

LXIX^e ANNÉE

OCTOBRE-DÉCEMBRE 1994

NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

N° 4



L'avenir du christianisme en Europe

Démocratie et christianisme

Pierre Jurieu, un calviniste mitigé

SOMMAIRE

GEORGES COTTIER, O.P. – L'avenir du christianisme en Europe	p. 241
Georges BAVAUD – Pierre Jurieu – <i>Un calvinisme mitigé</i>	p. 255
Vittorio POSSENTI – Démocratie et christianisme	p. 269
Philippe CHENAUX – Jacques Maritain et la Suisse romande . .	p. 280
Jean-Benoît CLERC – Les «athées» de Jamblique – <i>Les mystères d'Egypte 3,31 (179,13 Parthey) sont chrétiens</i>	p. 294

NOTES ET LECTURES

BIBLIOGRAPHIE – Jean-Pierre TORRELL, O.P., <i>La théologie catholique</i> – Jacques KERYELL, <i>Jardin donné</i> , Louis Massignon à la recherche de l'Absolu – Thomas DEHAU, O.P., <i>Comme un mendiant et un voleur</i> – Carlos-Josaphat PINTO DE OLIVEIRA, <i>Contemplation et libération</i> – Thomas d'Aquin – Jean de la Croix – Barthélemy de la Casas – Gheorghe SAVA-POPA, <i>Le Baptême dans la tradition orthodoxe et ses implications œcuméniques</i> – Guy BEDOUELLE / Olivier FATIO, <i>Liberté chrétienne et libre arbitre</i> – Mgr Georges CHEVROT, <i>Simon Pierre</i> – Inos BIFFI / Franco VIGNAZIA, <i>Le Credo, les Sacrements, les Commandements, la Prière</i> – Jean-Miguel GARRIGUES, <i>Ce Dieu qui passe par les hommes</i> – Etienne MICHELIN, <i>Vatican II et le «surnaturel»</i>	p. 314
---	--------

NOVA ET VETERA

Revue trimestrielle

TABLE DES MATIÈRES

1994

I

GEORGES COTTIER, O.P. – <i>L'encyclique « Veritatis Splendor »</i> . . .	p. 1
Fr. HENRI DONNEAUD, O.P. – <i>Peut-on tout croire, tout penser et tout dire du Christ?</i>	p. 14
Fr. BENOÎT-DOMINIQUE DE LA SOUJEOLE, O.P. – <i>Peut-on tout dire, tout penser, tout croire à propos de l'Eglise?</i>	p. 25
Fr. H.-T. CONUS, O.P. – <i>Les miracles et la vie chrétienne</i>	p. 33
EMMANUEL LEMIERE – <i>Itinéraire intellectuel et spirituel d'un théologien de l'Eglise: Charles Journet 1891-1975</i>	p. 47

NOTES ET LECTURES

SYLVAIN GUÉNA – <i>Sur la spiritualité d'Henri Bars, « Un dimanche à La Clarté »</i>	p. 75
OUVRAGES REÇUS À LA RÉDACTION	p. 79
BIBLIOGRAPHIE – Hélène DANUBIA, <i>Prince et Martyr, Vladimir Ghika, l'Apôtre du Danube</i> – Marc AILLET, <i>Lire la Bible avec saint Thomas, le passage de la littera à la res dans la Somme théologique</i> (Couverture)	p. 3

II

FR. SERGE-THOMAS BONINO O.P. – <i>Peut-on tout dire, tout croire, tout penser?</i>	p. 81
GEORGES BAVAUD – <i>Mémorial, sacrifice et présence réelle dans le mystère de l'Eucharistie – Le témoignage de Pierre Jurieu</i>	p. 92
GEORGES COTTIER O.P. – <i>Jacques Maritain: philosophe de la culture et de la société</i>	p. 102
LOUIS CHAMMING'S – <i>Les conditions d'intelligibilité de la nature</i>	p. 115
S. PINCKAERS, O.P. – <i>La contemplation au temps de la science</i>	p. 129

