositionnels que nous suivons souvent sans un contrôle suffisant.

5. La contemplation

L'étude aristotélicienne de la vie contemplative devait particulièrement intéresser les théologiens chrétiens. Il y avait d'abord un motif général. Le christianisme introduisait dans la vie contemplative un principe de renouvellement fondamental: par la Révélation, Dieu lui-même s'offrait en Jésus-Christ comme l'Objet principal de la vie contemplative; il se donnait à connaître par le moyen des Ecritures et dans le dialogue de la prière, comme dans un rapport de personne à personne avec le croyant. La contemplation n'était plus seulement l'œuvre de la vertu la plus haute en l'homme visant un Dieu inaccessible et impassible; elle devenait une réponse de l'homme, aidé par l'Esprit, à l'appel divin fondé sur la promesse de l'union à Dieu dans le bonheur de la vision. La contemplation chrétienne devenait si puissante qu'elle provoquait dans l'Eglise des formes de vie nouvelles, consacrées à l'Evangile et à la prière contemplative. Tel sera d'abord le monachisme qui manifestera sa vitalité sous d'innombrables formes, à travers les siècles; ce seront, dans le renouveau spirituel du XIII[e] siècle, les Ordres mendiants, dont la prédication apostolique procédera de la contemplation.

Pour approfondir et exposer les richesses de la vie contemplative, les Pères de l'Eglise n'ont pas manqué d'exploiter les doctrines des philosophes qui leur paraissaient concorder avec la foi. Ils y trouvaient une base humaine, un langage et des concepts précis, une certaine confirmation enfin. La philosophie de Platon a incontestablement obtenu les préférences des Pères grecs à cause de son élan contemplatif; on la retrouve dans le néoplatonisme de saint Augustin. Mais au Moyen Age, les perspectives changent et c'est Aristote qui va occuper l'avant-plan de la scène philosophique et théologique.

Le texte qui témoigne le mieux de la rencontre entre la contemplation chrétienne et Aristote est certainement l'étude de la vie contemplative, aux questions 179 à 182 de la Secunda Secundae. Nous y voyons converger dans une synthèse surprenante les analyses précises d'Aristote avec les textes classiques de l'Evangile commentés par les principaux témoins de l'expérience spirituelle chrétienne: saint Augustin et saint Grégoire le Grand surtout; intervient aussi, en bonne place, Denys l'Aréopagite que saint Thomas préfère explicitement à Richard de Saint-Victor. L'ensemble tourne autour de l'analyse, de la distinction et des rapports de la vie active avec la vie contemplative.

Il convient de noter la portée générale de ces questions sur la vie contemplative et active, car on pourrait se méprendre en voyant saint Thomas les placer dans une partie spéciale de sa synthèse morale, consacrée aux charismes et aux états de vie, et croire de ce fait que la contem-

plation ne concerne que les religieux. En réalité, l'étude de l'action et de la contemplation vaut pour toute vie chrétienne et s'applique à la théologie elle-même, qui, dans l'idée de saint Thomas, est principalement de nature contemplative. Dans la première question de la Somme sur la science sacrée, il affirmera, à l'encontre de saint Albert et de saint Bonaventure, que la théologie est plus spéculative ou contemplative que pratique, car elle ordonne les actes et la vie humaine à la connaissance parfaite de Dieu comme à la béatitude plénière. Les questions sur la contemplation rejoignent ainsi le traité de la béatitude qui détermine la fin ultime de l'homme et de la morale. On peut donc dire que la Somme théologique est une œuvre foncièrement contemplative, malgré son langage très rationnel. Pareillement toute vie chrétienne a une dimension contemplative. Cependant, dans une vue plus restrictive, on pourra qualifier différents genres ou états de vie d'après leur préoccupation ou leur fin dominante et distinguer la vie active, la vie contemplative, comme aussi la vie voluptueuse ordonnée au plaisir. Ainsi pourra-t-on également diviser les Ordres religieux en contemplatifs et actifs; mais c'est là une distinction dérivée d'une division qui concerne la vie humaine tout court, et donc la morale entière, chez saint Thomas comme dans l'éthique d'Aristote.

Le point de rencontre le plus direct et le plus éclairant entre la spéculation aristotélicienne et la contemplation chrétienne réside dans la comparaison entre la vie active et la vie contemplative, à la question 182, article 1 de la Secunda Secundae. La structure de la réponse est remarquable [3]. Saint Thomas y reprend une à une les huit raisons (intellectua-

[3] Voici la traduction empruntée à l'édition du Cerf, t. III: «En sens contraire, le Seigneur a dit (*Lc* 10,42): ‹Marie a choisi la meilleure part, qui ne lui sera pas enlevée.› Or Marie figure la vie contemplative. Donc cette vie l'emporte en dignité sur la vie active.

Réponse: Rien n'empêche qu'une chose soit en elle-même de plus haut prix qu'une autre, tout en étant à tel point de vue particulier surpassée par cette autre. Tel est le cas de la vie contemplative, dont il faut dire qu'elle est, absolument parlant, supérieure à la vie active. Ce dont Aristote donne huit raisons. – 1° La vie contemplative convient à l'homme selon ce qu'il y a de meilleur en lui, qui est l'intelligence, et à l'égard de l'objet propre de l'intelligence, que sont les intelligibles. La vie active, elle, est occupée de choses extérieures. Aussi le nom de Rachel, figure de la vie contemplative, s'interprète-t-il: le principe vu, tandis que la vie active est figurée par Lia aux yeux malades, selon saint Grégoire. – 2° La vie contemplative peut durer plus longtemps, quoique non pas dans son degré suprême, nous l'avons établi. Aussi nous montre-t-on Marie figure de la vie contemplative, assise sans bouger aux pieds du Seigneur. – 3° Il y a plus de délectation dans la vie contemplative, que dans la vie active. D'où la parole de saint Augustin: ‹Marthe s'agitait, Marie festoyait.› – 4° Dans la vie contemplative l'homme se suffit davantage à lui-même, ayant besoin de

lité, continuité, délectation, suffisance, recherchée pour soi, loisir, propriété humaine) exposées par Aristote en faveur de la contemplation, au livre X de *l'Ethique,* et il les met chacune en relation avec des textes de l'Ecriture traditionnellement appliqués à la vie contemplative: c'est l'histoire des épouses de Jacob, Rachel et Lia, en qui saint Grégoire a vu signifiées la contemplation et l'action (Rachel était belle, Lia avait de mauvais yeux); c'est surtout l'interprétation par saint Augustin de l'épisode de Marthe et de Marie où la première représente par son service la vie active et la seconde, dans son écoute de Jésus, la vie contemplative.

Le procédé est significatif. Aristote fournit la base humaine et l'Evangile apporte le contenu nouveau du mystère chrétien. Ce n'est pas seulement une convergence dans les doctrines, mais dans l'expérience, car Grégoire et Augustin sont des spirituels reconnus. Cette composition témoigne incontestablement d'une audace d'esprit et d'un enthousiasme discret de la part de saint Thomas à l'égard d'Aristote: il reconnaît que les huit traits de la description du Stagirite s'appliquent parfaitement à la contemplation évangélique et fondent solidement en raison sa primauté sur la vie active. Aristote sert ici de vérificateur rationnel à une expérience contemplative qui dépasse la raison. Il offre aussi à la théologie un précieux instrument d'investigation, d'analyse et de défense. Saint Thomas fait, en quelque façon, jouer ici à Aristote un rôle de prophète, de

moins de choses pour s'y livrer. D'où cette parole: ‹Marthe, Marthe, tu t'inquiètes et te troubles pour beaucoup de choses.› – 5° La vie contemplative est davantage aimée pour elle-même, tandis que la vie active est ordonnée à autre chose. ‹J'ai demandé au Seigneur une seule chose, est-il écrit, et c'est elle que j'entends poursuivre, qui est d'habiter la maison du Seigneur tous les jours de ma vie, pour voir les délices du Seigneur› (*Ps* 27,4). – 6° La vie contemplative se présente comme un loisir et un repos selon le Psaume (46,11): ‹Donnez-vous du loisir et voyez que je suis Dieu.› – 7° La vie contemplative concerne le divin, la vie active concerne l'humain. ‹Au commencement était le Verbe, écrit saint Augustin: Voilà celui que Marie écoutait. Le Verbe s'est fait chair: Voilà celui que Marthe servait.› – 8° La vie contemplative appartient à ce qu'il y a de proprement humain dans l'homme, c'est-à-dire à l'intelligence, tandis que les facultés inférieures, communes à l'homme et à la bête, ont part aux opérations de la vie active. D'où le Psaume (36,7.10), après avoir dit: ‹Tu sauveras, Seigneur, les hommes et les bêtes›, ajoute ceci, qui est spécial à l'homme: ‹Dans ta lumière nous verrons la lumière.› – 9° Une autre raison, ajoutée par le Seigneur, s'appuie sur Luc (10,42): ‹Marie a choisi la meilleure part. Elle ne lui sera pas ôtée.› Et saint Augustin explique: ‹Tu n'en as pas choisi une mauvaise, mais elle, une meilleure, car elle ne lui sera pas ôtée. Un jour on te retirera les nécessités de la vie; la douceur de la vérité est éternelle!›

Mais d'un point de vue particulier et dans un cas donné, à cause des nécessités de la vie présente, il arrive que la vie active doive être choisie de préférence. Même Aristote le reconnaît: ‹Il vaut mieux philosopher que gagner de l'argent; mais pour celui qui est dans le besoin, gagner de l'argent est préférable.›»

précurseur de la Vérité. Sans le dire, il reconnaît certainement dans ces pages des traits de sa propre vie contemplative. Ainsi s'établit une symbiose entre la philosophie et la théologie, l'une communiquant à l'autre ses richesses.

Cependant cet article savamment construit peut donner occasion à un grave malentendu. A le lire, on a d'abord l'impression que l'armature solide est uniquement fournie par Aristote et que l'apport chrétien se réduit à des interprétations allégoriques sans grande consistance rationnelle. En ce cas, la rencontre tournerait nettement à l'avantage d'Aristote et on pourrait facilement reprocher à saint Thomas d'avoir paganisé la contemplation chrétienne. De là à prétendre que la contemplation elle-même est un corps étranger au christianisme primitif, introduit dans l'Eglise par la culture grecque, il n'y aurait qu'un pas.

Telle n'était certainement pas la pensée de saint Thomas; mais pour nous en rendre compte, nous devons opérer une sorte de rétablissement dans notre façon habituelle de le lire, et admettre que pour lui l'Evangile était plus important et apportait plus de lumière que n'importe quelle philosophie, tout en se présentant sous un jour et dans un langage différents. On l'aperçoit en faisant la comparaison entre la ligne des huit traits de la contemplation donnés par Aristote et la ligne des huit et même neuf traits tirés de l'Ecriture qui y correspondent.

Nous ferons une première observation: du côté évangélique, chaque trait provient d'une personne, nommée par son nom, et l'ensemble s'ordonne à la personne de Jésus, à l'écoute de sa parole, tandis que du côté d'Aristote la description s'applique à l'homme en général. C'est là une différence fondamentale: la contemplation chrétienne est foncièrement personnelle. Elle a pour objet principal la personne de Jésus et la Révélation qu'il nous fait de Dieu comme «Notre Père» grâce au don de l'Esprit. Elle introduit ainsi le croyant dans une histoire et dans une communion spirituelles qui transforment la vie de l'intérieur.

Une deuxième observation porte sur le mode d'argumentation de saint Thomas: du côté aristotélicien, il est rationnel, et de l'autre, mystérique. On pourrait croire que l'emploi du sens spirituel ou allégorique, dans les arguments tirés de l'Ecriture, les rend plus faibles et moins consistants. En réalité, c'est là le mode d'argumentation qui convient seul pour parler du mystère de Dieu où nous introduit la contemplation, parce que celui-ci dépasse les raisons et les mots humains. C'est exactement de la même façon que saint Thomas procédera quand il traitera du mystère du Christ, de l'Incarnation et de la Passion: il se servira de citations de l'Ecriture expliquées par les Pères, plutôt que d'alléguer des raisons contraignantes. La référence à saint Grégoire, le grand maître de la vie et du langage

spirituels, aux yeux de saint Thomas, est significative à ce propos. On ne peut parler du mystère chrétien qu'à partir de l'Ecriture, dans une langue accordée aux réalités divines, usant d'un symbolisme concret et vivant, seul capable de rendre l'expérience contemplative et d'y conduire [4]. Dans sa faiblesse apparente, ce langage est plus adéquat et plus riche, pour qui sait l'entendre, que les raisonnements les plus rigoureux. Il convient particulièrement au domaine de la foi.

Ajoutons que derrière les arguments empruntés à saint Grégoire et à saint Augustin, qui suffirent à saint Thomas dans sa volonté de concision, parce qu'ils sont classiques de son temps, se profilent des textes rapportant les expériences contemplatives les plus hautes: la vision de l'essence divine attribuée à Moïse, le plus grand des prophètes (*Ia-IIae,* q. 174, a. 4), et à saint Paul dans son ravissement, malgré l'avis de saint Grégoire le Grand, d'ailleurs (*Ia-IIae,* q. 175, a. 3). L'exposé repose donc sur l'expérience contemplative chrétienne qui prend ses sources et reçoit ses modèles des grands prophètes et apôtres groupés autour du Christ, comme Moïse et Elie apparurent aux côtés de Jésus devant les apôtres choisis, dans la scène de la Transfiguration.

Ainsi les raisons tirées de l'Ecriture complètent-elles par un contenu nouveau et supérieur les raisons alléguées par Aristote en faveur de la vie contemplative. La substance même de la contemplation chrétienne reçue de la Révélation se coule dans le moule de l'analyse d'Aristote, l'assume et le transcende. Ce dépassement est notamment indiqué par l'ajout d'une neuvième raison venant du Seigneur lui-même: l'affirmation que la part de Marie ne lui sera pas enlevée, ce qui signifie, selon saint Augustin, que la contemplation du Christ subsistera dans l'au-delà et participe de l'éternité. Cette perspective dépasse évidemment l'horizon contemplatif du Philosophe, et évoque l'idée de saint Paul que la foi et l'espérance passeront, car elles seront remplacées par la vision, mais que la charité demeurera toujours.

Contemplation et charité

Nous poursuivrons notre comparaison en notant le lien spécial qui unit la contemplation chrétienne à la charité; il est évidemment beaucoup plus étroit qu'entre la contemplation aristotélicienne et l'amitié humaine qui fournit à saint Thomas les éléments pour l'analyse de la vertu théologale.

Dans l'expérience et la tradition chrétienne, la charité, comme amour de Dieu dans le Christ, jouera incontestablement le rôle principal et sera déterminante pour la contemplation elle-même qui reste toujours imparfaite sous le régime de la foi. Parmi les courants spirituels chrétiens, le rôle

donné à la contemplation variera beaucoup: les Pères grecs, par exemple, comme, plus tard, la mystique rhénane, mettront la recherche de la connaissance de Dieu à l'avant-plan, sans que le rôle de l'amour soit aucunement négligé. On pourra parler de mystique spéculative. La spiritualité franciscaine et la mystique moderne placeront plus nettement l'accent sur l'amour et sur le côté obscur de la connaissance de foi. Le premier courant engendrera une théologie qui adoptera, au Moyen Age, la pensée et les catégories d'Aristote. Le second se développera en parallèle d'une théologie devenue trop «scolastique» et raisonneuse. Il donnera naissance à une vie contemplative plus cordiale qu'intellectuelle, ainsi qu'à une ascèse plus volontaire que sapientiale. D'un côté comme de l'autre, la primauté de la charité sera maintenue, car, sans elle, il n'y a pas de contemplation chrétienne concevable; mais le rôle de l'intelligence, prise dans le statut de la foi et attirée par les sciences modernes, variera beaucoup.

