

NOVA^{ET}VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE



- GEORGES COTTIER, O.P. – **Science et religion** – *Les voies de la vérité* . p. 81
- MARIE-THÉRÈSE HUGUET, O.V. – **La rénovation du rite liturgique de la consécration des vierges** – *Quelques questionnements et enjeux* . p. 91
- GEORGES BAVAUD – **Une controverse entre Bossuet et Jurieu sur le mystère de la génération du Verbe expliquée par les premiers Pères de l'Eglise** p. 120
- SYLVAIN GUENA – **Un texte de Jacques Maritain** – *A propos de la question juive* p. 133

NOTES ET LECTURES

- FR. MICHEL CAGIN – **«Une métaphysique pour les simples»**: *un long regard posé sur les choses* p. 138
- FR. BENOÎT-DOMINIQUE DE LA SOUJEOLE, O.P. – **«L'un et l'autre sacerdoce»** Notes de lecture p. 145
- ERNESTO ROSSI DI MONTELERA – **Samivel**, *ou la solitude partagée* . . . p. 149
- BIBLIOGRAPHIES – JEAN-MARIE VALARCHÉ, *Nos Papes ont-ils une doctrine économique?* – ADAM DE WODEHAM, *Lectura secunda in librum primum Sententiarum* – ANDRÉ DE MURALT, *L'enjeu de la philosophie médiévale, Etudes thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes* p. 152



Science et religion

Les voies de la vérité

Culture

Que la science, la religion et la culture offrent des points de rencontre, on en conviendra sans peine. Les questions surgissent quand on cherche à déterminer la nature des convergences ou des éventuelles oppositions. Précisons aussitôt que, dans notre intention, il s'agit d'envisager les choses selon leur essence et leurs principes, et non pas selon les péripéties historiques où interviennent inévitablement des facteurs contingents.

La culture, à laquelle sont référés les deux autres éléments, s'entend principalement de deux façons. Subjectivement, elle signifie le processus de croissance par lequel l'homme développe en lui-même ses ressources d'humanité. Objectivement, pour ainsi dire, la culture est l'ensemble des valeurs, des œuvres, des institutions, des pratiques dont est porteuse la société et grâce auxquelles l'individu devient capable d'actuer son humanité. C'est par la médiation de la société que s'opère cette actuation, grâce en premier lieu à la *paideia*, à l'éducation, grâce aussi, plus largement et d'une manière continue, aux échanges et communications.

La société est porteuse de culture dans la mesure où elle reçoit l'héritage du passé et le maintient vivant. Il n'y a pas de culture sans mémoire historique, par laquelle la société présente a accès à ses propres racines.

De plus, une tradition vivante est une tradition ouverte sur l'avenir, source de créations, d'adaptations et d'innovations. L'idée de culture implique celles de dynamisme et d'enrichissement. L'homme, en tant qu'être de culture, est capable d'assimiler les richesses qu'il reçoit et de devenir à son tour, agent, protagoniste actif de la culture. Chacun à sa manière, la personne et la société sont donc les sujets de la culture, mais la société l'est, en définitive, pour la personne.

Le processus culturel n'obéit pas à un déterminisme, il n'a rien d'automatique. L'homme est responsable de sa culture, bien plus, celle-ci n'existe vraiment qu'avec l'exercice de cette responsabilité. En effet, les valeurs culturelles sont des valeurs de l'esprit et la vie de l'esprit est vie de liberté. Celle-ci signifie qu'en accédant à sa pleine humanité l'homme accède à la maîtrise de soi. Elle signifie conjointement qu'il accède à la responsabilité. Avec la responsabilité nous rencontrons la dimension éthique, et, comme cette dimension appartient à titre essentiel à la per-

sonne et à son humanité, nous pouvons poser dès maintenant que, soit les activités scientifiques, soit les activités religieuses ne vont pas sans rapports à la responsabilité éthique. La culture permet l'accès de l'homme à son humanité, mais il est également vrai que l'homme est responsable de la culture. Culture et liberté responsable se conditionnent réciproquement.

* * *

Comment science et religion contribuent-elles, à titre de composantes, à la culture? Avant de répondre à cette question, il nous faut écarter une objection possible: il n'est pas légitime, nous dira-t-on, de parler de culture au singulier; la culture n'existe pas, seules existent les cultures. L'objection est fallacieuse. Car, s'il ne s'agit pas de nier le pluralisme culturel, qui est une donnée de fait, on peut faire remarquer qu'une culture est d'autant plus parfaite qu'elle est ouverte à l'universel. Autre chose, par exemple, est le lieu de naissance historique d'une valeur, autre chose sa portée universelle et sa capacité d'entrer dans le patrimoine commun de l'humanité. Seul ce dernier aspect nous importe ici.

La solidarité entre les hommes et l'aspect social de la culture suggèrent déjà une première réponse, qui demeure très générale: l'homme de science et l'homme religieux ont, à l'égard d'autrui et du corps social, des devoirs, spécifiés par leur type d'activité. On est ici au niveau d'une considération éthique. Elle n'est nullement négligeable, mais avec elle la question est loin d'être épuisée.

* * *

La valeur du savoir

Regardons d'abord du côté de la science.

Le livre A de la *Métaphysique* d'Aristote commence par l'énoncé de ce qui apparaît au philosophe un fait d'évidence. *Tous les hommes ont par nature le désir de connaître* (980 a 21): preuve en est le plaisir causé par les sensations et, plus que toutes les autres, par les sensations visuelles. Elles nous plaisent par elles-mêmes, en dehors de leur utilité. Un peu plus loin, Aristote développe le thème de l'étonnement: «Ce fut, en effet, l'étonnement qui poussa, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques. [...] Apercevoir une difficulté et s'étonner, c'est reconnaître sa propre ignorance. [...] Ainsi donc, si ce fut pour échapper à l'ignorance que les premiers philosophes se livrèrent à la philosophie, il est clair qu'ils poursuivaient la science en vue de connaître et non pour une fin utilitaire. [...] Mais de même que nous appelons homme libre

celui qui est à lui-même sa fin et n'est pas en vue d'un autre, ainsi cette science est aussi la seule de toutes les sciences qui soit libre, car seule elle est sa propre fin» (cf. 982 b, 12-28).

J'ai tenu à retranscrire ces quelques lignes, car elles sont le témoin d'une prise de conscience capitale pour le destin de la culture. Car que nous dit Aristote? Que la connaissance a valeur pour elle-même, qu'elle porte en elle-même sa propre justification, qu'elle n'est pas subordonnée à autre chose qu'elle-même. La connaissance est une activité première de l'être humain, car c'est la nature qui a inscrit en lui l'aspiration à connaître. Le plaisir que procure la connaissance en est le signe indubitable.

Ce texte majeur vise directement le savoir métaphysique, qui est le plus haut des savoirs, clef de voûte de tout l'ensemble des connaissances. Par ailleurs, la physique aristotélicienne est une philosophie de la nature, profondément différente, quant à son objet même et quant à ses méthodes, des sciences de la nature au sens moderne du terme. Toutefois, les affirmations du philosophe ne sont pas liées à ce contexte, elles ont une portée tout à fait générale. Il est normal que le savoir le plus parfait en fournisse une réalisation éminente.

Ainsi la connaissance a valeur par elle-même. Mais que signifie cela, sinon la valeur tout à fait première de la vérité? C'est l'orientation originelle de l'homme à la vérité que met en évidence le texte du philosophe. En d'autres termes, la recherche de la vérité est l'expression fondamentale de cette montée de l'homme vers son humanité, par quoi nous avons défini la culture. Celui qui se consacre à la recherche de la vérité sert l'humanité de l'homme dans ce qu'elle a de plus radical.

La multiplication des savoirs a conduit la réflexion épistémologique à distinguer, d'une manière plus poussée que ne pouvaient le faire les Grecs, divers types de vérité. Cependant, cette pluralité ne signifie pas l'éclatement du concept de vérité, mais elle met en lumière sa polyvalence analogique.

* * *

Science et religion

Avec la religion, nous nous trouvons devant une réalité complexe. Les grandes cultures de l'humanité sont toutes des cultures religieuses, en ce sens que l'image du monde qui les soutient repose sur des conceptions religieuses. Les phénomènes de sécularisation, dans leurs formes radicales, sont limités à l'époque moderne. Pour autant donc qu'elles apportent une explication de l'origine de l'univers et du sens de la destinée humaine, les religions se présentent comme des voies conduisant à la vérité.

La différence fondamentale de la voie religieuse d'avec la voie scientifique et philosophique, tient à ce que, dans cette dernière, l'homme parvient à la connaissance de la vérité par les moyens que lui fournit sa propre raison, tandis que, selon la voie religieuse, la vérité vient à l'homme par une révélation ou une illumination intérieure.

Cette différence est liée à une différence qui touche aux objets. Le savoir scientifique porte sur les réalités de ce monde; cela reste vrai quand la philosophie s'efforce de remonter, à partir de ces réalités, à leur première cause. La religion a pour objet premier les réalités divines, qui sont présupposées à notre univers et elle enseigne les voies du salut et de la délivrance.

Néanmoins, cette dernière opposition ne saurait être poussée à l'extrême, dans la mesure où des quêtes philosophiques ont prétendu répondre à des aspirations visant à l'illumination et à la libéralisation spirituelle, d'ordre religieux. Qu'on pense au platonisme et au néoplatonisme, aux grands métaphysiciens de l'Inde. D'une manière plus générale, les doctrines qui, comme les gnosés, mettent le salut dans la connaissance, illustrent la difficulté qu'il y a, dans certains cas, à fixer des frontières nettes.

La religion désigne encore l'attitude du sujet individuel dans sa quête de Dieu et du salut, ainsi que le choix des voies, telle par exemple la prière, qui permettent d'approcher de ce but. En soi, cette attitude n'est nullement incompatible avec l'attitude du scientifique.

Cependant les conflits entre science et religion ne sont pas rares, dans l'époque moderne notamment. Certains penseurs du siècle des Lumières ont même donné aux rapports conflictuels la signification d'un principe. Dans bien des cas, s'il y a eu conflit, c'est parce que la conception globale du monde faisait corps avec les vérités purement religieuses, de telle sorte que cette conception semblait découler normalement de ces vérités. En fait, nous nous trouvions devant un amalgame, dans lequel les niveaux de connaissance et les méthodes proportionnées à ces niveaux n'étaient pas respectés. Ainsi, des affirmations erronées, appartenant de soi au domaine de la science, étaient soutenues et maintenues parce qu'elles bénéficiaient indûment de l'autorité propre des vérités révélées. C'est pourquoi on s'en est pris violemment à la domination de ce qu'on appelait les «préjugés» ou encore au «dogmatisme». On a revendiqué la liberté de pensée, par quoi on entendait le droit de ne recevoir pour vrai que ce qui serait vérifié par l'expérience ou établi en vertu de raisonnements rigoureux. Au niveau du savoir scientifique la requête est pleinement justifiée.

Le conflit a obligé à un examen critique de ce qui est de la compétence de chacune des démarches. Dorénavant la conscience épistémologique accompagne, ici et là, affirmations et explications, et ceci représente un

grand gain pour la vérité. Quoi qu'il en soit d'inévitables frictions dues aux contingences humaines, le principe selon lequel Dieu, première vérité, étant la source soit de la révélation soit de la raison humaine, il ne peut *de soi* exister d'opposition entre une vérité de foi et une vérité d'ordre naturel, devrait guider toute discussion en ces matières.

La révélation biblique

J'ai donné jusqu'ici au terme religion un sens phénoménologique et descriptif, qui demande à être dépassé.

En effet, si, d'une part la religion, ainsi entendue, pour autant qu'elle apporte des réponses aux questions ultimes touchant la destinée humaine, a affaire avec la vérité, d'autre part toutes les réponses apportées par les diverses traditions religieuses ne peuvent pas être reconnues comme vraies. Cela tient surtout au fait que ces réponses prennent généralement la forme du mythe et font donc appel avant tout aux ressources de l'imagination.

Le rationalisme des Lumières dont une des sources – non la seule – était la prise de conscience des exigences de la raison scientifique, avait tranché drastiquement la question: le mythe doit être rejeté comme illusion, mensonge ou erreur. Outre qu'il n'était pas aisé de marquer les limites du mythe et que la tentation était forte de rejeter comme mythique ce que l'on ne voulait pas accepter, on s'est ensuite avisé que le mythe pouvait être porteur de sens, ne serait-ce que parce qu'il reflétait les inquiétudes et les interrogations fondamentales de l'humanité, comme les questions relatives aux origines ou à la mort. Cependant le sens du mythe n'est pas immédiatement patent, il doit être décrypté. Objet d'interprétation, le mythe livre son sens quand il peut être traduit dans son équivalent rationnel. Cette réduction signifie que le sens contenu dans le mythe n'a pas dans ce dernier un statut pleinement adéquat. Le sens est présent dans le mythe sous une forme qui, en dépit de la force poétique qu'elle possède souvent, est incapable de lever toute ambiguïté. Or dans l'expérience de la pratique scientifique, la raison a appris l'exigence de contrôler les démarches grâce auxquelles elle obtient des résultats sûrs. Mais le mythe est incapable d'exercer un tel contrôle. C'est pourquoi par rapport à l'accès à la vérité, il reste de l'ordre de l'approximation et de l'évocation.

Dans l'ensemble des traditions religieuses et quoi qu'il en soit des points de contact, la révélation biblique occupe une place tout à fait singulière qui tient dans la proclamation de Yahvé comme le seul vrai Dieu. La lutte contre les idoles, menée notamment par les prophètes d'Israël et à laquelle fait écho le Nouveau Testament (cf. par ex.

Rm 1, 18–33) est si résolue parce qu'il en va de l'honneur même de Dieu, c'est-à-dire de sa vérité, et, par mode de conséquence, du vrai culte qui lui est dû, ce culte étant l'axe de l'existence humaine: celui qui cède au culte des idoles se voue au néant, les désordres d'ordre moral dans lesquels il tombe portent la marque de ce mensonge sur Dieu qu'est l'idolâtrie. Ainsi la Bible nous a appris, d'une manière définitive, le lien intrinsèque qui existe entre Dieu et la vérité. Il est remarquable que le discernement opéré par la révélation biblique le soit à l'intérieur de la sphère du religieux. Dorénavant, l'exigence religieuse est une exigence de vérité.

Il y a là un apport à la culture tout aussi décisif que l'apport des Grecs, qu'il vient d'ailleurs appuyer et renforcer. L'exigence de vérité a ses racines dans la transcendance.

Sur un texte de Nietzsche

Si notre analyse est exacte, il devient légitime de poser, en profondeur, une solidarité étroite entre le projet scientifique et la religion au sens biblique de religion du vrai Dieu. Cette connexion est au fondement de notre culture.

On pourrait trouver une confirmation indirecte de ce diagnostic dans le fragment 344 du *Gai Savoir* (*die Fröhliche Wissenschaft*): *en quoi nous sommes, nous aussi encore pieux* (Inwiefern auch wir noch *fromm* sind). Nous, ce sont les libres-penseurs, sans Dieu et quêteurs de la connaissance (*Erkennenden*), au nombre desquels Nietzsche lui-même veut être compté. Le fragment doit se comprendre dans la perspective du diagnostic que le philosophe établit du phénomène culturel de déclin et de mort des valeurs qu'il appelle le nihilisme. Or il y a une hiérarchie des valeurs; la plus haute, celle qui soutient toutes les autres, est la vérité. Le processus du nihilisme sera accompli quand la vérité connaîtra un crépuscule irréversible.

Certes, le diagnostic lui-même repose sur une série de présupposés, qui demandent les plus grandes réserves. Ainsi en va-t-il de l'équivalence posée entre esprit scientifique et libre-pensée. Dans le domaine de la science, les convictions n'ont pas droit de cité, si ce n'est à titre d'hypothèses provisoires. Le refus de toute conviction serait ainsi à la base de la discipline de l'esprit scientifique. Conviction, dans le contexte du fragment, est quasi synonyme de foi. On contestera également l'approche de la notion de vérité qui est proposée: cette approche part de la volonté de vérité à tout prix, à laquelle on est prêt à sacrifier toute autre valeur. Bien plus, cette volonté est définie négativement, comme étant volonté de ne pas tromper (soi-même et autrui). Ensuite Nietzsche ne fait guère de différence entre la foi chrétienne et la doctrine platonicienne des Idées.

L'analyse enfin est développée sur l'arrière-fond de l'opposition tranchée entre la vie et la vérité. En face de la vie, qui est ruse, aveuglement, tromperie, la volonté de vérité pourrait être une secrète volonté de mort.

Compte tenu de ces réserves, qui portent sur des points essentiels, il est intéressant pour notre propos de relever les grandes lignes du raisonnement de Nietzsche.

L'esprit scientifique qui implique le refus de toute conviction repose lui-même sur une conviction absolue, à laquelle on sacrifie toutes les autres convictions: «Rien n'est plus nécessaire que le vrai, rien, à son prix, n'a d'importance que secondaire.» La vérité importe plus que toute autre chose, telle est la foi, la conviction absolue, que la science présuppose. La foi dans la science est un fait incontestable, qui ne peut s'expliquer par un calcul utilitaire. Aussi bien, conclut Nietzsche, vouloir le vrai d'une manière intrépide et suprême, c'est affirmer un «autre monde» que «celui de la vie, de la nature et de l'histoire», négateur de ce dernier:

«Mais on aura compris où je veux en venir: c'est sur une *foi métaphysique* que repose encore notre foi dans la science; nous, chercheurs de la connaissance, impies (*Gottlosen*), antimétaphysiciens, nous empruntons encore notre feu au brasier qui fut allumé par une croyance millénaire, cette foi chrétienne, qui fut aussi celle de Platon, pour laquelle Dieu est la vérité, la vérité est divine...»

Le fragment conclut sous forme interrogative, suggérant que la conviction qui soutient toute l'aventure scientifique est ébranlée en profondeur: «Mais si cela devient de plus en plus incroyable?»¹ Le terrain est fissuré, on pressent la béance du nihilisme.

Quoi qu'il en soit de l'amalgame, que nous avons déjà signalé, entre science, esprit scientifique et libre-pensée, la constatation de Nietzsche nous invite à réfléchir: la pratique de la science n'a pas en elle-même son propre fondement; elle repose sur un présupposé, celui de la valeur absolue de la vérité. Parce que ce présupposé est objet de conviction ou de foi, Nietzsche en conclut que l'attitude du scientifique en tant que tel (quelle que puisse être sa position personnelle, même s'il se donne comme athée) est une attitude religieuse, une attitude de piété (*fromm*).

¹ Voici le texte complet. L'interrogation est amplifiée: «Si rien ne s'avère plus divin, hormis l'erreur, l'aveuglement et le mensonge? ... et s'il apparaît que Dieu lui-même a été notre plus long mensonge?» On relèvera que pour pouvoir dénoncer ce mensonge, Nietzsche doit supposer une idée de la vérité ayant fonction de référence normative.

Ce qui veut dire que Nietzsche a perçu l'importance de l'apport biblique concernant le fondement transcendant de la vérité. Mais par là le philosophe s'est enfermé dans un cercle. Il a pensé échapper à ce cercle, en faisant du mensonge une propriété de la vie. Mais comment parler de la valeur première de l'illusion et du mensonge sinon à partir d'une notion de la vérité et des critères qu'elle procure?

C'est par les voies de la vérité que la démarche religieuse et la démarche scientifique se rencontrent au niveau des fondements. Cette convergence au niveau des fondements ne nuit nullement à l'autonomie de chacune et elle exclut tout concordisme.

* * *

Science et technique

La logique du nihilisme constitue une menace également pour la science. Tel est le diagnostic de Nietzsche. D'autres menaces sont possibles, qui tiennent à la manière de concevoir les rapports entre science et technique.

Dans *La crise des sciences européennes*, Husserl voyait une des causes de la crise de la culture dans le fait que les connaissances scientifiques, de plus en plus finalisées par des buts pratiques, avaient perdu contact avec les intuitions premières d'où elles découlaient. Dans cet oubli des origines, les connaissances se transformaient en autant de recettes ou de procédures en vue d'obtenir les résultats visés. Cette analyse demanderait à être prolongée.

A ce propos, il convient de prêter attention au contexte culturel dans lequel Aristote a énoncé la doctrine de la connaissance ayant valeur par et pour elle-même. Parmi les arguments qu'il avance pour prouver le caractère désintéressé de la recherche philosophique, il donne une preuve historique: la recherche philosophique est apparue alors «que presque tous les arts qui s'appliquent aux nécessités et ceux qui s'intéressent au bien-être et à l'agrément de la vie étaient déjà connus» (cf. 982 b, 22-24). Autrement dit, aux yeux du philosophe, l'intelligence technique avait fourni à la civilisation l'essentiel de ce qu'on était en droit d'attendre d'elle; ce qu'elle pourrait inventer à l'avenir serait de l'ordre des améliorations accidentelles. La raison technique intervient pour assurer les conditions d'existence qui permettent l'exercice de la philosophie. La *physique*, qui est une philosophie de la nature, appartient à l'ordre du savoir désintéressé.

Le contraste est total avec la position qui sera celle de Descartes. Celui-ci a tellement bien perçu les potentialités de domination de la

nature que contenait la nouvelle science que chez lui la conquête technique devient la fin du savoir.

Quoi qu'il en soit de l'interprétation que l'on donne de la philosophie de Descartes, le fait est qu'il existe un problème spécifiquement moderne de la technique dans son rapport aux connaissances scientifiques.

Qu'il soit clair qu'il ne s'agit nullement de condamner la technique, sans laquelle certains des principaux problèmes qui se posent aujourd'hui à l'humanité ne peuvent trouver de solution.

Il s'agit, ce qui est tout différent, de définir la signification culturelle de la technique. Comment, dans le contexte d'une civilisation marquée par le prodigieux essor des techniques, maintenir vive la conscience de l'exigence de vérité qui est la justification intrinsèque du savoir? La question n'est pas vaine, puisque beaucoup de programmes de recherches sont dictés aux chercheurs par des instances et des institutions qui s'intéressent avant tout à leurs possibles utilisations pratiques. Certes en soi cette sollicitation n'a rien de faux et de choquant: elle le devient, quand par le biais du financement des programmes, elle exerce un pouvoir discrétionnaire sur l'admission ou le rejet des programmes.

Il me semble que la conscience des chercheurs se trouve ici devant un choix délicat, qui engage le destin même de la culture.

Ou bien les chercheurs nourrissent en eux-mêmes le sens de la valeur de la connaissance en tant que telle. C'est l'amour de la connaissance qui guide leur travail. Cette attitude, qui demande courage et ascèse, n'exclut nullement l'intérêt porté aux possibles applications de leurs découvertes. Celles-ci sont considérées comme des conséquences possibles, elles ne deviennent pas pour autant la fin intrinsèque de la recherche². La distinction peut paraître subtile, elle est essentielle. Et elle n'ignore pas la différence entre recherche scientifique et recherche technique, l'une et l'autre légitimes; elle n'ignore pas non plus que, dans tel cas particulier, la différence puisse être difficile à établir.

Ou bien ils cèdent à la tentation, très forte aujourd'hui, qui est celle du pragmatisme et de l'utilitarisme. Cette tentation est d'ordre philosophique, elle porte sur l'idée même de science. Celle-ci est considérée comme essentiellement subordonnée à des intérêts pratiques, c'est-à-dire de fait son utilisation technique; elle devient un moment de l'activité technique, laquelle se présente alors comme l'activité propre de l'intelligence humaine.

Mais, comme la technique ne possède pas de finalité qui lui soit immanente, elle est à son tour soumise aux intérêts du pouvoir écono-

² Tout le champ de la recherche médicale demanderait d'être envisagé à part, pour lui-même.

mique et du pouvoir politique. L'exercice de la science est alors livré aveuglément à des finalités dont on peut souvent se demander si elles sont en consonance avec les finalités connaturelles de l'être humain, bref avec la culture. Les problèmes écologiques, les programmes démesurés d'armements, les phénomènes de gaspillage, sont autant de symptômes d'un désordre qui a sa source dans l'esprit.

La conscience éthique du scientifique est ici fortement interpellée. Dans cette conscience éthique doit s'affirmer – n'en déplaise à Nietzsche – la conviction du prix irremplaçable de la recherche désintéressée de la vérité. Comme nous l'avons noté, la fidélité à cette conviction peut, en certains secteurs, requérir un grand courage. Le pragmatisme et l'utilitarisme sont parmi les plus lourdes menaces qui pèsent sur la culture.

Nous avons remarqué plus haut qu'il n'est pas toujours aisé d'opérer le départage entre recherche scientifique et recherche technique. La raison en est que plus elle progresse et plus la science intègre la technique dans ses propres démarches. C'est la technique qui lui procure des instruments toujours plus perfectionnés de recherche, sans lesquels elle ne pourrait obtenir certains résultats. Un des dangers est alors de mesurer l'importance du résultat ainsi obtenu aux prouesses grâce auxquelles on a réussi à l'obtenir. Dans ces conditions, on peut se demander si ce dont a besoin notre culture n'est pas quelque chose comme une sagesse du scientifique en tant que tel – par quoi on entendra un sens très pur de la vérité. Faut-il ajouter que la foi dans le vrai Dieu ne peut que conforter cette sagesse?

Georges COTTIER, O.P.

La rénovation du rite liturgique de la consécration des vierges

Quelques questionnements et enjeux

Avant-propos

L'ÉGLISE ET SON MYSTÈRE

ou

Des différents noms de l'Eglise

*«Il voulait se la présenter...
toute resplendissante,
sans tache ni ride,
mais sainte et immaculée.»
(Ep 5,27)*

L'Eglise «sainte» de notre Credo, n'est-ce pas cette «Assemblée des saints», fiancée telle une vierge pure à un Epoux unique? Pourtant – exception faite de la bienheureuse Vierge Marie – cette Eglise n'est-elle pas faite de nous tous, si pauvres pécheurs?... «une Eglise sainte composée de membres pécheurs» (card. Journet). C'est que la frontière de l'Eglise traverse chacun de nos cœurs, tracée par «le glaive de la Parole de Dieu». Ce qui n'est pas pur, ce qui n'est pas converti en nous, n'est pas de l'Eglise. Le disciple bien-aimé nous en avertit, l'Eglise ne vient pas d'en bas. Elle est «la Jérusalem nouvelle qui descend du ciel, de chez Dieu...», belle comme une jeune ma-

riée parée pour son Epoux» (Ap 21,2). Telle est la réalité profonde de l'Eglise, son mystère de grâce dernier: elle est «l'Épouse de l'Agneau» (Ap 21,9).

S'il est vrai que toute chose s'éclaire à la lumière de sa fin, c'est à ce nom ultime, nom d'amour et d'éternité, qu'il convient de faire référence, si l'on veut situer et comprendre les différents noms par lesquels l'Écriture et la Tradition se sont plu à désigner l'Eglise: comme si aucun d'eux n'en pouvait révéler toute la richesse; mais aussi parce qu'avant de resplendir de son mystère définitif, l'Eglise est pérégrinante dans le temps, sa croissance s'inscrivant dans une histoire, avec ses aléas, ses seuils

décisifs, croissance requérant des revêtements ou organes provisoires jusqu'à ce qu'advienne sa «stature adulte dans le Christ».

Ainsi l'ultime mystère de l'Eglise permet de comprendre et d'articuler entre eux tous les autres noms de l'Eglise: Peuple de Dieu, Corps du Messie, Demeure de l'Esprit, Communion des saints, Assemblée messianique d'Israël, Sacrement du salut..., leur donnant sens ou achèvement.