La position de saint Thomas est particulièrement intéressante parce qu'il prend place à la bifurcation de ces deux orientations de la vie contemplative chrétienne. Il est l'héritier des Pères et exploite à fond Aristote pour construire une théologie encore pleinement contemplative. Mais la scolastique dont il est un des principaux artisans va changer d'orientation après lui et prendre un tour spéculatif tel qu'il provoquera une séparation progressive avec la mystique et la spiritualité. Il est dès lors très intéressant de voir comment saint Thomas, tout en mettant en avant la dimension intellectuelle de la contemplation chrétienne, maintient son accord avec la primauté de la charité fortement affirmée dans ses sources scripturaires, ainsi que la proposition du mystère du Christ, que ne comportent évidemment pas ses sources philosophiques.

Le problème est déjà touché à propos de la nature de la théologie, quand le Docteur angélique s'interroge sur l'unité de la science sacrée, à la fois spéculative et pratique. Il lui accorde une unité plus forte et plus profonde qu'à la philosophie, où la métaphysique et l'éthique constituent deux sciences différentes, à cause de sa source propre, la lumière divine dont elle participe, qui rassemble dans l'unité la contemplation de la vérité et l'action. La théologie qui est l'expression de la sagesse révélée, réunit donc indissociablement la connaissance de Dieu, vers laquelle tend la métaphysique, et la morale qui dirige l'action et que régit l'union à Dieu par la charité, forme des vertus. Nous avons donc affaire à une sagesse supérieure où l'on ne peut disjoindre la connaissance contemplative de la charité, qu'elle se porte vers Dieu ou vers le prochain.

Sagesse et charité

La conjonction entre la contemplation et l'amour se retrouve, sous une forme précise, dans l'association entre la vertu de charité et le don de sagesse, au cœur de l'étude des vertus, dans la *Secunda Secundae* (q. 45, a. 2). La question n'est pas facile: comment unir la sagesse, qui est une vertu de l'intelligence, à la charité, qui perfectionne la volonté? La sagesse ne conviendrait-elle pas mieux à la foi, par exemple, comme le couronnement de la connaissance puisée dans l'Ecriture?

La réponse de saint Thomas est pleinement fidèle à saint Paul qui enseigne dans la *1re épître aux Corinthiens* une sagesse dont les hommes n'ont pas eu connaissance, mais que Dieu nous a révélée par l'Esprit (ch. 2). Ce savoir rend l'homme spirituel capable de juger de tout, car, adhérant à Dieu, il forme un seul esprit avec lui (6,17, cité par saint Thomas). Il faut donc distinguer, sans toutefois les séparer, la vertu de sagesse qui juge selon la raison et le don de sagesse qui juge selon l'Esprit.

Et voici une précision qui nous intéresse particulièrement: le jugement sur les réalités divines que procure le don du Saint-Esprit repose sur une connaturalité avec elles qui procède directement de l'union à Dieu effectuée par la charité. Selon le langage de Denys et des mystiques, par la charité nous n'apprenons pas seulement les choses divines, nous les «pâtissons»; elles nous touchent et nous les éprouvons. Ainsi la charité est-elle la cause directe de la sagesse spirituelle et des jugements où elle s'exerce, ainsi que des mouvements de la vie contemplative, spécialement quand ils se portent vers les réalités divines. Cette sagesse infuse, à la différence de la sagesse acquise, est à la fois spéculative et pratique. Comme dit saint Augustin, elle est une connaissance des «raisons divines à contempler et à consulter» pour la direction des actions humaines. Elle est une participation à la sagesse de Dieu qui le révèle en lui-même et en ses desseins sur nous. Cette conception de la sagesse est en rapport direct avec la parole de saint Jean qui inspire tout le traité de la charité et notamment sa définition: «Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur ignore ce que fait son maître; je vous appelle amis, car tout ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai fait connaître» (cf. *IIa-IIae,* q. 23, a. 1, sed c.). Cette union de la sagesse et de la charité est en accord avec le caractère synthétique de l'analyse aristotélicienne du choix que perfectionne la prudence, où la raison et le vouloir s'unissent comme naturellement. Ici l'union devient plus forte encore et pourrait même être qualifiée de surnaturelle. En même temps, elle s'étend au-delà de la contemplation jusqu'à l'action, embrassant toute la vie sous cette lumière spirituelle.

Il y aurait beaucoup à dire sur la connaturalité divine que crée la charité à l'intérieur de l'intelligence par le don de sagesse. Nous avons de la peine à la concevoir parce que nous sommes trop habitués à séparer le vouloir et l'amour de la raison. Disons simplement que cette connaturalité comporte notamment une perception de la réalité des «choses divines», objet de l'amour éclairé par la foi. Cette appréhension est constitutive de l'expérience spirituelle chrétienne et la différencie de l'expérience philosophique abstraite de la perception sensible, selon Aristote. Elle rend possibles et produit des jugements synthétiques sapientiaux d'une nature supérieure aux jugements de la sagesse humaine. Mais en même temps, par son extension à l'agir humain, cette sagesse spirituelle pénètre dans l'expérience sensible elle-même et l'éclaire d'un jour nouveau, lui conférant une portée et une signification plus hautes. L'expérience spirituelle procurée par la charité ne se sépare donc pas de l'expérience sensible et ne s'y oppose surtout pas, comme dans une vision de type platonicien. Elle se développe à l'intérieur de l'expérience sensible et s'y réalise, en assumant tout le réel humain qu'elle comporte. Au sein de l'expérience chrétienne, l'esprit et le corps, tous deux œuvres de Dieu, s'appellent l'un l'autre, au-delà de l'inévitable combat contre la «chair», dont parle saint Paul, et ils s'accomplissent l'un par l'autre. Saint Thomas s'est servi du réalisme de l'anthropologie aristotélicienne pour rendre compte de la vision et de l'expérience spirituelle chrétienne qui relie étroitement l'esprit et le corps. Il ne faut cependant pas négliger la différence: l'expérience chrétienne a sa cause dans l'intervention d'un amour nouveau et dans le contact spirituel avec la réalité divine qu'il procure, à la source de la sagesse et de ses jugements. L'effet en est considérable et consiste principalement dans la perception du caractère personnel de la divinité: Dieu n'est plus pour le croyant une réalité immense et confuse, mais il devient Quelqu'un qui parle et à qui l'on répond, qui appelle et qui agit; il récompense et il punit, il juge et il fait miséricorde; il a un Fils qui s'incarne et il donne son Esprit. Quel philosophe eût pu imaginer un tel échange avec Dieu?

6. Béatitude parfaite et imparfaite

Il nous reste à dire quelques mots sur une catégorie qui parcourt tout le traité de la béatitude de saint Thomas: la distinction entre la béatitude parfaite et la béatitude imparfaite. La béatitude imparfaite est celle que nous pouvons obtenir ici-bas par l'exercice des vertus; c'est d'elle que parle Aristote, l'attribuant à l'homme dont l'activité est conforme à une vertu parfaite, qui est suffisamment pourvu de biens extérieurs, et cela

pendant une vie complète. Le Philosophe précise, comme se plaît à le rappeler saint Thomas: nous qualifierons de bienheureux ceux qui possèdent ces biens, bienheureux toutefois comme des hommes peuvent l'être. La béatitude parfaite, quant à elle, consiste dans la vision de l'essence divine promise par la Révélation. L'homme ne peut l'obtenir par sa seule vertu, ni sur cette terre; elle est un don de Dieu et est réservée à l'au-delà. Aristote ne l'a pas connue; aussi n'a-t-il pas fait la distinction qu'elle détermine entre béatitude parfaite et imparfaite.

La division entre ces deux béatitudes s'est prêtée à différentes interprétations. A l'époque où l'on a imaginé, dans l'esprit de la Renaissance, l'hypothèse d'un état de nature pure et où s'est instaurée une séparation nette entre la nature et le surnaturel, on a identifié la béatitude imparfaite à un bonheur conforme à la nature humaine, proportionné à ses forces et tel que pouvaient en parler les philosophes païens comme Aristote, tandis que la béatitude parfaite devenait un supplément inattendu ajouté par une grâce toute surnaturelle. En même temps, le traité de la béatitude perdait de son importance et était finalement écarté de la morale fondamentale. On le considérait aussi comme une étude plutôt spéculative et abstraite à la suite de la séparation entre la théologie, devenue très rationnelle, et la mystique ou la spiritualité liée à l'expérience chrétienne et au sentiment.

De ce fait, un découpage s'instaurait dans la lecture du traité de saint Thomas entre une béatitude naturelle, se prêtant à une étude philosophique, et une béatitude surnaturelle relevant de la seule foi. Comme le Docteur angélique se basait largement sur Aristote dans le traitement des questions et s'attachait surtout, même en théologien, à la béatitude que nous pouvons connaître ici-bas, le traité de la béatitude apparaissait comme étant foncièrement philosophique. Cette idée était encore accentuée par la séparation tranchée entre la philosophie et la théologie qui s'est établie aux temps modernes. Le problème majeur devenait, dès lors, pour ceux qui s'intéressaient encore à la question du bonheur, de déterminer quelle pouvait être la béatitude proportionnée à un état de nature pure et quel rapport elle pouvait encore entretenir avec la béatitude surnaturelle.

A notre avis, pour rejoindre la pensée de saint Thomas, ainsi que pour répondre convenablement à la question du bonheur qui se pose au chrétien comme à tout homme, aujourd'hui comme en son temps, il faut à peu près renverser la perspective. Pour le Docteur angélique, la question du bonheur n'était pas abstraite ni d'ordre purement spéculatif; elle procédait directement de l'expérience, précisément de l'expérience chrétienne contenant et approfondissant l'expérience humaine. C'est ce qu'il évoque quand il parle de la vie contemplative et de la vie active. En outre, il a

établi la question du bonheur au fondement de la morale, à la base de la vie et de l'activité humaines. Pour l'interpréter correctement, nous devons donc nous placer nous-mêmes au niveau de l'expérience chrétienne et humaine, où nous pourrons percevoir dans sa réalité et sa force la portée de la question du bonheur.

Derrière le traité de la béatitude, il n'y a pas seulement Aristote, entendu, si l'on peut dire, comme un spécialiste en humanité. Il y a aussi l'Evangile avec les béatitudes qui nous apportent la réponse du Christ lui-même, supérieure à celles des philosophes. Il y a encore saint Augustin et son Commentaire du Sermon sur la montagne tant apprécié par saint Thomas. Il y a aussi saint Grégoire le Grand, l'interprète autorisé de la vie contemplative, qui a su décrire «tous les sentiments du cœur humain». Il y a le Pseudo-Denys, Hugues et Richard de Saint-Victor et bien d'autres, sans oublier Boèce. De plus, dans cette étude sur le bonheur, nous percevons discrètement la pensée de saint Thomas réfléchissant sur sa propre vie contemplative et sur le renouveau spirituel de son temps; enfin nous y entendons l'écho des problèmes, des espoirs et des critiques concernant une société en expansion qu'anime une classe dynamique, la bourgeoisie, déjà fortement tentée par l'attrait de l'argent et des honneurs.

Quand saint Thomas parle de la béatitude imparfaite, il pense donc au bonheur que l'homme, que le chrétien spécialement, peut espérer en cette vie, quand il se pose en son cœur la question de sa destinée et s'efforce de procurer un but à sa vie, d'établir une hiérarchie des biens qui détermine ses choix et ses actes. C'est dans cette intention qu'il consulte l'Evangile et les spirituels, la raison et les philosophes conjointement. Ce n'est pas seulement un débat d'école, mais un problème de vie qui concerne aussi l'Eglise et la société.

Dans cette visée, la béatitude parfaite n'apparaît nullement comme un supplément fortuit, mais comme une réponse supérieure, la seule plénière, à la question du bonheur et de la moralité. Sans doute se situe-t-elle dans un au-delà de la vie et des forces humaines; mais dès qu'elle est proposée et agréée par la foi, elle se rattache à la vie d'ici-bas par le lien vigoureux de la finalité volontaire qui saisit le désir en sa racine et le transforme en l'espérance et en l'amour, à la source des actes. Ainsi l'expérience humaine reçoit-elle un esprit nouveau qui la soulève et un contenu spirituel qui commence à la travailler, en ouvrant devant nous un avenir inespéré.

La béatitude imparfaite et la béatitude parfaite ne constituent donc pas deux conceptions séparables que l'on distinguerait par leur réalisation plus ou moins complète de l'idée du bonheur. Elles sont ordonnées l'une à l'autre comme les deux étapes d'un processus vital, car il n'y a qu'une seule béatitude, à proprement parler, pour saint Thomas. Toute la démar-

che des questions 2 et 3 de la Prima Secundae l'établit solidement et cherche à acheminer vers elle tout homme qui y est appelé. Ces questions veulent être, à leur manière scolastique, une annonce de l'Evangile. La béatitude imparfaite désigne, quant à elle, le bonheur de l'homme sur cette terre, orienté déjà vers la béatitude parfaite, soit en puissance par le désir du bonheur et par l'expérience humaine qui le met en œuvre, soit en acte explicite dans l'expérience chrétienne de la vie de foi, active et contemplative. Aussi existe-t-il un lien direct entre l'étude de la béatitude et celle de la vie contemplative et active, dans le traité des états de vie.

Dans cette perspective foncièrement chrétienne, l'importance de l'emploi d'Aristote et de son Ethique ne doit pas étonner. Pour dire les choses en deux mots, la visée de la Somme théologique est aussi universaliste que celle de l'Evangile. Tout se passe, dès lors, comme si saint Thomas, pensant à des lecteurs chrétiens et païens, voulait démontrer que l'Evangile correspond suprêmement aux aspirations naturelles de l'homme, comme est principalement le désir du bonheur, que la réflexion la plus sérieuse concernant l'agir humain et ses problèmes, comme fut celle d'un Aristote, nous conduit finalement, si elle est poussée à fond, vers l'accueil de la Révélation chrétienne, comme une réponse plénière, au-delà de toute espérance. Assuré que la lumière de la foi ne diminuait pas, mais fortifiait la raison, comme la grâce perfectionne la nature, saint Thomas n'a pas hésité à se servir, autant qu'il le pouvait selon la vérité, des analyses de l'Ethique à Nicomaque pour décrire le chemin des béatitudes qui commence ici-bas, et pour procurer des critères solides de jugement pour l'usage des biens de ce monde aux chrétiens qui doivent y tracer leur route en se gardant des tentations et des illusions, en s'efforçant aussi de rendre témoignage, par leur pensée et leurs œuvres, à la Vérité et à l'Amour qui les ont saisis. Ainsi saint Thomas conférait-il à Aristote, parmi d'autres, la dignité de serviteur de l'Evangile, comme il l'était lui-même grâce à la foi, parce qu'il voyait dans le Philosophe un témoin, imparfait et incomplet certes, mais authentique, de la Vérité et de l'humanité que Dieu fit à son image et veut réformer dans le Christ. Pour notre part, nous ne devons pas nous méprendre et nous imaginer que dans la doctrine de saint Thomas, le serviteur est devenu le maître, surtout pour une question aussi décisive que celle de la béatitude.