Il convient d'abord de rappeler qu'«Israël» (*Gn* 32,29) est le nom propre du «Peuple de Dieu» et déborde ce que nous mettons, stricto sensu, sous le terme «Eglise» (Assemblée). Mais ce nom de «Peuple de Dieu» est le premier qui désignera l'Eglise. Réalité de grâce – dès son origine, car la grâce de l'Election d'Abraham, Isaac, Jacob «constitue» Israël –, ce Peuple est «mis à part» pour Dieu, «consacré» (*Dt* 7,6; 14,2) à Lui comme «Peuple sacerdotal» et «Peuple de l'Alliance», donc comme Peuple-Epouse comme les écrits prophétiques surtout et le Cantique le rappelleront sans cesse. Ce Peuple sera appelé «Eglise» quand il deviendra «Corps du Messie d'Israël» en même temps que «Demeure de l'Esprit», i.e. après les noces de la Croix, «accomplissement du Salut»: moment où l'incorporation au Verbe incarné dans l'Esprit vivificateur peut se réaliser de façon décisive et grandir progressivement jusqu'à la Plénitude, qui adviendra quand «Dieu sera tout en tous» (1 *CO* 15,28). Alors les noces

mystiques seront totalement consommées. Et ce Peuple est à juste titre appelé aussi «communion des saints» – incluant l'Eglise triomphante – puisque déjà nous commençons d'être unis entre frères de la même manière que nous commençons de l'être à Dieu: par son Esprit Saint, qui nous sanctifie. L'expression «Assemblée messianique d'Israël» précise ce qu'est l'Assemblée du Peuple de Dieu quand on l'appelle l'Eglise (la distinguant du Qaal du 1^{er} Testament, alors dans l'attente du messie).

Quant au terme «sacrement du salut», autre nom de l'Eglise, c'est l'explicitation d'une mission propre, entre les deux Avènements du Messie: être l'instrument du salut et du rassemblement de tous les hommes, juifs et païens, dans le Corps du Messie, en leur annonçant la Bonne Nouvelle du salut et en leur dispensant les sacrements qui les sauvent. Ceci, outre et en vue de la mission permanente de tout le Peuple de Dieu – Peuple de prêtres, de prophètes et de rois – sous tous ses régimes (de la Loi, de la Grâce et de la Gloire), à accomplir de plus en plus parfaitement et universellement: *la sanctification du Nom* (cf. *Dt* 6,4–5; Le Pater). Cette dernière et fondamentale mission est l'œuvre de l'Epouse comme telle. Liturgie d'amour et d'adoration, elle ne cessera jamais mais doit, pour être parfaite, être totalement assumée dans la louange du Fils au Père. Cette incorporation – stricto sensu – au Fils nécessite l'équipement sacra-

mentel des grands ministères et du magistère dont le Christ a fait la grâce de doter son Eglise pour le temps de son pèlerinage terrestre. Ces «ministères de l'Epoux» sont donc provisoires, mais ils prennent leur sens et leur valeur de ce mystère de l'Epouse auquel ils sont «ordonnés». Cette mission sacramentelle est donc essentielle, en ce monde-ci, mais elle est loin d'épuiser la mission et le mystère permanents de l'Eglise, et elle prendra fin, de même que la foi et l'espérance, lorsque les ombres se seront évacuées. Ainsi l'Eglise au sens restreint de «sacrement du salut», porteuse du «ministère de l'Epoux» est-elle provisoire; tandis que son mystère d'«Epouse de l'Agneau», avec sa mission de «sanctifier le Nom», est-il destiné à demeurer toujours.

Ajoutons qu'il est une autre mission, provisoire elle aussi mais por-

tée par l'Epouse, qui est celle de «hâter» la Venue en gloire de l'Epoux, prélude à la Plénitude à venir. Ce n'est en effet (en tant que tels) ni au frère, ni à la sœur, ni au disciple, ni à l'intendant, ni à l'ami de l'Epoux, ni même à l'apôtre qu'il appartient de faire revenir l'Epoux. Seule l'Epouse avec l'Esprit dit: «Viens... Seigneur Jésus!» (Ap 22,17 et 20).

Ces quelques rappels préliminaires ne sont peut-être pas inutiles, au seuil de ces pages qui sans cesse feront référence à tel ou tel aspect de la réalité de l'Eglise: aspects connexes entre eux mais qui ne se situent pas n'importe comment les uns par rapport aux autres. Même, la manière dont ils s'articulent apporte un éclairage et un équilibre précieux, et toujours à la lumière du *mystère de l'Epouse* qui constitue l'Eglise dans le dessein éternel de Dieu.

Introduction

A. De la liturgie

*«Lex orandi
lex credendi
lex vivendi.»*

La liturgie, qui unit le chant des hommes aux chœurs des anges dans la louange incessante du Fils au Père dans l'Esprit, et qui est la respiration éternelle du chrétien et particulièrement du consacré¹, est

la *suprême confession de la foi de l'Eglise*. Elle est norme pour cette foi, et elle est lumière et maîtresse pour la vie, s'il est vrai que la foi se traduit en fidélité. Elle intéresse immédiatement la théologie, comme l'existence chrétienne, dans sa double dimension personnelle et ecclésiale.

¹ Le terme de «consacré» est employé ici au sens que lui donne le droit canonique parlant de la «vie consacrée», dont les qua-

Le rite liturgique de la Consécration des vierges, vénérable par sa haute antiquité, l'un des «plus précieux trésors de la liturgie romaine» (décret de 1970), a été remis en vigueur, après une éclipse de quelque treize siècles, pour des femmes vivant dans le monde, comme il en était autrefois, le 31 mai 1970, par la S. Congrégation pour le culte divin et les sacrements, sous le pontificat de Paul VI. Cette redécouverte, qui ne fait que commencer dans la vie de l'Eglise, soulève plusieurs questions et comporte des enjeux d'ordre théologique, pastoral, spirituel. Sans doute est-il déjà possible de préciser quelques-unes de ces questions et quelques-uns de ces enjeux.

Outre le Rituel rénové de 1978 (éd. latine), les textes fondateurs concernant la vocation à la Consécration des vierges sont ce Décret du 31 mai 1970 et le canon 604 du Code de droit canonique de 1983. C'est donc à la lumière de ces textes de l'Eglise, en même temps qu'au regard de ce qui a été vécu au cours de ces vingt années, que nous

essaierons de dégager quelques-unes de ces questions et quelques-uns de ces enjeux; tels qu'ils peuvent apparaître après moins d'une génération et essentiellement en France.

B. La vocation à la consécration des vierges

La virginité consacrée est l'une des quatre formes de «vie consacrée» reconnues par le Droit canon de l'Eglise.

La Consécration des vierges s'ajoute comme un sacramental au sacrement du Baptême, qui est la Consécration première et fondamentale, dont elle déploie les virtualités eschatologiques. Elle fait de la nouvelle consacrée une épouse virginale du Christ à un titre spécial: non seulement par la donation sans partage et reçue par l'Eglise que celle-ci fait d'elle-même à Dieu, mais encore par le sceau consécraire que, par le mi-

tre formes reconnues sont: les ermites, les vierges consacrées, les religieux et religieuses, les membres des instituts séculiers. Il s'agit là d'un sens évidemment restreint, qui désigne seulement les personnes dont le célibat en vue du Royaume est reconnu canoniquement par l'Eglise. Car, au sens large mais véritable aussi, tous les baptisés sont des consacrés, puisque tous membres du «Peuple saint» comme «prêtres, prophètes et rois» (cf. liturgie du Baptême).

Il va sans dire par ailleurs que plusieurs traits appartenant à la virginité consacrée, et

qui seront évoqués dans ces pages, sont communs à ces quatre formes de vie consacrée: notamment – quoique avec certaines variantes – le caractère eschatologique et prophétique de tout célibat embrassé «en vue du Royaume des cieux» (Mt 19,12); ainsi que l'aspect engagement personnel (soit par vœu soit par promesse) reconnu et reçu par l'Eglise. Mais ici nous nous attachons à relever surtout ce qui est propre à la virginité consacrée, sans aborder ce qui est propre à chacune des trois autres formes de vie consacrée.

nistère de l'Eglise, Dieu Lui-même appose sur cette donation.

Cette *Consécration*, ou nouvelle «mise à part pour Dieu», est *nuptiale* en même temps que *virginale* (donc radicale et exclusive); *liturgique*, *publique* et *solennelle*; *mystique*; insérant au cœur de l'Eglise universelle dans et par l'Eglise particulière dans l'«Ordo virginum». On pourrait résumer ainsi la vocation au célibat en vue du Royaume comme virginité consacrée: c'est l'appel à vivre le mystère de la nuptialité ecclésiale de manière irrévocable et radicale, «sans partage» (1 Co 7,35); liturgiquement manifestée et scellée; au cœur de la constitution de l'Eglise; soit en plein monde (i.e. de manière «séculière»), soit dans un monastère (i.e. de manière «régulière»); sous la

forme unique et imprévisible que l'Epoux choisit pour chacune.

Dans une première partie, nous évoquerons successivement trois aspects constitutifs de cette Consécration: ceux-ci concernent la sacramentalité; avec la nuptialité et la virginité. Dans une seconde partie, nous nous attarderons sur trois notes caractéristiques, comme une triple coloration, découlant de ces aspects constitutifs: la note féminine, la note ecclésiale et la note mariale.

La conclusion retiendra plusieurs questions qui se trouvent posées avec la résurgence d'un rite et d'une vocation qui plonge ses racines dans la primitive Eglise. Et elle soulignera l'importance particulièrement actuelle de plusieurs enjeux qui s'y révèlent impliqués.

I. Une consécration virginale nuptiale qui est un sacramental

A. Une Consécration-sacramental

Cette Consécration liturgique est une *sacramental*. Elle fait suite, au cours d'une même cérémonie, à un «propositum» – «propos sacré» (can. 604) – public et solennel comme elle-même et requis préalablement. Ce propositum, équivalant à un «votum» (cf. D.M. Huot, *Commenti e studi*, déc. 1983), est une donation totale de soi, dans une décision personnelle irrévocable à suivre le Christ dans l'état de

célibat ou virginité pour l'amour de Dieu seul. Il est émis par la vierge dans les mains de l'évêque consécrateur. Acte posé par elle et reçu par l'Eglise, il est ensuite scellé par un acte posé par Dieu: la Consécration liturgique de la vierge, conférée par le ministère de l'évêque du diocèse. Cette Consécration s'ajoute donc à la donation totale que la vierge fait d'elle-même à Dieu, comme un «sceau» de Dieu Lui-même.

Ce n'est donc pas seulement une réflexion sur la nature et les implications d'un vœu, notamment pu-

blic et solennel, qui est engagée. Cette réflexion, requise ici aussi, a été élaborée au cours déjà de longs siècles, depuis l'époque des pères jusqu'à celle de Vatican II, en passant par saint Augustin, saint Thomas d'Aquin et tant de spirituels et de saints. Mais une juste et complète approche de ce type spécifique de «vie consacrée» requiert aussi une théologie de la Consécration elle-même: donc une prise en compte de la sacramentalité, même si c'est à un degré moindre que dans les sacrements.

Avec le sacramental, nous n'avons pas affaire à l'un des sept sacrements dont la liste a été précisée et fixée au XII^e siècle. Mais, comme le sacrement, le sacramental est un signe sensible (acte ou objet) porteur de grâce. Il comporte donc une «matière» – ou un «signe» – propre associée à une «grâce» propre. A la différence du sacrement, il n'a pas été institué directement par le Christ mais par l'Eglise. Et, parmi les sacramentaux, il y a lieu de distinguer entre les «bénédictions constitutives» qui consacrent une personne ou une chose au service de Dieu en produisant infailliblement leur effet et sont de soi non-réitérables: telle la Consécration des vierges; et les autres sacramentaux où l'influence impératoire de l'Eglise n'est pas infaillible. Il y a lieu de distinguer aussi entre les sacramentaux dans lesquels la médiation de «ce monde-ci» est moindre que dans les sacrements (ainsi les processions, l'eau bénite...): ils se si-

tuent donc en-deçà des sacrements; et les sacramentaux qui s'appuient sur une absence de médiation de ce monde par anticipation eschatologique, tel le cas de la Consécration des vierges, «le sacramental par excellence» (L. Bouyer). Ce sacramental, qui est plus que la seule donation, est une Consécration par Dieu, une Consécration au sens strict, qui rend la vierge «persona sacrata» (prae. du rituel). Cette «personne sacrée» est «signe transcendant de l'amour de l'Eglise pour le Christ (prae. du rituel). Cette notion de signe n'est pas sans une certaine importance, étant liée de près à la notion de Consécration»²; il y a donc une certaine visibilisation. Ainsi, à la différence d'autres formes de «vie consacrée», la vierge consacrée (dès

² Cf. M.-P. DION, *Les effets du rite de la Consécration des vierges. Aspects théologiques*, dans «Eglise et Théologie» 16 (1985), Ottawa, p. 283. Dans cette remarquable étude, l'auteur scrutant les textes latins originaux, déplore l'emploi équivoque du mot «consécration»; et fait remarquer la distinction, inscrite dans les textes, entre «consécration à Dieu» ou consécration spirituelle ou donation, et «consécration par Dieu» ou consécration rituelle impliquant rite liturgique s'ajoutant à la donation: rite qui fait passer la personne qui le reçoit de l'état profane à l'état sacré (cas de l'Ordination et de la Consécration des vierges) (cf. pp. 281 à 286). Il distingue aussi entre les verbes *consecrare*, *dedicare*, *devovere*...

Serait-il tout à fait gratuit, touchant le caractère «sacré», de rapprocher deux cas de mises à mort, que de longs siècles séparent: celle de celui qui touchait à l'Arche d'Alliance, dans l'Exode; et celle de l'homme qui attentait à l'intégrité d'une vierge consacrée, au Moyen Age?

l'Antiquité) reçoit un *statut public* dans l'Eglise, de par le caractère public et solennel de sa Consécration.

En ce qui concerne la *grâce propre* attachée à ce sacramental qu'est la Consécration des vierges, il est clair qu'elle consiste en *épousailles mystiques exclusives* avec le Christ; «desponsari solemniter» (can. 604). La vierge consacrée ayant «accepté le Christ comme son Epoux» (rituel) devient «image de l'Eglise-Epouse» (décret). Cette grâce avec son caractère propre met la nouvelle consacrée dans un nouvel état canonique: celui de la «vie consacrée». De plus (et à la différence des membres des instituts séculiers) elle n'est plus laïque (au sens où l'entend le texte conciliaire et celui sur l'Apostolat des laïcs) comme le stipule le rituel à trois reprises (éd. latine, 1978, n° 10, 13 et 25), même si elle demeure «séculière» (prae. du rituel n° 3). Du fait de la modification de son rapport à Dieu, et de son rapport au temps, son rapport au monde se trouve modifié: elle n'est pas vouée directement, comme le sont les laïcs, à la construction de «ce monde-ci», elle qui se situe à l'extrême pointe eschatologique³. En outre, comme cela vient d'être souligné, sa Consécration rituelle (non seulement spirituelle ou de donation) a pour effet de la faire passer du domaine profane au domaine sacré.

Ainsi est-ce comme épouse mystique du Christ que la vierge est consacrée, au sens strict et plein du terme. C'est là la grâce propre de

cette Consécration. Cette grâce sponsale ainsi conférée comporte donc aussi toutes les grâces nécessaires pour vivre et grandir dans ce nouvel état de vie.

Et toute la Tradition a considéré la vierge consacrée qui se mariait, non seulement comme infidèle, mais comme sacrilège et «adultère» par rapport au Christ. Elle n'admettait d'ailleurs pas de dispense de la Consécration des vierges, considérée comme un empêchement dirimant par rapport au mariage (cf. notamment le Concile de Latran)⁴.

Le Code de droit canonique actuel n'affirme pas formellement que la Consécration des vierges rend invalide un mariage ultérieur qui serait gravement illicite. Mais la question ne mériterait-elle pas d'être posée et examinée de près, experts et canonistes ne manquant pas de relever à ce sujet une certaine discordance dans le Code, et de noter plusieurs raisons de considérer logique que la Consécration des vierges ait toujours des conséquences invalidantes par rapport à un mariage ultérieur?⁵ Et il y a lieu

³ Cf. notre opuscule *La vocation à la Consécration des vierges. Présentation et approches*, pp. 19 à 22.

⁴ Cf. M.-P. DION, *op.cit.*, pp. 293 à 300 et M.-T. HUGUET, *op.cit.*, pp. 33 à 38.

⁵ A propos de l'interprétation du silence du Code n'y aurait-il pas lieu de s'adresser à la Commission pontificale d'interprétation du code de droit canonique?

(A noter que le rituel de 1970 prévoit la notification de la Consécration d'une vierge dans un registre conservé aux archives de l'évêché).

d'étudier séparément la question de la licéité et de la validité du *propositum* («propos sacré» can. 604) et celles de la Consécration. Si la licéité et la validité de la Consécration supposent celles du *propositum*, celles-ci ne suffisent pas. Si un *propositum* (ou *votum*) invalide entraîne une Consécration invalide, un *propositum* peut être valide sans que la Consécration le soit (comme cela sera vu plus bas).

Et, s'il était avéré, explicité, que la Consécration des vierges constitue un empêchement dirimant par rapport à un mariage ultérieur, la seule question qui pourrait éventuellement se poser – et c'est une autre question – serait celle de la nullité de cette Consécration: comme pour le mariage.

Mais, dans l'état actuel du Code, une question demeure en suspens: à qui reviendrait-il d'accorder l'indult autorisant une vierge consacrée à se marier, de l'évêque diocésain ou du Saint-Siège? Du fait que la Consécration des vierges, qui fait partie du Pontifical, a été instituée par le décret du 31 mai 1970 émanant de la S. Congrégation pour la liturgie et les sacrements, il semblerait que la concession de cet indult revienne à l'autorité romaine; autrement dit, que l'*Ordo virginum* soit de droit pontifical. Ceci demanderait en tous cas à être explicité par l'autorité compétente.

Partant de la sacramentalité⁶, nous venons, après avoir rappelé quelle est la grâce propre de ce sacramental qu'est la Consécration des vierges, de relever quelques

questions non résolues ou non encore explicitées. Reste à savoir quelle est la *matière*, ou le «signe» de ce sacramental, ce qui est décisif pour ces questions.

La pratique ancienne, très rigoureuse, pouvait laisser supposer que cette matière n'est autre que la virginité, conformément à l'appellation de cette Consécration. Mais ceci semble exclu, du fait de la pratique nouvelle, qui comporte la clause suivante: la candidate doit «ne pas avoir vécu de façon notoire dans un état contraire à la chasteté» (décret). La matière de ce sacramental serait-elle alors à chercher seulement dans l'absence de mariage préalable, puisqu'il est bien précisé, dans ce même décret, que la candidate doit «ne jamais avoir été mariée» (ce qui rendrait la Consécration invalide?). Ce n'est cependant pas suffisant pour constituer cette matière puisqu'une in-conduite notoire exclurait aussi une possibilité de candidature (mais il n'est pas précisé s'il s'agirait d'une raison entraînant l'invalidité ou l'illicéité). Pour cette même raison, il est exclu également que le *propositum* (du moins s'il est conçu seulement comme vœu public de chasteté perpétuelle) puisse suffire à constituer cette matière...

⁶ Nous avons rappelé que les textes de l'Eglise soulignent la nature publique et solennelle – la plus solennelle qui soit – de cette Consécration. Celle-ci est donc normalement conférée par l'évêque diocésain lui-même, dans sa cathédrale et devant le peuple rassemblé, un jour festif.

Par ailleurs, un homme ne peut recevoir cette Consécration. (Il sera précisé plus loin pourquoi à notre sens celle-ci serait alors nulle.)

La matière de ce sacramental serait donc à chercher du côté de la *féminité* d'une part, et du propos de *virginité* – ou de quelque chose ayant trait à la virginité – d'autre part. Puisqu'il ne s'agit pas de virginité stricto sensu, et qu'il ne peut s'agir non plus de «virginité du cœur» entendue au sens de «état de prière permanent»... (plus difficile encore à garder que celle du corps et quasi impossible à cerner), ne peut-on suggérer que cette matière pourrait être une sorte de virginité du cœur de la femme, entendue au sens de «propos intérieur jamais démenti d'amour exclusif (virginal) pour Dieu», même s'il y eut défaillance(s) ponctuelle(s)? Ceci pourrait-il exclure du même coup comme candidates des femmes qui, fussent-elles vierges, auraient positivement cherché à se marier (qui par ex. se seraient inscrites à quelqu'agence matrimoniale... ou, plus généralement, auraient formé le propos intérieur ferme de se marier si la possibilité en advenait)? La question de la matière de ce sacramental est donc ouverte et en tous cas posée. Et elle se pose concrètement, surtout dans le contexte actuel. Et du même coup se retrouve posée, en considération de cette matière, la question éventuelle de la nullité de la Consécration (même si le propositum restait valide; l'invalidité de celui-ci se posant en termes de liberté suffi-

sante et en connaissance de cause, de maturité minimale...).

Toutes ces questions se rapportant à la licéité et à la validité; ainsi que celle touchant l'empêchement dirimant par rapport à un mariage ultérieur, et celle touchant le rescrit permettant de quitter l'Ordo virginum, peuvent avoir plus d'importance qu'il peut sembler au premier abord. Eu égard d'abord à Dieu, à son absolue transcendance et sainteté. Eu égard à l'éventuel conjoint d'une consacrée: son mariage serait-il nul ou non? Eu égard enfin à la consacrée elle-même...

B. Une Consécration nuptiale

Les vierges consacrées «épousent mystiquement le Christ Fils de Dieu» (can. 604). C'est donc comme épouses du Christ qu'elles sont consacrées, comme nous venons de le voir.

La nuptialité mystique, qui est la grâce propre de ce sacramental, constitue la spécificité propre de cette vocation, son cœur; et ceci dans une radicalité telle qu'elle exclut définitivement la nuptialité humaine, s'attachant directement et «sans partage» à la réalité dont celle-ci est participation et figure; réalité qui sera pleinement dévoilée, et pour tous, lorsque Dieu sera «tout en tous» (1 Co 15,28). Les premiers documents relatifs à la Consécration des vierges montrent que cette cérémonie a eu, dès le début, une signification nuptiale et

saint Ambroise s'écriera: «Heureuses noces, ma fille, celles que tu as choisies»... pour ne citer que lui parmi les auteurs chrétiens qui, tous, ont assimilé l'état de cette vierge à celui d'une femme mariée; d'où il suit qu'un mariage naturel subséquent n'est pas permis.

Et si les vierges consacrées présentent une telle variété de visages, au point de déconcerter parfois l'observateur, c'est justement qu'il s'agit là d'un *statut d'épouse au sens plein*, sans spécificité surajoutée. Les colorations individuelles si variées que peut revêtir cette vocation s'articulent toutes, et pour toutes, autour de la nuptialité comme à leur point focal. La grâce spécifique de la Consécration des vierges est d'être une grâce sponsale, de sponsalité exclusive et exclusivement sponsale. Elle est donc compatible – sans en impliquer aucune en particulier – avec les spiritualités, les charismes et les modalités de vie les plus diverses, étant sauvegardé le don «sans partage» au Seigneur comme Epoux, avec ses exigences de veille et de prière. Car l'appel sponsal est, de soi, singulier, personnel.

Et toute épouse est appelée à devenir mère. C'est pourquoi la vierge consacrée est appelée à «une étonnante *fécondité*» (décret), une fécondité divine puisque c'est Dieu qui est l'Epoux. La maternité spirituelle découle de l'union sponsale à Dieu et s'exerce à l'égard de tous ceux qu'il plaît à Dieu d'en faire bénéficier. Tel est déjà le service que la vierge consacrée est appelée

à rendre à l'Eglise au titre même de sa Consécration. Car ces vierges sont vouées indissociablement au service de Dieu «et de l'Eglise» (can. 604). Elles sont dans «une plus grande disponibilité à tous» à cause d'«un plus grand amour du Christ» et «s'adonnent... à la prière, à la pénitence, au service de leurs frères et au travail apostolique, suivant leur état et selon leurs charismes respectifs» (prae. du rituel). Le Seigneur pourrait-il être dissocié de ses membres?

Mais peut-être importe-t-il d'apporter ici une double précision. D'abord, que le service premier rendu par la vierge consacrée est un *service d'ordre «maternel»*⁷ plutôt que «ministériel»; service qu'elle

⁷ N'y a-t-il pas lieu en effet de distinguer ce type de service d'un autre type de service d'Eglise qui est le service «ministériel» auquel on pense plus spontanément? Tous deux indispensables et complémentaires, ils ne sont pas nécessairement dissociés, ni nécessairement associés dans la même personne. Le service maternel, plus invisible, plus lié à l'être qu'à l'agir, à l'habitation de Dieu qu'à l'habilitation par Dieu, précède et porte invisiblement les ministères visibles, par la prière et le sacrifice spirituel. Il s'agit de deux types de médiation dans l'Eglise, nécessaires l'un et l'autre et l'un à l'autre: le Fils et l'Esprit n'agissent-ils pas conjointement, le premier de l'extérieur et visiblement, le second de l'intérieur et invisiblement, dans leurs doubles missions? Si actuellement la réflexion dans l'Eglise semble encore trop unilatéralement tournée vers les ministères, ne conviendrait-il pas de mieux trouver ou retrouver l'équilibre voulu par la sagesse de Dieu?

Resterait à étudier de plus près, et surtout en relation avec le mystère de l'Epouse – qui est central pour l'Eglise puisqu'il est son nom d'éternité – ce qui est propre à

n'est certes pas seule à rendre dans l'Eglise car tous y sont appelés (cf. *Mt* 12,50) mais qui la concerne plus impérativement, et qu'elle peut et doit rendre même au cœur de la maladie ou du fond de la solitude. Ensuite, que les divers services (et mêmes «ministères» non ordonnés) qu'elle peut rendre, les charismes qu'elle peut être amenée à exercer, reçoivent comme une coloration maternelle, qui les enveloppe en quelque sorte, et les porte.

Mais remarquons que cette vocation, qui n'est pas une vocation d'ermite, stricto sensu en tous cas (même si certaines s'en rapprochent; la vocation érémitique proprement dite étant reconnue aussi, comme forme singulière de «vie consacrée», mais au canon 603), comporte un service du prochain, caritatif et apostolique. il y a là comme un *mandat canonique public* et un devoir solennellement accepté de collaboration apostolique, qui s'ajoute au devoir découlant, pour tous, du Baptême et de la Confirmation. Cela découle du rite de cette Consécration (cf. *prae.* du rituel)⁸.

Et nous aurons l'occasion de voir plus loin pourquoi et comment ce service s'exerce essentiellement pour l'*Eglise universelle*, dans et par l'*Eglise locale*.

Mais il semble que tout ce qui vient d'être dit n'épuise pas le type de service, le genre de médiation, que la vierge consacrée soit appelée à exercer dans l'Eglise. Nous précisons aussi plus loin ce qui nous

semble relever d'une *médiation*, cette fois *exclusivement féminine*, dans l'Eglise, et que la vierge consacrée est appelée à porter et à manifester dans sa fine pointe.

Découlant du caractère essentiellement nuptial de cette Consécration, nous avons abordé un trait qui en découle immédiatement, à savoir la maternité spirituelle.

Il est un autre trait, qui nous semble en découler aussi, et qui touche à l'*Eucharistie*.

La nuptialité, qu'elle soit d'ordre naturel ou surnaturel, qu'elle concerne l'homme et la femme entre eux, ou bien le Seigneur et ses créatures humaines dans son Peuple, Israël (cf. *Is* 54,5), concerne et implique à la fois la «personnalité» et la «corporité». En d'autres termes, il faut être à la fois «personne» et doué d'un corps, pour connaître la nuptialité (c'est pourquoi l'ange ne la connaît pas, qui n'a pas

l'homme (au masculin) corrélativement à ce qui est propre à la femme: à savoir pour l'homme porter prioritairement (bien que non exclusivement) non pas le mystère mais le ministère de l'Epoux, sa représentation, notamment sacramentelle plénière. C'est pourquoi, pensons-nous, l'Ordination (Consécration ministérielle – sacrement), habilitant à exercer les grands ministères structurants de l'Epoux, est et doit demeurer réservée aux hommes; ceci étant en corrélation et cohérence avec le fait que la Consécration nuptiale – sacramentale, ainsi que les Bénédictiones nuptiales sont réservées aux femmes (cf. notre ouvrage *Miryam et Israël*. Le mystère de l'Epouse, Ed. Lion de Juda, 1987). (Et à noter pour mémoire qu'autrefois les Bénédictines n'étaient appelées «mères» qu'après avoir reçu cette consécration.)