S. PINCKAERS, O.P.

[4] Cf. les précisions de saint Thomas sur la manière d'argumenter, sur l'usage des métaphores dans la science sacrée et sur les sens spirituels, *Ia,* q. 1, a. 8–10.

Le bonheur, espoir et promesse pour aujourd'hui

I. Le bonheur, une question universelle

La recherche du bonheur, la quête du bonheur est de toujours et de partout. C'est un phénomène universel: sous une forme ou sous une autre, l'homme cherche à être heureux.

Des sages de l'Antiquité: stoïciens, platoniciens ou épicuriens, aux chansonniers modernes, en passant par saint Augustin et Pascal, tout le monde parle du bonheur et de sa quête comme d'une préoccupation essentielle de l'être humain.

Beaucoup chantent sa fragilité: «Le bonheur est chose légère que toujours notre cœur poursuit, chantait Urfer, on croit le tenir et il s'enfuit», et le chanoine Bovet dans l'*Instant du Bonheur:* «L'instant du bonheur est une fleur, une humble fleur qui meurt, qui meurt.» «Le bonheur ce n'est pas pour demain, chante Pierre Perret, il est là, prends-le par la main.» Il y a aussi parfois l'intuition qu'il n'y a de vrai bonheur que le bonheur partagé, l'intuition que le bonheur est peut-être de rendre les autres heureux, l'intuition d'un lien mystérieux entre bonheur et générosité, bonheur et don de soi. Ainsi dans la Chaîne du Bonheur à la radio, ou dans la *Balade des gens heureux* de Gérard Lenorman.

«Tous les hommes recherchent d'être heureux, nous dit Blaise Pascal dans les *Pensées,* cela est sans exception; quelques différents moyens qu'ils y emploient, ils tendent tous à ce but. La volonté ne fait jamais la moindre démarche que vers cet objet. C'est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusqu'à ceux qui vont se pendre» *(Pensée 425)* et S. Augustin avant lui avait écrit dans les «Confessions» et dans la *Cité de Dieu:* «Tous les hommes veulent être heureux» *Conf.* X, XX, *Cité de Dieu* X. 1, et dans l'une de ses homélies, il s'exprimait ainsi: «Je le sais, mes frères, vous voulez tous vivre heureux. Mais qu'est-ce qui fait le bonheur de l'homme?» *Hom.* 231,5, *Sources Chrétiennes,* p. 116.

Il y a donc au cœur de tout être humain une aspiration fondamentale au bonheur, toute personne humaine recherche la plénitude de son être,

l'épanouissement de soi-même. On veut être «bien dans sa peau», on veut «être pleinement soi-même». Il y a dans ce désir universel de plénitude, de bonheur, la marque de l'incomplétude de l'homme et d'une ouverture immense que rien n'arrive à combler totalement, une ouverture sur l'infini.

II. Qu'est-ce que le bonheur?

Mais qu'est-ce qui fait le bonheur de l'homme? Si tout être humain cherche le bonheur, tous ne le conçoivent pas de la même manière. Qu'est-ce qui fait le bonheur de l'homme? Le mot et l'idée de bonheur *sont ambigus.* A une telle question: qu'est-ce que le bonheur, les réponses sont multiples et à de multiples niveaux de profondeur.

a) Il y a aujoud'hui une sorte *d'individualisation du bonheur.* Je lisais dans un journal récemment sous la rubrique «à méditer»: «La formule du bonheur est individuelle. Le bonheur est à la portée de tous, mais chacun doit trouver sa formule. Tant que vous n'aurez pas découvert le véritable aspect de votre bonheur, nul homme ne pourra le trouver à votre place...» (G. Barbarin, *L'optimisme créateur*).

Le bonheur, souvent, est identifié au plaisir, à la satisfaction des pulsions, au «sentir» et au «jouir», à la vibration frénétique de l'émotivité. Le bonheur est éclaté comme la personne elle-même: corps, cœur, esprit, chacun pour soi. Le bonheur n'est alors pas cherché dans une harmonieuse consonance du corps, du cœur et de l'esprit. Chaque élément du «composé humain» cherche sa propre satisfaction. L'homme est déchiré, éclaté.

b) On peut même se demander si aujourd'hui, dans notre monde occidental, *la question du bonheur n'est pas occultée?* Toute la société de consommation est organisée pour combler cette interrogation. Le bonheur, c'est «vivre», «être soi-même», «être bien dans sa peau», «s'éclater». Le capitalisme de consommation veut offrir réponse à cette quête. Dans une société où tout change rapidement, la satisfaction du désir doit être immédiate. C'est le tout, tout de suite. Passer d'une émotion à une autre, d'un plaisir à un autre, d'une possession à une autre. A la limite, le bonheur est dans l'immédiateté et le changement.

«Désir de sentir plus, de planer, écrit Lipovetsky dans «L'ère du vide», désir de vibrer en direct, d'éprouver des sensations immédiates, d'être mis en mouvement intégral... Les performances techniques de la stéréophonie, les sons électriques, la culture du rythme inaugurée par le jazz et prolongée par le rock, ont permis à la musique de devenir ce médium

privilégié de notre temps parce qu'en consonance étroite avec le nouveau profil de l'individu personnalisé, narcissique, ayant soif d'immersion instantanée, soif de se «défoncer» non seulement aux rythmes des derniers tubes mais de musiques les plus diverses, les plus sophistiquées qui, à présent, sont à sa disposition constante», *loc cit.* p. 26.

A cela, on ajoutera, pour être bien dans sa peau, un peu de «psy», un peu de yoga ou de sagesse orientale ou la chaleur humaine d'un petit groupe d'initiés. Chacun sait quel est aujourd'hui le succès des sectes et des groupes ésotériques.

La société «postindustrielle» a suscité une culture hédoniste qui encourage «à dépenser, à jouir de la vie, à céder à ses impulsions» *loc. cit.* p. 94. C'est le règne du libre-service et de la séduction.

c) Tout cela *dans un monde de l'indifférence et du non-sens.* Il y a quelques années encore, on pouvait percevoir la révolte contre l'absurde de la condition humaine. Mais ce sentiment de l'absurde naissait du désir de sens et d'unité et de son impossible réalisation en nous et dans le monde. Aujourd'hui, l'indifférence envahit tout. «N'importe quel sens vaut mieux que pas de sens du tout», disait Nietzsche. Même cela, commente Lipovetsky, même cela n'est plus vrai. Aujourd'hui, le besoin de sens lui-même a été balayé sans pathétique, sans aspiration à de nouvelles tables de valeurs», *loc. cit.* p. 44.

Tout cela peut donner le sentiment que la question même du bonheur, aujourd'hui est occultée, qu'elle n'est plus une question pour l'homme contemporain.

d) Et pourtant, *occultée, elle reste présente.* La société hédoniste n'engendre qu'en surface la satisfaction. «Jamais, dira Lipovetsky, l'anxiété l'incertitude, la frustration, n'ont connu une telle ampleur», *loc. cit.* p. 82.

Il y a chez beaucoup aussi un souci d'équilibre intérieur et d'unité de la personne – corps, cœur, esprit – une redécouverte de la dimension intérieure et spirituelle de l'être humain. On ne peut vivre indéfiniment à fleur de peau. Ce sont autant de signes que la question du bonheur est toujours présente, même si elle est enfouie sous une masse de préjugés et de méfiance, en particulier à l'égard du message chrétien. Préjugés et méfiance résidus des critiques acerbes de Nietzsche, Marx et Freud.

III. La réponse du christianisme

Examinons maintenant la réponse que le christianisme donne à la question du bonheur. La réponse chrétienne s'enracine dans l'ouverture infinie du cœur de l'homme, dans ce désir si vaste au cœur de l'homme

que seul un bonheur infini peut combler. L'être humain est fait pour l'infini, il est fait pour un bonheur infini. Bonheur infini qu'il est incapable d'obtenir par lui-même, mais, nous dit la Révélation, bonheur que Dieu veut lui donner.

a) Ce désir universel et infini *Dieu seul peut le combler et Il veut le combler.* Il sera Lui-même le Bonheur de l'homme, son Tout, sa Plénitude, sa Béatitude.

Parlant de ce désir «insatiable» au cœur de l'homme, Pascal en fait une analyse fort subtile: «Les uns, dit-il, cherchent le bonheur dans l'autorité, les autres dans les curiosités et dans les sciences, les autres dans les voluptés. D'autres ont considéré qu'il est nécessaire que le bien universel, que tous les hommes désirent, ne soit dans aucune des choses particulières qui ne peuvent être possédées que par un seul, et qui, étant partagées, affligent plus leur possesseur, par le manque de la partie qu'il n'a pas, qu'elles ne le contentent par la jouissance de celle qui lui appartient. Ils ont compris que le vrai bien devait être tel que tous pussent le posséder à la foi, sans diminution et sans envie, et que personne ne le pût perdre contre son gré» *(Pensée 425).*

Dieu seul peut donc combler le cœur de l'être humain, Lui seul peut être possédé par tous sans diminution et sans envie.

«Dieu seul, dira Pascal, est son véritable bien; et depuis qu'il l'a quitté (par le péché) c'est une chose étrange qu'il n'y a rien dans la nature qui n'ait été capable de lui en tenir la place: astres, ciel, terre, éléments, plantes, choux, poireaux, animaux, insectes, veaux, serpents, fièvre, peste, guerre, famine, vices, adultères, inceste. Et depuis qu'il a perdu le vrai bien, tout également peut lui paraître tel jusqu'à sa destruction propre, quoique si contraire à Dieu, à la raison et à la nature tout ensemble» *Ibid.*

Ce que S. Augustin avait exprimé dans l'une de ces expressions magnifiques dont il a le secret: «Tu nous as fait pour toi et notre cœur est inquiet tant qu'il ne repose en toi». *Conf.* 1.1.

Plus tard, S. Thomas, dans son traité de la Béatitude qui est la clef d'entrée, si je puis dire, de toute la partie morale de la somme théologique, S. Thomas dira: «En Dieu seul, est la Béatitude de l'homme.» «In solo igitur Deo, beatitudo hominis consistit.» *Ia IIae* Q. 2. Venu de Dieu, l'homme retourne à Dieu, sa Béatitude, son Bonheur. Retour laborieux car le péché est venu perturber l'ordre voulu par le créateur. Retour libre car Dieu respecte sa liberté et veut être choisi par lui. Et le péché sera précisément, selon les expressions de Maurice Zundel, de «recourber cet élan (qui l'entraîne vers)... contraindre cette amplitude, pour consolider

les positions de l'instinct et les possessions du moi, en localisant l'Infini dans ses sensations, en matérialisant l'Esprit dans ses appétits, en captivant tout l'espace où respire la personne dans le cadre étouffant de ses désirs». *Recherche de la Personne,* p. 179.

J'aime contempler l'admirable sculpture du portail nord de la cathédrale de Chartres qui me paraît merveilleusement exprimer ce mystère de la création et du retour de l'homme à Dieu, son bonheur.

Ici, le créateur est représenté par le Christ, le Fils incarné, par qui tout a été fait. Il tient dans ses deux mains, dans un geste d'immense tendresse, la tête de l'homme qui semble sortir du néant. Et j'y vois aussi le retour de l'homme à Dieu par le Christ venu le chercher pour qu'il puisse reposer dans la tendresse de Dieu, de ce Dieu qui est toute sa joie et son bonheur.

b) Le retour *laborieux* de l'homme vers Dieu, Jésus nous l'a exprimé en particulier dans les Béatitudes. «Heureux les pauvres, Heureux les doux, Heureux les miséricordieux, Heureux les cœurs purs, Heureux les artisans de paix» *Mt* 5,1–12. Autrement dit: Heureux êtes-vous si Dieu aujourd'hui est votre bien et votre bonheur. Heureux êtes-vous, si vous ne mettez pas votre bonheur dans la possession des richesses, dans la jouissance des sens, dans la violence, dans la réussite humaine, mais en Dieu et dans l'union de votre volonté à la sienne, œuvrant en ce monde pour que se réalise cette volonté d'amour, de justice et de paix.

Heureux les pauvres, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas esclaves de la possession, captatifs, mais qui dans le dépouillement d'eux-mêmes, deviennent don, générosité, oblativité, amour. «Il ne s'agit donc point ici, disait l'abbé Zundel en parlant de la Pauvreté, il ne s'agit point ici de perpétuer la misère imposée monstrueusement à tant d'êtres par l'égoïsme ou l'inconscience de leurs semblables, mais de susciter en l'âme, alourdie du poids de ses désirs, la Pauvreté intérieure par laquelle l'homme se dépossède librement de soi-même pour faire de toute sa personne un don vivant, la Pauvreté selon l'Esprit, que François d'Assise a choisie pour épouse, la Pauvreté qui est l'Amour.» *Ev. int.* 58.

Heureux les pauvres de cœur, c'est-à-dire ceux qui s'établissent intérieurement, comme disait S. Jean de la Croix, dans le Rien, pour accueillir en eux le Tout. «Depuis que je me suis placé dans le rien, disait-il, je trouve que rien ne me manque.» «En mon Bien-Aimé, j'ai les montagnes, les vallées solitaires et boisées, les îles étrangères, les fleuves retentissants, le murmure des zéphirs amoureux...»

c) Les Béatitudes n'enseignent donc pas la résignation ni n'exaltent le malheur. Les Béatitudes mettent en garde contre les paradis artificiels. Il

ne s'agit donc nullement d'une invitation à l'évasion, à la fuite hors du présent comme l'ont pensé Nietzsche, Marx et Freud. Lorsque Marx voit dans la religion l'opium du peuple, il pense que le christianisme consiste à dire aux hommes: acceptez votre condition de pauvres ou d'opprimés, vous aurez votre récompense dans les cieux. Pour Freud «la religion impose uniformément à tous ses propres voies pour arriver au bonheur et à l'immunité contre la souffrance. Sa technique consiste à rabaisser la valeur de la vie et à déformer de façon délirante l'image du monde réel». C'est bien dans le même sens que Nietzsche avait dit: «Mes frères, restez fidèles à la terre, de toute la force de votre amour. Que votre amour et votre connaissance servent le sens de la terre. Je vous en prie et vous en conjure. Ne laissez pas votre vertu s'envoler loin des choses terrestres et battre des ailes contre des murs éternels» (Zarathoustra). Sans doute cette critique violente et acerbe correspond-elle peut-être à une manière de vivre de certains chrétiens. Mais il n'y a dans les Béatitudes aucun appel à l'évasion, à la passivité, ni au mépris de la vie. Il y a sans doute un renversement de valeurs, un appel à mettre en Dieu notre bonheur et non dans les réalités fragiles qui passent. Mais il s'agit d'un Dieu de la vie, d'un Dieu présent au monde, d'un Dieu qui nous appelle à être dans ce monde artisan de sa justice et de sa paix. Comment le Christ qui est venu pour que nous ayons «la vie en plénitude» serait-il contre la vie qui est don de Dieu. Comment le Christ qui est venu apporter le feu de l'amour sur la terre appellerait-il à la passivité, à la résignation devant le mal. C'est au cœur même de cette vie terrestre que nous sommes appelés à découvrir ce Dieu qui seul peut être notre bonheur, et à nous attacher à Lui.

d) A celui qui s'efforce de mettre Dieu en premier dans sa vie et s'applique jour après jour à communier à sa volonté dans l'amour, Jésus promet le bonheur, *un bonheur commencé dès maintenant:* «Nul n'aura quitté maison, frères, père, mère, champ, à cause de moi et à cause de la Bonne Nouvelle, qu'il ne reçoive le centuple dès maintenant... au temps présent et dans les temps à venir, la vie éternelle». *Mc* 10, 29–30. Il est du reste intéressant de constater que la première Béatitude est au présent: «Heureux les pauvres de cœur, le Royaume des cieux *est* à eux».

Pour celui qui met en Dieu son bonheur, le bonheur commence dès maintenant. «Le paradis commence sur terre, a-t-on dit, quand commence d'y brûler l'amour de Dieu.»

Sans doute, ce bonheur ne peut être total car notre union à Dieu n'est pas parfaite, totale, et nous sommes en cette vie terrestre sujet à la souffrance, à l'épreuve et à la mort. Mais dans la peine, la persécution, le combat pour la justice, Dieu est notre force et notre paix et déjà se

réalisent les fruits de l'Esprit qui sont «charité, joie, paix, longanimité, serviabilité, bonté, confiance dans les autres, douceur et maîtrise de soi» *Gal.* 5, 22.

IV. Mais comment concilier la croix et le bonheur?

Comment peut-on parler de l'Evangile de la croix, c'est-à-dire de la Bonne Nouvelle de la croix? Comment concilier la croix et la joie?

Pour le chrétien, la croix de Jésus est inséparable de sa résurrection. C'est le Mystère pascal, Mystère du passage de la mort à la vie, de la souffrance à la gloire, du péché à la grâce. Aux disciples d'Emmaüs découragés par la croix de Jésus, Jésus dit: «Ne fallait-il pas que le Christ endurât ces souffrances pour entrer dans la gloire?» *Lc* 24,26.

N'est-ce pas du reste une loi de la nature. A la mort de l'hiver succède la renaissance de la vie au printemps. Il faut que le grain tombe en terre pour porter du fruit.

Pour faire le bon choix, l'homme ne doit-il pas renoncer à d'autres choix. Pour devenir psychologiquement adulte, il faut renoncer à l'enfance et cela ne va pas sans souffrances intérieures. Le développement des facultés de l'homme ne va pas sans labeur, sans peine et n'arrive-t-il pas que d'une épreuve nous ressortions plus homme, un peu plus l'être véritable que nous sommes, enrichi en profondeur? C'est sur ce fond naturel que se greffe le Mystère pascal dans lequel le Christ met la souffrance et la mort elle-même au service de la Vie Nouvelle. En optique chrétienne, mort et résurrection sont inséparables. La croix, l'épreuve dans nos vies, peut approfondir notre pauvreté, creuser en nous la pauvreté qui nous ouvre à l'Amour. «Un espace intérieur s'ouvre silencieusement en nous, écrit l'abbé Zundel, une sorte d'allégement nous délivre du souci de nous-mêmes, et nous voici chargé d'un Autre, dont la présence à peine perceptible affleure en notre âme comme un souffle: il y a plus que moi en moi. C'est l'heure de notre naissance, nous commençons à être» *Rech. de la Pers.* 377.

Et si nous nous demandons comment le Christ met la souffrance et la mort au service de la vie et de son épanouissement en vie plénière, en Vie Nouvelle, la réponse est: *par la puissance de l'Amour,* de cet Amour qui vient du cœur de Dieu, de cet Amour qui a conduit Dieu Lui-même à venir habiter nos croix pour en faire surgir la Vie.

Le Christ Jésus, c'est l'amour fou de Dieu à la recherche de l'homme, c'est l'amour fou de Dieu capable, si l'homme le veut, de transformer toute souffrance et la mort elle-même en source de Vie nouvelle, une vie d'éternité. Beethoven écrivait en tête de la 9e symphonie: «Durch Leiden,

Freude.» Par la souffrance, la joie. La croix fait partie de la route du bonheur. On n'accède pas à ce bonheur sans passer par la pauvreté intérieure qui est dépouillement de soi, intériorisation de nous-mêmes et cela ne se fait pas sans combat, sans peine, sans souffrance. La «dépossession volontaire de tout notre être intérieurement affranchi» ne va pas sans labeur et l'harmonieuse consonance du corps, du cœur et de l'esprit dans l'amour ne se réalise pas sans une pénible conquête de soi-même.

Mais il ne faut pas séparer la croix et l'amour, la croix et le cœur, la croix et le cœur de Dieu. Il y a entre la pauvreté intérieure et l'amour une profonde connivence. C'est l'amour qui vient du cœur de Dieu qui nous libère, qui nous rend pauvre et c'est la pauvreté intérieure qui nous rend capable d'aimer à la manière de Dieu et de nous donner.

Léon Bloy, dans *la Femme Pauvre,* fait dire à Clotilde à la fin de son livre: «Je suis parfaitement heureuse. On n'entre pas dans le paradis demain, ni après-demain, ni dans dix ans, on y entre aujourd'hui quand on est pauvre et crucifié.» Voilà qui apparaît vraiment paradoxal. Peut-être Léon Bloy aurait-il dû ajouter: et lorsqu'on se sait habité par le feu dévorant de l'amour que Jésus est venu allumer sur la terre. Du reste, tout le contexte de cette déclaration de Clotilde, la femme pauvre, est rempli de flamme et de feu, symbole de l'Amour, feu dévorant de l'Esprit.

Si la sainteté est dans cette pauvreté intérieure qui nous livre totalement à l'Amour, dans le don de nous-mêmes à Dieu et aux autres et dans l'engagement de nous-mêmes au service du projet de Dieu sur l'humanité et sur le monde, si la sainteté est le chemin du Bonheur, on peut comprendre qu'«il n'y a finalement qu'une seule tristesse qui est de n'être pas des saints».

V. L'Eucharistie: la fête du Bonheur

En terminant, je voudrais évoquer encore la célébration de l'Eucharistie que j'aimerais appeler ici: «la fête du Bonheur». En effet, lorsque nous célébrons l'Eucharistie, nous célébrons et revivons sacramentellement tout ce que nous venons de dire:

Nous célébrons la croix de Jésus qui nous appelle à une vie de toujours plus grande pauvreté intérieure, à une vie, de ce fait, toujours plus ouverte, dans l'amour, à Dieu et aux autres. Nous célébrons le Mystère pascal du Seigneur et le Mystère pascal, en Lui, de nous-mêmes et de l'humanité tout entière: notre passage de la mort à la vie nouvelle par la

puissance de l'amour qui vient du cœur de Dieu. Et Dieu déjà nous donne sa présence, présence que nous accueillons dans un cœur de pauvre. Déjà nous sont donnés les prémices de notre Bonheur: la communion au Père, dans le Fils et par l'Esprit, dans l'obscurité de la foi.

Chaque fois que nous célébrons l'Eucharistie, nous célébrons notre propre mystère pascal, notre passage à travers les humbles événements quotidiens d'une vie trop centrée sur nous-mêmes, à une vie toujours plus ouverte, dans l'amour, sur Dieu et sur les autres.

Chaque fois que nous célébrons l'Eucharistie, nous célébrons notre propre cheminement quotidien, avec Jésus, sur la route du Bonheur. L'Eucharistie n'est-elle pas anticipation du banquet céleste, image biblique, de notre participation à la Joie et au Bonheur de Dieu.

Puissent nos Eucharisties dominicales être vraiment la fête du bonheur, espoir et promesse pour aujourd'hui.

Gabriel BULLET

Pour un dialogue œcuménique sur l'action de la grâce divine dans le cœur de l'homme

Calvin, Pascal et saint Thomas d'Aquin

Lorsque Calvin critique le Concile de Trente, il l'interprète en gros comme le feront les molinistes. Il imagine que l'enseignement officiel de notre Eglise *coordonne* l'action de la grâce divine et celle du libre arbitre. Telle est notre conviction: si les catholiques s'accordaient pour prêcher ce mystère en s'inspirant de saint Thomas d'Aquin, nous apporterions une contribution importante au dialogue œcuménique.

Le chapitre V du décret du Concile de Trente sur la justification

Comme la critique de Calvin sur le thème que nous étudions porte sur le chapitre V du décret tridentin sur la justification, il est bon de l'avoir sous nos yeux pour mieux saisir l'enjeu de la controverse.

> **«Nécessité pour les adultes d'une préparation à la justification. Son origine**
> «Le Concile déclare en outre 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. De la sorte, 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 bien rejeter, et cependant, sans la grâce divine, il demeure incapable de se porter par sa libre volonté vers cet état de justice devant Dieu. C'est pourquoi, quand il est dit dans la sainte Ecriture: ‹Tournez-vous vers

moi et, moi, je me tournerai vers vous› (*Za* 1,3), notre liberté nous est rappelée; quand nous répondons: ‹Tournez-nous vers vous, Seigneur, et nous nous convertirons› (*Lam* 5,21), nous confessons que la grâce de Dieu nous prévient.» [1]

La réaction de Calvin

Le Réformateur voit dans la thèse de la coopération à la grâce, le refus d'accorder à Dieu *toute* l'œuvre salvifique. «Ils affirment que nous sommes disposés de Dieu à recevoir justice: mais ils attribuent à cette grâce l'office de nous émouvoir et aider, à ce que nous besognons de notre côté par notre franc arbitre. C'est en somme ce qu'ont accoutumé de babiller les sophistes en leurs écoles. Je demande si c'est tout un d'émouvoir et aider la volonté qui serait de soi débile, ou former en l'homme un cœur nouveau afin qu'il veuille.» [2]

Déclarer que la grâce *aide* le libre arbitre, c'est aux yeux de Calvin contredire l'Ecriture, en particulier l'apôtre Paul, qui écrit en *Phil.* 2, 13: «C'est Dieu qui fait en vous et le vouloir et le faire selon son dessein bienveillant.»

Le Réformateur écrit: «Ce que j'allègue contre eux est tout approuvé par l'Ecriture... Qu'ils me répondent à savoir, si celui qui fait le vouloir aide seulement la volonté. Saint Paul attribue le tout à Dieu. Ces bons Prélats ne reconnaissent de lui, sinon quelque aide ou supplément.» [3]

Calvin s'insurge contre l'affirmation conciliaire concernant la possibilité que possède l'homme de résister à la grâce: «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 et 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 et ferai que vous cheminerez en mes commandements›.» [4] Et de citer saint Augustin, traduisant en particulier ce texte célèbre: «A cette cause Dieu a subvenu à l'infirmité de la volonté humaine, la conduisant de sa grâce, sans qu'elle en puisse décliner ni s'en séparer: et par ce moyen qu'elle ne défaille jamais, quelque débile qu'elle soit.» [5]

[1] Traduction G. DUMEIGE, *La foi catholique,* L'Orante, Paris 1961, n. 559.

[2] *Les actes du Concile de Trente, avec le remède contre la (sic) poison.* Dans *Recueil des opuscules, c'est-à-dire des Traitez de M. Jean Calvin.* Imprimé par Baptiste Pinereul, Genève 1566, p. 939.

[3] *Ibidem,* p. 939.

[4] Cf. *Jér.* 31, 33.

[5] *De correptione et gratia,* 12, 38. P.L. 44, 939.

Le Réformateur interprète le Concile en lui faisant dire que le consentement à la grâce est le fruit de notre seul libre arbitre:

> «Messieurs les Cornus de Trente forgent en une nouvelle boutique ce que S. Augustin n'a jamais entendu: à savoir, que la réception de la grâce ne vient point de Dieu, vu que nous consentons à icelle par notre franc arbitre. A quoi l'Ecriture répugne, d'autant qu'elle fait Dieu auteur de la bonne volonté de l'homme et que c'est lui qui l'a formée. Ce sont deux choses bien diverses que la volonté de l'homme soit poussée de Dieu pour mieux lui obéir, si elle veut, ou bien qu'elle soit du tout formée pour être bonne.» [6]

C'est pourquoi le Réformateur déclare: «Je conclus donc 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, comme ainsi soit que toute l'Ecriture attribue cela même seulement à Dieu.» [7]

Dans sa critique du Concile de Trente, Calvin ne voit pas qu'une autre interprétation est possible. Saint Thomas d'Aquin, en parlant de la prédestination, avait écarté cette thèse: l'acte vertueux serait dans son origine, en partie de nous et en partie de Dieu. Evoquant les défenseurs de cette position, saint Thomas déclare: «Ils paraissent avoir distingué entre ce qui appartient à la grâce et ce qui vient du libre arbitre, comme si le même effet ne pouvait pas venir des deux.» [8] Ainsi l'action bonne est tout entière de Dieu agissant comme cause première et tout entière de l'homme opérant comme cause seconde.

Nous aimons citer cette déclaration du penseur vaudois Alexandre Vinet: «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 tout par nous tout ce que nous faisons; mais il le fait par nous et ne veut pas le faire autrement.» [9] Un thomiste ne peut qu'être d'accord avec cette déclaration.

Calvin, s'inspirant de saint Augustin, défend une position analogue: «Vrai est que nous voulons, mais c'est Dieu qui fait l'œuvre en nous... Vrai est aussi qu'en faisant le bien, nous besognons, mais c'est Dieu qui nous fait besogner, donnant force pleine d'efficace à notre volonté.» [10]

[6] *Ouvrage cité,* p. 939–940.
[7] *Ibidem,* p. 941.
[8] *Somme théologique,* I, q. 23, a. 5.
[9] *Homilétique,* 1873, p. 24.
[10] *Ouvrage cité,* p. 940–941.

Cependant, nous ne pouvons le suivre lorsqu'il conclut que l'homme ne peut résister à l'action divine (nous verrons plus loin en quel sens la créature pose des obstacles). Surtout nous refusons le pessimisme du Réformateur qui lui fait identifier convoitise et péché. Cette thèse le conduit à déclarer: «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.»[11] Une telle position relativise la doctrine de la sanctification que Calvin considère dans de nombreuses pages comme bien réelle.

Le combat de Pascal

Pascal, avec ses amis jansénistes, enseigne comme saint Augustin, saint Thomas d'Aquin et Calvin que Dieu sauve les croyants par des grâces efficaces, c'est-à-dire qui ont pour effet de susciter l'assentiment de l'homme à la volonté divine. En opposition avec cette doctrine, les jésuites suivent la doctrine de Molina. Pascal la résume en ces termes:

> «Je sus donc en un mot que leur différend (avec les Thomistes) touchant la grâce *suffisante* est en ce que les Jésuites prétendent qu'il y a une grâce donnée généralement à tous, soumise de telle sorte au libre arbitre, qu'il la rend efficace ou inefficace à son choix, sans aucun nouveau secours de Dieu, et sans qu'il manque rien de sa part pour agir effectivement; ce qui fait qu'ils l'appellent *suffisante.* »[12]

Or, aux yeux de Pascal, les jansénistes, pour marquer sans détour leur position, ont raison de nier que Dieu donne à tous les hommes la grâce suffisante puisque les pécheurs commettent le mal précisément parce qu'ils n'ont pas reçu la grâce efficace qui les aurait préservés du péché.