⁸ Cf. M.-P. DION, *op.cit.*, pp. 314 à 316.

de corps; l'animal non plus, qui n'est pas une «personne»). La nuptialité n'apparaît donc que dans l'humanité; au plan naturel où elle est liée à la sexualité; mais aussi au plan surnaturel de la grâce, à cause du mystère inouï de l'Incarnation du Verbe. La nuptialité, en effet (contrairement à la filiation), n'existe pas entre les Personnes divines, immatérielles.

Au plan de la grâce donc, la nuptialité apparaît dans l'humanité, dans le mystère de l'Alliance nuptiale entre Dieu comme Epoux et son Peuple Israël comme épouse, mystère chanté étonnamment dans le Cantique des cantiques et dans l'Apocalypse, mais qui traverse toute la Révélation. C'est par et à travers ce mystère des «noces de l'Agneau» (qui éclaire par en haut et rehausse encore le mystère de la nuptialité naturelle et la sexualité), qui est central, que va être rendu possible pour l'être humain (et aussi, indirectement, pour l'être angélique)⁹, l'Adoption filiale dans le Fils unique, qui fait participer des personnes créées au mystère vertigineux de la filiation qui est intérieur au mystère même de Dieu. C'est en effet à l'intérieur du mystère de l'Alliance que se découvre et se révèle, dans l'Écriture, le mystère de la paternité du Père à l'égard d'Israël son enfant, comme à l'égard de chacun de ses membres.

Comment peut s'accomplir ce mystère – impliquant à la fois liberté, donc «personne», et corporéité – d'Alliance nuptiale, entre Dieu –

de soi immatériel – comme Epoux et sa créature humaine comme épouse? Par cette «kénose» de Dieu qu'est l'Incarnation du Fils à laquelle tout, dans le ciel et sur la terre, est suspendu; une Incarnation qui devra être aussi Rédemption à cause du péché. La divinisation, devenue en même temps un salut, s'accomplira donc progressivement – les humains sont engagés dans une histoire –, par une «incorporation» au Fils fait chair opérée par l'Esprit: supposant donc une double «mission» ou «descente», celle du Fils et celle de l'Esprit. Ce sont là ces «épousailles divines» qui nous rendent «fils dans le Fils».

Dans ces «derniers temps» (cf. *He* 1,2) où nous sommes, entre les deux avènements du Messie et dans le régime de l'Eglise¹⁰, ces épousailles s'opèrent de manière

⁹ Sur l'Evangile du salut, les anges «se penchent avec convoitise» (1 *P* 1,12). Ceci ne donne-t-il pas à penser que la récapitulation de toutes choses dans le Christ, «les êtres célestes comme les terrestres» (*Ep* 1,10), est subordonnée, pour les êtres célestes, les anges, à leur acceptation de l'Incarnation (point sur lequel, selon certains pères, auraient achoppé les anges déchus) et de leur envoi «en service» (*He* 1,14) auprès de ces frères cadets, inférieurs à eux par nature, que sont les humains?

¹⁰ Dans les deux autres régimes (que le Christ «accomplit» pour ceux qui Le connaissent, sans les abolir, notamment pour ceux qui ne sont pas en mesure de Le connaître), celui des païens et celui des juifs de la synagogue, les épousailles commencent à se réaliser selon le régime de la loi noachique, ou loi de nature selon que la conscience l'appréhende, pour les premiers (car le Verbe

sacramentelle par le Baptême et surtout l'Eucharistie (reçue dans l'Esprit vivifiant), qui actualise pour chacun et à chaque génération, la grâce des noces de la Croix.

Comment alors l'Eucharistie, notre viatique «jusqu'à ce qu'Il vienne», nous annonçant, nous préparant à, nous hâtant vers le Retour en gloire du Messie-Epoux de l'Eglise, centre de la vie de tout catholique, ne serait-elle pas d'autant plus au centre de la vie de ces consacrées qui «épousent mystiquement le Christ Fils de Dieu» (can. 604) et sont «image eschatologique de la vie à venir» (décret)? Ce n'est pas un hasard si celles-ci sont attirées de façon toute spéciale par le mystère de la présence eucharistique: dans la messe d'abord; dans l'adoration eucharistique à l'église ou, si la chose est difficile, dans leur demeure; souvent dans le désir de compassion de la porter aux souffrants, aux persécutés, aux mourants.

En «ce monde-ci» l'Eucharistie, don sacré de l'Epoux à l'épouse, «pain quotidien» et présence encore «sous le voile», n'est-elle pas le trésor de l'Epouse et de toute épouse?

C. Une Consécration virgine

La virginité, par rapport aux épousailles mystiques qui sont la «fin» de la virginité pour Dieu,

exprime la *radicalité* de celles-ci. Excluant le mariage humain (qui est figure et participation à ces épousailles mystiques à travers la médiation du conjoint), l'attachement à l'Epoux divin est dès cette vie direct et «sans partage», témoignant par cet exclusivisme, de l'absolu de Dieu, capable de combler sponsalement un cœur humain dès cette vie. Tel est le sens de cette Consécration qui n'est pas seulement nuptiale¹¹ mais virgine.

En même temps qu'à travers toute sa pauvreté la vierge consacrée comme épouse témoigne de l'absolu de l'amour de Dieu (reçu

«éclaire tout homme venant en ce monde», par son Esprit qui n'est pas absent de sa chair lointainement présente puisqu'il prendra corps de la descendance d'Adam); et selon, en outre, la fidélité à la loi mosaïque pour les seconds (incorporés déjà de plus près au Messie qui reçoit sa chair d'Israël, «élus en Lui dès avant la Création du monde» (Ep 1,4). Quant à Marie, dont le Christ a reçu totalement sa chair, elle est aussi la créature la plus remplie d'Esprit, la plus divinisée qui puisse être.

¹¹ C'est évidemment ce qui distingue la Consécration nuptiale des vierges des deux Bénédiction nuptiales réservées aussi traditionnellement aux femmes: la Bénédiction des veuves et celle des jeunes épousées; Bénédiction qui font des femmes, dans l'état laïc du veuvage en fidélité à un seul homme ou du mariage, des épouses du Seigneur comme leur Epoux premier, bien que ces femmes ne soient pas appelées, comme les vierges, à Le choisir comme Epoux unique. Ces antiques Bénédiction sont seulement en voie de redécouverte actuellement. Et elles manifestent, elles aussi, que c'est à la femme qu'il revient de porter prioritairement le mystère de l'épouse du Seigneur.

et tant bien que mal rendu), elle témoigne de la vie à venir que, par anticipation (cf. décret), elle vit et manifeste de façon encore obscure mais privilégiée. Elle prophétise le Royaume, où la figure fera totalement place à la réalité dernière, celle de la résurrection où l'«on ne prend ni femme ni mari» (Mt 22,30). Cette *anticipation eschatologique* annonce déjà, existentiellement, cette ultime plénitude à laquelle tous, nous devons nous préparer, où Dieu enfin sera «tout en tous» (1 Co 15,28). Car «elle passe la figure de ce monde» (1 Co 7,31). Ainsi, «que ceux qui ont femme vivent comme s'ils n'en avaient pas... ceux qui usent de ce monde comme s'ils n'en usaient pas véritablement» (1 Co 7,30-31). Avec tous ceux qui ont embrassé le célibat «en vue du Royaume», les vierges consacrées sont un rappel vivant singulièrement significatif de notre espérance à tous.

Aussi, la Tradition de l'Eglise a-t-elle toujours tenu cette vocation en grand honneur¹² (l'associant même au martyre; le «martyre blanc»); vocation qui s'éclaire et se comprend à la lumière du mystère de la virginité perpétuelle, d'esprit, de cœur et de corps, de la bienheureuse Vierge Marie¹³.

Certes, il est en chacun de nous un lieu réservé à Dieu seul. Secret inaliénable, mystère de solitude où seul le Créateur peut avoir accès, c'est notre «nom nouveau». Révélé peu à peu dans la trame de notre histoire et l'obscurité de la foi, à la fine pointe de l'âme, il nous

sera rendu manifeste dans l'éternité. Ce sera un nom unique «que nul ne connaît, hormis celui qui le reçoit» (Ap 2,17). La *solitude* de la virginité chrétienne rappelle cela, comme exemplairement, à tous. Ce témoignage de la vierge consacrée, appelée à choisir et à aimer la solitude humaine à cause de Dieu seul, n'est-il pas, même incompris ou bafoué, particulièrement précieux actuellement, et fécond?

La vierge consacrée, par sa fidélité à un amour sponsal exclusif pour le Seigneur, a en propre dans l'Eglise de porter le *charisme du*

¹² Honorer la beauté d'un état de vie, d'un charisme ou d'une vocation, ne signifie évidemment pas porter un quelconque jugement sur la sainteté des personnes, ce qui est d'ailleurs impossible! Qui ne voit d'ailleurs que la pénitente Marie-Madeleine, qui n'aurait pu être candidate pour la Consécration des vierges, a reçu une mission des plus hautes, et un rayonnement de sainteté que peuvent lui envier bien des vierges...

¹³ La virginité chrétienne n'est évidemment pas épuisée par la matérialité. Elle concerne l'esprit et le cœur aussi. C'est même cette virginité du cœur qui donne sens et valeur à la virginité du corps. Et, en ce sens total, Marie seule est pleinement vierge. Nos virginités, si pures que nous puissions être, sont toutes entachées de relativité et de souillure. Même, certains auteurs spirituels (cf. P.Th. PHILIPPE, *Fidélité au Saint-Esprit*) ont de bonnes raisons de noter que s'il n'est pas rare de rencontrer des personnes n'ayant jamais aimé «nuptialement» que le Seigneur, il n'y a que Marie qui ait toujours aimé expressément Dieu d'abord (et toutes les créatures en Lui) parce que, seule, elle L'a connu avant même de connaître et d'aimer ses parents: ce qui n'est jamais le cas pour nous dont l'amour de petit enfant a d'abord été pour notre mère.

premier amour (pour le Seigneur), *quand il demeure pour toujours un unique amour*. Elle annonce et manifeste dès cette vie la réalité eschatologique des noces messianiques, elle qui sur appel divin a choisi le Seigneur comme Epoux unique, s'est donnée à Lui seul pour tou-

jours; et dont la donation a été ratifiée et consacrée – dans le sens le plus fort du terme – par un sceau de Dieu même.

«... *ma sœur, ma fiancée, un jardin bien clos, une source scellée*» (Ct 4,12).

II. Une vocation exclusivement féminine, essentiellement ecclésiale et mariale

A. Une vocation exclusivement féminine

Depuis la plus haute Antiquité et sans discontinuer, le rite de la Consécration des vierges a été réservé à des femmes. A notre sens, il n'y a là ni hasard ni oubli.

Nous avons vu que le mystère sponsal de l'épouse dans sa radicalité, liturgiquement et efficacement signifié et manifesté, au cœur de l'Eglise, était la spécificité propre et même unique de cette vocation.

Or, s'il est vrai que la créature humaine est appelée à la divinisation en entrant dans une Alliance nuptiale, comme épouse, avec son Créateur comme Epoux (cf. Is 54,5) – ce qui la rend enfant adoptif dans le Fils –, c'est dans une femme que la créature est appelée à se réaliser plénièrement: ce que nous contemplons de manière éminente et unique en la Vierge Marie. Il est donc clair que *le mys-*

tère de l'épouse est porté d'abord (bien que non exclusivement) *par la femme* dans l'Eglise. C'est, selon nous, ce que met en lumière l'Eglise catholique en réservant exclusivement aux femmes la Consécration nuptiale des vierges (ainsi d'ailleurs que la Bénédiction nuptiale des veuves et celle – autrefois – des jeunes épousées qui, à la différence de ce qui est le cas pour les vierges, ne sont pas de nuptialité exclusive). Du même coup, il semble évident que la Consécration des vierges serait invalide, entachée de nullité, si elle était conférée à un homme.

Cependant les hommes sont appelés eux aussi à entrer dans ce mystère d'Alliance, comme «épouses»: c'est même leur désir dernier de créatures, bien qu'ils ne puissent le manifester ni le porter prioritairement et pleinement. Cet appel, l'Eglise l'a toujours reconnu, reconnaissant aussi que des hommes puissent être appelés à vivre une

radicalité de don sponsal à Dieu dans le célibat: tel est le cas du moine par exemple par le vœu de la profession monastique. Mais ce vœu ou cette profession ne peut être scellé par le rite, le sacramental, qu'est la Consécration liturgique; ce qui est significatif d'une incomplétude.

Ceci n'indique-t-il pas ou ne requiert-il pas l'existence d'une *médiation très spécifique à la femme* (i.e. non seulement la médiation maternelle évoquée ci-dessus, par la prière et le «sacrifice spirituel» et qui appartient aussi à l'homme (cf. *Lc* 8,21), qui serait celle de permettre à l'homme d'entrer, par elle, à son tour, dans cette relation sponsale d'épouse par rapport à Dieu, tout en lui révélant cette relation? N'est-ce pas ce qui était signifié liturgiquement et efficacement dans l'ancienne liturgie du mariage? Sitôt la réception du sacrement par l'échange du consentement des époux, était donnée une bénédiction nuptiale à la seule jeune épousée, ainsi consacrée à Dieu comme à son Epoux premier (bien qu'elle ne soit pas appelée, comme la vierge consacrée, à Le choisir comme unique). Mais alors, le voile dont le prêtre la recouvrait en signe de cette Bénédiction nuptiale était étendu aussi sur les épaules de son mari, qui bénéficiait donc, par la médiation de son épouse, de cette grâce d'être lui aussi l'épouse du Seigneur.

Ne peut-on arguer théologiquement de ces pratiques liturgiques constantes, et penser que cette mé-

diation mystique spécifiquement féminine est nécessaire et s'exerce mystérieusement (mais bien réellement) envers tout homme, quelle que soit sa vocation et sa fonction dans l'Eglise? Cette indispensable médiation est exercée d'abord et suréminemment par la Vierge Marie. Mais n'est-elle pas exercée aussi, secondairement, par les femmes dans l'Eglise, notamment par les consacrées? Le «il n'est pas bon que l'homme soit seul» des origines recèlerait alors un sens plus vaste et fondamental, plus radical, que celui qu'il revêt dans le seul mariage...

D'autre part, n'est-il pas à propos de faire remarquer que la virginité est avant tout liée à la féminité? En rigueur de termes, seule la femme peut être vierge, comme aussi seule la femme peut être mère. Cela tient à son être de femme, essentiellement lié, en ce qui concerne la procréation, à l'intériorité. (Ajoutons que si, habituellement, maternité et virginité sont exclusives l'une de l'autre, elles ne le sont pas chez la Vierge Marie – seule totalement femme – ce qui n'est pas sans importance pour la théologie en profondeur de ce double mystère).

Mais le terme de virginité comme celui de maternité est susceptible d'être entendu dans un sens élargi; et étendu du domaine corporel qu'il affecte d'abord au domaine psychologique et au domaine spirituel; tant il est vrai que l'être humain forme un tout, et que s'il convient de distinguer il con-

vient aussi de savoir ne pas séparer. C'est alors que l'on peut parler de virginité comme de maternité spirituelle; ou que l'on peut attribuer à l'homme ces réalités. Il n'empêche que celles-ci appartiennent, *stricto sensu*, plénièrement et d'abord à la femme; l'une et l'autre étant liées au mystère de l'épouse.

Les recherches théologiques actuelles, et combien opportunes, au sujet de l'identité de la femme selon Dieu et de sa place véritable dans l'Eglise, ne requièrent-elles pas un éclairage décidément théologique, et peuvent-elles déboucher autrement qu'à la lumière de ce mystère de l'Alliance qui est d'être une Alliance nuptiale? Et l'existence de cette Tradition catholique constante de ne conférer la Consécration des vierges qu'à des femmes, et qui est à notre sens un véritable «lieu théologique», ne constitue-t-elle pas une puissante invitation à se mettre sous cette lumière?

L'un des enjeux majeurs d'une redécouverte authentique de ce rite liturgique original – seule Consécration nuptiale liturgique – et de ses implications théologiques, pourrait être de permettre une approche autrement ajustée, complète et comblante, que celle tentée à partir des seules données anthropologiques, si suggestives et éclairantes soient-elles. Au reste, celles-ci ne sont-elles pas en remarquable cohérence avec le donné révélé, du moins quand leurs observations et analyses, tournant le dos à des constructions idéologiques – au

mieux artificielles, au pire mortifères – elles ne s'embourbent pas dans de décourageantes impasses? Dieu n'est-Il pas l'Auteur de la nature comme Il l'est de la grâce?

B. Une vocation essentiellement ecclésiale

La spécificité féminine de cette vocation, en tant que conférant un statut d'épouse mystique au sens plein, amène tout naturellement à regarder vers l'Eglise, «l'Epouse de l'Agneau»... «belle comme une jeune mariée parée pour son Epoux» (*Ap* 21,9 et 2).

S'il est vrai que le mystère ultime de l'Eglise, celui qui subsistera, pleinement dévoilé, dans l'éternité, c'est d'être «l'Epouse de l'Agneau», la «Bien-aimée» (*Ct*) du Seigneur, alors la vierge consacrée comme «*image de l'Eglise-Epouse*» (décret), «signe transcendant de l'amour de l'Eglise pour le Christ son Epoux» (*prae. du rituel*), est bien une petite icône de l'Eglise en ce qui est son cœur même, son mystère d'éternité.

Et nous comprenons encore, par ce biais de la réalité ultime, pourquoi la vierge consacrée est «image eschatologique de la vie à venir» (*prae. du rituel*). De ce fait, la vierge consacrée n'a-t-elle pas la «charge» insistante, au titre même de sa Consécration, de «hâter» la Venue en gloire de l'Epoux, prélude à la Plénitude à venir? «L'Esprit et l'Epouse disent: Viens!» (*Ap* 22,17).

Image de l'Eglise en tant qu'épouse, la vierge consacrée l'est encore en tant que *vierge*. Car c'est virginalement, comme Marie, que l'Eglise est féconde.

Un autre aspect de la vocation essentiellement ecclésiale de la vierge consacrée est le fait que le lien de celle-ci avec l'évêque de son diocèse, de nature liturgique et mystique, est direct, immédiat, sans intermédiaire de communauté ni de supérieur. Ainsi, en tant que telle, celle-ci n'a d'autre communauté ecclésiale que sa «*communauté eucharistique d'Eglise*» – son diocèse. Or le diocèse est «la» communauté constitutive de l'Eglise, celle sans laquelle il ne serait pas d'Eglise. La vierge consacrée est donc insérée radicalement au cœur de l'Eglise (universelle par et dans l'Eglise particulière), puisqu'au cœur de la constitution de l'Eglise. Ainsi, cette consacrée qui l'est bien à titre personnel, n'est pas pour autant sans communauté! Sa communauté, son lieu de vie, c'est l'Eglise elle-même en ce qui la constitue essentiellement.

Cette note très spécifique à cette vocation n'est pas toujours perçue clairement ou prise suffisamment en compte dans la pratique. C'est qu'en ecclésiologie, la place et la signification de l'Eglise particulière est justement l'une des choses que, depuis le Concile, l'on s'attache à redécouvrir, à remettre en lumière et en valeur. Quelle est la réalité, le rôle de l'Eglise particulière? quelle est son articulation vivante et vitale à l'universalité de l'Eglise? Les

vierges consacrées sont là singulièrement concernées, comme au centre, ainsi que d'autres, de cet enjeu.

Ajoutons à cela que l'«*Ordo Virginum*» n'a ni *fondateur* ni *fondatrice* autre que *l'Eglise elle-même*. Il a été érigé ou ré-érigé par un décret de la S. Congrégation romaine pour le culte divin et les sacrements; en écho (très tôt dans la vie de l'Eglise) aux paroles de Jésus sur le célibat «en vue du Royaume». Il est, semble-t-il, de droit pontifical. Et l'«*Ordo consecrationis virginum*» fait partie du Pontifical.

En outre et non sans lien avec ce fait (comme cela été développé au début de cette étude), cette Consécration est la seule Consécration nuptiale liturgique. C'est un *sacramental réservé à l'évêque* du diocèse et conféré par lui, à qui il revient aussi d'appeler à cette Consécration, laquelle fait passer la nouvelle consacrée à un nouvel état canonique: celui de «vie consacrée». Et celle-ci passe de l'état profane à l'état sacré, puisque devenue «*persona sacrata*» (prae. du rituel). Et elle n'est plus laïque (au sens donné dans *Lumen Gentium*) même si elle demeure séculière. Elle *appartient à l'Eglise à un titre nouveau*.

Enfin cette consacrée, telle une épouse féconde (cf. décret) est «*dédiée*» (*dedicatur*) «*au service de l'Eglise*» (*can. 604*). Ceci est lié à ses épousailles mystiques avec le Christ et d'ailleurs la même phrase rassemble ce double aspect dans le

canon 604. La tête et les membres ne sont-ils pas indissociables? Aussi les vierges consacrées s'adonnent-elles «à la prière, à la pénitence, au service de leurs frères et au travail apostolique, selon leur état et leurs charismes respectifs» (prae. du rituel).

Ces services, ces devoirs, concernent certes tous les baptisés. Mais à cause de sa vocation propre ils concernent la vierge consacrée à un titre particulier. Il ne s'agit pas seulement du devoir d'apostolat fondé sur le Baptême et la Confirmation, mais d'un *mandat canonique public* (dans l'ordre de la collaboration), «devoir solennellement accepté pour la vie, devant l'évêque et devant la communauté chrétienne» (cf. rituel n° 17; M-P. Dion *op. cit.*, p. 315).

L'éventail des formes que peuvent revêtir ces services est ouvert d'autant plus largement que le statut de liberté qui caractérise cette vocation (qui comporte ses pièges et ses tentations) n'est donné qu'en vue d'une disponibilité et d'une docilité qui devraient être de chaque instant à l'Esprit Saint, lequel «souffle où Il veut... Ces services, divers et imprévisibles, doivent être «selon leurs charismes respectifs».

Les charismes personnels de chaque consacrée devront donc être bien discernés et confirmés par l'autorité de l'Eglise, qui aura aussi à cœur la meilleure insertion de chacune dans son diocèse, pour le bien du Peuple de Dieu, puisque telle est la raison d'être des charis-

mes. Mais ceux-ci seront toujours portés d'abord par la prière, qui tient pour la vierge consacrée à son «état» et qui est sa «charge» (*munus*) première, et par le «sacrifice spirituel»; parce que c'est l'amour «nuptial sans partage» pour le Christ qui est la source de tout son agir. Et ces services seront tous marqués d'une coloration maternelle¹⁴ et virginale spécifique, ainsi que d'une note de médiation féminine propre.

Notons en dernier lieu que les vierges consacrées «séculières» (i.e. qui vivent dans le monde et sont spécifiquement concernées par le renouveau de cette vocation) le sont de même que l'est l'Eglise, qui est «dans le monde sans être du monde»; et à l'exemple de la Vierge Marie et du Christ lui-même.

Toutes ces raisons, toutes ces facettes ecclésiales si connexes entre elles, montrent pourquoi et com-

¹⁴ «C'est le propre de toute personnalité féminine, en tant même que féminine, de se définir... par une faculté propre de porter (la communauté humaine et cosmique) tout entière en elle en quelque sorte, de l'envelopper d'une sollicitude non point extérieure mais compréhensive au sens le plus intime et quasi physique de l'expression... Il lui appartiendra d'introduire ce caractère maternel de communion native... Ce caractère, seule la femme peut l'apporter à toutes les activités humaines qu'elle fera siennes, dans l'exacte mesure où c'est à elle seule aussi qu'il appartient en définitive de réaliser efficacement et complètement ce caractère sponsal, face à l'activité créatrice, qui apparaît comme la vocation suprême ultime de toute créature» (L. BOUYER, *Mystère et ministères de la femme*, Aubier-Montaigne, 1976).

ment cette vocation à la virginité consacrée est si essentiellement ecclésiale; pourquoi le *sensus Ecclesiae* est normalement aiguë chez la vierge consacrée; et son amour de l'Eglise, de tous les instants. La vierge consacrée vit au cœur et du cœur du mystère de l'Eglise, Epouse vierge de l'Epoux divin. Elle est insérée au centre de ce qui constitue la Communauté-Eglise. Elle est totalement dédiée à son service, ceci le plus souvent dans le monde comme l'Eglise l'est elle-même. Sa Consécration a été instituée directement par l'Eglise; elle est conférée par son ministère et à l'appel de celui-ci.

C. *Une vocation essentiellement mariale*

Si Marie est bien la mère et le modèle de tous les baptisés, elle qui est la «Reine de tous les saints», ne l'est-elle pas à un titre particulier de celles qui sont consacrées comme épouses virginales du Christ? Qui en effet plus que Marie est cette *Epouse virginale par excellence*, cette icône eschatologique de l'Eglise et de tout le Peuple de Dieu, dont elle condense et englobe tout le mystère, dont elle enfante à la grâce tous les membres après avoir enfanté, et dans la foi et dans la chair, le Verbe incarné, Messie d'Israël, Tête et Seigneur de l'Eglise?

«Nous suggérons le rôle maternel dévolu dans le plan divin du salut à toute femme notamment

aux vierges consacrées, dans le sillage de la Vierge Marie, la Femme par excellence de la Nouvelle Alliance» (A. Feuillet, *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres*, p. 191). N'est-ce pas décidément à cet exemple et à cette lumière mariale que pourra de mieux en mieux se découvrir le mystère d'une vocation bien spécifique dans l'Eglise, avec sa et ses notes originales, pour le bien de tous et l'équilibre de l'ensemble?

La redécouverte de cette vocation n'en est qu'à son début, ce qui explique nos tâtonnements. Elle se situe comme à la pointe d'un mystère, de quelque chose qui est invisible et comme doublement caché, car «sous le voile» (cf. *Ct*); autre raison de tâtonner; d'autant plus que, pour des raisons complexes, une réelle occultation sévit autour du mystère de l'Epouse (comme nous le verrons). N'en est-il pas que plus pressant de porter nos regards vers Marie, Epouse, Vierge et Mère¹⁵; personification eschatologique parfaite de l'«Epouse de l'Agneau» (*Ap* 21,9); «grand signe dans le ciel» (*Ap* 12,1)?

Si là est la clé de l'intelligence du mystère de l'Eglise, là est aussi la clé de la redécouverte du mystère de la vocation des vierges consacrées.

¹⁵ Ne pas oublier cependant que Marie, seule, réalise les deux «pointes» de la vocation féminine, elle qui est à la fois vierge et mère (cf. M.-T. HUGUET, *op.cit.*, note 3, pp. 51 à 54).

Conclusion

A. De quelques questions qui se posent...

Les questions actuellement posées par ce renouveau de l'*Ordo Virginum* nous semblent ressortir essentiellement du domaine de la *sacramentalité*.

Si la Consécration liturgique, rituelle (et pas seulement spirituelle, ou de donation) de la vierge consacrée est bien un sacramental propre, il importe de préciser non seulement quelle est la grâce propre qui y est attachée – grâce de nuptialité exclusive avec le Christ – mais aussi quelle est sa *matière* – ou son « signe » – propre. Or ceci n'est pas encore réellement explicité.

A cette question se rattachent plusieurs questions non résolues touchant la *licéité* et la *validité* de cette Consécration; questions qui ne se ramènent pas à celles de la licéité ou de la validité du *propositum* (nécessaires, évidemment, mais non suffisantes à celles de la Consécration elle-même).

En conséquence, devrait être précisé comment devrait se faire une éventuelle *constatation de nullité*, soit de la seule Consécration (laissant alors intact le *propositum*) soit à la fois de la Consécration et du *propositum*.

Se pose également la question de l'interprétation du silence du Code concernant l'*empêchement diri-*

mant au mariage; point sur lequel une certaine discordance peut être relevée. Mais se pose aussi – dans l'état actuel du Code – la question de savoir *quelle autorité* – de l'autorité diocésaine ou romaine – est compétente pour accorder le *rescrit* permettant à une vierge consacrée de quitter l'*Ordo Virginum*.