Dans la troisième Provinciale, Pascal évoque les *Apologies* d'Arnauld qui se réfère, dans ces écrits, à saint Augustin et saint Jean Chrysostome:

> «Il fait voir que saint Augustin dit, en un endroit qu'il cite: *Que Jésus-Christ nous montre un juste en la personne de saint Pierre, qui nous instruit par sa chute de fuir la présomption.* Il en rapporte un autre du même Père, qui dit: *Que Dieu, pour montrer que sans la grâce on ne peut rien, a laissé saint Pierre sans grâce.* Il en donne un autre, de saint Chrysostome, qui dit: *Que la chute de saint Pierre n'arriva pas pour avoir été froid envers Jésus-Christ, mais parce que la grâce lui manqua; et qu'elle n'arriva pas tant par sa négligence que par l'abandon de Dieu, pour apprendre à toute l'Eglise que sans Dieu l'on ne peut rien».*[13]

[11] *Institution chrétienne* III, 15, 3.

[12] *Les Lettres provinciales, seconde lettre,* Armand Colin, Paris, 1962, p. 32.

[13] *Troisième lettre,* p. 47. La référence aux œuvres de saint Augustin et de saint Jean Chrysostome n'est pas donnée.

Les thomistes s'accordent avec les molinistes pour confesser que Dieu a donné à tous les réprouvés la grâce suffisante qui les aurait sauvés. Mais ils précisent cependant que seule la grâce efficace accorde le don de la conversion et celui de la persévérance dans l'amour de Dieu.

Or, aux yeux de Pascal, les thomistes enseignent une doctrine contradictoire.

> «M'informant après la doctrine des nouveaux Thomistes: Elle est bizarre, me dit-il: ils sont d'accord avec les Jésuites d'admettre *une grâce suffisante* donnée à tous les hommes; mais ils veulent néanmoins que les hommes n'agissent jamais avec cette seule grâce, et qu'il faille, pour les faire agir, que Dieu leur donne *une grâce efficace* qui détermine réellement leur volonté à l'action, et laquelle Dieu ne donne pas à tous.
> »De sorte que, suivant cette doctrine, lui dis-je, cette grâce est *suffisante* sans l'être.
> »Justement, me dit-il; car, si elle suffit, il n'en faut pas davantage pour agir; et si elle ne suffit pas, elle n'est pas *suffisante.*
> »Mais, lui dis-je, quelle différence y a-t-il donc entre eux et les Jansénistes?
> »Ils diffèrent, me dit-il, en ce qu'au moins les dominicains ont cela de bon, qu'ils ne laissent pas dire que tous les hommes ont *la grâce suffisante.*» [14]

Lorsqu'on demande aux thomistes ce qu'est la grâce suffisante, ils répondent qu'elle consiste dans le *pouvoir prochain d'agir.* Pour les molinistes, la formule est claire: Dieu accorde à l'homme toute l'aide nécessaire pour que, par l'action du libre arbitre, la créature puisse accomplir la volonté divine. Mais pour les thomistes, le pouvoir prochain d'agir doit être actualisé par Dieu lui-même accordant la grâce efficace. De nouveau Pascal reproche aux thomistes de défendre une doctrine contradictoire.

> «Je le suppliai de me dire ce que c'était qu'*avoir le pouvoir prochain de faire quelque chose.*
> »Cela est aisé, me dit-il: c'est avoir tout ce qui est nécessaire pour la faire, de telle sorte qu'il ne manque rien pour agir.
> »Et ainsi, lui dis-je, avoir le *pouvoir prochain* de passer une rivière, c'est d'avoir un bateau, des bateliers, des rames et le reste, en sorte que rien ne manque.
> »Fort bien, me dit-il.» [15]

Or le rédacteur de la lettre, s'adressant à des thomistes, leur déclare:

> «Je ne dispute jamais du nom, pourvu qu'on m'avertisse du sens qu'on lui donne. Mais je vois par-là que, quand vous dites que les justes ont toujours le *pouvoir prochain* pour prier Dieu, vous entendez qu'ils ont

[14] *Seconde lettre,* p. 33.
[15] *Première lettre,* p. 27.

besoin d'un autre secours pour prier, sans quoi ils ne prieront jamais.

»Voilà qui va bien..., car il faut de plus une grâce efficace qui n'est pas donnée à tous, et qui détermine leur volonté à prier. Et c'est une hérésie de nier la nécessité de cette grâce efficace pour prier.

»Voilà qui va bien, leur dis-je à mon tour; mais selon vous les jansénistes sont catholiques, et Monsieur Le Moine (qui est moliniste), hérétique; car les jansénistes disent que les justes ont le pouvoir de prier, mais qu'il faut pourtant une grâce efficace, et c'est ce que vous approuvez. Et Monsieur Le Moine dit que les justes prient sans grâce efficace, et c'est ce que vous condamnez.

»Oui dirent-ils; mais Monsieur Le Moine appelle ce *pouvoir prochain.*

»Mais quoi mes Pères, leur dis-je, c'est se jouer des paroles, de dire que vous êtes d'accord à cause des termes communs dont vous usez, quand vous êtes contraires dans le sens.» [16]

Pour Pascal, il ne s'agit pas d'une querelle académique car ses amis jansénistes sont menacés d'être condamnés comme hérétiques. Or que voit-on? Les thomistes et les molinistes s'entendent sur des formules: *pouvoir prochain, grâce suffisante,* mais ils donnent à ces termes des sens différents. Les thomistes, s'ils étaient cohérents, devraient soutenir les jansénistes. Au contraire, ils s'allient aux jésuites pour censurer Arnauld et ses amis: tel est le point de vue de Pascal.

Dès lors, on comprend la raison de cette ironie mordante qui parcourt les Provinciales. Il faut montrer au grand public que seuls les jansénistes sont fidèles sans aucune ambiguïté à la doctrine de saint Augustin. S'adressant à un dominicain, avec une grande véhémence, le rédacteur de la lettre déclare: «Allez, mon Père votre ordre a reçu un honneur qu'il ménage mal. Il abandonne cette grâce qui lui avait été confiée, et qui n'a jamais été abandonnée depuis la création du monde. Cette grâce victorieuse, qui a été attendue par les patriarches, prédite par les prophètes, apportée par Jésus-Christ, prêchée par saint Paul, expliquée par saint Augustin, le plus grand des Pères, (...) soutenue par saint Thomas, l'Ange de l'école, transmise de lui à votre ordre (...) se trouve délaïssée pour des intérêts si indignes.»[17]

Cependant, sur un point important, Pascal a tort. Il accepte que Dieu prive certains hommes de la grâce efficace sans expliquer la raison de cette attitude divine. Certes, en présence de cette question redoutable, saint Augustin avait renoncé lui aussi à scruter les desseins du Seigneur, mais le Concile de Trente a dépassé cette réserve, et sans recourir à l'expression de *grâce suffisante,* il souligne fortement la responsabilité de la

[16] *Ibidem,* p. 28.

[17] *Seconde lettre,* p. 41.

créature puisqu'il précise que l'homme peut *rejeter*[18] l'inspiration de la grâce.

Les thomistes, en acceptant avec les molinistes la réalité de la grâce suffisante, manifestent leur intention de respecter la doctrine conciliaire. Mais, avec Pascal, je reconnais la faiblesse de leur explication. Il est temps de voir si saint Thomas permet de surmonter l'impasse dénoncée par les Provinciales.

Saint Thomas: l'homme peut poser des obstacles à la grâce

Nous lisons en *Exode* 9, 12: «Yahvé endurcit le cœur du Pharaon.» Saint Thomas se demande comment Dieu peut être la cause de l'endurcissement du cœur humain. La réponse est intéressante: en tant que cet endurcissement est péché, Dieu ne peut en être la cause, mais ce malheur présuppose aussi que le Seigneur prive le pécheur de la grâce.

Saint Thomas recourt à un exemple, celui du soleil qui éclaire le monde. Mais une personne enfermée dans sa chambre peut se priver du bienfait de la lumière en obstruant les fenêtres de sa maison. Le soleil, agissant d'une manière nécessaire, continue cependant d'envoyer ses rayons vers les fenêtres fermées. En revanche, Dieu prive de sa grâce l'homme qui a posé l'obstacle. *Deus autem proprio judicio lumen gratiae non immittit illis in quibus obstaculum invenit.* «Dieu, par son propre jugement, n'envoie pas la lumière de la grâce en ceux en qui il trouve un obstacle.»[19]

On rejoint en partie la position de Pascal et des thomistes dont il parle: Dieu prive le pécheur de la grâce. Mais saint Thomas montre que cette privation a pour motif un obstacle que l'homme a posé.

Nous trouvons la même thèse dans le *Contra Gentiles* III, 159. Mais saint Thomas précise explicitement que l'obstacle est posé par le libre arbitre de l'homme.

> «Il faut considérer que, bien que personne ne puisse, par le mouvement du libre arbitre, mériter ni faire venir la grâce, on peut cependant poser à soi-même un empêchement qui ne nous permet pas de la recevoir... Et comme il est dans le pouvoir du libre arbitre d'empêcher la réception de la grâce et de ne pas l'empêcher, ce n'est pas injustement que la faute est imputée à celui qui pose un obstacle à la réception de la grâce. Dieu, en effet, pour ce qui est de lui, est prêt à donner la grâce à tous.

[18] Cf. note 1.

[19] *Somme théologique* I/II, q. 79, a. 3.

> ‹Il veut en effet, que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité›, comme il est dit en *I Tim.*, 2, 4. Mais seuls sont privés de la grâce ceux qui ont posé un obstacle en eux; ainsi, le soleil illuminant le monde, la faute est imputée à celui qui a fermé les yeux si un mal s'ensuit, bien qu'il ne puisse voir sans la lumière prévenante du soleil.»

Mais peut-on préciser la nature de cet obstacle? Dans le pécheur, l'obstacle principal consiste dans l'attachement à une fin mauvaise; mais dans le juste, il faut préciser découvrir un autre obstacle. Dans le *Contra Gentiles* III, 10, saint Thomas parle de la non-considération de la règle morale qui, en elle-même, n'est pas peccamineuse, mais qui le devient au moment où l'homme doit agir [20].

Cet enseignement de saint Thomas respecte pleinement la primauté de la grâce divine et en même temps la responsabilité de l'homme. Et, dans le contexte de la doctrine thomiste, la notion de *grâce suffisante* nous paraît équivoque et sur ce point, nous donnons raison à Pascal.

Cependant, le système janséniste est écarté à l'avance par saint Thomas parce que le refus de la grâce efficace n'est pas présenté de manière arbitraire. Au contraire, seul un obstacle posé librement par l'homme est le motif qui conduit Dieu à ne pas accorder la grâce.

Le Concile de Trente parle de la possibilité qu'a l'homme de *rejeter* l'inspiration de la grâce. Dans le contexte du thomisme, le rejet n'a pas pour objet direct la grâce elle-même qui est efficace. Mais, dans l'homme pécheur, naît un libre *rejet de la volonté divine* puisqu'il pose un obstacle qui a pour conséquence que Dieu ne donne pas la grâce. Si le thomiste glose, sur ce point, la lettre du Concile, il en respecte pleinement l'esprit.

La doctrine de saint Thomas est-elle si claire?

Si Dieu ne donne pas la grâce efficace à certains hommes à cause d'un obstacle qu'ils auraient pu ne pas poser, on tirera cette conclusion: Le Seigneur ne décide jamais de réprouver sa créature qu'*après* la prévision de nombreux empêchements mis à sa miséricorde.

Or telle n'est pas la position de saint Thomas qui reprend l'enseignement de saint Augustin: «Pourquoi a-t-il choisi ceux-ci pour la gloire et réprouvé ceux-là? Il n'y a pas d'autre raison que la volonté divine. C'est pourquoi saint Augustin déclare: ‹Pourquoi il (Dieu) attire celui-ci et

[20] Nous renvoyons à deux études que nous avons publiées: *La doctrine du P. Marin-Sola sur la grâce est-elle une concession au molinisme?* Revue thomiste, 1958, n. 3, p. 473–483. *Comment Dieu permet-il et connaît-il le péché?* Ibidem, 1961, n. 2, p. 226–240.

n'attire pas celui-là, ne veuille pas juger, si tu ne veux pas te tromper›.» [21]

Saint Thomas accepte la position de l'Evêque d'Hippone sur la *massa damnata,* fruit du péché originel:

> «Puisque tous les hommes, à cause du péché du premier parent, naissent voués à la damnation, ceux que Dieu libère par sa grâce, il les libère par sa seule miséricorde et ainsi envers certains qu'il libère, il est miséricordieux et envers certains qu'il ne libère pas, il est juste. Envers aucun il n'est inique.» [22]

Or, on est d'accord de nos jours pour reconnaître que cette position augustinienne n'est pas compatible avec cette vérité certaine: la volonté salvifique universelle de Dieu.

D'ailleurs, saint Thomas a posé un principe qui permet de dépasser ce rigorisme. C'est à propos de cette question: «Est-ce que le péché véniel peut exister en quelqu'un avec le seul péché originel?» La réponse est négative. Et il en donne la raison:

> «Avant que l'homme parvienne à l'âge du discernement, le défaut des années, en empêchant en lui l'usage de la raison, l'excuse de péché mortel, et, par conséquent l'excuse beaucoup plus encore de péché véniel s'il vient à commettre un acte qui soit tel par son genre. Au contraire, une fois que l'homme a commencé à avoir l'usage de la raison, il n'est plus tout à fait excusé de la culpabilité des péchés, tant véniels que mortels. Mais alors, la première chose qui doit se présenter à sa réflexion, c'est de délibérer sur lui-même. Et si réellement il s'est orienté vers la fin bonne, la grâce lui assurera la rémission du péché originel. Tandis que s'il ne s'oriente pas vers la fin bonne, autant qu'à cet âge-là il est capable de la discerner, il péchera mortellement, ne faisant pas tout ce qui est en lui; et, dès lors, il n'y aura plus chez lui péché véniel sans péché mortel, si ce n'est qu'après que le tout lui aura été remis par la grâce.» [23]

[21] *Somme théologique* I, q. 23, a. 5, ad 3. Le texte de saint Augustin est tiré du *Tractatus in Ioannis evangelium* 26, 2. P.L. 35, 1607. L'évêque d'Hippone commente la parole de Jésus: «Personne ne vient à moi, si le Père qui m'a envoyé ne l'attire» (*Jean* 6, 44). Dans le même *Tractatus* 26, 4, Augustin explique cette action du Père par la joie, la délectation qu'il nous accorde. Ce bonheur spirituel est le *fruit* de la grâce efficace. Les jansénistes ont cru que cette délectation désignait la *nature* de la grâce efficace. Grosse erreur qui menace la liberté humaine. En réalité, la grâce efficace est une motion par laquelle Dieu nous fait passer de l'état de puissance à l'état d'acte dans l'ordre de l'agir vertueux. L'efficacité de l'agir divin ne supprime pas notre liberté. Mais cette certitude demeure profondément mystérieuse.

[22] *Ad Rom.* cap. 9, lec. 3, édit. Marietti, Taurini, 1929, p. 136.

[23] *Somme théologique* I/II, q. 89, a. 6. Nous avons transcrit la traduction du P. Bernard, avec quelques modifications. Edition de la Revue des Jeunes, Paris, Tournai, Rome, 1931, *Le péché,* t. II, p. 272–273.

D'après la doctrine de cet article, Dieu accorde même aux non-baptisés la possibilité réelle de sortir de la *massa damnata* pour reprendre l'expression augustinienne. Si l'enfant qui atteint l'âge de raison choisit une fin ultime mauvaise, c'est parce qu'il a mis un obstacle à la grâce efficace qui l'aurait ordonné à la fin bonne. Cet enseignement corrige implicitement les affirmations rigoristes que nous avons citées ci-dessus.

D'ailleurs, saint Thomas, parlant de la réprobation, a formulé ces réflexions:

> «Comme la prédestination est la préparation à la gloire, ainsi la réprobation est la préparation à la peine... Mais une différence existe en ce que la prédestination implique la préparation des mérites par lesquels on parvient à la gloire, mais la réprobation n'implique pas la préparation des péchés par lesquels on parvient à la peine. Et c'est pourquoi la prescience des mérites ne peut être une raison de la prédestination car les mérites prévus se rapportent à la prédestination. Mais la prescience des péchés peut être une certaine raison de la réprobation du côté de la peine qui est préparée aux réprouvés: en tant que Dieu se propose de punir les méchants à cause des péchés dont la source est en eux-mêmes et non en Dieu; mais les justes, il se propose de les récompenser à cause des mérites dont l'origine n'est pas en eux.» [24]

Saint Thomas, en parlant de la peine, songe certainement à la punition de l'enfer. Mais si on lit ce texte à la lumière de la thèse: le refus de la grâce efficace a pour origine les obstacles que la créature pose en elle, on pourra considérer que le refus du don de la persévérance finale a un caractère pénal. Donc le décret de réprobation présuppose la prescience de nombreux empêchements mis à la miséricorde divine.

Pour éviter tout malentendu, nous devons apporter encore une précision. Le fait que la créature pose un obstacle à la grâce efficace n'oblige pas Dieu à la refuser. Car il peut manifester sa miséricorde à qui il veut, même au pécheur endurci. En *Rom.* 9, 15, nous lisons: «Je ferai miséricorde à qui je veux faire miséricorde et je prendrai pitié de qui je veux prendre pitié.» D'après le contexte, l'Apôtre ne pense pas directement à la prédestination des justes, mais à l'élection d'Israël. Mais il est légitime d'étendre cette révélation de la miséricorde divine au mystère du salut des hommes.

Ainsi, celui qui pose des obstacles à la grâce efficace prend le risque terrible de la damnation. Personne n'est condamné sans sa faute. Mais quand Dieu prédestine ses élus à la gloire, il n'est lié par aucun obstacle

[24] Ad *Rom.* cap. 9, lec. 2 ad finem; édit. Marietti, p. 134.

que pourraient lui présenter ses créatures. Enseignement consolant qui nous interdit de désespérer du salut de personne.

Le Synode de Dordrecht (1619)

Chez les protestants de Hollande, a surgi, au début du XVII[e] siècle, un violent conflit au sujet des mystères de la grâce divine, de la prédestination, de la réprobation. Arminius et ses disciples éprouvaient, en présence de la doctrine de Calvin, des difficultés analogues à celle que manifestaient les molinistes en face de l'enseignement des jansénistes.

Ainsi, la position augustinienne sur la *massa damnata* leur paraît inacceptable. Le Synode résume ainsi la position arminienne: «Lesquels enseignent: *Qu'il ne se peut proprement dire que le péché originel suffit de soi pour condamner tout le genre humain, ou mériter les peines temporelles et éternelles.*» [25]

Sans s'y référer, les arminiens enseignent, comme le Concile de Trente que l'homme peut résister à la grâce.

> «Lesquels enseignent... *qu'étant posées toutes les opérations de la grâce, de laquelle Dieu se sert pour convertir l'homme, (...) toutefois l'homme peut résister à Dieu et au Saint-Esprit, lors même que Dieu se propose et le veut régénérer...*» [26]

Mais, contrairement à saint Thomas d'Aquin, ils ne subordonnent pas entièrement l'action de la créature à celle du Créateur.

> «Lesquels enseignent: ... *La foi, l'obéissance de la foi, sainteté, piété et la persévérance ne sont pas les fruits ou effets de l'élection immuable à la gloire, mais conditions ou et causes sans lesquelles l'élection ne se peut faire...*» [27]

Les arminiens ne craignent pas des expressions semi-pélagiennes:

> «Lesquels enseignent: *Que la grâce et le franc arbitre sont causes concurrentes au premier point de la conversion, et que la grâce comme cause ne précède pas en ordre l'efficience ou mouvement de la volonté, c'est-à-dire que Dieu n'aide point efficacieusement la volonté de l'homme à se convertir, avant que la volonté s'émeuve et se détermine elle-même.*» [28]

Pour défendre la volonté salvifique universelle de Dieu, ils recourent à des formulations qu'à bon droit, le Synode a censurées:

[25] Dans l'ouvrage: *Confessions et catéchismes de la foi réformée,* Labor et fides, Genève 1986, p. 333.

[26] *Ibidem,* p. 336.

[27] *Ibidem,* p. 320.

[28] *Ibidem,* p. 336.

> «Lesquels enseignent: *Que l'homme corrompu et animal peut si bien user de la grâce commune (par laquelle ils entendent la lumière de nature) ou des dons restés après la chute que par ce bon usage il peut peu à peu, et par degrés, obtenir une plus grande grâce, à savoir, la grâce évangélique ou salutaire et le salut même, et que par tel moyen, Dieu de sa part se démontre prêt de révéler Jésus-Christ à tous, comme ainsi soit qu'il administre à tous suffisamment et efficacieusement les moyens nécessaires à la révélation de Jésus-Christ, et à la foi et repentance.*» [29]

Le Synode de Dordrecht a repris les thèses essentielles de Calvin avec toutes les difficultés qu'elles suscitent. Le protestantisme contemporain ne se croit plus obligé d'y adhérer complètement. D'autre part, les arminiens, en voulant dépasser un certain rigorisme de saint Augustin, coordonnent, d'une manière inacceptable, la grâce et le libre arbitre. Dans la recherche d'un accord qui sauvegarde, à la fois, l'efficacité de la grâce divine et la volonté salvifique universelle de Dieu, la pensée de saint Thomas mérite d'être connue et étudiée. Elle permet, croyons-nous, de réaliser un rapprochement entre les partenaires d'un dialogue œcuménique sur le mystère de la grâce [30].

Villars-sur-Glâne Georges BAVAUD

[29] *Ibidem,* p. 334.

[30] Jacques MARITAIN a étudié la question de la liberté en rapport avec la motion divine dans son ouvrage: *Court traité de l'existence et de l'existant,* Paris 1947, pp. 141–195. Nous sommes d'accord avec les orientations de cet éminent disciple de saint Thomas, mais nous avons préféré ne pas recourir au thème de la *motion brisable,* expression étrangère à la *Somme théologique.* Il suffit, croyons-nous, de mettre l'accent sur la réalité des empêchements que l'homme peut poser, ou ne pas poser, à la grâce efficace.

Regards catholiques sur la non-violence au XXe siècle*

Les mises en garde des papes contemporains contre tout recours à la violence ne se comptent plus. On se rappelle le «jamais plus la guerre» lancé comme un cri par Paul VI devant l'Assemblée générale des Nations Unies en octobre 1965. Et Jean Paul II, lors de son voyage en Irlande de septembre 1979, ira jusqu'à déclarer que «le commandement *Tu ne tueras point* doit lier la conscience de l'humanité». En février 1986, devant les foules indiennes, il n'hésitera pas à qualifier Gandhi «de héros de l'humanité»[1]. C'est dire si le message dont ce dernier s'est fait l'apôtre en notre siècle est devenu partie intégrante de l'enseignement du magistère de l'Eglise. Le propos de cet article est de montrer comment ce message, tel qu'il a été enseigné et pratiqué par Gandhi et ses disciples à partir des années vingt, a été progressivement reçu et intégré dans la culture catholique contemporaine. Nous n'avons pas la prétention d'épuiser un si vaste sujet qui mériterait une longue étude, mais nous proposons simplement de risquer une mise en perspective en indiquant les temps forts d'une évolution qui paraît être celle qu'a suivie l'Eglise catholique depuis plus d'un demi-siècle et qui suggère un bouleversement en profondeur dans son attitude à l'égard de la paix et de la non-violence.

L'historien, c'est bien connu, construit toujours son objet en fonction d'une problématique, c'est-à-dire d'un questionnement de fond touchant la matière traitée propre à la fois à guider sa recherche et à orienter sa réflexion. En l'espèce, il s'agit de nous interroger, brièvement, avant d'entrer dans le vif du sujet, sur ce que l'on pourrait appeler «une problématique catholique de la non-violence». D'un côté en effet, il y a le message du Christ tel que nous le rapportent les Ecritures, et qui est, fondamentalement, un message de non-violence. On pourrait à ce propos multiplier les citations tirées des Evangiles (en particulier celui de *Mt*), à commencer par le Sermon sur la Montagne et jusqu'au récit de la Passion, où l'on voit Jésus inviter ses disciples à renoncer à toute forme d'agres-

* Exposé présenté lors d'une table ronde du Centre catholique d'études, «Non violence et objection de conscience», à Genève, le 28 avril 1990.

[1] Christine de Montclos, *Les voyages de Jean Paul II,* Paris, 1990, pp. 35–36.

sivité à l'égard du Prochain. Certes, d'autres lectures sont possibles: le métier des armes n'est pas banni (*Lc* 3, 14) et, à en croire certains auteurs, «les militaires seraient l'objet d'une attention spéciale dans le Nouveau Testament» (épisode du centurion) [2]. Ces justifications apparaissent toutefois mineures au regard de l'enseignement essentiel du Christ: «Mon Royaume n'est pas de ce monde» et, comme tel, il n'a pas à être défendu par la force des armes. A côté du message évangélique, il y a la tradition doctrinale qui est (ou qui était) celle de l'Eglise depuis le Moyen Age et qui tendait à légitimer, sous certaines conditions, le recours à la violence. On veut parler ici de la fameuse «théorie de la guerre juste» héritée de saint Augustin et saint Thomas. Elle n'autorisait le déclenchement des hostilités que si trois conditions étaient remplies: le juste titre (autorité légitime), la juste cause (réparation d'une injustice), l'intention droite (bien commun). En l'absence de toute autorité supérieure aux Etats souverains, son effet pratique demeurait limité. Dès lors que le prince était juge et partie, toutes les aventures guerrières «pour se faire justice» étaient permises. La doctrine de la guerre juste reste néanmoins la doctrine officielle de l'Eglise à l'aube du XX[e] siècle. La Première Guerre mondiale marque une première prise de conscience: le pape Benoît XV évoque «l'inutile boucherie» (*inutile strage*) pour condamner les massacres et les atrocités commises [3]. La création de la Société des Nations (1920) suscite les plus grands espoirs. Dans son sillage, se développe un fort courant pacifiste (*l'esprit de Genève*) parmi les élites intellectuelles, y compris dans le monde catholique [4]. C'est dans ce contexte qu'est reçu et diffusé en Occident le message d'un prophète aux mains nues d'origine hindoue invitant ses compatriotes à résister par des moyens non-violents à l'injuste domination des Anglais sur leur continent: le mahatma Gandhi. La biographie que lui consacre dès 1924 Romain Rolland rencontre un écho extraordinaire [5]. Parvient-il à franchir les murailles de la culture catholique? Cette voix venue d'Orient ne laisse-t-elle pas entendre «les plus purs accents de l'Evangile»? N'oblige-t-elle pas à un examen de conscience débouchant sur la nécessaire révision d'une doctrine devenue caduque?

[2] Joseph JOBLIN s.j., *L'Eglise et la guerre. Conscience, violence et pouvoir,* Paris, 1988, p. 25.

[3] Sur l'action pacificatrice du pontife pendant la guerre, on verra le volume d'études réunies par Giorgio RUMI, *Benedetto XV e la pace - 1918,* Brescia, 1990.

[4] Sur ces efforts, la contribution fort bien documentée de Jean-Marie MAYEUR, «Les catholiques français et la paix du début du XX[e] siècle à la veille de la Deuxième Guerre mondiale», in *Les Internationales et le problème de la guerre au XX[e] siècle,* Ecole française de Rome, Università di Milano, 1987, pp. 151–164.

[5] Romain ROLLAND, *Le Mahâtmâ Gandhi,* Paris, 1924.

1. Premiers regards catholiques sur Gandhi

C'est en Afrique du Sud, on le sait, que Gandhi avait expérimenté sa doctrine de la non-violence ou, comme il l'appelait lui-même, du *Satyagraha* (force de la vérité). Rentré dans son pays, il entreprit d'appliquer au combat pour l'indépendance de l'Inde les méthodes qu'il avait utilisées pour défendre les droits de la minorité indienne en Afrique du Sud. Dès 1920, il lançait les premières campagnes de *désobéissance civile* qui connurent immédiatement un grand succès au point d'inquiéter le gouvernement britannique et de l'obliger à prendre des mesures coercitives à son endroit. En quelques mois, le mouvement national indien avait trouvé un leader et une stratégie. Dans une note rédigée à l'intention du Congrès, Gandhi expliquait le sens qu'il fallait donner à sa doctrine. Celle-ci n'avait rien à voir avec l'idée de la *résistance passive*. «Cette dernière, écrivait-il, a été conçue comme l'arme des faibles et n'exclut pas l'usage de la force physique ou de la violence en vue d'atteindre le but; tandis que le premier a été conçu comme l'arme des forts entre les forts, et exclut l'usage de la violence sous quelque aspect ou forme que ce soit.» Et de citer le prophète Daniel dédaignant les lois des Mèdes et des Perses parce qu'elles offensaient sa conscience, ou encore l'exemple de Socrate préférant boire la ciguë plutôt que de renoncer à ce qu'il croyait être la vérité. Tous deux avaient été de parfaits *Satyagrahi* en ce qu'ils avaient combattu pour la vérité jusqu'au péril de leur vie avec la seule force de l'amour. Le *Satyagraha* pouvait ainsi être décrit «comme une pièce de monnaie à l'avers de laquelle on lit *Amour* et au revers *Vérité*». Avant d'être une stratégie, il était un état d'esprit, une ascèse. Loin d'être réservée à une élite, cette pratique pouvait s'étendre à l'ensemble d'un peuple victime de lois injustes. Elle revêtait alors l'aspect d'une *résistance civique* (c'est-à-dire non-violente et respectueuse des biens et des personnes) dont l'efficacité politique lui paraissait certaine. Aussi évoquait-il l'appel au jeûne, à la prière et à la suspension de toute activité qu'il avait lancé en mars 1919 pour protester contre un projet de loi pénale sur les séditions jugée «criminelle» et qui avait reçu une réponse «magnifique» d'un bout à l'autre de l'Inde et cela sans qu'il y ait eu «d'organisation ni de grande préparation préalable».