Ces questions, actuellement sans réponse authentifiée par l'Eglise, sont donc sujettes à interprétation ou en suspens. Ne relèvent-elles pas d'une *théologie de la Consécration* (*stricto sensu*), dont l'élaboration est encore insuffisante mais qui s'imposerait, tant à cause de son importance théologique qu'à cause de ses enjeux pastoraux et spirituels, existentiels?¹⁶

Ainsi la Consécration des vierges pose-t-elle des questions propres,

¹⁶ Une réelle prise en compte de ce qu'est une telle Consécration liturgique, de soi publique et solennelle, ferait déjà que la cérémonie elle-même, expliquée à tous, se déroulerait habituellement comme elle doit l'être, dans la cathédrale et devant le peuple rassemblé autour de l'évêque. Cette visibilisation solennelle est aussi un rappel et une aide pour la fidélité de tous. Une certaine visibilisation liturgique pourrait heureusement se manifester par la suite (comme il en était autrefois), au moins lors des Consécrations et des cérémonies marquantes de la vie du diocèse. Cette vocation n'est pas cachée et discrète complètement; à la différence de celles des ermites, des membres des instituts

supplémentaires à celles que posent (et qui sont, semble-t-il, résolues) tant les vœux ou promesses des instituts religieux ou séculiers que ceux des ermites: i.e. supplémentaires à celles que posent les trois autres formes reconnues de «vie consacrée».

Et n'est-il pas significatif, à ce propos, que l'*Ordo Virginum* ait été restauré justement (pour des femmes vivant dans le monde comme il en était autrefois) par la S. Congrégation pour la liturgie et les sacrements?

B. De quelques enjeux... importance, occultation

1. L'évocation de ces questions ressortissant au domaine de la *sacramentalité*, nous fait toucher là

un point central de l'ecclésiologie catholique, plus ou moins battu en brèche ou mal compris, non seulement à l'extérieur mais même à l'intérieur du peuple chrétien; en jeu très important et très général. Cet enjeu est en cause avec le rite de la Consécration des vierges, s'agissant d'une redécouverte authentique de celui-ci.

Rappelons que la sacramentalité interdit de dissocier le don de l'Esprit du don de la Chair du Christ; double don grâce auquel advient progressivement l'universalité «catholique». Cette universalité catholique s'édifie à partir du Verbe fait chair; par une mise en contact, dans l'Esprit qui vivifie, de chaque homme singulier avec cet Homme singulier né d'une vierge d'Israël: c'est-à-dire grâce à la sacramentalité.

séculiers en général; a fortiori des personnes ayant émis des vœux privés.

Et il importerait que cette Consécration rituelle, avec toutes ses conséquences, qui s'ajoute à la donation, publique et solennelle elle aussi, et donne désormais à la vierge un statut public dans l'Eglise, soit prise en compte dans toute la vie de celle-ci: ce qui suppose une information exacte et complète et une formation appropriée des candidates, après discernement.

Une réelle confusion règne encore trop souvent concernant cette vocation, bien spécifique (ce qui est presque inévitable en période de redécouverte...). On entend même dire qu'elle aurait été conférée à des veuves... voire à des hommes (!?), ce qui serait évidemment invalide. Assez souvent encore on parle au sujet de ces vierges consacrées, de «laïques consacrées» (identifiant indû-

ment «séculier» et «laïc»), ce qui contredit formellement le rituel, et est à l'extrême opposé de la vérité puisque la vierge consacrée se situe à l'extrême pointe eschatologique... Ou bien encore on parle du «ministère» de la virginité... amalgamant mystère et ministère, méconnaissant ce qu'est en vérité l'Alliance et l'éclairage lumineux qu'elle apporte à la compréhension des vocations et des fonctions dans l'Eglise, ministères et sacrements inclus. Ces vues embrouillées, inexactes ou réductrices ne sont pas sans retentir, parfois gravement, sur la vie des consacrées (et pas d'elles seulement). D'où malaise et trouble ici et là; démoralisation paralysante; richesses étouffées; vocations trop peu confirmées.

La vérité objective, connue et vécue, enseignée dans les textes de l'Eglise, libérerait!

Le cri de l'apôtre bien-aimé, en sa 2^e épître qui semble avoir été écrite pour notre temps plus que pour tout autre, jetant l'anathème contre les «séducteurs» qui ont l'esprit de l'«antéchrist» parce qu'ils «ne confessent pas Jésus Christ venu dans la chair» (2Jn 7)..., ne se comprend-il pas à cette lumière?

Ce point, tenu rigoureusement en théologie catholique, est le seul véritable rempart contre cette perversion idolâtrique qu'est l'universalisme idéologique – et notre XX^e siècle n'est-il pas le siècle des idéologies, avec leurs mirages séducteurs et leurs cortèges d'horreurs dévastatrices, lui-même ultime avatar des dérives gnostiques? – actuellement en pleine résurgence; et elles-mêmes dans le sillage germinalement amorcé en théologie protestante, dans la mesure, si ténue ou larvée soit-elle, où cette théologie tend à déconnecter l'habitation de l'Esprit Saint de la concrétude de l'«incorporation» au Verbe incarné. «Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous» (Jn 6,53).

2. Un autre aspect de l'ecclésiologie catholique, lié au précédent et mis en lumière et en œuvre par le rite de la Consécration des vierges, est la place faite à l'Eglise locale, i.e. à la *communauté eucharistique d'Eglise* rassemblée par l'évêque, seule communauté pleinement ecclésiale, celle sans laquelle il ne serait pas d'Eglise, puisque c'est l'Eu-

charistie qui fait l'Eglise et l'Eglise qui fait l'Eucharistie. L'enjeu nous semble, ici aussi, d'importance et encore trop peu perçu¹⁷.

3. Il est un autre ensemble d'enjeux, liés à ce qu'est la grâce propre de ce rite-sacramental, à savoir les épousailles mystiques. Le *mystère de l'Epouse* y est mis en lumière, en œuvre et en valeur de manière privilégiée, unique même. L'Alliance sponsale concerne certes tous les baptisés et ultimement tous les humains. Mais les analogies s'éclaircissent à la lumière du ou des premiers analogués; donc en l'occurrence du mystère de la *femme* puisque celle-ci porte prioritairement cette identité; avant tout, comme nous l'avons vu, de la «Femme»; puis des femmes consacrées comme épouses. L'enjeu n'est-il

¹⁷ Reste à trouver dans de nombreux cas, comment concrétiser l'insertion diocésaine visibilisée – sauf exception – de toutes, en tant que membres de l'*Ordo Virginum*, ainsi que l'articulation des charismes propres à chaque consacrée, dans la vie de l'Eglise locale (voire plus largement): diocèse, souvent paroisse, parfois Eglise universelle. Car au titre même de sa Consécration, chacune a reçu un mandat canonique public de service d'Eglise, «selon ses charismes personnels» (prae. § 2).

Le discernement et la confirmation de cette vocation par l'évêque du lieu sont donc requis, non seulement pour l'appel personnel à cette Consécration, ainsi que pour la prise en compte de l'*Ordo Virginum* dans la vie du diocèse, mais aussi pour confirmer chaque consacrée dans son service d'Eglise «selon ses charismes personnels».

pas de taille, en cette époque de mutation, de désarroi, de questionnements avec ou sans réponses? Il semble que les femmes surtout se cherchent, dans la société comme dans l'Eglise; quêtant comme à tâtons repères et certitudes. S'il est facile de percevoir parfois dérives ou impasses, faux-éclairages, ou de concevoir agacement quant à certaines formes de «revendication» (terme au demeurant bien peu féminin), combien en perçoivent le ressort profond, les éléments de justesse et souvent la souffrance qui les sous-tend? Sans compter que le contexte de civilisation atteint et interroge sans nul doute d'abord les femmes, et de plein fouet.

Or, comme nous avons essayé de le montrer ailleurs¹⁸, aucun éclairage concernant l'identité et la vocation féminine (et aussi masculine) ne peut être valablement apporté tant que n'est pas découvert ou redécouvert le mystère le plus profond de l'Eglise, celui qui donne sens ou achèvement à tous les autres et qui est d'être l'Epouse du Seigneur. L'occultation qui entoure ce mystère sponsal, lequel permet de situer en vérité notamment les ministères, n'est-elle pas domma-geable à tous, et d'abord aux femmes? Ne serait-il pas grand temps de prendre ce point en réelle considération, dans la théorie comme dans la pratique, avant que les «dégâts» ne soient encore plus graves? La réflexion dans l'Eglise ne souffre-t-elle pas d'un déséquilibre alarmant (malgré les efforts de certains

dont, à l'évidence, le Saint-Père), encore trop unilatéralement occupée, semble-t-il, par les ministères?¹⁹ Pourtant le ministère de l'Epoux (l'Eglise comme «sacrement du salut»), porté d'abord par l'homme, ne prend-il pas sens, n'est-il pas «ordonné» au mystère de l'Epouse, porté d'abord par la femme?

Ce dernier point n'est-il pas ce que le renouveau conciliaire a commencé de remettre en lumière à partir de la liturgie, par cette rénovation du rite de la Consécration

En dialogue avec l'évêque, avec lequel chaque consacrée a un lien canonique direct, et dans la prière, cela doit se trouver simplement et aisément, dès lors que la nécessité et l'importance en sont perçues.

¹⁸ Cf. M.-T. HUGUET, *Myriam et Israël. Le mystère de l'Epouse*, Ed. Lion de Juda, 1987.

¹⁹ Une surévaluation des ministères ou une conception trop unilatérale de l'Eglise en tant que «sacrement du salut», estompant sa réalité permanente et profonde, ne peut que mener à une vue tronquée et de son être et des vocations qui sont en son sein (y compris celle des ministres). Un tel glissement ou dérive théologique n'est pas absent de certaines écoles de pensées. Inconsciemment, il contribue à faire tout qualifier, dans la vie de l'Eglise, de «ministère». Il favorise aussi un certain infantilisme chez les fidèles (en même temps qu'un certain totalitarisme spirituel chez les clercs et donc un certain anticléricalisme). Ne permettant pas de bien comprendre et situer d'autres appels dans l'Eglise que l'appel au ministère ordonné, il favorise la tendance à faire indûment pression, en toute bonne foi, sur telle ou tel pour qu'il accepte l'Ordination. Quelle raison, de soi positive en effet, pourrait être invoquée pour la refuser? (On n'aurait pas dû canoniser saint François et saint Bruno!). (Et la méconnaissance des autres vocations et fonctions est particulièrement dommagea-

des vierges réservé aux femmes? La juste compréhension de ce rite peut être, parmi d'autres, une voie ouverte à l'espérance de nos contemporains comme de nos contemporaines, vers des horizons insoupçonnés; pour peu que nous remettons à sa place, tant doctrinalement que pastoralement, ce rite liturgique rénové; (sans parler de l'importance première de la conversion spirituelle de celles qui ont la grâce et la charge d'en vivre...). Et suivrait, nous n'en doutons pas, la redécouverte à la fois théologique et existentielle avec toutes ses conséquences, de la Bénédiction nuptiale des veuves ainsi que celle des jeunes épousées.

4. La Consécration des vierges étant non seulement nuptiale mais virginale, i.e. de nuptialité radicale et exclusive, ce sont évidemment la valeur et la beauté de la *virginité* qui se trouvent rappelées. Comme le souligne M.-P. Dion, ce rite «est l'archétype de la réponse personnelle au besoin vital – quoique bien souvent inconscient – d'union intime avec un Dieu qui, pour nous chrétiens, se définit comme étant l'Amour»²⁰. La virginité chrétienne peut «montrer» que Dieu est Amour, à la fois dans sa transcendance et dans sa proximité. Elle peut manifester que, seul, Dieu est à même de combler à la fois notre soif d'absolu et notre besoin d'intimité. Nos contemporains n'ont-ils pas besoin d'entendre témoigner autrement qu'à travers les voix de la désespérance, «de la foncière et

irréductible incompatibilité de l'âme humaine avec autre chose que Dieu» (C Claudel, à propos d'Israël, dans *La Muse qui est la Grâce*, p. 270)?

5. Et cette vocation est bien, dans son témoignage eschatologique privilégié, un rappel combien opportun (cf. le succès par ex. de la métépsychose...) de notre espérance à tous, qui ne sera comblée que dans le *monde à venir*: un monde qui n'est pas perdu dans les brumes d'un horizon lointain, un monde qui paraît, à beaucoup, hypothétique... mais un monde qui est «déjà là»; non seulement par le Baptême qui nous greffe mystérieusement sur le Seigneur ressuscité, mais par ce déploiement de virtualités eschatologiques du Baptême qu'est la Consécration des vierges (l'une des vocations nouvelles du Nouveau Testament). Et tout le Peuple de Dieu n'a-t-il pas droit à ce rappel de son espérance? Sans doute est-ce là l'une des raisons du caractère public et solennel de ce rite, normalement conféré un

ble aux femmes.) De là aussi l'impossibilité d'une authentique articulation des vocations dans l'Eglise dans leur vraie complémentarité. Et l'on sait les manques à gagner, pour tous, de tout obscurcissement ou infléchissement d'identité...

Ne serait-il pas temps de se pencher sur ces questions à la lumière de l'ecclésiologie rappelée par le Concile, en même temps – et c'est inséparable – que du mystère de la Vierge Marie, figure exemplaire de l'Eglise?

²⁰ Cf. M.-P. DION, *La virginité*, «Eglise et Théologie», 17 (1986), p. 37.

jour festif, dans la cathédrale, par l'évêque et devant le Peuple rassemblé. Car la vierge consacrée a la grâce d'être placée au cœur de cette communauté diocésaine, qui est «sa» communauté ecclésiale.

Certes, nous ne possédons présentement que les arrhes de notre espérance. Et notre «nom nouveau» nous est encore, pour une grande part, celé. Nous le cherchons dans la fidélité nocturne à notre vocation; et parfois «à tâtons», sans véritable certitude jusqu'à l'heure de notre Pâque. Il est pourtant une certitude fondée sur la Parole de Dieu, dont le Christ ressuscité, ainsi que Marie ressuscitée, est le gage, c'est que «à la résurrection... on ne prend ni femme ni mari» (Mt 22,30); car notre Epoux sera notre Créateur (cf. Is 54,5; 1 Co 15,28). Nous serons alors, manifestement, l'Epouse de l'Agneau, «belle comme une jeune mariée parée pour son Epoux» (Ap 21,2). N'avons-nous pas tous besoin de la joie de ce rappel?

6. Et si toutes choses sont éclairées par leur fin, donc ici par ce mystère de l'Epouse pleinement dévoilé, Plénitude de l'Eglise, les vocations dont le propre est l'anticipation eschatologique par épousailles mystiques ne permettent-elles pas de mieux *situer et articuler les deux autres types de vocation?*

Ainsi est-il rappelé à la vocation laïque et à celle du mariage, vouée directement à la construction de «ce monde-ci», que ce dernier est

orienté vers le «monde à venir», définitif. Car «elle passe la figure de ce monde» (1 Co 7,31) et il y a lieu d'en user «comme n'en usant pas» (cf. 1 Co 7,31). Et, en attendant, les relations respectives elles-mêmes de l'homme et de la femme dans le mariage (qui n'est pas seulement figure mais participation aux noces mystiques) se comprennent aussi, pour la femme, comme une participation au mystère de l'Epouse et pour l'homme, comme une participation au mystère de l'Epoux ²¹.

Et il est rappelé à ceux qui sont au service des interventions temporelles de la foi, aux clercs, que le ministère de l'Epoux qu'ils ont reçu par l'Ordination est, lui aussi pour «ce monde-ci» donc provisoire, et qu'il est «ordonné» à ce qui ne passera jamais, à savoir l'amour nuptial de charité de l'Epouse.

Mais, à leur tour, les consacrés (es) dans le célibat ont à recevoir des deux autres vocations. Ils ne doivent pas oublier la dignité de la création ni l'importance de la construction de «ce monde-ci» que les laïcs leur rappellent; celui-ci n'est-il pas comme l'indispensable chrysalide du monde à venir, le néces-

²¹ «Cela était magnifiquement manifesté par le rite qui consistait à étendre le voile de l'épouse sur les épaules de l'époux pendant la Bénédiction nuptiale (de l'épouse)», J.-M. GARRIGUES, postface du livre de G. BLAQUIÈRE, *La grâce d'être femme*, Ed. St-Paul, p. 204. Ainsi le jeune époux est aussi donné à Dieu comme «épouse», par la médiation de sa femme. Puis ensuite, il était invité à bénir (acte ministériel) sa jeune femme.

saire support à la grâce, le lieu même de la divinisation? Existeraient-ils d'ailleurs, eux qui ont renoncé à la procréation, s'ils n'avaient pas eu de parents qui l'acceptent, et qui donnent à leurs enfants le meilleur d'eux-mêmes? Qu'ils n'oublient pas non plus que le mystère de la fécondité humaine reflète la fécondité intérieure au mystère même du Dieu Un en Trois Personnes; fécondité que ni les anges ni les vocations humaines à la solitude ne sont en mesure de refléter.

De plus, et comme les laïcs cette fois, les consacrés (es) ne peuvent qu'accepter avec immense reconnaissance le «service» des ministres, ce don des sacrements conférés par les ministères ordonnés de l'Epoux. La beauté de l'Eglise n'est pas diminuée mais rehaussée au contraire pour ses «échafaudages» provisoires, que sont ministère et magistère, parce que ceux-ci sont requis pour la construction du Royaume et la pleine «incorporation» au Verbe fait chair. L'Eglise n'est pas seulement la fiancée qui se pare pour ses noces, elle est aussi le sacrement de ces noces elles-mêmes (ce ministère de l'Epoux est porté prioritairement et plénièrement par les hommes, dans les grands ministères structurants; corrélativement à ce qui est porté prioritairement et plénièrement par les femmes, et qui est le mystère de l'Epouse).

Ce qui nous amène de nouveau aux vocations et médiations respectives de l'homme et de la fem-

me, et dans leurs différents états de vie, où se retrouvent, signifiées et rendues efficaces liturgiquement, ces priorités respectives.

La prise en compte et l'articulation concrète de la vocation de chaque baptisé et de chaque baptisée, quel qu'en soit le type, n'est-il pas un vrai besoin de l'heure, ressenti, non sans malaise parfois, dans de larges fractions du Peuple chrétien? Quand on parle de «vocations», n'a-t-on pas spontanément et trop souvent à l'esprit les seules vocations au sacerdoce ministériel, ou parfois encore à la vie consacrée, malgré les efforts du renouveau postconciliaire? La vocation au mariage et à l'état laïc n'est-elle pas, elle aussi, une vraie vocation, sanctionnée par un sacrement? vocation prophétique elle aussi, à sa manière, surtout dans un monde aussi paganisé, où la vie de famille et celle des enfants n'a sans doute jamais été si attaquée.

Quels dangers, en effet, et quelles exploitations, menacent nos enfants!

7. La figure de *Marie* elle-même, pourtant si familière à nos yeux et à notre cœur de catholiques, ne peut-elle pas gagner à être resituée, au sein du Peuple de Dieu (dont elle est à la fois la fille – Fille de Sion – et la Mère – Mère de l'Eglise –, la personnification et l'icône eschatologique exemplaire), en tant que «la Femme», i.e. le vis-à-vis de Dieu par excellence, l'Epouse bien-aimée et suréminente du Bien-Aimé? ce titre

de «Femme» que Jean lui donne à trois reprises, à des moments-clé de l'histoire du salut: à Cana, à la Croix et à l'approche de la Venue glorieuse du Messie, comme «grand signe dans le ciel» (Ap 12,1)... Marie ne manifeste-t-elle pas, dans son mystère unique, que la créature se réalise ultimement au féminin, comme «épouse du Créateur» (cf. Is 54,5) elle qui est tellement épouse qu'elle en devient – elle et elle seule – Mère de Dieu, et douce souveraine de toute la Création? comme Epouse par excellence du Roi des rois et Seigneur des seigneurs? «Pourquoi Dieu a-t-il créé le monde? – Dieu a créé le monde pour trouver une Mère» (un moine d'Orient), et une Epouse...

*

Les pages qui précèdent ont évoqué tour à tour, à propos du rite de la Consécration des vierges, divers aspects de la vie de l'Eglise, à la fois essentiels et connexes entre eux. Il en est qui nous sont, dès longtemps, familiers: tels ceux qui concernent les «vocations consacrées» (au célibat en vue du Royaume) dans ce qu'elles ont en commun, très explicité déjà au long des siècles dans l'Eglise. Il en est d'autres dont nous avons essayé de montrer qu'ils nous l'étaient peut-être moins qu'à nos pères: ainsi ce qui touche à l'essence de la sacramentalité, dont le sens s'est comme obscurci. Il en est un enfin qui semble tout simplement occulté: c'est ce mystère d'Alliance sponsale, qui

fait et fera pour toujours du Peuple de Dieu tout entier comme de chacun de ses membres, à sa mesure et à sa manière, «l'Epouse de l'Agneau». Et cette occultation nous semble être trop permanente et trop généralisée pour pouvoir être imputée seulement à des raisons plus spécifiques à notre temps (telle la séduction de la rentabilité visible et immédiate, etc.). L'ultime raison nous en semble plonger dans ce mystère d'iniquité qui ne peut que s'efforcer de retarder la Venue en gloire de l'Epoux, lequel ne reviendra qu'à l'appel de l'Epouse, justement²². L'enjeu est là si grave qu'il s'agit avant tout d'un combat spirituel, à mener jusqu'au bout. Le mystère de l'Alliance comme Alliance nuptiale est mystère-clé de toute la Révélation. C'est lui qui permet non seulement notre filiation adoptive à nous, mais celle des anges eux-mêmes. Il éclaire par en haut la vie de toute l'Eglise et celle de tout chrétien, à commencer par celle de Marie, puis celle des femmes et puis celle des hommes. Son occultation projette son ombre sur nous tous. Elle retentit sur l'Eglise qui risque alors d'être perçue en même temps comme «sans Esprit Saint», ou morte. Et:

«Sans l'Esprit Saint, Dieu est loin,
le Christ reste dans le passé,
l'Evangile est une lettre morte,
l'Eglise, une simple organisation,

²² Cf. M.-T. HUGUET, *op.cit.*, pp. 104-5, 108-9.

l'autorité, une domination,
la mission, une propagande,
le culte, une évocation,
et l'agir chrétien, une morale d'esclave.

Mais dans le Christ, dans l'Esprit,
c'est tout le cosmos qui est soulevé
et qui gémit dans l'enfantement du
Royaume,
le Christ ressuscité est là,
l'Évangile est puissance de vie,
l'Eglise signifie la communion
trinitaire,
l'autorité est un service libérateur,
la mission, une Pentecôte,
la liturgie, mémorial et anticipation,
et l'agir humain est déifié.»

(Mgr Ignace Hazim, orthodoxe)

La recherche de quelques-uns des enjeux d'une authentique redécouverte de la Consécration des vierges nous a d'abord menés à prendre acte de plusieurs questions canoniques actuellement en suspens; puis à dégager quelques-uns de ces enjeux, tant sur le plan théologique que sur le plan pastoral et sur le plan spirituel. Elle nous a menés aussi à considérer le terrible manque à gagner qu'il y a à méconnaître, pour l'éclairage et l'articulation des différentes vocations dans l'Eglise, et notamment celles de l'homme et de la femme, le mystère de l'Épouse, ce qui ne nous permet pas d'être vraiment nous-mêmes, ni d'être en vérité «soumis les uns aux autres selon les charismes que nous avons reçus», occasions d'humilité et de charité mutuelle combien libératrices! Cette recherche nous a menés enfin au seuil, ou au cœur de la grande attente et du grand combat de l'Eglise militante,

en nous faisant percevoir que c'est le «dessein bienveillant» d'Adoption filiale dans le Fils et la Plénitude de son achèvement avec la Venue en gloire du Seigneur de l'histoire, Époux Bien-Aimé de l'Eglise, qui sont en cause. Faut-il alors s'étonner de ce que ce mystère de l'Épouse soit si communément méconnu ou occulté? Mais nous savons que «les portes de l'enfer ne prévaudront pas»... A nous toutefois de faire notre possible tandis que Dieu fera l'impossible.

Les richesses inexploitées ou méconnues de notre liturgie et de notre théologie catholique, une fois mises au jour et mises en œuvre, ne projetteraient-elles pas une singulière lumière sur des questions d'une brûlante actualité, dans la société comme dans l'Eglise: le statut de la femme ainsi que de l'homme lui-même; le sens du sacré; mais aussi le sens transcendant de notre existence terrestre avec la beauté de la «bienheureuse espérance» et la primauté absolue de l'Amour, avec sa gratuité...

La redécouverte, doctrinale et existentielle de ce trésor propre à l'Eglise catholique qu'est la Consécration des vierges, à cause de sa spécificité même parmi les autres vocations à la vie consacrée, peut y contribuer beaucoup plus profondément et prophétiquement qu'il n'y paraît au premier abord.

Paris, 21 novembre 1990

Marie-Thérèse HUGUET, O.V.

Une controverse entre Bossuet et Jurieu

*sur le mystère
de la génération du Verbe expliquée
par les premiers Pères de l'Eglise*

Bossuet a écrit *L'histoire des variations des Eglises protestantes* pour montrer à ses adversaires que les différences doctrinales entre les Réformateurs étaient, par le fait même, le signe irréfutable que le mouvement religieux inauguré par Luther était contraire à la Révélation.

Or Jurieu, controversiste protestant astucieux, a remarqué que chez les Pères anténicéens, on trouvait des exposés qui rattachent au mystère de la création du monde la génération du Verbe, ce dernier étant cependant présent, dans le sein du Père, de toute éternité. Cet enseignement dont on trouve une esquisse chez saint Justin est exposé en toute clarté par saint Théophile d'Antioche, puisqu'il utilise les termes techniques de «ἐνδιάθετος» (immanent) et de «προφορισμός» (proféré) pour parler des deux états du Verbe. Or cette théologie deviendra suspecte après le Concile de Nicée, car elle considère le Fils comme un instrument subordonné au Père dans l'acte créateur et aussi dans les différentes théophanies de l'Ancien Testament.

Lisons ce passage significatif de Théophile d'Antioche. «Dieu donc ayant son Verbe intérieur en ses entrailles, l'a engendré avec sa sagesse, le proférant avant l'univers. Il se servit de ce Verbe comme d'une aide dans les œuvres qu'il fit, et c'est par lui qu'il a tout fait.»¹

Plus loin, Théophile précise encore sa pensée: «Il n'est pas son Fils au sens où les poètes et les mythographes racontent que les fils des dieux sont nés de rapports sexuels, mais selon que la vérité nous décrit le Verbe intérieur existant toujours dans le cœur de Dieu. Car avant que rien fût produit, il avait ce Verbe comme conseiller, lui qui est son intelligence et sa pensée. Mais quand Dieu voulut faire ce qu'il avait projeté, il engendra ce Verbe en le proférant premier-né de toute la création; par là Dieu ne se

¹ *Ad Autolycum* II, 10. P.G. 6, 1064. Traduction de Jules Lebreton. *Histoire du dogme de la Trinité des origines au Concile de Nicée*, t. II, Paris 1928, p. 508.

priva pas lui-même de son Verbe, mais il engendra son Verbe et s'entretenait toujours avec lui.»²

Jurieu conclut que, dans l'Eglise ancienne, il exista des variations importantes dans le domaine pourtant fondamental du dogme trinitaire. Le théologien protestant triomphe: «Ces variations que l'Evêque de Meaux nous impute, on en trouvera une infinité dans la doctrine de l'Eglise chrétienne depuis sa naissance.»³ (Jurieu pense en outre à d'autres enseignements: «Les anciens n'ont pas bien expliqué la matière de la justification. Cela est vrai; ils ont trop confondu la rémission des péchés avec la sanctification comme font encore aujourd'hui les Grecs et les Latins»⁴.)

Jurieu attaque aussi ce principe défendu par Bossuet selon lequel «les variations dans l'exposition de la foi sont des marques de fausseté, que la vérité Catholique venue de Dieu a d'abord sa perfection»⁵.