Cette note de Gandhi fut publiée dès l'année suivante (soit en 1921) en traduction française dans la *Revue du Monde Musulman* que dirigeait Louis Massignon [6]. Dix ans plus tard à peine, elle figurait en annexe du grand

[6] MASSIGNON L.-GANDHI, *La contagion de la vérité*. Textes présentés par C. Drenet, Paris, 1967.

livre de Jacques Maritain intitulé *Du régime temporel et de la liberté* (Paris, 1933) [7]. Ami de Massignon et d'Olivier Lacombe, autre grand orientaliste français spécialiste de la mystique hindoue [8], le philosophe catholique avait été sensibilisé très tôt à la nouveauté du message de Gandhi. A l'encontre d'un certain occidentalisme alors très répandu dans les milieux catholiques proches de l'Action française [9], Maritain reconnaissait qu'«un pressentiment profond de la primauté de l'esprit» était à l'origine des campagnes non-violentes de Gandhi contre le pouvoir britannique et que son exemple était «propre à nous faire honte» (*Primauté du spirituel,* Paris, 1927) [10]. Revenant sur les méthodes d'action du mahatma dans son livre déjà cité de 1933, il constatait que celles-ci n'étaient pas applicables comme telles «aux pays que l'Inde». «Gandhi, écrivait-il, n'a pas le sens de l'Etat», «il n'échappe pas complètement, semble-t-il, à un angélisme qui, porté à sa limite extrême, reviendrait, comme tout angélisme (même celui de l'ange) au refus de l'Incarnation, et supposerait aussi une foncière méconnaissance de la nature humaine» [11]. Il n'en continuait pas moins de manifester une réelle sympathie à l'égard d'une doctrine qui affirme «la valeur, comme moyen d'action politique et sociale, de la *force de l'amour* ou *force de l'âme,* et de la *force de la vérité*» [12].

La position du Vatican, et partant, de l'ensemble du monde catholique apparaît plus complexe ainsi qu'en témoigne l'épisode du voyage de Gandhi en Italie en décembre 1931 [13]. Pour clore dignement son périple européen qui, de Londres en passant par Paris, la Suisse romande (Villeneuve chez Romain Rolland, Lausanne, Genève) et le nord de l'Italie, devait finalement l'amener à Brindisi pour l'embarquement en direction de Bombay, Gandhi aurait souhaité être reçu en audience par le pape lors de son escale romaine. Un article plutôt bienveillant de l'*Osservatore Romano* lui était apparu comme un bon présage. Introduite au dernier moment, la demande d'audience lui fut refusée et il en fut très affecté. Les raisons de ce refus ne sont pas claires. Sans doute des motifs d'ordre politique (pressions de Mussolini, sympathies anglaises de Pie XI) ont-ils pu inter-

[7] Repris dans les *Œuvres complètes, vol. V (1932-1935),* Paris/Fribourg, 1982, pp. 509–515.

[8] Olivier LACOMBE, *Gandhi ou la force de l'âme,* Paris, 1964.

[9] Sur son désaccord avec Henri Massis, cf. l'étude précieuse de Jacques PREVOTAT, à propos de *Défense de l'Occident* (1927): deux lettres de Jacques Maritain, in *L'histoire des croyants, mémoire vivante des hommes. Mélanges Charles Molette,* Abbeville, 1989, pp. 769–787.

[10] *OEC III,* 1984, p. 871.

[11] *OEC V,* 1982, pp. 465–468.

[12] *Ibid.*

[13] Gianni SOFRI, *Gandhi in Italia,* Bologna, 1988.

férer [14]. Mais la vraie raison se trouve ailleurs, dans une certaine défiance de l'autorité romaine à l'égard du personnage et de ses idées. Un article de la très prestigieuse revue des jésuites de la *Civiltà Cattolica* sur «la pensée politique de Gandhi» invite à penser dans ce sens [15]. Le personnage y est décrit comme «sincère» et «populaire», mais sa doctrine de la non-coopération non-violente reconnue comme impraticable, sinon «absurde». On retrouve les deux critiques majeures adressées à Gandhi par la pensée catholique de ce temps: d'une part, le caractère subversif de sa doctrine risquant d'accoutumer le peuple à l'insubordination, de l'autre, l'optimisme religieux, «typiquement hindouiste», sous-tendant celle-ci et qui le porte à confondre religion et superstition (critique du matérialisme occidental), nature et surnature (efficacité pratique de la douleur). A la différence de Maritain, le message de Gandhi ici n'est pas perçu dans ce qu'il a d'acceptable et de provocateur (au sens positif) pour le chrétien (méthode de la non-violence), mais rejeté parce que non-conforme et déviant par rapport à l'orthodoxie catholique (respect de l'autorité, corruption de la nature par le péché). On observera cependant qu'il ne laisse pas indifférents les catholiques. Ce n'est qu'après la Deuxième Guerre mondiale qu'il retrouvera sa pleine actualité.

2. *Les germinations d'après-guerre*

La redécouverte, après 1945, dans les milieux chrétiens du message de Gandhi et de la non-violence est à mettre en relation avec les circonstances de l'époque. Le monde – et singulièrement l'Europe – sortent exsangues et ruinés d'une guerre totale et sans précédent qui s'est soldée par des millions de victimes. Le lancement de la bombe atomique sur Hiroshima et Nagasaki en août 1945 en a marqué tragiquement le terme. Le monde est entré dans l'âge atomique. Les dissensions entre Alliés, vainqueurs de l'Allemagne et des forces de l'Axe, apparaissent bien vite au point de conduire, quelques mois à peine après la fin des hostilités, à la rupture de la coalition de guerre entre les pays occidentaux et l'Union soviétique. Dès 1946, Winston Churchill peut constater qu'un «rideau de fer» s'est abattu sur l'Ancien-Continent. La conjoncture de scission et de tensions entre l'Est et l'Ouest baptisée *guerre froide* devient rapidement la réalité politique dominante à l'échelle de la planète tout entière. Elle met

[14] *Ibid.*, pp. 62–66.

[15] D. Ferroli S.I., Il pensiero politico di Gandhi, in *Civiltà Cattolica*, 1934/3, pp. 124–140.

aux prises deux idéologies, deux visions du monde irréconciliables: le capitalisme libéral d'un côté, le collectivisme marxiste de l'autre. Un troisième élément caractérise la situation d'après-guerre: l'aspiration des peuples colonisés à l'indépendance. L'exemple de l'Inde, dont l'indépendance est proclamée en 1947 au terme d'un processus pacifique inspiré des méthodes de Gandhi, sert à cet égard d'emblème à un vaste mouvement d'émancipation qui ruinera la prééminence morale et politique de l'Europe et bouleversera les données de l'équilibre mondial. Contrairement à ce qu'une vue trop superficielle des choses pourrait laisser supposer, la période d'immédiat après-guerre qui coïncide avec la deuxième partie du pontificat de Pie XII n'est pas une période d'immobilisme et d'unanimisme pour l'Eglise. Bien des intuitions qui révéleront toute leur fécondité au moment du concile Vatican II sont déjà à l'œuvre dans la conscience catholique. Derrière l'image un peu trop simple d'une Eglise retranchée dans ses certitudes et alignée en rangs serrés au côté de l'Occident, se cache une réalité foisonnante et multiforme qu'il n'est pas possible de méconnaître [16]. S'agissant du problème de la paix et de la non-violence, il nous paraît indispensable d'évoquer ici deux foyers importants: Florence autour de son maire Giorgio La Pira, Paris et ses intellectuels catholiques.

Giorgio La Pira est une personnalité singulière et attachante du monde catholique italien contemporain. D'origine sicilienne, mais Florentin d'élection, ce professeur de droit romain, lecteur avide de la *Somme théologique* de saint Thomas, avait eu très tôt la révélation de «la sublime sagesse de l'Eglise», «qui n'a d'autre fin, écrivait-il dès 1925, que cette harmonie toujours plus grande, que cette adéquation toujours plus parfaite du monde intérieur et extérieur» [17]. Elu maire de la cité, il allait développer au plus fort de la guerre froide une action *prophétique* en faveur de la paix et de la détente avec l'Est. En syntonie profonde avec le pape et d'autres catholiques d'avant-garde, il avait compris cette chose fondamentale qu'à l'heure de l'armement thermonucléaire et de l'équilibre de la terreur, l'humanité n'avait d'autre alternative que la paix et l'union fraternelle de ses nations sous le regard de Dieu. La conjoncture du suicide possible ouverte par l'ère atomique devenait par excellence ce *signe des temps* qu'il importait de saisir car il annonçait la coïncidence entre l'his-

[16] Je renvoie notamment aux ouvrages d'Andrea RICCARDI (a cura di), *Pio XII,* Bari, 1984; *Le Chiese di Pio XII,* Bari, 1986, qui ont considérablement renouvelé l'historiographie du pontificat pacellien.

[17] Cité dans Philippe CHENAUX, La Pira, Florence et la paix, *Nova et Vetera,* 1989/2, p. 135.

toire et la prophétie. Pour La Pira (ainsi qu'il le manifesta dans un grand discours prononcé en 1969 à Budapest), Gandhi était le prophète de cet âge nouveau de l'histoire avec sa «méthode nouvelle» de la «non-violence des forts» qu'il avait expérimentée avec succès dans son combat pour la libération de l'Inde et «qu'il voyait, lui, avec son regard prophétique, comme la seule et unique norme qui devait régir et codifier le comportement des peuples et des nations» [18].

Les initiatives du maire de Florence avaient trouvé un écho particulier, surtout à partir du milieu des années cinquante, dans le monde catholique français. C'était l'époque où la «tragédie algérienne» naissante commençait à diviser l'opinion et à interpeller les consciences chrétiennes. Plusieurs intellectuels catholiques de renom (François Mauriac, Pierre-Henri Simon et d'autres) n'hésitèrent pas à s'élever dès cette période contre les tortures pratiquées en Algérie [19]. Durant le carême 1957, un adepte de Gandhi et de la non-violence, Lanza del Vasto, et ses compagnons de l'Arche, communauté qu'il avait fondée au lendemain de la guerre sur le modèle de l'*ashram* gandhien, commençaient un jeûne public de vingt jours dans Paris pour protester contre les atrocités commises de part et d'autre sur le sol algérien [20]. L'année suivante, paraissait aux Editions du Cerf à Paris un livre signé par un dominicain, le père Pie Régamey o.p., et intitulé tout simplement *Non-violence et conscience chrétienne.* Dès les premières lignes, l'exemple de Gandhi était évoqué:

> «On a vu tout un immense peuple libéré sans violence. Et voilà que nous, chrétiens, croyons reconnaître dans les appels victorieux de Gandhi les plus purs accents de l'Evangile – très précisément ceux qui semblaient trop purs pour qu'on osât les croire efficaces.» [21]

La suite de l'introduction laissait entendre les «résistances» auxquelles l'auteur avait dû faire face dans la préparation de l'ouvrage – dont c'était, assurait-il, la quatrième version... Son propos était simple: montrer comment, à partir d'une relecture des Ecritures, la doctrine de la non-violence était en harmonie avec la parole évangélique et comment, à partir de là, en se basant notamment sur les enseignements de Pie XII concernant

[18] Giorgio La Pira, *Il sentiero di Isaïa,* Firenze, 1979, pp. 438–440. Egalement l'essai biographique d'Ernesto Balducci, *Giorgio La Pira,* Firenze, 1986, pp. 122 ss.

[19] Etienne Fouilloux, Intellectuels catholiques et guerre d'Algérie (1954–1962), in *La guerre d'Algérie et les intellectuels français,* Cahier de l'IHTP, n° 10, novembre 1988, pp. 53–78. Egalement *La guerre d'Algérie et les chrétiens,* Cahier de l'IHTP, n° 9, octobre 1988.

[20] Lanza del Vasto, *Technique de la non-violence,* Paris, 1988, pp. 77–97.

[21] Pie Regamey o.p., *Non-violence et conscience chrétienne,* Paris, 1958, p. 7.

l'immoralité de la guerre [22], les méthodes de Gandhi pouvaient être proposées comme règle de conduite aux chrétiens. Il concluait: «La tâche radicale, une des plus urgentes de notre temps est de préparer les hommes aux désobéissances éventuelles» [23]. Message hardi, «subversif» même de la part d'un théologien, qui attestait la maturation en profondeur d'une nouvelle conscience chrétienne devant le problème de la guerre et de la paix que le Concile allait révéler au grand jour.

3. Le moment conciliaire: non-violence et changement social

Ce que j'appelle le «moment conciliaire» vise à décrire ces quatre années comprises entre la fin du court règne de Jean XXIII (1963) et les débuts du pontificat de Paul VI (1967) où paraissent successivement trois documents d'importance majeure pour la compréhension des rapports nouveaux que l'Eglise entend désormais développer avec le monde qui l'entoure: l'encyclique *Pacem in Terris* (avril 1963), la constitution *Gaudium et Spes* (décembre 1965), l'encyclique *Populorum Progressio* (mars 1967). Tous trois redéfinissent la paix en des termes qui ne laissent pas place au doute: d'une part, la guerre ne peut plus être, à l'âge de l'atome et sauf cas de légitime défense, «la continuation de la politique par d'autres moyens» (selon la formule célèbre de Clausewitz), ce qui signifie la limitation de la théorie de la guerre juste déjà remise en cause par Pie XII lui-même; d'autre part, la paix comme exigence impérieuse de la conscience ne peut être que le fruit de la justice (*pax opus justitiae*). La résonance de ces textes (singulièrement du premier) dans l'opinion mondiale (et pas seulement catholique) est considérable. Dans le contexte de relative détente qui tend à prévaloir dans les relations internationales au début des années soixante, ils apparaissent comme un acte de foi en la possibilité d'une coexistence pacifique durable entre les peuples par-delà les idéologies et les rideaux de fer. Face à l'indécente disparité des richesses économiques à la surface du globe, ils sonnent comme un appel d'espoir en vue d'un développement équilibré et harmonieux de ce qu'on appelle alors le Tiers-Monde.

Les méthodes d'action non-violentes inspirées de Gandhi et de ses disciples trouvent un large écho dans ces textes du magistère à la plus grande satisfaction des milieux pacifistes chrétiens. Ainsi, l'encyclique

[22] A ce propos, l'ouvrage classique de René Coste, *Le problème du droit de la guerre dans la pensée de Pie XII,* Paris, 1962.

[23] P. Regamey o.p., *op. cit.,* p. 344.

Pacem in Terris admet-elle explicitement le principe de la *désobéissance civile* pour le cas où des lois ou des mesures contraires à l'ordre moral, et par conséquent à la volonté divine, seraient prises par les dirigeants d'un pays: «il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes», déclare le texte. Et de s'en référer à l'autorité d'un saint Thomas ou d'un saint Augustin pour rappeler qu'une loi injuste (c'est-à-dire détachée de la loi éternelle) ne peut obliger en conscience. Le texte de la *Gaudium et Spes* n'est pas moins hardi sur la question de la non-violence et de l'objection de conscience. A l'ouverture de la dernière session conciliaire à l'automne 1965, une vingtaine de femmes de divers pays s'étaient rendues à Rome pour entamer un jeûne de vingt jours destiné à sensibiliser les Pères aux vertus des armes de l'esprit. Parmi elles, des compagnes de l'Arche dont nous avons parlé, mais aussi Dorothy Day, disciple de Gandhi et fondatrice du journal pacifiste américain *The Catholic Worker*[24]. Plusieurs Pères (à commencer par le cardinal Lercaro de Bologne), après leur avoir témoigné personnellement de la sympathie, s'avisèrent de répercuter leur message jusque dans l'aula conciliaire. «La violence même légitime n'est pas de l'esprit du Christ», déclara ainsi le cardinal Alfrink d'Utrecht, futur président de Pax Christi International[25]. La constitution finalement adoptée à une très large majorité en décembre 1965 contient en son chapitre 5 intitulé *La sauvegarde de la paix et la construction de la communauté des nations* un éloge remarqué de l'action non-violente comme «moyen de défense» à la portée de tous. Elle recommande en outre aux gouvernants de pourvoir «avec humanité au cas de ceux qui, pour des motifs de conscience, refusent l'emploi des armes, pourvu qu'ils acceptent cependant de servir sous une autre forme la communauté humaine». La guerre totale considérée comme «un crime contre Dieu et contre l'homme lui-même» est condamnée «fermement et sans hésitations». Et le document d'inviter «à préparer de toutes nos forces ce moment où, de l'assentiment général des nations, toute guerre pourra être absolument interdite».