Non, prétend Jurieu: «La vérité de Dieu n'a été révélée que par parcelles et même les révélations n'ont été parfaitement entendues et heureusement expliquées qu'à travers les travaux de plusieurs siècles et par l'assemblage des lumières d'une infinité de docteurs. Ce sont même les hérésies et les hérétiques qui ont amené la connaissance des vérités chrétiennes à sa perfection.»⁶

Il précise encore: «On ne peut nier que les dogmes les plus essentiels du christianisme n'aient changé de forme et d'extérieur et même que dans ces changements, il n'y ait eu des expressions capables de donner des idées très différentes les unes des autres.»⁷

Lorsque Jurieu cherche l'origine de la doctrine sur le double état du Verbe, il la voit en partie dans «une méchante philosophie, parce qu'ils (les Pères) n'avaient pas une idée juste de l'immutabilité de Dieu; mais surtout cette mauvaise théologie leur venait d'un passage du 8. des Proverbes mal tourné.»⁸

Jurieu peut conclure: «Ainsi quand nos ancêtres auraient varié sur la manière de la présence de Jésus-Christ dans l'eucharistie et sur la nature

² *Ibidem*, II, 22. P.G. 6, 1088. Chez Lebreton, p. 509.

³ *Lettres pastorales adressées aux fidèles de France qui gémissent sous la captivité de Babylone*. Troisième année. Rotterdam, sans date, p. 124.

⁴ *La religion du latitudinaire avec l'apologie pour la Sainte-Trinité appelée l'hérésie des trois Dieux*. Rotterdam, 1696, p. 153. Sous ce vocable de *religion latitudinaire*, Jurieu vise les *unitariens* qui nient le dogme de la Sainte-Trinité. Il polémique en particulier avec le théologien protestant Saurin.

⁵ *Lettres pastorales...* p. 124.

⁶ *Ibidem*, p. 126.

⁷ *Ibidem*, p. 125.

⁸ *Ibidem*, p. 132. Le chapitre 8 des Proverbes met la Sagesse en relation avec la création; cf. versets, 22-31.

de la justification, il ne leur serait rien arrivé qui ne fût arrivé dans des matières beaucoup plus importantes, à des Docteurs beaucoup plus voisins de la source de la lumière et du siècle des Apôtres.»⁹

Jurieu s'explique

En lisant la thèse de Jurieu, beaucoup pourraient conclure qu'un grand nombre de Pères de l'Eglise sont tombés dans l'hérésie. Le théologien protestant répond qu'il faut distinguer la foi chrétienne et les doctrines qui essaient de l'expliquer. Evoquant le mystère de la Trinité, il écrit: «Dans cette matière, on doit extrêmement distinguer les choses qui sont de foi de celles qui ne sont que des explications théologiques ou plutôt philosophiques des mystères.»¹⁰

Et de poursuivre: «La seule philosophie que les Pères du 2^e et 3^e siècle aient connue, c'est celle de Platon; l'Ecriture ne disant rien de la manière de la génération du Fils, ils se sont accommodés des idées platoniciennes pour s'expliquer; tout de même qu'aujourd'hui les scolastiques se servent de leur philosophie péripatéticienne, comme ils la nomment, pour expliquer ce même mystère de la Trinité.»¹¹

Jurieu estime que cette théologie sur le double état du Verbe est restée une pure spéculation qui n'a pas affecté la foi de l'Eglise. «Il faut bien distinguer, répète-t-il, la *foi* des simples de la *théologie* des docteurs. La foi des simples sur le mystère de la Trinité, sur celui de l'incarnation, sur la providence, sur la grâce, sur la résurrection et sur les autres articles fondamentaux de la religion chrétienne n'a point varié.»¹² En conséquence, précise Jurieu, «il ne faut donc pas accuser la *foi* des anciens d'avoir varié encore qu'ils aient varié dans leur *théologie*. Et il faut observer ceci, c'est qu'on ne doit pas faire passer la théologie dans la foi, c'est-à-dire qu'on ne doit pas faire des articles de foi des explications théologiques.»¹³

Et de faire allusion à Bossuet: «Est-ce donc que l'Evêque de Meaux entretient ses peuples des notions des relations, de la génération active et passive?»¹⁴ «Il leur enseigne donc la foi de l'Eglise et non la théologie de l'Ecole.»¹⁵

⁹ *Ibidem*, p. 152.

¹⁰ *Tableau du socianisme*. VI^e Lettre. La Haye, 1690, p. 267.

¹¹ *Ibidem*, pp. 267-268. De fait, les Pères ont connu aussi la philosophie stoïcienne. La distinction entre le «verbe immanent et proféré» se trouve chez ces philosophes. Cf. P. Gervais AEBY, *Les missions divines de saint Justin à Origène*, Fribourg, (Suisse), 1958, p. 19.

¹² *Lettres pastorales...* p. 167.

¹³ *Ibidem*, p. 169.

¹⁴ *Tableau du socianisme...* p. 270.

¹⁵ *Ibidem*, p. 270.

Jurieu ajoute encore: «Je soutiens à M. de Meaux que cette théologie des Pères n'a point été anathématisée par le Concile de Nicée puisque plusieurs théologiens l'ont encore suivie après ce Concile.»¹⁶

Certes, Jurieu ne peut reconnaître cette théologie sur le double état du Verbe comme authentique. Elle n'est pas compatible comme nous l'avons déjà dit, avec l'enseignement sur l'immutabilité de la nature divine. Elle «ne s'accorde pas avec l'idée de la parfaite immutabilité de Dieu»¹⁷.

Cependant, Jurieu critique les patrologues qui assimilent cette théologie à l'arianisme. Jamais les Pères n'ont affirmé que Dieu avait *créé* son Fils. Au contraire, à leurs yeux, il jaillit du sein du Père: «Peu avant la fondation du monde, ce Verbe intérieur s'était produit après avoir été comme caché. Que l'essence divine s'était comme épanouie, et avait achevé la parfaite génération du Fils et la procession du Saint-Esprit.»¹⁸

Les Pères ont toujours confessé l'éternité des trois Personnes divines: «Ils ont reconnu que les trois personnes, dans cette unique substance sont éternelles et coéternelles et n'ont jamais été l'une sans l'autre.»¹⁹

Jurieu se pose clairement cette question: Selon les Pères, dans son premier état, le Verbe était-il déjà une personne distincte? Certains pensent que le *Logos* est seulement un attribut de la divinité. Telle n'est pas la conviction de Jurieu. Le Verbe et l'Esprit sont, de toute éternité, des Personnes distinctes du Père. «Ils (les anciens) croyaient que le Verbe, de toute éternité, avait été dans le sein du Père, complet et parfait, mais comme un enfant dans le sein de sa mère après le septième mois accompli, ayant corps et âme, tous les membres et toutes ses facultés, sa personne et sa personnalité, mais enveloppées jusqu'au temps que le Fils se sépare de sa mère.»²⁰

Jurieu commente en ce sens le texte de Théophile d'Antioche que nous avons cité: «On voit là dedans: 1. Que Dieu n'a jamais été sans Verbe. 2. Qu'il a conversé éternellement avec lui. 3. Et néanmoins qu'il l'engendra au commencement du monde, quand, par lui, il voulut créer l'univers.»²¹

Puisque, dans son premier état, le Verbe était distinct du Père, les anciens n'ont pas été sabelliens: «On ne saurait pourtant accuser les anciens d'avoir été sabelliens. Car ces deux Personnes (le Fils et l'Esprit)

¹⁶ *Ibidem*, p. 271.

¹⁷ *Ibidem*, p. 266.

¹⁸ *La religion du latitudinaire...* p. 208.

¹⁹ *Tableau du socianisme...* p. 253.

²⁰ *La religion du latitudinaire...* p. 211.

²¹ *Tableau du socianisme...* p. 244.

quoiqu'enveloppées, étaient pourtant distinctes même avant leur totale production.»²²

Pour mieux saisir la conception que se fait Jurieu des deux états du Verbe, recourons encore à quelques citations: «Il est donc clair que les anciens ont compris qu'il y avait deux générations et deux existences du Fils, l'une qui est éternelle, l'autre qui avait commencé avec le temps. Et ces deux existences n'étaient pas différentes pour le fonds comme si la seconde génération eût donné un nouvel être au Fils, mais seulement une nouvelle manière d'être, comme un enfant parfait, en sortant du sein de sa mère n'acquiert point un nouvel être, mais une nouvelle manière d'être.»²³

Jurieu peut donc conclure: «Or cette seconde naissance s'est faite, non par voie de création, comme si Dieu avait fait un nouvel être en produisant son Fils, mais par voie d'expulsion, pour ainsi dire, par voie de développement. Dieu a poussé dehors ce qui était auparavant enveloppé dans son sein.»²⁴

Jurieu recourt encore à une autre analogie: «En un mot, il est certain que selon les anciens, ces deux générations sont comme la production de la pensée et celle de la parole.»²⁵

Cependant, Jurieu concède que la théologie sur les deux états du Verbe a pu être mal comprise avant le Concile de Nicée et, par le fait même, favoriser l'erreur d'Arius.

«Quoique cette seconde et dernière génération ne fût pas une vraie production, mais un simple développement et une extension de la substance divine, cela n'a pas laissé de servir de fondement à ces expressions dures de quelques anciens: que Dieu avait créé son Verbe, qu'il y a eu un temps dans lequel il n'était pas, que ce Verbe a été fait comme les anges.»²⁶

Le temps est venu d'examiner la réaction de Bossuet, et, dans une dernière partie, nous essayerons de porter un jugement critique sur cette controverse.

²² *Ibidem*, p. 255.

²³ *Ibidem*, p. 256.

²⁴ *Ibidem*, p. 257.

²⁵ *Ibidem*, p. 257.

²⁶ *Ibidem*, p. 261. Jurieu reconnaît lui-même avoir employé un langage ambigu, dans certains textes qui expliquent la pensée des Pères: «J'ai dit que selon les anciens, la Trinité n'était pas éternelle... Je l'ai dit et il est vrai, mais dans leur sens qui est que... deux personnes ont reçu une naissance et une nouvelle manière d'être, peu avant la création du monde.» *Ibidem*, p. 292.

Comment Bossuet interprète-t-il la doctrine des Pères?

Il est impossible d'attribuer aux Pères une contradiction d'ordre doctrinal. Tel est le fondement de l'exégèse de Bossuet. L'enseignement sur le double état du Verbe implique un rejet d'une thèse essentielle en théodicée, celle de l'immutabilité de la nature divine. Le théologien protestant lui-même l'a reconnu. Je me permets de citer encore un texte de Jurieu:

«On doit pourtant bien remarquer que l'on ne saurait réfuter par l'Ecriture cette théologie bizarre des anciens... Il n'y a que la seule idée que nous avons aujourd'hui de la parfaite immutabilité de Dieu qui nous fasse voir la fausseté de ces hypothèses. Or nous n'avons cette idée d'une parfaite et entière immutabilité de Dieu que des lumières naturelles qu'une mauvaise philosophie peut obscurcir.»²⁷

Or Bossuet conteste absolument la déclaration de son adversaire lorsque celui-ci affirme que, ni l'Ecriture, ni les Pères n'enseignent le mystère de l'immutabilité divine. Mais il est bien d'accord avec Jurieu pour reconnaître que l'interprétation que donne le théologien protestant de la pensée des Pères contredit le dogme de l'immutabilité divine.

Bossuet n'a pas de peine à trouver des textes patristiques affirmant l'immutabilité de la nature divine. Il cite en particulier Théophile d'Antioche: «Parce que Dieu est ingénérable, c'est-à-dire éternel, il est aussi inaltérable. Si donc la matière était éternelle, comme le disent les platoniciens, elle ne pourrait recevoir aucune altération, et serait égale à Dieu; car ce qui se fait et ce qui commence est capable de changement et d'altération; mais ce qui est éternel est incapable de l'un et de l'autre.»²⁸

Bossuet cite aussi Tertullien: «Etant Dieu, il faut le croire immuable et incapable de recevoir une nouvelle forme, parce qu'il est éternel.»²⁹

Nous pourrions allonger la liste des citations patristiques, mais voyons comment l'Evêque de Meaux conteste la thèse de Jurieu selon laquelle l'Ecriture ne parlerait pas de l'immutabilité divine. Interprétant le texte de l'*Exode* 3, 14, dans un sens ontologique, il commente ainsi l'affirmation du Seigneur: «Je suis celui qui est.» «C'est-à-dire non seulement celui qui est de lui-même, et celui qui est éternellement, mais encore celui

²⁷ *Ibidem*, p. 268.

²⁸ *L'Antiquité éclaircie sur l'immutabilité de l'être divin... Contre la sixième, septième et huitième lettre du Tableau de M. Jurieu. Sixième et dernier avertissement.* Première partie, article II. Dans *Œuvres complètes*, Paris 1846, t. VII, p. 553, col. 1. Le texte est tiré de l'ouvrage *Ad Autolycum* II, 4. P.G. 6, 1052.

²⁹ *Ibidem*, p. 552, col. 2. Chez Tertullien, *Adv. Prax.* 27. «Ceterum, Deum immutabilem et informabilem credi necesse est, ut aeternum.» P.L. 2, pp. 190-191.

qui est éternellement tout ce qu'il est; qui n'est point aujourd'hui une chose et demain une autre, mais qui est toujours parfaitement le même.»³⁰

Bossuet interprète aussi le texte de *Malachie* 3,6 qu'il traduit ainsi: «*Je suis le Seigneur, le Jéhovah, (...), et je ne change point.*» Et il commente: «C'est-à-dire manifestement, je ne change en rien, parce que je suis celui qui est; et que je ne serais plus si je cessais un seul moment d'être ce que j'ai toujours été, ou, ce qui est la même chose, si je commençais à être ce que je n'étais pas.»³¹ A ces deux textes, Bossuet ajoute celui de *Jc* 1,17 qui parle du *Père des lumières* qui *ne reçoit ni de mutation, ni ombre de changement*³².

L'Evêque de Meaux estime impossible que les Pères de l'Eglise aient pu enseigner la doctrine de l'immutabilité divine et professer la doctrine sur le double état du Verbe. Les passages cités par Jurieu doivent être compris d'une manière *métaphorique*. Il est heureux de rejoindre l'explication de Bullus «ce savant protestant anglais»³³. Pour manifester avec force comment le Verbe s'est engagé de tout son être dans l'œuvre de la création, les Pères nous le montrent sortant du sein de la première Personne de la Trinité. Mais gardons-nous de donner une portée ontologique à cette expression; c'est une image qui souligne la perfection de l'œuvre de la Sagesse divine qui se manifeste visiblement dans ses œuvres.

Parlant de Jurieu, Bossuet déclare: «Il n'y a qu'à lui faire voir que cette seconde naissance n'est que la manifestation au dehors du Verbe divin, et précisément la même chose que nous appelons aujourd'hui l'opération au dehors par laquelle Dieu manifeste au dehors et lui et son Verbe... L'engendrer... n'est donc autre chose que le faire paraître au dehors: ce n'est là ni un nouvel être ni rien de nouveau dans le Verbe; c'est de même qu'un architecte qui, ayant en son esprit son idée comme le plan intérieur de son bâtiment, que personne ne voyait que lui dans sa pensée, le rend visible à tout le monde, l'enfante pour ainsi dire et le met au jour quand il commence à élever son édifice. Tel est cet enfantement et cette génération du Verbe. Tout y regarde la créature à qui il devient visible, de la même manière que *les perfections invisibles de Dieu sont vues dans ses œuvres*³⁴. Le Verbe ne change non plus que son Père, même dans cette manifestation; et cette manifestation est attribuée spécialement au Verbe divin, parce qu'il est l'idée éternelle de cet architecte invisible: à quoi il faut ajouter, en suivant la comparaison, que comme l'architecte parle et

³⁰ *Sixième et dernier avertissement* I, a. 2, p. 553, col. 2.

³¹ *Ibidem*, p. 553, col. 2 et p. 554, col. 1.

³² *Ibidem*, p. 554, col. 1.

³³ *Premier avertissement sur les lettres de M. Jurieu*, p. 375, col. 2. Nous n'avons pas pu préciser qui était ce théologien.

³⁴ *Rom.* 1, 20.

ordonne, et que tout se range à sa voix qui n'est que l'expression, et comme la production au dehors de sa pensée; ainsi Dieu est représenté dans l'Écriture comme proférant une parole, qui n'est autre chose que son Verbe manifesté et exprimé au dehors.»³⁵

Dans la dernière partie de cette étude, nous verrons si cette interprétation de Bossuet correspond vraiment à la pensée des Pères.

La foi de l'Eglise et son explication

Jurieu a toujours combattu les sociniens qui rejetaient le dogme de la Sainte Trinité. C'est pourquoi il distingue la foi de l'Eglise ancienne qui a toujours confessé le mystère des trois Personnes et les explications des Pères qui ont parlé du double état de Verbe. Voici comment Bossuet comprend la position de Jurieu:

«Il est maintenant aisé de voir combien il impose au monde par sa belle distinction de théologie et de foi, dont il fait tout le dénouement de son Système. Il n'ose dire que l'Eglise ait varié dans sa foi, du moins sur des articles si fondamentaux; et il impute les erreurs des Pères, non pas à leur foi qui ne changeait pas, mais à leur théologie toujours variable.»³⁶

Bossuet estime sans doute qu'il faut établir une différence entre la foi et les diverses théologies. Mais, parmi les explications du dogme qui sont proposées, il faut condamner celles qui directement s'opposent à la foi. Jurieu distend trop les liens entre la foi et la théologie:

«Il voudrait me faire accroire que cette rare distinction de théologie et de foi m'est inconnue... Visiblement, il donne le change. Où a-t-il pris que je me moquasse d'une distinction si reçue? Je la reçois comme tout le monde: je reconnais de la différence entre la foi qui propose aux fidèles les vérités révélées, et la théologie qui tâche de les expliquer; et je sais (car aussi qui ne le sait pas?) que ces explications ne sont pas de foi.»³⁷

Selon Bossuet, il existe une contradiction trop grande et trop manifeste entre la foi orthodoxe au mystère trinitaire et le refus de l'immutabilité divine.

«C'est donc le fond des mystères et des vérités catholiques que le ministre fait nier aux anciens; et il faut ou ne rien prouver, ou attribuer ces explications, c'est-à-dire ces ignorances et des erreurs si grossières non point aux particuliers, mais à l'Eglise elle-même, puisque c'étaient des

³⁵ *Sixième et dernier avertissement* I, a. 10, p. 574, col. 1-2.

³⁶ *Ibidem*, I, a. 9, p. 572, col. 1.

³⁷ *Ibidem*, p. 572, col. 1.

variations non pas des particuliers, mais de l'Eglise en corps, dont il s'agissait entre nous.»³⁸

En fait, la doctrine des Pères telle que la comprend Jurieu n'affecte pas seulement l'explication théologique du dogme trinitaire, mais le dogme lui-même: «Mais lorsqu'il se glorifie d'avoir du moins reconnu que le mystère de la Trinité a toujours eu en lui-même la perfection qu'il devait avoir, il s'embrouille plus que jamais; puisque, selon la doctrine qu'il tolère dans les saints Pères, et qu'il ne croit pas pouvoir réfuter, il devait avec le temps survenir au Fils une seconde naissance plus parfaite que la première, et un dernier développement qui fit la perfection de son être. Ce n'est donc pas simplement l'explication; c'est le mystère lui-même qui est imparfait durant toute l'éternité, et jusqu'au commencement de la création, et qui est tel, selon des principes qu'on ne peut réfuter. C'est ce que dit le ministre, et il demeure plus que jamais dans le blasphème qu'il avait cru éviter.»³⁹

Bossuet a conscience de l'imperfection du langage humain lorsque la foi doit exprimer le mystère de Dieu. C'est pourquoi il faut lire avec bienveillance les explications des Pères.

«Telle est la hauteur et, pour ainsi dire, la délicatesse de la vérité de Dieu, que le langage humain n'y peut toucher sans la blesser par quelque endroit. C'est ainsi qu'en expliquant la distinction et l'origine du Fils, il est à craindre que vous n'y mettiez quelque chose qui se ressente de l'inférieur. Mais après tout, si vous attendez à parler de Dieu que vous ayez trouvé des paroles dignes de lui, vous n'en parlerez jamais... Dans cette faiblesse de votre discours, vous vous sauvez, en songeant que vous aurez toujours à vous élever au-dessus des termes où vous ressentirez de l'imperfection; puisque, dans l'extrême pauvreté de notre langage, il faudra même s'élever au-dessus de ceux que vous trouverez les plus parfaits.»⁴⁰

Cependant, aux yeux de Bossuet, la doctrine de foi n'a jamais été altérée. «La foi est toujours parfaite dans l'Eglise. Ce n'est pas assez de dire avec le ministre, que le mystère est parfait dans l'Ecriture; car il faut que cette Ecriture soit entendue. Par qui, sinon par l'Eglise? L'Eglise a donc toujours très bien entendu ce qu'il faut croire de ce mystère. Si la preuve en est plus claire après les disputes, la déclaration plus solennelle, l'explication plus expresse, il ne s'ensuit pas qu'auparavant la foi des chrétiens ne soit pas formée sur un mystère qui en fait le fondement, ou, ce qui est encore pis, qu'elle soit informe.»⁴¹

³⁸ *Ibidem*, p. 572, col. 2. Dans la controverse qui est en jeu avec le ministre, c'est la foi de l'Eglise et non celle des particuliers, si Jurieu veut avoir raison, face à Bossuet.

³⁹ *Ibidem*, I, a. 4, p. 557, col. 2.

⁴⁰ *Ibidem*, I, a. 5, p. 562, col. 1 et 2.

⁴¹ *Ibidem*, I, a. 4, p. 557, col. 1.

Dans sa polémique, Bossuet a-t-il suffisamment reconnu un fait aperçu par Jurieu? Les spéculations sur la génération du Verbe demeurent relativement savantes; elles n'ont dû guère affecter la prédication populaire. C'est ce que veut dire Jurieu lorsqu'il prétend que la foi ecclésiale est restée intacte.

D'autre part, Bossuet aurait pu affirmer clairement que l'Eglise serait tombée dans une grave erreur si elle avait défini la doctrine des Pères telle que la comprend Jurieu. Or cet enseignement n'a jamais été canonisé par le Magistère. Cette considération aurait permis à Bossuet d'avoir une attitude moins apologétique, donc plus rigoureuse, lorsqu'il défend avec tant de certitude que la doctrine des Pères doit être comprise dans un sens purement métaphorique.

Comment comprendre les Pères?

Parlant du texte de Théophile d'Antioche que nous avons cité au début de notre article, Jules Lebreton exprime sa perplexité. Evoquant la distinction entre le verbe intérieur et le verbe proféré, il écrit: «Ces expressions viennent de la psychologie stoïcienne; en les appliquant au Verbe divin, Théophile leur donne une valeur nouvelle. On ne peut dire cependant qu'il ait fait par là progresser la théologie; il lui a plutôt créé un embarras... Le plus grand péril que faisait courir à la théologie chrétienne cette psychologie stoïcienne, c'était de consacrer la théorie du double état du Verbe: si l'on distinguait en Dieu même un Verbe d'abord intérieur, puis proféré, il était difficile de ne pas représenter la génération du Verbe selon un développement progressif.»⁴²

Pour mieux cerner la difficulté qu'ont dû affronter les Pères anténicéens, citons un texte de saint Augustin qui recourt lui aussi à la distinction entre le verbe intérieur et le verbe proféré. Mais le mystère que veut illustrer l'Evêque d'Hippone est celui de l'Incarnation⁴³.

Cette distinction manifeste l'union de la nature humaine à la Personne du Fils puisque le Verbe se manifeste visiblement en se subordonnant au Père, devenant ainsi son serviteur et son envoyé parmi les hommes. Le λόγος ἐνδιάθετος désigne le Verbe préexistant dans le sein du Père; le λόγος προφοριχός est le symbole de l'humanité de Jésus qui révèle le mystère divin comme la parole extérieure transmet les richesses invisibles du concept formé par l'intelligence.

⁴² *Ouvrage cité*, t. II, p. 510.

⁴³ Nous reprenons ce que nous avons publié dans notre étude: *Un thème augustinien: Le mystère de l'Incarnation, à la lumière de la distinction entre le verbe intérieur et le verbe proféré* dans *Revue des études augustinienes*, 1963, IX, 1-2, pp. 95-101.

Le rapprochement comporte encore un second avantage. En effet, le Verbe, en s'incarnant, n'a pas quitté le sein du Père. Or, le λόγος ἐνδιάθετος demeure présent à l'intelligence lorsqu'est proférée la parole extérieure. Certes, Augustin est soucieux de manifester l'imperfection de l'analogie, car le verbe proféré ne possède qu'une existence éphémère puisqu'il disparaît aussitôt que la voix humaine l'a proféré. Au contraire, la sainte humanité de Jésus est unie au Verbe pour toujours.

Écoutons maintenant saint Augustin:

«J'essaie de parler du Verbe; le verbe, la parole de l'homme pourrait peut-être nous offrir quelque chose de semblable. Cependant quelle distance, quelle disproportion! Il n'y a pas de parité; et cependant une certaine ressemblance me permettra d'insinuer quelque lumière à vos esprits. Voici la parole que je vous adresse, je l'ai eue d'abord dans mon cœur; elle est parvenue jusqu'à vous, mais elle ne m'a point quitté; ce qui n'était pas en vous a commencé d'y être; cette parole s'est dirigée vers vous, mais elle est restée au-dedans de moi. De même donc ma parole est venue frapper vos sens sans quitter mon cœur, ainsi le Verbe s'est manifesté à nous sans quitter le sein de son Père. Ma parole était en moi, elle en est sortie pour devenir voix; le Verbe de Dieu était dans le sein du Père, il en est sorti pour se faire chair. Mais puis-je faire de ma voix ce qu'il a pu faire de sa chair? Je ne puis retenir ma voix qui s'envole; pour lui, non seulement il a retenu, conservé sa chair dans sa naissance, dans sa vie, dans toutes ses actions, mais il l'a ressuscitée après sa mort, et il a fait monter jusqu'au Père ce char sur lequel il était venu jusqu'à nous. Appelez la chair de Jésus-Christ un vêtement; appelez-la un char; appelez-la même une monture, comme il n'a pas dédaigné de l'indiquer lui-même dans la parabole du Samaritain...»⁴⁴

Saint Augustin utilise la distinction entre *verbum in corde meo* et *verbum prolatum sensui tuo*. Nous sommes bien en présence de la distinction entre le verbe intérieur et le verbe proféré.

Dans la perspective visée par saint Augustin, le recours à la distinction entre le verbe intérieur et le verbe proféré illustre le mystère sans le compromettre parce qu'en s'incarnant, le Fils se subordonne au Père et il devient un véritable instrument dans l'histoire du salut. C'est dans la condition de serviteur que le Verbe incarné a sauvé le monde.

⁴⁴ *Sermo* 119, 7. P.L. 38, pp. 675–76. Traduction tirée des *Pages dogmatiques de Saint Augustin*. Grand Séminaire d'Orléans, t. II, pp. 435–36.

Or les Pères anténicéens qui ont recouru à l'analogie entre le verbe intérieur et le verbe proféré semblent donner le même sens à la préposition *par* lorsqu'ils prononcent ces deux phrases: le monde est créé par le Verbe; l'humanité est sauvée par le Verbe. Ainsi Théophile d'Antioche déclare que le Père «se sert de ce Verbe comme d'un aide dans les œuvres qu'il fit, et c'est par lui qu'il a tout fait»⁴⁵.

Pour Théophile, le Verbe est *médiateur* dans ses deux fonctions de créateur et de sauveur. Or pour être en état de mission, le Verbe doit *sortir* du sein du Père, voilà pourquoi il devient Verbe proféré dès que commence la première œuvre divine *ad extra*, la création.

Saint Augustin a bien vu que le Verbe ne pouvait devenir médiateur qu'en s'unissant à une nature créée. Et cette union ne s'est pas réalisée avant l'Incarnation. Aussi l'œuvre créatrice, le Fils l'a opérée non pas comme Verbe proféré mais comme Verbe intérieur au sein du Père.

Les Pères anténicéens, en établissant le Verbe créateur dans l'état de Verbe proféré, devraient logiquement admettre une union hypostatique du Fils avec une nature créée, union se réalisant déjà au moment de la création. Mais ils n'enseignent pas une thèse pareille, trop étrangère à l'Écriture.

Sans doute, les Pères ont-ils recouru à une considération imaginative pour représenter cette sortie du Verbe, mais ont-ils eu conscience, comme le croit Bossuet, d'utiliser une simple métaphore? Je ne le crois pas à cause de la force de termes employés: *verbe proféré, engendrement*.