Dans *Populorum Progressio,* Paul VI pourra définir le développement comme «le nouveau nom de la paix». Pour parvenir à cette fin d'un «développement intégral» apte à «promouvoir tout homme et tout l'homme» (P. Lebret o.p.), il répudiera catégoriquement ce qu'il appellera «la tentation de la violence»: en clair, la voie révolutionnaire. «On ne saurait combattre un mal réel au prix d'un plus grand malheur». Par là même, il

[24] Lanza del Vasto, *op. cit.,* pp. 218 ss.
[25] *Ibid.,* p. 234.
[26] Voir l'exégèse de René Coste, *Evangile et politique,* Paris, 1968, pp. 195–201.

s'écartait ouvertement de l'option théologique qu'avait entérinée l'année auparavant le Conseil œcuménique des Eglises lors d'une conférence mondiale tenue à Genève sur «Eglise et société» [26]. Mais surtout, il récusait formellement ceux qui, quelques années plus tard, prôneront la lutte armée en Amérique latine pour se libérer de l'oppression. Face à la montée en puissance d'une théologie subversive dite «de la révolution» (dans sa version œcuménique) ou «de la libération» (dans sa version catholique), le magistère redécouvrait les vertus du modèle gandhien. On jouait, en somme, Martin Luther King contre Che Guevara... N'est-on pas supris de lire dans les colonnes de la *Civiltà Cattolica,* celle-là même qui un demi-siècle plus tôt avait flétri le «syncrétisme» du prophète indien, que la méthode non-violente de Gandhi «était pleinement consonante à l'esprit de la Croix» [27]. Retournement tactique dont l'Eglise, diront certains, est si coutumière et qui ne pourrait que donner des arguments à ceux qui prétendent que ses choix en matière politique et sociale ne connaissent qu'un impératif: celui de l'opportunité. L'historien, même laïc, ne peut se satisfaire d'une explication aussi courte... Il doit bien reconnaître que ce changement d'attitude participe d'un mouvement plus profond qui a conduit l'Eglise à redécouvrir les racines évangéliques de son message et dans le même temps à repenser la manière d'insérer celui-ci dans l'histoire. Le choix de la non-violence comme moyen de défense et stratégie de changement, n'est-ce pas un peu la victoire de Jérusalem sur Rome?

Philippe CHENAUX

[27] Angelo FONSECA S.I., Gandhi e la non violenza, in *Civiltà Cattolica,* 1979/II, p. 223.

Bibliographies

Patrick de LAUBIER, *1905: Mythe et réalité de la grève générale,* Paris, Ed. Universitaires, 1989.
Pierre POLÉJAÏEFF, *L'expérience de Stolypine ou la Perestroïka assassinée,* Paris, Ed. Universitaires, 1989.

Les rapprochements historiques sont tentants. Avec sa *perestroïka,* M. Gorbatchev est en passe de bouleverser tout l'ordre issu de Yalta que l'on croyait immuable et de redonner vie et espoir à des millions d'êtres humains après plusieurs décennies d'enfermement et de terreur. Rien de plus légitime dès lors, et de plus séduisant au plan intellectuel, que de vouloir trouver à ce réformateur impénitent un précurseur irréfutable dans l'histoire de son propre pays. Les candidats aptes à remplir ce rôle ne se bousculent pas, tant il est vrai que la tradition politique dominante de la Russie a toujours été celle d'une autocratie peu respectueuse des libertés individuelles. Faisant foin de toute idéologie, certains auteurs sont même allés jusqu'à souligner la parfaite continuité entre *Présent soviétique et passé russe* (pour reprendre le titre d'un ouvrage paru il y a quelques années en France). Suivant la même pente mais en sens inverse, Soljenitsyne réhabilite dans le premier tome de sa grande fresque romanesque *La Roue rouge* un personnage que la tourmente d'octobre 1917 avait rejeté dans les oubliettes de l'histoire: celui de Petr Arakad'evich Stolypine qui dirigea le gouvernement tsariste de 1906 jusqu'à son assassinat en septembre 1911. Sociologue et bon connaisseur des choses russes, Patrick de Laubier, professeur à l'Université de Genève, emboîte allègrement le pas au grand écrivain en exil dans deux ouvrages parus presque simultanément aux Editions universitaires de Paris. Le premier n'est autre que la réédition de la belle thèse de doctorat qu'il avait consacrée voici vingt ans à la grève générale de 1905 en France et en Russie, et qu'il actualise aujourd'hui avec un chapitre conclusif intitulé de manière suggestive «D'une perestroïka à l'autre: Stolypine et Gorbatchev». Le second donne à lire au public français un petit livre écrit en 1912 par un proche de Stolypine et relatant l'expérience de celui qui avait prouvé, entre 1906 et 1911, comme l'écrit Patrick de Laubier dans son avant-propos, «qu'une réforme, disons même une *perestroïka*, était possible dans le cadre du régime pétrifié de l'autocratie».

L'intérêt d'une telle comparaison, on le comprend, réside bien plus dans les analogies repérées que dans les inévitables différences (époques, régimes, idéologies) constatées. Or, quelles sont-elles ces analogies? A bien y regarder, le sociologue nous propose trois domaines dans lesquels l'action réformatrice des deux hommes d'Etat s'est exercée de manière convergente: les institutions, la politique agricole, le problème des nationalités. Sans faire de Stolypine un «libéral» au sens occidental du terme, Patrick de Laubier souligne sa volonté d'ouverture manifestée dans son premier discours de-

vant la Douma (1906) qui fait forte impression sur les députés et son désir d'asseoir solidement les principes d'une véritable monarchie constitutionnelle consignés dans le Manifeste d'octobre octroyé par le tsar, fût-ce par des méthodes autoritaires comme le coup d'Etat du 3 juin 1907 au terme duquel le Parlement se trouva amputé d'une large part de sa représentation populaire. Fort de cette nouvelle majorité conservatrice, Stolypine mit en route une politique de réforme agraire qui visait à rendre la terre aux paysans en facilitant l'accès de ceux-ci à la propriété. La Révolution mit fin à ce processus, en s'attaquant d'abord aux grands domaines seigneuriaux puis, à partir de 1928, en s'engageant dans la voie d'une collectivisation forcenée avec les conséquences que l'on sait. On dit que Gorbatchev, très au fait des problèmes agricoles, aurait demandé dès son arrivée au pouvoir un rapport sur les réformes entreprises dans ce sens par Stolypine. Confronté à la montée de revendications nationalistes (Pologne, Finlande), Stolypine chercha à lâcher du lest dans le sens d'une plus large autonomie (à travers les *zemtsvos*) sans pour autant sacrifier quoi que ce soit de l'hégémonie russe dans ces régions. Cette même logique d'assimilation le poussa à se prononcer en faveur de l'émancipation des juifs dans les territoires de l'Empire. L'assassinat de Stolypine interrompit cette première expérience de *perestroïka* avant la lettre. Que serait-il advenu si l'on avait laissé à ce dernier le temps de poursuivre son œuvre? L'auteur remarque à juste titre que les historiens ne goûtent guère ce genre de «suppositions *a posteriori*». Nous nous limiterons donc, puisque telle est notre compétence, à formuler une double observation conclusive quant au bien-fondé du parallélisme esquissé.

La démarche intellectuelle qui consiste à vouloir éclairer le présent par le passé et à risquer pour cela des rapprochements audacieux défiant les lois de la chronologie n'est pas en soi contestable. Elle est même légitime et peut conduire à des enseignements précieux qu'une lecture bornée de l'actualité la plus immédiate ne saurait fournir. Pour être pleinement féconde, elle doit cependant pouvoir se référer à un objet historique incontestable. Entendons par là un ensemble de faits dont l'interprétation ne soit pas sujette à caution pour les historiens. Or, à l'évidence, tel n'est pas le cas de Stolypine dont certains soulignent à l'envi le caractère ultraréactionnaire et despotique. Dès lors, la question de l'opportunité doit être posée: à quoi bon chercher des parrains au père de la perestroïka si c'est pour en renforcer les ambiguïtés et, peut-être aussi, les incertitudes? Telle n'était sans doute pas l'intention du professeur de Laubier. Mais l'historien a des prudences que le sociologue ne connaît pas forcément.

Philippe CHENAUX

Thierry DEJOND, sj, *Charles Péguy, L'espérance d'un salut universel.* Culture et vérité, Chrétiens aujourd'hui N.S. II, Diffusion Brépols, 1989, 128 p.

Cet ouvrage est une étude succinte mais très bien informée, méditée et maîtrisée sur la théologie de Péguy. Que Péguy soit un théologien, cela ne fait aucun doute pour P. Dejond qui suit en cela H.U. von Balthasar dont l'inspiration est profondément présente en ces pages. En cela il se distingue du P. Duployé, *La religion de Péguy,* Paris, 1965 (cf. p. 90, note 4) et il voit les choses un peu autrement que le P. Léthel: *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance,* Vénasque, 1989, (cf. p. 58, note 14 bis).

Les deux premières parties font découvrir la maturation de la pensée théologique au travers de la vie de Péguy, depuis la «conversion» au socialisme

jusqu'au retour au christianisme de son baptême en 1908, lui qui restera non «excommunié» mais tout de même privé des sacrements parce qu'il ne peut contraindre la femme avec laquelle il vit à suivre son propre itinéraire.

La troisième partie présente un essai de synthèse d'une théologie de la Rédemption. Elle aboutit en ses dernières pages à la thématique indiquée par le sous-titre du livre. Péguy ne se pose pas tellement la problématique d'une théologie du Samedi-Saint comme le fit Balthasar à la suite de l'intuition d'Adrienne von Speyer dont le P. Dejond édite l'Œuvre en français (voir p. 120). Mais il est hanté comme sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, mais aussi saint Dominique et bien d'autres croyants, par la question de l'enfer et le sort final des damnés.

Pour le P. Dejond, chez Péguy «l'enfer reste ce qu'il aurait toujours dû être dans la théologie; une possibilité réelle pour la liberté de l'homme gracié de refuser le Sauveur» (p. 114).

Si pour Dante, l'enfer est bien le «lieu» où on lit: *Lasciate ogni speranza»,* le théologien de l'espérance se devait de surpasser les idées trop humaines de l'enfer. «Dire que l'enfer existe, c'est dire aussi que le salut est toujours à recevoir, qu'il est toujours une espérance pour l'homme en chemin, jamais un bien que l'on possède». L'intuition de Péguy est de l'inscrire dans l'espérance même de Dieu (p. 66). C'est qu'une pénitence de l'homme est un couronnement de l'espérance de Dieu *(le porche du mystère de la deuxième vertu,* C 610).

Il ne s'agit pas de la perspective d'une apocatastase origénienne (p. 113) mais de l'idée paulinienne de la récapitulation, qui est la dynamique de l'acte rédempteur du Christ dilaté dans toutes ses dimensions.

«Péguy a le mérite d'incorporer à sa vision de la Rédemption une perspective trinitaire, une christologie incluant les rapports historico-théologiques entre le judaïsme, le paganisme et le christianisme, une mariologie ainsi qu'une large interprétation de la création» (p. 119). Par la notion de récapitulation, chère à saint Irénée, il y a chez Péguy «le retour de l'espérance dans la théologie comme aussi la présence plus sensible qu'exprimée, de l'Esprit Saint créateur unissant tout de l'intérieur et donnant à cette théologie un élan, un mouvement qui mène sans cesse à l'adoration et à la louange. On aimerait trouver cela dans la théologie de l'école» (p. 120). Il est certes vrai que le renouveau biblique, patristique et une meilleure connaissance de la tradition orientale rendent le lecteur d'après Vatican II plus réceptif à la théologie de Péguy. Il ne faudrait pas pour autant oublier combien *L'Eglise du Verbe incarné* fait appel à l'idée de récapitulation, par exemple dans le tome I (pp. 171-180).

Certes la théologie classique aborde le mystère de l'enfer par un autre biais, mais l'approche métaphysique permet de refuser que l'enfer puisse être «un élément structurel de l'univers» comme le cardinal Journet le réaffirme contre Teilhard (*Le Mal. Essai théologique,* Saint-Maurice, 1988, pp. 233-234). Le poète, le philosophe, le théologien et le mystique n'ont pas trop de tous leurs efforts conjugués pour scruter l'insondable mystère du refus possible que l'homme peut opposer à Dieu.

Guy-Thomas BEDOUELLE, op

Romanus CESSARIO, O.P., *The Godly Image, Christ and Salvation in Catholic Thought from Anselm to Aquinas,* Studies in Historical Theology, VI, Petersham (USA), 1990, St. Bede's Publications, 212 p.

Dans cette étude approfondie de la théologie de saint Thomas d'Aquin sur la valeur rédemptrice des souffrances et de la mort du Christ, Fr. Romanus Cessario démontre que le Docteur Angélique dépassa le légalisme associé parfois aux théories de la satisfaction chez saint Anselme. Pour saint Thomas, la souffrance et la mort du Christ doivent être mises en connexion avec la théologie de l'homme à l'image de Dieu. Dans cette perspective, la «satisfaction» est considérée comme un élément positif de la croissance de l'individu, sortant du péché pour entrer dans la famille divine. Désormais, la souffrance du Christ ne peut être comprise que si le Christ n'est pas séparé des croyants. Il n'est pas question du Christ qui se substituerait aux pécheurs. Ce sont plutôt les pécheurs eux-mêmes qui peuvent être tirés de leur condition, dans la force de l'Esprit Saint envoyé par le Christ. En conséquence, la satisfaction – et saint Thomas préfère maintenir le concept, bien qu'il en ait radicalement révisé le sens – en dépit de ses exigences sur le plan de l'individu, est vue comme une lutte communautaire contre le péché, dans laquelle le Christ est le médiateur de l'Esprit, et qui peut devenir un lien unissant l'humanité.

Juste ou fausse, la théorie de saint Anselme sur la satisfaction a souvent été interprétée comme postulant un équilibre légaliste entre une offense faite à Dieu et une compensation infiniment «satisfaisante» offerte par la souffrance et la mort du Dieu Homme. Dans cette appropriation de la théorie de saint Anselme, saint Thomas évite toute allusion à une telle substitution légaliste. L'analyse que fait Fr. Cessario de l'usage du concept de «satisfaction» (et des termes apparentés) démontre que les œuvres de la maturité de saint Thomas, telle la *Somme Théologique,* manifestent une élaboration entièrement personnelle du concept traditionnel.

Fr. Cessario conclut cette étude en suggérant des voies dans lesquelles la christologie et la théologie des sacrements pourraient se développer dans la lumière d'une telle théologie de la satisfaction.

;T VETERA



MONASTÈRE
NOTRE-DAME
DE LA
STE-ESPÉRANCE

Charles, Cardinal Journet (†)

Georges Cottier, O.P.
Nova et Vetera
76, chemin de la Montagne
CH-1224 Chêne-Bourgeries

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: 17-974-3, *ou sur le* compte bancaire *indiqué ci-dessus.*

Imprimerie Saint-Paul, Fribourg