Si l'on réfléchit selon la rigueur des principes théologiques, Bossuet a raison de voir une négation de l'immutabilité divine si l'on interprète au sens strict les expressions utilisées par les Pères. Mais ces derniers ont très bien pu ne pas voir cette contradiction, leur attention se portant avec force sur le dogme de la création *par* le Verbe, ne distinguant pas avec clarté la différence entre l'action du Verbe Créateur et celle du Verbe Sauveur.

Si nous revenons à la position de Jurieu, on peut lui objecter que ce n'est pas le recours à la philosophie qui est premier dans la pensée des Pères. Le fondement de leur doctrine est leur lecture de l'Écriture. A nos yeux, ils veulent expliquer le rôle du Verbe dans la création en faisant un rapprochement indu avec l'Incarnation. S'ils utilisent la distinction entre le verbe intérieur et le verbe proféré, c'est d'une manière purement instrumentale, la philosophie étant devenue l'*ancilla theologiae*. D'ailleurs, sur ce point, il ne faut pas forcer le caractère technique de la distinction, chacun peut comprendre facilement comment notre intelligence forme un verbe intérieur et le profère par le son de notre voix.

⁴⁵ *Ad Autolyicum* II, 10. P.G. 6, 1064.

D'autre part, comme Jurieu déclare que la foi de l'Eglise n'est pas blessée par la théorie des Pères, un collègue protestant, Saurin, lui fait cette objection: «Si M. Jurieu ne produit cela que comme les sentiments de particuliers, *pourquoi les produit-il à M. de Meaux comme des exemples de variations que l'Eglise a souffertes dans les premiers siècles?*» Voici la réplique: «Je réponds qu'il est faux qu'on ait produit ces exemples comme des preuves des variations de la doctrine de l'Eglise: on n'a produit ces exemples que pour rendre le change à M. de Meaux, qui nous cite cent et cent variations de Docteurs particuliers entre nous et sur la justification et sur l'eucharistie et quasi sur tous les points de notre confession de foi. On a donc voulu lui faire voir, que nous ne sommes pas plus responsables de ces variations des particuliers que l'Eglise des trois premiers siècles. C'était des erreurs de quelques-uns de ses Docteurs.»⁴⁶

La réponse n'est pas sans faiblesse, car les divergences entre Zwingli et Luther sur la Cène affectaient directement la foi en la nature de l'eucharistie et cette polémique s'est incarnée dans des confessions de foi.

Mais au-delà de la controverse entre Bossuet et Jurieu, la question de l'interprétation de la doctrine des Pères relative à la génération du Verbe nous paraît digne d'attention.⁴⁷

En résumé, selon l'interprétation de Bossuet, les Pères ont bien vu le caractère métaphorique de cette «sortie» du Verbe au moment de la création. Ils voulaient signifier par là comment le monde présent de toute éternité à la pensée divine devenait visible par l'acte créateur.

Selon notre interprétation, les Pères considèrent comme réelle cette «sortie» du Verbe parce qu'ils rapprochent de trop près le mystère de la création de celui de l'Incarnation.

Dès lors on comprend mieux, si nous avons raison, le bienfait profond apporté, par le Concile de Nicée, à la doctrine du mystère de la Sainte-Trinité.

Georges BAVAUD

⁴⁶ *La religion latitudinaire avec l'apologie pour la Sainte-Trinité, appelée l'hérésie des trois Dieux*. Rotterdam, 1696, pp. 155-56. Le texte de Saurin est cité par Jurieu.

⁴⁷ Dans cette controverse, les deux adversaires font appel à l'autorité du théologien catholique Petau. Il eût été trop long d'examiner les argumentations contradictoires que Jurieu et Bossuet font de la pensée du célèbre jésuite. Nous nous contentons de citer l'opinion de Jules Lebreton: «Ce que on peut reprocher surtout à la critique de Petau, c'est d'avoir représenté comme des erreurs formelles ce en quoi il eût dû voir le plus souvent des confusions de pensée et des maladresses d'expression.» C'est d'ailleurs ce qu'il a marqué lui-même dans sa préface III, 3. Cf. *Opus de Theologicis dogmatibus*, t. II, Pars I, Venetiis, 1757, pp. 7-8.

Un texte de Jacques Maritain

A propos de la question juive

Le 5 février 1938, se tenait au théâtre des Ambassadeurs une conférence intitulée: «Les Juifs parmi les Nations». L'orateur, particulièrement inspiré au dire des témoins, n'était autre que J. Maritain. Il y dénonça avec une rare vigueur l'antisémitisme et développa longuement le rôle du peuple juif dans l'histoire: «assigné... à une œuvre d'activation terrestre de la masse du monde»¹, provoquant enthousiasme chez les uns et indignation chez les autres tel ce vieux monsieur qui «au nom de son éducation catholique, protesta contre cet éloge des juifs»². Or, dans les premiers textes de J. Maritain consacrés à ce sujet, «A propos de la question juive» écrit en 1921 et publié en 1926 peut nous surprendre³. S'il ne peut en aucun cas être considéré comme un texte majeur – il n'a en effet jamais figuré dans le recueil intitulé *Le mystère d'Israël* – il contient en germe quelques-unes des intuitions du philosophe sur la vocation d'Israël, et mérite à ce titre toute notre attention.

1. Des phrases surprenantes

«A propos de la question juive» est le titre «d'une communication présentée le 21 mai 1921 à la 1^{re}

Semaine des écrivains catholiques, puis reprise dans le «Bulletin catholique» international en février 1926»⁴. Maritain distingue deux aspects à la question juive: l'un politique et social, l'autre spirituel. C'est dans le premier de ces aspects que l'on sent Maritain «prisonnier de son temps et de ses engagements». Il est en effet, à l'époque, proche de l'Action française. Les rapports entre le philosophe thomiste et le mouvement du nationalisme intégral restent complexes; dès 1959, Henry Bars précise: «Si l'on considère l'Action Française comme une amitié d'esprits que rapprochent à la fois certaines causes à défendre et certains adversaires à combattre, Maritain a fait partie de cette amitié et lui a donné, tant que c'était possible, les plus beaux gages de loyauté, de courageuse assistance... pendant les six ou sept années qui vont de la fin de la guerre au Non possumus de l'Action Française, il a appartenu à

¹ J. MARITAIN, *Les Juifs parmi les Nations – Le mystère d'Israël* – DDB, 1990.

² P. PIERRARD, *Juifs et catholiques français de Drumont à J. Isaac*, Fayard, 1970.

³ J. MARITAIN, *Œuvres Complètes*, vol. II.

⁴ Philippe CHENAUX: *Jacques Maritain et l'esprit des années 20*, «Cahiers Jacques Maritain» n° 21.

cette famille d'esprits... Il est vrai qu'il ne donna pas sa collaboration à l'Action Française et qu'il refusa d'enseigner à l'Institut du même nom. Il avait été d'autre part convenu que, si Bainville dirigeait la «Revue Universelle» à son gré, pour tout le reste, dans le secteur philosophique, Maritain garderait une liberté absolue. Mais comment l'aurait-on su au-dehors? Jacques Maritain, sans le savoir et sans le vouloir, apparaissait à bien des yeux comme le philosophe du Parti. Et il portait des coups qui étaient reçus comme des coups du nationalisme intégral»⁵.

Nous pouvons ainsi mieux comprendre pourquoi il présente le peuple juif comme un peuple foncièrement subversif et révolutionnaire: «Il faut ajouter qu'un peuple essentiellement messianique comme le peuple juif, dès l'instant qu'il refuse le vrai Messie, jouera fatalement dans le monde un rôle de subversion, je ne dis pas en raison d'un plan préconçu, je dis en raison d'une nécessité métaphysique, qui fait de l'Espérance messianique, et de la passion de la Justice absolue, lorsqu'elles descendent du plan surnaturel dans le plan naturel, et qu'elles sont appliquées à faux, le plus actif ferment de révolution»⁶. Logiquement, il préconise, un peu plus loin, la mise en place «d'une lutte de salut public contre les sociétés secrètes judéo-maçonniques et contre la finance cosmopolite, de là même la nécessité d'un certain nombre de mesures générales de préservation»⁷.

Ces propos, surprenants, inhabituels chez Maritain doivent cependant être nuancés. Il affirme, d'une part: «Les passions populaires et les pogroms n'ont jamais résolu aucune question, bien au contraire» et d'autre part: «Il ne faudrait pas que la question juive servît de dérivatif au mécontentement et aux déceptions de l'heure présente...»⁸. Et puis, il y a ces réflexions sur la création d'un Etat juif en Palestine: il semble en effet que J. Maritain ait été à cette époque en relation avec les milieux sionistes (comme les Amitiés Palestiniennes) et ait pris contact avec le Saint-Père pour y plaider leur cause⁹. Si une telle attitude cadre difficilement avec le nationalisme étroit professé à l'Action Française, nous pouvons tout de même dire, à la suite de P. Chéniaux, que sur le peuple juif «la prise de position de Maritain semble néanmoins encore entachée de certains stéréotypes (idée de complot) qui auront totalement disparu à la veille de la guerre»¹⁰.

⁵ Henry BARS, *Maritain en notre temps*, Grasset, 1959, pp. 114 et 115.

⁶ Jacques MARITAIN, *Œuvres Complètes*, vol. II, pp. 1196-1197.

⁷ Jacques MARITAIN, *Œuvres Complètes*, vol. II.

⁸ *Idem*.

⁹ Voir «Cahiers Jacques Maritain», n° 23.

¹⁰ P. CHÉNIAUX, *J. Maritain et l'esprit des années 20*, «Cahiers JM» n° 21.

2. Une violente campagne de presse

Jacques et Raïssa Maritain ont été souvent attaqués et diffamés par des feuilles antisémites, mais rarement de manière aussi dure, qu'à la suite de la parution de cette communication. Cela peut, à première vue, nous surprendre, car dans la première partie de son texte, J. Maritain semble, à certains égards, proche des idées maurassiennes. Dans le N° 248 de la «Vieille-France», Jean Drault publie un article terrible intitulé: «Jacques et Raïssa ou les mystères de l'Institut catholique de Paris»¹¹. Compagnon de Drumont, auteur de livres pour enfants («Le soldat Chapuzot»), et «Galupin» J. Drault est l'héritier d'un antisémitisme virulent et quasi maladif. Il attaque, dans un premier temps, Léon Bloy, pour mieux s'en prendre ensuite aux Maritain. L'auteur du «Salut par les Juifs» ne trouve aucune grâce à ses yeux: «Il crut devoir se spécialiser dans l'éreintement... Il exhiba ses plaies, ses detresses, l'horrible gêne de sa vie domestique, avec un luxe de détails et une ostentation dont on est gêné pour lui.» Mais surtout il fut «vendu aux juifs» et publia «Le Salut par les Juifs» contre Drumont. Erreur, que dis-je crime impardonnable! Mais ce n'est rien à côté de ce qui attend les Maritain! D'abord la rencontre avec «Le Vieux de la Montagne»: «Soudain apparaît un couple devant lequel le répertoire poissard, scatologique,

voire obscène de ce catholique en perpétuelle furibonderie, est comme aboli soudainement... En son misérable logis... sont entrés une petite juive russe et son énigmatique mari.» Et de s'attarder sur Raïssa: «délicieuse petite juive», «douce juive». Ensuite au sujet de la réédition du «Salut par les Juifs» par Jacques et Raïssa, J. Drault laisse libre cours à ses injures, qualifiant le philosophe de «métèque, mari de juive russe et néochrétien baptisé dans le cloaque du Mendiant ingrat». Et enfin de s'opposer avec force «aux infiltrations judéomaçonniques dans l'Institut catholique» où «Le juif ou métèque néobaptisé Maritain prétend convertir à son tour en masse ses congénères et submerger les chrétiens non-juifs par une invasion des Juifs camouflés en chrétiens»¹².

Ces attaques de la «Vieille-France», «dernier obstacle qui se dresse contre la conquête totale de la France par les Hébreux» peuvent porter à hausser les épaules ou à sourire tristement, mais tant d'images douloureuses sont associées dans nos mémoires à cet antisémitisme primaire! La réponse de J. Maritain tient dans quelques phrases, à l'émotion contenue¹³.

¹¹ Merci à R. Mougel qui nous l'a communiqué.

¹² J. DRAULT, *La Vieille France* n° 248, 1921.

¹³ J. MARITAIN, *Œuvres Complètes*, vol. II, p. 1203.

Mais alors pourquoi une telle violence dans les attaques? Un retour au texte de Maritain s'avère indispensable.

3. *La vocation du peuple juif*

La faute impardonnable de Maritain, aux yeux de cet extrémiste, est d'oser parler du peuple juif sur le plan spirituel. L'affaire était depuis longtemps classée dans les milieux antisémites: le peuple juif était le peuple déicide (c'est de là que venait tous ses maux) et son rôle dans le plan divin s'était achevé dans cette trahison.

Là n'est pas l'opinion de J. Maritain puisqu'il écrit: «Un écrivain catholique, cela me paraît évident, doit à sa foi elle-même de se garder de toute haine et de tout mépris à l'égard de la race juive et de la religion d'Israël. L'Eglise prie par les psaumes de David, elle est l'héritière fidèle de l'Ancien Testament et de ses saints»¹⁴. Dans ce texte de 1921, nous voyons qu'il a déjà médité longuement l'épître aux Romains de saint Paul, source de toute sa réflexion future sur le peuple juif et qu'il en a tiré des certitudes: «La race des prophètes, de la Vierge et des apôtres, la race de Jésus est le tronc sur lequel nous sommes entés». Et surtout, il se place résolument dans une perspective eschatologique: «Si leur rejet a été la réconciliation du monde, que sera leur réintégration, si-

non une résurrection d'entre les morts? Si quelques-unes des branches ont été retranchées, et si toi, qui n'étais qu'un olivier sauvage, tu as été enté à leur place et rendu participant de la racine et de la sève de l'olivier, ne te glorifie pas à l'encontre des branches... Si tu as été coupé sur un olivier sauvage et enté, contrairement à ta nature, sur l'olivier franc, à plus forte raison les branches naturelles seront-elles entées (un jour) sur leur propre olivier»¹⁵. Combien ce texte est important dans la pensée de Maritain sur le peuple d'Israël, et que de fois par la suite, nous allons le retrouver!¹⁶ Sa réflexion future est déjà en germe, mais il insiste davantage sur ce qu'il pense être des prémisses à la grande réintégration: les nombreuses conversions de personnes juives au catholicisme et surtout «l'extraordinaire élan de prière qui se produit dans l'Eglise pour Israël, et dont ces conversions sont précisément le fruit»¹⁷.

«Prisonnier de son temps et de ses engagements», Maritain ne l'est donc pas vraiment, car dès 1921, en pleine entente cordiale avec

¹⁴ J. MARITAIN, *Œuvres Complètes*, vol. II.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ Voir *L'impossible antisémitisme*, 1937, p. 25; *Les Juifs parmi les Nations*, 1938, p. 87; *Encore le mystère d'Israël*, 1939 pp. 124, 125, 126; *L'enseignement de saint Paul*, 1941, p. 151, 152; *Un nouvel âge du monde*, 1943, p. 198... *Le mystère d'Israël*, DDB, 1990.

¹⁷ J. MARITAIN, *Œuvres Complètes*, vol. II.

l'Action Française, il déborde largement le cadre imposé par l'école monarchiste. Le peuple juif a déjà, à ses yeux une grande dignité, et son rôle n'est pas terminé dans l'histoire humaine. La rupture avec l'Action Française, la montée de l'antisémitisme, la Seconde Guerre mondiale vont l'amener à mûrir sa pensée et à développer ses intuitions, avec courage. Qu'il nous soit permis, en conclusion, de laisser s'exprimer le cœur douloureux «d'une douce juive»: «Nous avons été bien souvent insultés depuis que Jacques a écrit «Primauté du Spirituel», et nous l'avons accepté avec indifférence, et mépris. Mais alors ce n'était pas au nom d'une doctrine universelle comme le racisme qui porte en lui le germe de

toutes les haines et de toutes les guerres. Il m'est impossible d'admettre l'insulte qui s'adresse à mon sang! Cela est intolérable. De quelle race que l'on soit l'injure faite au sang est faite à Dieu lui-même, l'auteur de la vie. Il est intolérable que l'on usurpe le nom «chrétien» pour se livrer à de telles offenses»¹⁸.

Mai 1991

Sylvain GUÉNA

¹⁸ Raïssa MARITAIN, *Lettre aux Van der Meer* du 9 avril 1938, «Cahiers JM» n° 7-8, à propos d'une attaque du journal «Je suis partout» du 1^{er} avril 1938 (consulté au Cercle d'études J.-R. Maritain de Kolbsheim).

«Une métaphysique pour les simples»: *un long regard posé sur les choses*

A des contemplatifs le Père Emonet disait un jour: «Je crois qu'il faut que nous restions des primitifs. Ce serait terrible si nous perdions la capacité de ressentir la présence de Dieu dans la beauté de ce monde.» Le livre qu'il vient d'écrire¹ est sorti de cette conviction. Ce n'est pas un manuel de philosophie. *Une métaphysique pour les simples* est une découverte de l'être, de ses richesses et de son pouvoir de faire monter l'esprit à Dieu, lorsque l'intelligence est éveillée ou restituée à sa vocation native devant les choses.

Les choses. «Les choses, seules, me parlent», disait Rilke (cité p. 33). La philosophie, historiquement, est née d'un étonnement, d'un émerveillement devant les choses. «Puisqu'ils étaient les premiers, les philosophes grecs des VII^e et VI^e siècles avant Jésus-Christ n'ont pu recevoir leur doctrine des livres, ni des hommes. Ce sont d'abord les choses qui leur ont parlé.» (p. 33). Le retour à ces origines permet de comprendre que la métaphysique n'est pas une spéculation hermétique élaborée par des cerveaux trop subtils, mais qu'elle naît d'un long regard posé sur les choses, capable de descendre vers ce qu'il y a de plus caché et de plus beau, de plus riche et de plus simple à la fois, au fond des choses: *leur être*, «ce premier acte et acte universel grâce auquel toutes les choses arrivent à la lumière du jour et s'y tiennent.» (pp. 33-34).

«Cet acte – continue l'auteur –, tout le monde le constate, mais seuls les philosophes ont la grâce d'en faire l'objet d'une interrogation étonnée.» Pourtant, ce privilège des philosophes, le Père Emonet est persuadé qu'il peut être partagé par «les simples». «Nous appelons ainsi, dit-il, ceux qui n'ont pu être initiés aux méthodes de l'Ecole» (p. 9), ceux qui n'entendent pas le langage technique que la philosophie, comme toute science, s'est forgé.

Ici intervient la grande intuition du Père Emonet: pour acheminer les simples vers le cœur métaphysique des choses, il fallait demander aux poètes et aux artistes de nous prêter leur regard et de nous aider à *voir*. «Nous nous sommes souvenus que le premier éveil de la pensée philosophique, aux VII^e et VI^e siècles avant Jésus-Christ, s'est accompli par le moyen de la connaissance poétique. En cette aurore, l'intuition philosophique et l'intuition poétique vivaient d'une délicieuse complicité. Pouvions-nous reprendre un semblable chemin pour aller jusqu'aux vérités premières? Nous l'avons tenté.» (p. 10).

Aux poètes aussi, aux artistes, les choses de la nature ont parlé et confié le poids de leur mystère. «Je vois dans mon œuvre, écrivait Van Gogh (cité

¹ Pierre-Marie EMONET, O.P., *Une métaphysique pour les simples*, CLD., 1991, 158 p.

p. 36), un écho de ce qui m'a frappé, je vois que la nature m'a raconté quelque chose, m'a parlé, et que je l'ai noté en sténographie.» Devant le mystère de l'être, métaphysiciens et poètes se sont alors découverts «frères en intuition». Car ce qui, primordialement, fait le poète comme le métaphysicien, c'est «la grâce de ne plus regarder les choses comme objets d'utilité et de consommation, mais de contemplation. Grâce de les laisser être ce qu'elles sont.» (p. 90).

Jacques Maritain déjà avait noté: «A la naissance du métaphysicien comme à celle du poète, il y a comme une grâce d'ordre naturel. L'un, qui jette son cœur dans les choses comme un dard ou une fusée, voit par divination – dans le sensible même, impossible à en séparer – l'éclat d'une lumière spirituelle où un regard de Dieu brille pour lui. L'autre, se détournant du sensible, voit par science, dans l'intelligible et détachée des choses périssables, cette lumière spirituelle elle-même captée en quelque idée. L'abstraction, qui est la mort de l'un, l'autre y respire; l'imagination, le discontinu, l'invérifiable, où l'autre périt, fait la vie de l'un. Aspirant tous deux les rayons descendus de la Nuit créatrice, celui-ci se nourrit d'une intelligibilité liée, et aussi multiforme que les reflets de Dieu sur le monde, celui-là d'une intelligibilité désinvestie, et aussi déterminée que l'être propre des choses. Ils jouent à la bascule, s'élevant dans le ciel tour à tour. Les spectateurs se moquent du jeu, ils sont assis par terre.»²

Il faut être reconnaissant au Père Emonet d'avoir ainsi osé faire dialoguer philosophes et poètes, et d'avoir conduit ce dialogue avec tant de finesse et une si parfaite sûreté. Ce dialogue est tout autre chose qu'une habilité pédagogique. Il repose sur une intuition

dont la vérité, la profondeur et la fécondité dans la vie de l'esprit méritent d'être soulignées et qu'on voudrait essayer d'explicitier un peu. Elle fait d'*Une métaphysique pour les simples* ce livre sans équivalent qui devait être écrit un jour.

Écoutons le Père Emonet exposer la différence qu'il y a entre la connaissance conceptuelle et la connaissance par sympathie ou connaturalité. Cette différence, et ce qui constitue en propre la connaissance par connaturalité, c'est cela qui fonde et éclaire son propos d'acheminer les simples vers les vérités de la grande métaphysique par cette «petite voie» où il a rencontré les artistes et les poètes – et aussi les contemplatifs.

«Chez nous – dit-il –, habituellement, quand l'intelligence cherche à saisir l'essence d'une chose, son être profond, elle se munit à cette fin de beaucoup d'idées. Elle les agence en propositions et celles-ci en raisonnements. Elle procède scientifiquement. Alors elle se saisit de la chose, de sa nature, mais c'est à travers tout un usage de représentations abstraites. La chose par là est comme tenue à distance. Elle demeure comme «devant» l'intelligence. Elle est jugée, pesée, cataloguée.

Que pour une raison ou pour une autre, une sympathie, une affinité, entre cette chose, par exemple un arbre, naisse, alors naît une connaturalité entre elle et le sujet connaissant. Celui-ci est devenu disponible, perméable, vulnérable même. Pour l'attirer plus proche de lui, pour supprimer la distance, pour lui donner d'entrer dans l'intime, l'intelligence renonce aux concepts,

² *Les Degrés du savoir*, Œuvres complètes, t. IV, p. 277.

aux raisonnements, à ces moyens lourds. Elle accepte d'entrer dans la nuit translucide en l'absence d'idées, d'images, de jugements. Alors l'objet aimé, désiré, peut s'approcher, entrer dans l'esprit, lui verser sa charge de lumière sans plus d'intermédiaires. Cette possession de la chose par l'intelligence que l'amour a procurée en lui imposant le silence des concepts, comble la volonté spirituelle, tout à la joie de tenir enfin ce qu'elle aime.

Un poète, magnifiquement, a évoqué cette descente mystérieuse des choses dans la nuit de notre subjectivité:

«J'entasse dans ma nuit, comme un vaisseau qui sombre,
Pêle-mêle, les passagers et les marins.
Et j'éteins la lumière aux yeux, dans les cabines,
Je me fais des amis des grandes profondeurs.» (pp. 119-120).

Ces lignes aident à comprendre comment la connaissance poétique a le pouvoir de «porter sur ses ailes l'intelligence philosophique afin de la conduire plus rapidement jusqu'aux vérités de son domaine.» (p. 10). C'est précisément en tant qu'elle est connaissance par connaturalité; en tant qu'elle s'origine dans «cette mystérieuse descente des choses dans la nuit de notre subjectivité», qu'elle s'amorce dans ce lieu intérieur – ce que Jacques Maritain a appelé le «préconscient spirituel» – où les choses versent à l'esprit leur charge de lumière *sans plus d'intermédiaires*. Dans la connaissance par connaturalité, la chose est saisie par l'esprit dans le mystère et le rayonnement de son être sans l'intermédiaire des idées, mais par l'inclination affective qui forme et guide l'intellect. Ce qui est l'objet du métaphysicien est ainsi atteint par une autre voie – par un raccourci – et d'une autre manière.

Ajoutons que le germe lumineux déposé par les choses dans l'esprit en source exige, chez le poète, d'éclore en une œuvre. Car la connaissance poétique ne s'achève que dans et par l'œuvre faite, où s'expriment tout ensemble l'être des choses et le moi profond du poète, – mais selon des variations aux modalités innombrables, si bien que tantôt c'est la subjectivité du poète qui se révèle dans l'œuvre de façon prédominante – mais à travers et dans son rapport aux choses –, et tantôt c'est le mystère des choses qui se révèle de façon prédominante – mais parce qu'elles ont été accueillies, contemplées, pâtées, dans «les grandes profondeurs» de l'artiste. «L'attrait de toutes choses, je le ressens dans le silence de mon âme.»³

C'est principalement sur ce deuxième versant de la poésie que le Père Emonet, sans que soient jamais confondues connaissance poétique et connaissance philosophique en ce qu'elles ont d'irréductible et de spécifique, a rencontré les intuitions les plus proches de celles du métaphysicien: celles qui pénètrent «comme un dard ou une fusée» la beauté transcendante des choses, la splendeur de leur être, et pèsent instinctivement le poids de vérité ontologique de ce monde. Claudel, Ramuz, Rilke sont convoqués avec Dante, Baudelaire et Supervielle. Michel-Ange avec Van Gogh et Cézanne. Cézanne dont on a écrit: «Ce qu'il nous divulgue, c'est l'autorité architecturale avec laquelle les choses existent, et en même temps, l'austère sévérité qu'elles opposent à nos rêves.»⁴

³ Paul CLAUDEL, *Connaissance de l'Est, Le Promeneur*, Pléiade, p. 85.

⁴ Jacques MARITAIN, *L'intuition créatrice dans l'art et la poésie*, Œuvres complètes, t. X, p. 144.

*

Toutes ces réflexions ne doivent cependant pas faire perdre de vue ce que le livre est formellement: une découverte métaphysique de l'être. Un chemin de contemplation de l'être, – où métaphysiciens et poètes nous font avancer, nous aidant de leurs intuitions convergentes dans la diversité de leur approche et de leur don.

Le recours aux poètes et aux artistes – dont nous avons tenu à souligner l'importance et la portée – rejaillit sur la réflexion philosophique en l'invitant à s'alléger d'une trop lourde technicité, à demeurer dans le regard émerveillé devant les choses, et aussi à découvrir, à la lumière de l'expérience créatrice des artistes, les «secrets professionnels» de la Nature et de Dieu⁵. Mais cet apport des poètes est vitalement *intégré* à la quête proprement philosophique, à ce mouvement de l'intelligence qui monte vers Dieu «par l'échelle des choses».

La démarche du livre, en effet, est celle de la plus rigoureuse métaphysique. Deux parties le composent. Elles considèrent respectivement les deux significations analogiques du mot «être»: d'une part, l'être qui est «l'acte de se pousser hors de la matière et de se tenir en soi au sein de la matière» – l'être au cœur des choses de la nature, l'être des choses soumises au changement –, et d'autre part l'être qui est «l'acte de se tenir au-dessus du néant» – l'être métaphysique proprement dit.

Chacune de ces deux parties comprend une vingtaine de courts chapitres de quelques pages, à la fois très précises et pleines de suggestions, où le Père Emonet a le don de *faire voir* un aspect de l'être. A mesure que l'on avance, on se rend compte que les chapitres ne s'ajoutent pas aux précédents seule-

ment numériquement, mais que la lumière que chacun donne se reporte sur tout ce qui a été dit auparavant; fait briller des richesses de l'être présentes, aperçues déjà, mais restées encore dans la pénombre.

Cette façon de développer – de dés-envelopper – les richesses de l'être, de montrer comment les notions qui les expriment s'engendrent les unes les autres (qu'on lise ainsi les huit premiers chapitres, par exemple) n'est pas celle d'un analyste – et c'est notre chance – mais d'un contemplatif qui sait que l'intelligence est faite pour voir, et qui se porte sans cesse au même objet, plus profondément et avec une pénétration plus véhémement pour enfin s'y reposer.

*

«Le monde n'est pas infini, il est inépuisable», disait Claudel. C'est cela que le Père Emonet nous dévoile lorsqu'il entreprend, dans la première partie, de développer le contenu intelligible de l'être qui brille au fond des choses (chapitres I à VIII), puis lorsqu'il réfléchit sur la structuration des choses, sur leur agir, leur dynamisme le plus profond (chapitres X à XII) et leurs métamorphoses (chapitres XIII à XVII): les choses alors confessent elles-mêmes

⁵ L'analogie de l'art et de la nature a été introduite par Aristote. Mais la vérité sur l'art que nous révèlent les artistes modernes – un Van Gogh, un Cézanne –, et qui est plus profonde que ce qu'en disait Aristote, permet au Père Emonet d'aller plus loin que ne pouvait le faire Aristote dans la voie ouverte par lui. 1^{re} partie, chap. V: «La matière prend forme»; chap. VIII, sur l'âme; et chap. XIII à XVIII sur «le jeu de la matière et de l'Artiste divin» et «Le style du Créateur».

qu'elles sont structurées, mues, attirées par un Etre qui est au-delà d'elles et qui œuvre en elles – «un autre Etre qui cache son mystère au-delà de nos perceptions» (p. 38); «l'Etre qui n'appartient pas à la région où l'être est revêtu de matière» (p. 47) – et qui est Intelligence, Acte pur, Bonté première et absolue: «l'amor che move il sole e l'altre stelle»⁶. Les choses parlent, avons-nous dit. Elles parlent de Dieu. Et c'est en contemplant ainsi le fond inépuisable des choses, en accueillant leur «savour secrète», «ce goût de Cause, ce frisson d'authenticité, ce lait qui instruit de la source» dont parle Claudel⁷ que les philosophes montent «comme liège vers les régions qui les exigent» (p. 38). La philosophie de la nature s'achève alors en métaphysique.

Inépuisable au regard de l'intelligence contemplative, l'être dans les choses n'est pourtant pas infini. L'intuition métaphysique n'est pas complète si elle ne s'ouvre aussi à la précarité des choses – et à ce paradoxe, qu'elles tiennent leur fragilité de ce qui en elles a le plus de prix: leur individualité. On ne lit pas les chapitres XVIII–XX de la 1^{re} partie sans gratitude. Le philosophe aristotélicien y dialogue avec Rilke, saint Augustin avec Ramuz. Citons seulement quelques passages: «Ce qui dans les choses est individuel, unique, il semble bien que ce soit le privilège des poètes de le sentir. L'un d'eux confie: «Je fais un détour pour revoir un noyer dont la présence me touche comme un visage humain.» Ce qui le touche, ce n'est pas l'espèce de cet arbre, ni ses manifestations extérieures, mais c'est à travers cela un mystère en lui comme d'une personne. (...) Si elle ne conduit pas à contempler cet «unique» qui réside au cœur des choses, mieux qui constitue leur cœur, la philosophie alors a manqué à ses

promesses. Même elle a rendu aveugle son disciple. Sans doute, contempler l'acte d'être et ses richesses internes c'est certainement une grâce⁸. Mais ce n'est là qu'une part du butin que la philosophie prétend retirer du réel. Même si c'est par une tout autre voie, le philosophe est conduit aussi là où le poète se dirige par instinct: à l'individu, à l'unique, à ce qu'il y a de personnel et donc d'ineffable dans les choses.» (pp. 68–69).

«Et pourtant les choses individuelles meurent! Saint Augustin a formulé ce destin énigmatique: «Les choses naissent et elles meurent; en naissant, elles commencent à être pour ainsi dire; elles croissent pour atteindre leur perfection, et une fois parfaites, elles vieillissent et meurent. Tout ne parvient pas à la vieillesse, mais tout meurt. Donc lorsqu'elles naissent et s'efforcent d'être, plus vite elles croissent pour être et plus elles se hâtent de ne plus être. Telle est leur loi.»

Cette loi, dont parle saint Augustin, place le philosophe devant le mystère de l'être et du néant.» (p. 72).

«Elles se hâtent de ne plus être, dit saint Augustin. C'est à cause de la mort des choses que le néant fait son entrée dans la considération de l'être. (...) Alors du verbe *être* jaillit un sens absolument nouveau. Il apparaît tout à coup comme l'acte qui arrache les cho-

⁶ «L'amour qui meut le soleil et les autres étoiles». Dante, *Paradis*, Chant XXXIII.

⁷ *Le poète et le vase d'encens*, Œuvres en prose, Pléiade, p. 845.

⁸ Rappelons la précision capitale donnée par J. Maritain: «A la naissance du métaphysicien comme à celle du poète, il y a comme une grâce d'ordre naturel.» C'est en ce sens analogique appliqué à l'ordre naturel qu'avec le Père Emonet nous comprenons le mot *grâce*, chaque fois qu'il l'emploie à propos du philosophe ou du poète.

ses au néant et les tient au-dessus du néant.» (pp. 73–74).

C'est l'acte d'être saisi en son aspect proprement métaphysique, qui est l'objet de la deuxième partie et constitue pour l'intelligence un nouveau chemin vers Dieu, non plus en suivant *dans les choses* la trace de «l'artiste divin», mais en s'élevant *à partir des choses* sur «l'échelle de l'être».

Au cœur de ces pages, il y a la grande doctrine de l'analogie, selon laquelle toutes réalités, matérielles aussi bien que spirituelles, ont en commun d'exercer l'acte d'exister, mais de l'exercer proportionnellement à *ce qu'elles* sont, à leur essence; analogie selon laquelle aussi toutes les réalités qui sont dans la radicale impuissance à exister par soi (parce que rien dans leur essence n'implique l'existence) et, en s'efforçant d'être, «se hâtent de ne plus être», sont dans une commune dépendance d'un Etre qui est par soi – c'est-à-dire «dont l'Essence porte exigence de l'Existence» (p. 137).

Ainsi, «l'analogie métaphysique trouve sa source à l'intérieur de chaque chose. C'est pourquoi la raison traverse toutes les catégories du réel. Elle monte, de fait, du brin d'herbe à Dieu grâce à la souplesse infinie de l'idée d'être et du terme qui le signifie. La raison n'a pas besoin de faire subir au mot *être* l'ajustement d'un transfert de sens.» (p. 99). Cette vérité métaphysique déterminante, le Père Emonet a su la reconnaître dans l'intuition de Ramuz quand il parle des «grands mots» (l'être, ou ceux qui précisément lui sont inséparables: unité, vérité, beauté, bonté) qui sont «construits en pyramide» – heureuse formule tirée de l'expérience fondatrice d'avoir perçu, par l'attention portée aux choses les plus humbles, des perfections en chacune d'elles, qui «circulent de bas en haut et de haut en bas

de l'échelle des êtres» (cité p. 114), et qui donc éveillent en l'âme une «faim d'infini», le désir d'atteindre l'Etre en qui ces perfections, de soi illimitées, mais participées «quand elles sont comme déposées dans un marbre, sur un visage, dans un air de musique» (p. 143), se trouvent en plénitude. «Ce monde est un miroir tombé des cieux, brisé en mille éclats. En chacun d'eux se reflète encore quelque chose de céleste. Quand tout à coup, dans un fragment, la matière brille d'un rayon émané d'en haut, un étrange désir s'empare de l'homme. Impossible à lui de demeurer dans le multiple, le fragmentaire. Il faut que se recompose l'Unité perdue. Il lui faut cet ailleurs où se trouve le Tout! Ici-bas, en cette multiplicité, dans le fragmentaire, la beauté est en exil. Puisqu'elle n'implique de soi aucune limitation, elle doit avoir sa Source dans un autre monde. (...) Ces désirs, ces aspirations ne sont-ils pas le témoignage poignant que l'âme humaine se sent «exilée dans l'imparfait et voudrait s'emparer immédiatement, sur cette terre même, d'un paradis révélé» (Baudelaire). Dans *Les Frères Karamazov*, Dimitri dit à Aliocha: «Non, l'esprit humain est trop vaste.» (pp. 142–143).

*

Nous n'avons pas cherché, dans les lignes qui précèdent, à résumer ce livre. Ce serait impossible sans en trahir la saveur, la beauté inimitable. Il faut d'ailleurs noter que le Père Emonet lui-même a pris soin à plusieurs reprises de proposer des chapitres de récapitulation. Comme dans une marche en montagne, on fait une pause, on reprend souffle, on regarde en arrière, en contrebas, le chemin parcouru selon l'ordre de découverte, avec une vue

d'ensemble qui permet de le découvrir encore dans un regard de sagesse.

Nous avons seulement essayé de dégager l'intuition qui habite au cœur de ce livre et de son auteur :

«Les choses! Les merveilleuses choses de ce monde! C'est d'elles toujours qu'il a été question en cette philosophie. Les choses de ce monde s'offrent inépuisablement à l'intellection du métaphysicien, à la contemplation du poète et du peintre. Quand elles révèlent l'être, elles orientent l'intelligence vers Dieu. Quand elles éveillent les profondeurs de l'âme, elles l'invitent à la création. Mais leur fragilité extrême, leur contingence irrémédiable font souvent une blessure profonde au cœur qu'elles ont enchanté.

«Si leur voix n'était si touchante, si elles ne parlaient bien d'autre chose, Les créatures n'auraient pas de question pour nous et nous serions en paix avec la rose.» (C Claudel)

»La véritable sagesse serait de les accueillir comme elles sont, d'accepter de les perdre un jour. N'ont-elles pas accompli leur office quand elles ont mis en marche vers Dieu l'âme assoiffée?» (p. 152).

Une métaphysique pour les simples fera saisir mieux que toutes les démonstrations la dimension foncièrement contemplative de l'intelligence dans son ouverture connaturelle à l'être. Et que l'on ne saurait fonder une vie vouée à la contemplation – ou simplement donner à toute vie d'homme sa face de lumière – sans reconnaître ou sans rendre à l'intelligence sa vocation première d'accueil admiratif de l'être. Ramuz avait compris cela: «Toutes mes joies ont été dans le rapport de moi qui suis, non à ce que j'ai eu, mais à ce qui est. L'homme est né pour la contemplation. Tous mes bonheurs me sont venus de là. (...) Il n'y a qu'un

point qu'il faut atteindre, et on n'y atteint que rarement, qui est l'acte d'adoration.» (Cité p. 113).

En descendant dans la nuit préconsciente de l'esprit où retentit l'appel venu de l'être des choses, le Père Emonet a atteint la source cachée où s'originent ensemble le savoir du métaphysicien et l'émotion créatrice du poète, les intuitions premières du sens commun et l'instinct religieux des primitifs, les questions de l'enfant devant le monde et le silence amoureux du contemplatif. Ainsi la Métaphysique pour les simples est-elle la métaphysique qui prend appui sur les données premières de l'intelligence commune quand elle interroge le monde qui l'entoure et s'en va éblouie, comme un saint Thomas d'Aquin, vers ce qu'il y a «de plus intime et de plus profond»⁹ dans les choses. Et les simples, on voit maintenant que ce sont en réalité tous ceux qui savent «rester des primitifs», s'émerveiller devant les choses et de se laisser enseigner par elles, tous ceux qui ont conservé intacte «la capacité de ressentir la présence de Dieu dans la beauté de ce monde». Chaque page de ce livre est un écho à la parole d'un Chartreux citée au commencement: «Le contemplatif n'est pas celui qui découvre des secrets ignorés de tous, mais celui qui s'extasie devant ce que tout le monde sait.»

28 janvier 1992 Fr. Michel CAGIN

⁹ SAINT THOMAS, *Somme de théologie*, I^a P. q. 8, a 1, ad 1. Cf. p. 140.

«L'un et l'autre sacerdoce»

Notes de lecture¹

Voici un livre qui vient à point nommé et dont nous voudrions encourager la lecture. Il propose une réflexion renouvelée sur le sacerdoce des fidèles et le sacerdoce ministériel, leur nature et leur relation, et l'on sait combien ce point de doctrine catholique souffre encore à l'heure actuelle de trop de confusion dans les esprits. En dehors de tout contexte polémique le P. Bourgeois nous propose «une esquisse ecclésiologique visant à situer théologiquement, l'un par rapport à l'autre, les deux sacerdoce, montrer leur intime complémentarité et donc leur non-opposition ainsi que leur caractère irremplaçable.» (p. 19).

Cette étude est née d'un double constat. D'une part, la promotion des laïcs par Vatican II a imposé le thème de la *co-responsabilité* de ces derniers avec les ministres. Cela marque la fin d'un modèle ancien selon lequel les fidèles étaient trop passifs et le prêtre trop souvent le seul acteur dans la vie de la communauté. D'autre part, la baisse à notre époque du nombre des ordinations sacerdotales prive de ministres un nombre de plus en plus important de communautés. Certaines politiques pastorales développent en conséquence des solutions palliatives (telles que «ADAP», équipes laïques responsables de paroisses...). Il résulte de la rencontre de ces deux faits que l'idée risque de se répandre selon laquelle la présence du prêtre ne serait plus strictement nécessaire pour que vive la communauté. En outre cela peut conduire à une «cri-

se» du clergé doutant de son identité et de sa nécessité. Enfin, et ce ne serait pas le moindre des dangers, une nouvelle image du prêtre pourrait naître: le sacerdoce ministériel serait alors compris comme une manière de vivre son baptême, une «spiritualité» particulière parmi tant d'autres.

S'il est vrai que le modèle ancien des relations prêtre-laïc a (heureusement) disparu, l'A. montre que le nouveau modèle en puissance risque fort d'illustrer les mêmes défauts. En effet, dans les deux cas, on distingue les deux sacerdoce par le critère juridique et non théologique des *pouvoirs* respectifs, par le *faire* propre à chacun. Autrefois le prêtre *faisait* tout et le laïc devait *se laisser faire*; aujourd'hui, demeurant dans le cadre de la fonctionnalité, on fait valoir que ce que les prêtres ne peuvent plus *faire* (car pas assez nombreux) ou ne doivent plus *faire* (car il faut honorer la co-responsabilité), les laïcs ont à l'assurer, sous réserve de quelques actes précis – et à vrai dire peu nombreux – pour lesquels il faut le *pouvoir* du ministre (par exemple la consécration eucharistique, mais il est vrai qu'il suffit que soient déposées pendant la semaine des espèces consacrées dans le tabernacle pour que le dimanche une «ADAP» avec communion puisse avoir lieu...!) Ainsi, d'un

¹ Daniel BOURGEOIS, *L'un et l'autre sacerdoce*, coll. «Essai», Desclée, Paris, 1991.

excès de cléricisation on risque d'arriver à une absence presque totale du ministre dans la communauté chrétienne. Ce point d'aboutissement, s'il était atteint, représenterait une mutilation extrêmement grave du mystère de l'Eglise. Une intelligence proprement théologique profonde des deux sacerdoces doit donc être exposée à nouveaux frais.

Pour cela, l'A. fonde son étude sur deux points à juste titre capitaux. En premier lieu il note qu'il ne convient pas de cantonner la réflexion à l'agir propre au prêtre et au laïc, mais de remonter à leur être même, à leur identité profonde qui fait apparaître leur relation mutuelle intime et par là le caractère irremplaçable de chacun. De là le danger de certaines «formules» pastorales voulant pallier le manque de prêtres apparaîtra clairement. En second lieu, pour découvrir cet être spécifique du ministre et du laïc, l'A. fait intervenir, et c'est là que réside toute la valeur de son étude, la notion de sacramentalité.

Qu'est-ce que la sacramentalité? L'A. ne se borne pas à l'acception précise et «technique» du terme *sacrement* (les «sept sacrements»), mais reprend à juste titre son sens large, biblique et patristique, que Vatican II a retrouvé et dont les sept sacrements représentent une application particulière. Un sacrement est une réalité de ce monde, et comme telle appréhendable par les sens, qui est élevée à être à la fois le signe et la manifestation d'une réalité transcendante et salvifique. Ainsi le Christ est-il cet homme qui est signe et manifestation du Verbe de Dieu qu'il est; de même l'Eglise est cette communauté humaine qui est signe et manifestation du Royaume de Dieu qu'elle est; et encore la Bible est une parole humaine qui est signe et manifestation de

la Parole de Dieu qu'elle est; enfin, le baptême est une ablution d'eau qui est signe et manifestation du «lavage» des péchés qu'il est et qui réalise l'adoption filiale. Dans le régime proprement chrétien du salut tout est sacramentel en ce sens large. Cela indique la façon que Dieu a élue pour sauver le monde. Le salut ne fut pas une recreation *ex nihilo* mais un rachat; pour ce faire, Dieu est parti, non de rien, mais de la création tombée dans le péché qu'il a relevée en lui donnant cette merveilleuse capacité d'être signe et manifestation de sa présence salvifique. Comme le dit justement le P. de Lubac: *Nous avons aujourd'hui la réalité dans les signes, et tant que dure ce monde cet état n'est pas essentiellement dépassable.* (Méditations sur l'Eglise, Paris 1953², p. 178).

Dans ce «schéma» sacramentel, ce qui est tout à fait premier à saisir, comme S. Augustin le montre bien et après lui S. Thomas, est la raison de *signe*. C'est dans la mesure où la réalité qui appartient à ce monde signifie correctement la réalité transcendante et salvifique qu'elle peut en être une manifestation réelle.

De là l'A. fonde tous ses développements. Le Baptême (qui constitue le laïc) et l'Ordre (qui constitue le ministre) sont des sacrements, des expressions particulières de la sacramentalité plus large de l'Eglise, elle-même toute relative au sacrement par excellence qu'est le Christ. Baptême et Ordre rendent capables ceux qui les reçoivent de signifier le Christ qui sauve, mais chacun d'une façon qui lui est propre et qui complète l'autre. L'absence de l'un ou de l'autre déforme le tout. Autrement dit: *Le principe de discernement entre les deux sacerdoces ne se prend ni de l'efficacité, ni de l'aspect canonique, mais de la «sacramentalité», c'est-à-*

dire le fait que toute réalité essentielle à la vie de l'Eglise signifie, sous des aspects divers, la réalité et la vérité de Jésus-Christ sauveur.» (p. 9). Plus précisément, les deux sacrements du Baptême et de l'Ordre sont une application particulière de la sacramentalité de l'Eglise: «*Le problème de la signification des deux sacerdoce est fondamentalement christologique; ils constituent ensemble* (c'est nous qui soulignons) *la manière dont l'Eglise est concrètement et existentiellement signe sacramentel du Christ (...). Ce n'est que par une réflexion sur la sacramentalité de l'Eglise et des ministères, c'est-à-dire sur la manière dont l'Eglise signifie le Christ* (que l'on surmontera les difficultés actuelles; cf. p. 139, note 69).

L'A. s'attache donc en conséquence à montrer ce que signifient précisément les deux sacerdoce.

Le sacerdoce ministériel signifie l'origine transcendante du salut donné par le Christ et l'action même du Christ qui sauve (le Christ-Tête, cf. pp. 53-78). Tenant sa place face à l'assemblée, le prêtre enseignant, sanctifiant et gouvernant, signifie ainsi que le salut se reçoit du Christ; c'est lui et lui seul qui rassemble l'*Ekklesia*, et non l'assemblée qui se constituerait; c'est lui qui l'enseigne et non la communauté qui devrait à elle-même sa certitude de foi; c'est lui enfin qui la sanctifie et non les fidèles qui se sanctifieraient. Le salut est tout entier *don* de Dieu, par le Christ et dans l'Esprit. D'autre part, le prêtre faisant lui-même partie de la communion des pasteurs, signifie à ce titre supplémentaire la catholicité du salut opéré par le Christ, son extension plénière à tout le corps ecclésial. Là aussi le ministre signifie, fait connaître à la communauté précise qu'il sert l'exigence de la communion universel-

le, la catholicité de la foi et la sollicitude due pour toute l'Eglise.

Le sacerdoce baptismal, lui, signifie le salut donné, reçu, réalisé (cf. pp. 126-130). De là sa note particulière suivante: c'est en tant que communauté (et non pris individuellement) que les baptisés signifient le Christ comme corps achevé, comme vérité contemplée et charité agissante. C'est en raison de cela que la communauté chrétienne par excellence est la communauté eucharistique où se vérifie au plus haut point cette triple signification.

Les deux sacerdoce étant ainsi présentés, il reste à considérer leur relation. L'A. l'expose clairement. L'Eglise doit signifier l'entier mystère du Christ (qui se donne et qui est reçu) et pour cela il faut absolument le concours des deux sacerdoce. Le prêtre signifie le Christ comme source et moyen de salut (celui *par qui* le salut est donné, le Christ-Tête), et le sacerdoce commun signifie le Christ reçu (celui *en qui* est rassemblée l'humanité sauvée, le Corps mystique).

A ce point de sa réflexion l'A. veut répondre à une objection possible. Si le sacerdoce ministériel est sacrement de l'agir sauveur du Christ, cela n'implique-t-il pas que toute activité dans l'Eglise doit lui être réservée? (cf. pp. 143-152). Il y répond en reprenant la doctrine de S. Thomas sur la grâce (Ia-IIae, Q. 111, a. 1). Celle-ci a un double aspect; elle est d'une part «sanctifiante» pour celui qui la reçoit, et d'autre part «charismatique» en ce qu'elle dispose à coopérer au salut du prochain. La grâce est à la fois personnelle et communautaire. C'est par son aspect charismatique que la grâce du sacerdoce baptismal inclut une exigence de service vraiment ecclésial. Quelle sera la *sacramentalité* de ce ser-

vice, c'est-à-dire que signifiera-t-il du mystère du Christ? Il sera essentiellement un témoignage personnel de l'amour et du salut reçus de Dieu. Etant personnel, il dépend de la sainteté de la personne, de sa docilité à la grâce sanctifiante et de là sa limite, car cette docilité n'est pas constante, exposée qu'elle est au péché. Au contraire, dans le sacerdoce ministériel, la signification est objective, elle n'est pas, de soi, atteinte par les limites du sujet qui a reçu l'Ordre.

En appendice, l'A. critique une conception du fidèle laïc qui ne repose pas sur la sacramentalité et, de fait, l'évacue même. Généralement on définit le laïc comme celui qui a un *caractère séculier* (cf. «*Lumen gentium*» 31). Certains comprennent cela comme une sorte de qualification ontologique que n'auraient pas le prêtre ni le religieux (plus exactement qui leur serait retirée lors de l'ordination ou de la profession religieuse). L'A. n'a pas de peine à critiquer cette vue des choses. Il note avec raison que le *caractère séculier*, entendu du point de vue ontologique et théologique, n'est autre chose que le fait d'appartenir au *saeculum*, au monde tel que créé et racheté par Dieu. Il va de soi que tous les membres du Peuple de Dieu, sans aucune restriction, possèdent cette qualité de créature devant sans cesse être sanctifiée. On lira dans ce contexte une très pertinente réflexion sur l'enracinement de la vocation religieuse dans le baptême. La *sacramentalité* de la vie consacrée ne lui est pas propre, mais s'enracine dans celle du baptême; elle constitue un développement particulier de la signification générale du sacerdoce baptismal.

Le livre du P. Bourgeois remplit le but qu'il s'est assigné. Il montre fort bien le caractère irremplaçable du mi-

nistère sacerdotal en évitant soigneusement de diminuer en quoi que ce soit le sacerdoce des fidèles. Il illustre la fécondité de la notion de sacrement retrouvée par Vatican II pour exprimer l'économie proprement chrétienne du salut. Le lecteur regrettera peut-être que l'A. n'ait pas estimé utile de s'étendre quelque peu sur l'aspect «fonctionnel» des deux sacerdoce, ni de préciser en quel sens entendre le *caractère séculier* que le Concile dit être propre aux laïcs.

Pour conduire son étude, l'A. s'est fondé exclusivement sur la notion de signe. Il est parfaitement exact qu'elle est tout à fait première, et que c'est là que se trouve la vraie ligne de distinction entre les ministres et les laïcs. Mais cette clarification faite – et fort bien faite – il conviendrait selon nous de considérer les fonctions propres à chacun qui en découlent. Cela aurait permis d'éclairer encore davantage ceux qui ont la charge d'établir les plans pastoraux diocésains. Il ne faut pas oublier que ces politiques ne sont pas nées parmi les théologiens *en chambre*, mais d'une situation concrète et alarmante de baisse du nombre des prêtres. En outre, sincère a été le désir d'honorer la *coresponsabilité*, mais il convient de mieux l'éclairer. La question de l'efficacité des deux sacerdoce dépasse cependant de beaucoup ces problèmes nés de la conjoncture actuelle. La présence, par exemple, des groupes de prière – indépendamment des faiblesses de tel ou tel membre – l'extension rapide et la bonne insertion ecclésiale d'ensemble des divers mouvements *charismatiques* (à propos desquels on peut ne pas partager les préventions de l'A. cf. p. 158, note 78), constituent un *signe des temps*. Ces nouveaux mouvements ne constituent pas un palliatif au manque de prêtres (ils ont leur origine

dans l'immédiat après-Concile, époque où le nombre des prêtres était encore satisfaisant), ils manifestent plutôt une redécouverte pour l'instant plus vécue que théorisée, de l'efficace du sacerdoce baptismal. Aussi il aurait été heureux que les principes que l'A. a si judicieusement dégagés au plan premier du signe fussent développés jusqu'au plan de l'agir «concret» qui convient aux laïcs. La signification du baptême conduit à des actes précis; quels sont-ils dans les diverses liturgies, pour la transmission de la foi, au sein de la vie de la communauté paroissiale...? Tout cela l'A. ne l'ignore pas (cf. p. 148 et la note 79), mais il ne le développe pas du tout. Or, il conviendrait de montrer que, de même que les deux sacerdoces sont intimement complémentaires au plan de la signification du mystère du Christ, ils le demeurent tout autant au plan de la réalisation de ce qu'ils signifient en propre. Ce qu'ils expriment de façon complémentaire (signe), ils le transmettent de façon complémentaire (efficace). Pour l'un et l'autre sacerdoces une défaillance dans la signification ou l'efficace peut compromettre le tout. On retrouverait ici – et c'est le second point que nous aurions aimé voir traité par l'A. – le *caractère séculier* propre au laïc. Si ce ne peut être une qualification

ontologique comme l'A. l'a bien montré, il se pourrait bien qu'il soit au plan opératif une des grandes lignes dans lesquelles passe à l'acte la signification du sacerdoce baptismal: l'intendance proprement chrétienne des choses de ce monde (telles que l'économie, la politique...). Les ministres comme les religieux (pour des raisons distinctes) n'y ont pas normalement part, mais n'en sont pas radicalement incapables.

Nous serions très heureux que la compétence et la clarté pédagogique du P. Bourgeois nous permette, dans quelque temps, de lire un prolongement de sa réflexion dans le sens que nous suggérons. Il continuerait ainsi à aider à combler un manque théologique à l'origine d'erreurs pastorales très regrettables.

Concluons enfin que cette étude se lit très aisément. Elle ne requiert pas du lecteur d'être rompu à toutes les difficultés du langage théologique. Le style est agréable, alerte, parfois marqué par des accents «enflammés» qui dénotent un auteur passionné mais toujours maître de sa réflexion.

Assurément, un livre à lire, à relire et à faire lire.

FR. BENOÎT-DOMINIQUE
DE LA SOUJEOLE, O.P.

Samivel,

ou La solitude partagée

A la veille d'une randonnée en montagne, j'ai appris la nouvelle de la mort de Samivel: je lui ai mentalement dédié cette journée. Je n'ai jamais rencontré Samivel, mais ses écrits, que j'ai connus tardivement, et ses célèbres albums de dessins, conservaient à mon intention, comme pour tant d'autres lecteurs, l'esprit qui avait présidé à mon initiation à la montagne.

Alpiniste, dessinateur, écrivain, Samivel était essentiellement et vitalement un poète, c'est-à-dire un créateur d'images: or, les images ne sont pas des apparences vaines, elles «procèdent», ainsi que l'enseignait S. Thomas, des choses réelles qui sont leurs modèles et dont elles portent la similitude. Et quand elles sont, selon l'expression de Maritain, «engendrées dans la Beauté», elles deviennent des œuvres, des êtres, se font elles-mêmes modèle et nous invitent à leur ressembler: non pas comme tant d'images de notre temps, plus ou moins magiques, qui sont produites et non pas engendrées et qui appartiennent ainsi au domaine des apparences illusoires.

Les images de Samivel sont avant tout des sources de lumière: il est difficile de traduire en images la lumière des altitudes (et des profondeurs), sans tomber dans le mièvre et le conventionnel. Il s'agit de recevoir, et ensuite de transmettre, la transparence que les choses les plus dures, la glace, la pierre, le vent même, sont forcées d'accepter quand la lumière les travaille. Et il n'est pas facile de fixer dans l'image d'un instant la nouveauté qu'elles offrent continuellement au regard, et non pas à

distance de jours ou de saisons, mais après chaque battement de paupières.

Après avoir tourné les pages de l'«Opéra de Pics», ou de «Samivel des Cimes», ou de «Sous l'œil des choucascas», on comprend pourquoi on ne peut pas s'en rassasier: Samivel avait le secret de ne pas enfermer le regard du lecteur dans les étroites limites de la page ou de l'instant, car ses dessins sont des fenêtres, des portes, qu'il nous enseigne à pousser, pour recevoir la lumière qui les traverse. L'Au-delà y est toujours présent et il appelle les yeux, comme le ciel appelle le regard du montagnard par-delà le sommet qui est son but d'un jour: c'est ce que le lecteur partage, par exemple, quand il s'approche de l'enfant accroupi de dos et qui lance son regard et son désir, par-dessus la vallée brumeuse, vers «Le vrai sommet».

Samivel n'était pas un adorateur du dieu Nature, il n'était pas de ceux qui en perçoivent la beauté dans l'absence de l'homme: l'homme est bien là, avec ses comédies («Comme il la font» et «Comme ils la racontent», leur ascension!), avec ses tendresses (le jeune couple caché dans une «Nature pas morte»), avec ses tragédies («Le rendez-vous» final avec le caillou qui tombe). Il est encore là avec cet obscur sentiment du mystère qui lui fait éprouver, comme à l'«Intrus» parmi les arbres cachés dans la forêt chargée de neige, comme un soupçon qui fait surgir la question de toujours: mais qu'est-ce que je fais là, Moi?

Et il est là, enfin, avec le «Cœur pur» de ce minuscule bonhomme perdu sur

ses skis dans une immensité blanche au milieu de laquelle il marche, on ne sait vers quelle arrivée, du pas harmonieux, égal et confiant de ceux qui ont tout le temps devant eux.

Samivel, enfin, n'était pas de ceux qui voudraient garder pour eux la solitude qu'ils ont découverte et en exclure leurs semblables: il est vrai que le désert n'est pas fait, sous peine de destruction, pour la foule des «Chenilles processionnaires» dont la queue relie directement le départ du remonte-pente au sommet de la piste. Ses images sont des invitations à le rejoindre et à le suivre dans le silence des espaces, qui existent encore et qu'il s'agit de découvrir: invitations à retrouver la participation de l'esprit aux efforts physiques, qui sont ordonnés à ses conquêtes et à ses délectations. Invitations qui ne s'adressent pas seulement aux visiteurs des montagnes ou aux admirateurs des beautés naturelles, mais à tous les hommes qui désirent se réserver des ascensions dans leur cœur.

Il y a une image dont on devrait faire son trésor, celle dont la didascalie proclame: «Solitude: <ce serait bien plus beau si je pouvais le dire à quelqu'un>». La solitude est une chose que l'on peut partager, que l'on peut vivre ensemble: si elle ne doit pas devenir isolement, elle doit être vécue ensemble, dans les amitiés.

Et à propos d'amitiés, il y en a une que Samivel a longtemps cherchée, comme il le raconte lui-même dans cette admirable introduction à l'«Opéra de Pics» qu'est «La réponse des Hauteurs» (qui sont finalement aussi les «auteurs» de toutes ses paroles): l'amitié de l'«Ange» que tant d'autres ont cherché, en y perdant souvent la vie, car ils sont allés le chercher trop loin; et que Samivel a enfin trouvé là où la majesté des sommets ne le cachait

pas à ses yeux. Comme Elie l'avait rencontré dans la «légère brise» du soir, Samivel l'a trouvé sur une montagne modeste et humble, qui ne demandait pas de sacrifices. Mais peut-être il ne l'aurait pas trouvé tout près, s'il ne l'avait auparavant cherché au loin.

Il y aura toujours des oreilles attentives à accueillir l'invitation à partir vers les altitudes, les abysses et les profondeurs, à la recherche de l'Ange: puissions-nous ne pas aller trop loin, à la recherche d'un Moi qui nous attire vers le vide, et savoir de temps en temps jeter un coup d'œil à côté de notre porte. Il est peut-être là et attend notre retour. Mais pour le rencontrer il faut auparavant avoir appris à être magnanimes, c'est-à-dire à se faire plus grands que les choses grandes, pour pouvoir ensuite atteindre la simplicité, qui consiste à savoir être plus petits que les choses les plus petites, et s'extasier devant elles.

«Je vous remercie, mes sœurs les Montagnes, de m'avoir finalement mené par des voies longues et difficiles jusqu'à cette Table Ronde. Vous m'avez saisi de vos mains rugueuses et, de l'adolescent, vous avez lentement tiré un homme. Vous m'avez consolidé le corps et le cœur. Vous avez tendu ensuite d'innombrables pièges à ce corps et à ce cœur périssables, afin qu'ils en triomphent fraternellement côte à côte. Et voici que maintenant, j'ai cessé de m'effarer de votre grandeur et de ma petitesse et de votre invincible permanence, comme j'ai cessé de confondre l'absolu avec ses visages et la voix des grands abîmes, avec celle de Dieu. Je sais qu'ils témoignent seulement pour un espace de Miséricorde quelque part, au-delà des apparences».

Ernesto ROSSI DI MONTELERÀ

Bibliographies

Jean-Marie VALARCHÉ, *Nos Papes ont-ils une doctrine économique?* Editions Universitaires, Fribourg, 1991.

La question revêt un caractère évident d'actualité, d'un côté à cause de la demande pressante de nouvelles directives, qui surgit du vide provoqué par la chute des idéologies et par la déclaration de banqueroute du système économique marxiste; d'un autre côté à cause de la résistance de la culture laïciste, qui conteste la légitimité de l'intervention du Magistère dans une matière apparemment étrangère au domaine de la religion et de la vie spirituelle.

Le livre de J.-M. Valarché met bien en lumière les enjeux du débat, illustrant la position de l'Eglise, qui d'une part se refuse à formuler ce qui serait un système économique proprement dit, mais revendique d'autre part son droit et son devoir d'éclairer, par la proclamation de la vérité, toute activité humaine, qu'elle soit individuelle ou associée.

Il s'agit d'approfondir la notion de «loi économique» avec ses implications pour la liberté humaine et donc pour le domaine de la morale et de préciser ainsi la distinction et la coordination entre les objectifs de l'Eglise et ceux de la société humaine.

Les affirmations habituelles concernant la notion de loi économique révèlent une certaine ambiguïté, due peut-être à l'utilisation univoque du concept, que l'on transpose directement du domaine propre aux lois physiques: de cette transposition découle l'affirmation du caractère nécessaire de ces lois comme fondement de la rationalité du marché et, par conséquence, de la nécessaire soumission des hommes à leurs automatismes. On méconnaît ainsi et la part de la liberté de l'homme et l'ordination de toute loi aux fins propres de la personne humaine.

Cet aspect de la question est bien éclairé, par exemple, par la remarque de

J.-M. Valarché concernant l'«asymétrie» dans les appréciations de l'Eglise à propos des deux systèmes économiques opposés, le libéralisme et le marxisme (p. 29): en effet, la négation radicale de la liberté en régime collectiviste a porté l'Eglise à formuler une condamnation également radicale du système marxiste, dont le fondement même apparaît comme la négation d'une valeur humaine essentielle.

L'idéologie libérale, par contre, apparaît plutôt comme une interprétation mauvaise ou partielle ou comme un usage dévié et égoïste de cette même valeur de liberté, qui n'est pas du tout niée en elle-même. Il semblerait que le libéralisme contienne en soi, du point de vue de l'Eglise, plus de chances que le système collectiviste d'être bénéfique à l'homme, et qu'il nécessite donc une attention constante, un approfondissement toujours renouvelé et un rappel incessant de son fondement anthropologique.

En ce sens J.-M. Valarché remarque que la «perversité» attribuée aux deux systèmes ou idéologies concerne, dans le cas du marxisme, la théorie elle-même, tandis que les déviations du libéralisme sont plutôt de l'ordre de la praxis: par exemple, «*Rerum Novarum* déplorait des faits d'origine libérale et condamnait des idées d'origine socialiste» (p. 80).

Le débat oppose en réalité d'un côté une approche de la réalité que l'on peut appeler «techniciste», et une interprétation déterministe et mécaniciste des lois de l'économie, à une approche «morale», fondée sur le rappel de l'essence humaine et donc volontaire des comportements qui composent le jeu de l'économie comme de toute l'histoire: s'il est vrai que la matière, la corporéité, impose ses limites et ses règles, il est vrai aussi que la volonté et la liberté de l'homme peuvent et doivent exercer leur seigneurie sur les lois et les faire servir au développement de la personne humaine: le sabbat est pour

l'homme et non l'homme pour le sabbat. Cette seigneurie n'est certes pas absolue et elle s'insère dans un jeu complexe de facteurs dont il faut reconnaître le pouvoir. Il ne s'agit pas d'élaborer «une explication volontariste de l'avènement du capitalisme industriel. Il n'a été voulu par personne en particulier. La conjonction qui l'a produit est un mélange de contraintes naturelles, de hasard et de volonté, comme l'histoire de façon générale» (p. 63).

Mais c'est précisément ce caractère «historique» de toute intervention dans le domaine de l'économie qui est cohérent avec l'affirmation de la nature historique de la Doctrine sociale chrétienne et qui justifie deux aspects essentiels du message de l'Eglise:

- en premier lieu il montre que le refus de l'Eglise de formuler une «troisième voie» entre libéralisme et marxisme ne découle pas d'une «incompétence» technique (les chrétiens sont appelés en tant que tels à être aussi compétents que possible dans le domaine de leur activité séculière) et ne rend pas «inutile» son intervention dans le domaine économique (comme dans le domaine politique d'ailleurs). Il tient au fait que la mission propre de l'Eglise n'est pas celle de bâtir une société historique parfaite, mais est plutôt celle d'affirmer et d'enseigner les vérités et les valeurs intemporelles et immuables, en veillant à leur incarnation dans l'histoire et en dénonçant leur trahison éventuelle dans la construction des sociétés civiles;

- en deuxième lieu il faut rappeler que la revendication de la part qui revient à la liberté ne peut pas être dissociée, pour l'Eglise, de la conscience de la blessure que la liberté humaine porte en elle à cause du péché. Cela entraîne la méfiance envers toute absolutisation de la spontanéité de la nature humaine, qui s'affirme par exemple dans la confiance en l'inéluctabilité du progrès: et celle-ci peut prendre la forme d'une foi aveugle dans le libre jeu des forces du marché (offre et demande) comme, à l'inverse, de la foi en l'inévitable victoire de la force collective.

Ce que le message de l'Eglise rappelle, au fond, est que le problème de la cons-

truction d'une économie plus juste n'est pas un problème purement technique mais est un fait de culture, qui implique la reconnaissance de la vraie nature des agents impliqués et des valeurs en jeu. Quand on affirme que le travail humain n'est pas une marchandise mais une valeur constitutive de la personne, on n'établit pas un critère d'évaluation monétaire du travail en vue de la rémunération, mais on le qualifie comme une valeur donnant lieu à un droit d'insertion dans la communauté humaine: le problème de la rémunération est d'ailleurs approché par un autre biais, celui du droit à la subsistance et à l'amélioration de la qualité de la vie.

A ce propos on reste peut-être un peu perplexe devant la définition de la rémunération comme *échange de temps contre monnaie* (p. 28), définition qui place encore le travail et sa rémunération sous le signe de l'échange: on pourrait remarquer que dans certaines langues (l'italien et l'allemand par exemple), le travail et la rémunération sont dits provenir de la même source (celui qui paie le salaire est aussi le «datore di lavoro», «Arbeitsgeber»): l'employeur est celui qui donne ce à quoi l'employé a droit, c'est-à-dire en même temps le travail et le salaire; on exprime par là le fait que la communauté de travail qu'est l'entreprise se fonde sur la mise en commun des activités, des talents et des moyens en vue d'une fin, plutôt que d'un échange de marchandises.

Une autre raison de perplexité est causée par le rappel, peut-être pas assez nuancé, de ce mal que représente le fait que «l'inégalité entre ce que gagnent le salarié moyen et le patron moyen reste excessive» (p. 97). Il est évidemment difficile d'établir quelle serait la proportion juste, mais l'essentiel serait plutôt de souligner que cette inégalité a un fondement en soi, qui est l'inégalité du risque patrimonial couru par les différents partenaires de l'entreprise.

Une autre remarque de J.-M. Valarché appelle une petite réserve: selon l'auteur, l'exhortation de l'Eglise aurait passé d'une invitation «à user justement des biens gagnés» à celle de «ne disposer que de biens

justement gagnés»: je pense que les deux aspects de la question ont toujours été présents dans la pensée de l'Eglise et je doute d'ailleurs que le pessimisme traditionnel de l'Evangile concernant la richesse matérielle ait laissé la place à la conviction que l'enrichissement puisse être réellement intégralement «juste»! Le mystère du rapport du cœur de l'homme à la richesse est insondable et «Mamonà d'injustice» n'est pas prêt de se faire oublier.

En conclusion, la nature culturelle et morale (anthropologique) de l'apport du Magistère de l'Eglise au débat sur l'économie apparaît dans l'énonciation des objec-

tifs propres à son action: ceux-ci peuvent être assez proches du débat concret sur les réalités économiques, quand ils se définissent comme la diffusion de la propriété, la reconnaissance du droit au logement, la solidarité avec les pays pauvres; ou alors ils s'insèrent dans le grand débat de civilisation au niveau général, comme le droit à la liberté (p. 131), ou les idées de paix, de responsabilité personnelle et de respect de l'environnement (p. 217): «C'est pourquoi l'Eglise propose de mettre au premier plan l'éducation et la morale» (p. 205).

Ernesto ROSSI DI MONTELERA

Adam de WODEHAM, *Lectura secunda in librum primum Sententiarum*, ed. Rega Wood, ass. by Gedeon Gàl, OFM, St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N.Y., 1990; 3 vol. 49* + 354 p., 374 p., 491 p.

On connaissait le nom d'Adam de Wodeham (env. 1298–1358) parce qu'on dit de lui qu'il a été le «secrétaire» de Guillaume d'Ockham. C'est lui du moins qui a rédigé le célèbre *Prologue de la Somme de logique* d'Ockham: «La logique, écrit-il, délivre l'esprit des liens par lesquels il est, hélas, retenu, et elle le rend à la liberté. (...) Pareillement cet art dissipe les ténèbres des erreurs et dirige les actes de la raison humaine, à l'instar de la lumière. (...) Nous voyons en effet de très nombreux hommes, qui veulent aborder une autre discipline en ayant laissé cette science de côté, se tromper de bien des façons, propager par l'enseignement diverses erreurs, forger sans ordre ni mesure des opinions totalement absurdes, composer et débiter des discours prolixes complètement inintelligibles; ils endurent quelque chose de semblable aux rêves des malades et aux fictions des poètes, ils jugent impossible à démêler des raisonnements qui n'ont absolument aucune force, ils ignorent la valeur propre des mots, ils se trompent de manière d'autant plus dangereuse qu'ils s'estiment plus savants que les autres, déversant avec audace dans les oreilles de

leurs auditeurs de faux raisonnements pour des vrais» (trad. J. Biard).

Interprète brillant de la pensée de Duns Scot et d'Ockham, Wodeham mérite de sortir aujourd'hui du purgatoire où l'histoire l'a laissé après la Renaissance. Certes, nous connaissions déjà quelque peu cette *Seconde lecture des Sentences* par les travaux récents de M.E. Reina, O. Grassi, R. Wood ou K. Tachau, mais la *Lectura Secunda* est aujourd'hui heureusement accessible dans son ensemble grâce à la remarquable édition élaborée par R. Wood et le P.G. Gàl. De quoi s'agit-il?

Une *lectura* est une œuvre de théologie conçue comme un Commentaire des quatre livres des *Sentences* de Pierre Lombard. Wodeham a commenté trois fois les *Sentences* entre 1329 et 1333, à Londres, à Norwich puis à Oxford; le second de ces *Commentaires* (la *Lectura secunda*, de Norwich, vers 1330, dont il ne reste que le premier livre) présente un intérêt majeur: Wodeham n'est pas seulement l'un des premiers penseurs à assurer le succès de l'ockhamisme, mais il combat plusieurs philosophes importants de son temps, d'Henri de Harclay, Richard Drayton ou Gauthier de Chatton à Robert Cowton ou Richard Conington. Tenue dans une école franciscaine de Norwich, la *Lectura secunda* offre ainsi un important panorama de l'histoire philosophique et théologique franciscaine du premier quart du XIV^e siècle.

Le *Prologue* (très exactement le *Prologue* et les trois premières questions de la *Distinction I*) présente en outre un intérêt philosophique majeur ; il est d'un usage fréquent en effet au XIV^e siècle de faire précéder le *Commentaire* du texte même du Lombard d'un prologue traitant des grandes questions d'épistémologie et des conditions de la science : Wodeham n'est pas seul à consacrer de longs développements philosophiques à ces questions préliminaires décisives (250 p. de la présente édition) ; on trouve des prologues aussi intéressants et étendus chez Guillaume d'Ockham bien sûr (370 p.), mais encore chez Duns Scot, Jean de Reading, Pierre d'Auriol, Gauthier de Chatton, etc.

L'un des thèmes controversés depuis Scot est celui de la distinction entre connaissance intuitive et connaissance abstraite, ainsi que la question célèbre depuis Ockham de la connaissance intuitive d'une chose qui n'existe pas. Traitant des illusions des sens ou des fondements de la science, Wodeham présente à chaque fois une position originale qui le démarque souvent de ses maîtres.

Décidément, notre vision du Moyen Age philosophique se modifie, et personne ne saurait plus aujourd'hui traiter le XIV^e siècle de temps de décadence. Dans ce cadre, Adam de Wodeham mérite d'apparaître comme un auteur majeur et un philosophe de race.

F.-X. PUTALLAZ

André de MURALT, *L'enjeu de la philosophie médiévale, Etudes thomistes, scotistes, ockhamiennes et grégoriennes*, Leiden, New York, København, Köln ; E. J. Brill (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters) 1991, XVI + 448 p.

Alors que «la philosophie semble faire bien piètre figure en ces dernières années du XX^e siècle» (p. 2), alors que les grands courants contemporains (marxisme, structuralisme, herméneutique, philosophie analytique) montrent toutefois que la philosophie existe bel et bien aujourd'hui, alors que le souci de l'interdisciplinarité cache en fait une exigence de synthèse et d'architectonique

philosophie, il devient indispensable de rechercher les *structures de pensée* qui font la trame de la philosophie occidentale : cette recherche devrait aider à établir «une perspective historique et philosophique plus vraie que ce ne fut le cas jusqu'ici (p. X)».

L'intelligibilité de l'histoire intellectuelle trouve donc un nouvel éclairage au travers de types de pensée dont l'occurrence va jusqu'à éclairer les philosophies comme celles de Frege, de Husserl ou de Wittgenstein. Le projet d'une telle recherche, ambitieux et grisant à la fois, a été conduit depuis de nombreuses années par M. André de Muralt, de l'Université de Genève. L'enjeu en est considérable.

Cependant, une structure de pensée n'existe pas à la façon d'un modèle figé dans un ciel empyrée : elle n'a de réalité que si elle s'exerce au sein de telle doctrine historique ; ce sont les doctrines dans leur diversité historique qui seules permettent d'inférer les modèles de la pensée humaine. «Or, la pensée médiévale est, certains s'en aperçoivent maintenant avec un étonnement considérable, la source immédiate des problématiques de la pensée la plus moderne. La pensée grecque antique, certes, reste le creuset des principes philosophiques dont l'Occident continue de vivre. Mais, en raison de l'irruption du christianisme, c'est la lente maturation de la civilisation européenne au cours des dix siècles du Moyen Age qui a façonné l'image de notre monde, en permettant aux principales structures qui régissent la pensée contemporaine de se constituer» (p. 27).

Et c'est au Moyen Age encore que les grandes ruptures apparaissent. C'est plus exactement le franciscain Jean Duns Scot († 1308) qui, tout en croyant assumer l'héritage aristotélicien, lui donne une couleur très typée, en rupture avec la conception thomiste : c'est le XIV^e siècle, et non Descartes, qui fait naître la philosophie moderne. Cela, on le savait déjà, et les travaux de M. de Muralt, depuis une trentaine d'années, ont contribué à le faire largement entendre. Mais l'originalité de cette approche – alors que, tout différemment, la tendance dominante des historiens de la philosophie médiévale est de chercher aujourd'hui à resti-

tuer la pensée du Moyen Âge à son lieu de naissance – consiste justement à dégager les constantes de ces structures de pensée, lesquelles s'organisent autour de deux pôles complémentaires: la question de l'*être* et celle de la *causalité*. Au détriment de l'analogie thomiste, Duns Scot présentera d'une part une conception univoque de l'être, du vrai ou du bien, bref des notions universelles; il substituera d'autre part à la causalité réciproque de causes totales (par exemple, la matière et la forme sont causes totales réciproques l'une par l'autre de la statue, comme le sont le corps et l'âme, le connaissant et l'objet connu, la volonté et le bien, le peuple et la forme politique), il substituera à cette idée proprement aristotélicienne une conception nouvelle d'une causalité concourante de causes partielles (où finira nécessairement par disparaître l'une ou l'autre des causes, par exemple la forme politique de droit divin qui suscitera les réactions d'un Rousseau; l'intellect connaîtra la vérité par-delà tout lien vital à l'être extramental; la volonté finira par se finaliser elle-même, comme dans la philosophie sartrienne, etc.).

Une telle approche «par en haut» de l'histoire de la philosophie et de la culture saisit l'unité des différents discours philosophiques et s'efforce de les rendre dans leur diversité originale; le propos est délibéré: procédant analytiquement, l'ouvrage «n'est pas au premier chef un livre d'histoire de la philosophie» (p. X), mais il suppose l'histoire comme un ensemble de faits dont on s'emploie à dégager les principes directeurs.

C'est pourquoi, après un premier chapitre qui situe *l'enjeu de la philosophie médiévale* (pp. 1–46) et donne au lecteur les raisons qui l'encourageront à poursuivre cette enquête serrée, ce livre se présente comme une refonte des principales recherches historiques que l'auteur a menées sur la philosophie du XIV^e siècle. Sept études vont dès lors se succéder, dont la troisième est totalement inédite, mais dont la plupart sont des reprises de publications antérieures amplement refondues. A. de Muralt y rappelle successivement la doctrine médiévale des distinctions (pp. 47–89), la question de l'*esse obiectivum* (p. 90–167, cette étude est cer-

tainement la plus fouillée, et elle est le thème moteur de l'ouvrage), la notion occamienne de l'idée (pp. 168–255), le rôle de la toute-puissance divine (pp. 256–272), l'ajustement de la providence et de la liberté (pp. 273–330), la position thomiste de la causalité divine (pp. 331–351), et enfin un texte remarquable de Guillaume d'Occam, accompagné d'un important commentaire (pp. 352–407).

La deuxième étude (*La doctrine médiévale des distinctions*) est l'une des plus immédiatement accessibles; l'auteur y montre d'abord, et de manière remarquable, la signification strictement aristotélicienne des distinctions, qu'il assortit d'exemples empruntés à Aristote; il signale ensuite le tournant opéré par Duns Scot et sa fameuse distinction formelle *a natura rei*, et finit par souligner la pérennité de cette distinction dans les structures de pensée dominant la philosophie classique moderne (Descartes, Spinoza, Leibniz).

Si A. de Muralt nous annonce une vaste étude consacrée à ce dernier sujet, laissant ainsi *L'enjeu de la philosophie médiévale* comme une pierre d'attente, il faut reconnaître que l'ouvrage se veut déjà une synthèse de plusieurs décennies d'étude et qu'il laisse bien apparaître l'unité de propos de son auteur: découvrir ces structures de pensée qui, issues du Moyen Âge, n'en finissent pas de dominer la pensée moderne et d'en assurer l'intelligibilité.

F.-X. PUTALLAZ

CHARLES JOURNET

Saint Nicolas de Flue

Cinquième édition

4^e édition. 232 pages, 6 illustrations, Fr.s. 30.–

«Quand la terre tremble, les patries s'interrogent sur leur raison d'être. Elles cachent instinctivement les signes de leur mortalité dans les plis du vêtement de ceux de leurs enfants qui ont été touchés par la gloire divine».

Nicolas de Flue, ermite au Ranft et «adorateur de la Sainte Trinité» fut aussi «amant de la paix».

Le cardinal Charles Journet (1891–1975), nous entraîne à la suite de cet ami de Dieu.

ÉDITIONS SAINT-PAUL FRIBOURG · PARIS

LES ŒUVRES COMPLÈTES

Volume IX (1947–1951)

de Jacques et Raïssa
MARITAIN

EN 15 VOLUMES

Ce volume contient

Court traité de l'existence
et de l'existant

La Voie de la paix

La Personne
et le bien commun

Raison et raisons

La Signification
de l'athéisme contemporain

L'Homme et l'Etat

Neuf leçons
sur les notions premières
de la philosophie morale

Etudes – articles
(1947–1951)

Témoignages – débats
(1947–1951)

Préfaces – recensions
(1947–1951)

1290 pages Fr.s. 140.–

Couvrant les années 1947–1951,
ce volume est principalement
occupé par la philosophie mo-
rale et politique: ce sont les
ébauches d'organisation politi-
que mondiale; la reconstruction
d'après-guerre, la Déclaration
universelle des droits de
l'homme sur lesquels Maritain
intervient.

Volumes parus:

Tome I	(1906–1920)
Tome II	(1920–1923)
Tome III	(1924–1929)
Tome IV	(1929–1932)
Tome V	(1932–1935)
Tome VI	(1935–1938)
Tome VII	(1939–1943)
Tome VIII	(1944–1946)
Tome IX	(1947–1951)
Tome X	(1952–1959)
Tome XI	(1960)

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE
ÉDITIONS SAINT-PAUL PARIS

CHEMIN DE CROIX

Textes de Jacques et Raïssa Maritain

avec des notes
d'André Baron

Ouvrage publié par
le Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain
100 pages, 14 photos n/b Fr. 24.-/FF. 95.-

Pour l'essentiel, ce chemin de croix est l'œuvre de Jacques Maritain. Il devait accompagner les dessins du chemin de croix de la chapelle privée du Pape au Vatican.

Réalisé sous le pontificat de Paul VI, il est ici publié avec des notes précieuses de Mgr André Baron, associé de près à l'amitié qui unissait Paul VI et Jacques Maritain.

Textes illustrés par le chemin de croix de Kolbsheim.

ÉDITIONS SAINT-PAUL FRIBOURG · PARIS

NOVA ET VETERA

Fondateur: Charles, Cardinal Journet (†)
Direction et rédaction: Georges Cottier, O.P.
Adresse pour la correspondance: Nova et Vetera
76, chemin de la Montagne
CH-1224 Chêne-Bougeries
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 et autres pays

Abonnement annuel ordinaire:	Fr. suisses 50.-
Abonnement de soutien:	Fr. suisses 55.-
Prix du numéro à part:	Fr. suisses 15.-
	+ frais d'envoi

*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.*

ISSN 0029-5027