NOTES ET LECTURES

MARCO IVALDO – <i>Libéralisme et science politique néoclassique</i>	p. 142
PATRICK DE LAUBIER – <i>La philosophie de Soloviev</i>	p. 147
<i>Une lettre de ROLAND DALBIEZ à Jacques Maritain</i>	p. 155
BIBLIOGRAPHIE – MICHEL QUENOT, <i>La Résurrection de l'icône</i>	p. 160

III

GEORGES COTTIER, O.P. – <i>Du possible et du licite</i>	p. 161
LÉON J. ELDERS, S.V.D. – <i>L'acédie, un vice capital mal connu</i>	p. 175
MARIE-THÉRÈSE HUGUET, O.V. – <i>Telle Edith Stein, ils sont «juifs de foi catholique»</i>	p. 185
Mgr CHARLES MOLETTE – <i>Jacques Maritain et la Conférence de Seelisberg</i>	p. 196
SYLVAIN GUÉNA, – <i>Max Jacob et Jacques Maritain</i>	p. 224

NOTES ET LECTURES

FR. MICHEL CAGIN – <i>Un court traité de l'âme, «L'âme humaine expliquée aux simples»</i>	p. 231
BIBLIOGRAPHIE – JULIEN GREEN, <i>L'arc-en-ciel, Journal – 1981-1984</i> – PAUL BAUDIQUEY, <i>Un Evangile selon Rembrandt.</i>	p. 239

IV

GEORGES COTTIER, O.P. – <i>L'avenir du christianisme en Europe</i> .	p. 241
GEORGES BAVAUD – <i>Pierre Jurieu – Un calvinisme mitigé</i> . . .	p. 255
VITTORIO POSSENTI – <i>Démocratie et christianisme</i>	p. 269
PHILIPPE CHENAUX – <i>Jacques Maritain et la Suisse romande</i> . .	p. 280
JEAN-BENOÎT CLERC – <i>Les «athées» de Jamblique – Les mystères d'Egypte 3,31 (179,13 Parthey) sont chrétiens</i>	p. 294

NOTES ET LECTURES

BIBLIOGRAPHIE – JEAN-PIERRE TORRELL, O.P., <i>La théologie catho- lique</i> – JACQUES KERYELL, <i>Jardin donné, Louis Massignon à la recherche de l'Absolu</i> – THOMAS DEHAU, O.P., <i>Comme un mendiant et un voleur</i> – CARLOS-JOSAPHAT PINTO DE OLIVEIRA, <i>Contemplation et libération – Thomas d'Aquin – Jean de la Croix – Barthélemy de la Casas</i> – GHEORGHE SAVA-POPA, <i>Le Baptême dans la tradition orthodoxe et ses implications œcuméniques</i> – GUY BEDOUELLE / OLIVIER FATIO, <i>Liberté chrétienne et libre arbitre</i> – Mgr GEORGES CHEVROT, <i>Simon Pierre</i> – INOS BIFFI / FRANCO VIGNAZIA, <i>Le Credo, les Sacrements, les Commandements, la Prière</i> – JEAN-MIGUEL GARRIGUES, <i>Ce Dieu qui passe par les hom- mes</i> – ETIENNE MICHELIN, <i>Vatican II et le «surnaturel»</i> .	p. 314
---	--------

L'avenir du christianisme en Europe

Introduction

1. La première partie du titre de l'intervention qui nous est proposée a fait surgir devant ma mémoire un autre titre, antithétique au nôtre: *L'avenir d'une illusion* (1927) de Sigmund Freud, qui est un mauvais pamphlet, que l'auteur, à la limite, eût pu écrire même s'il n'était pas le père de la psychanalyse. Mais ce qui m'intéresse ici ce sont la portée symptomatique de cet écrit et l'intention qu'il révèle. En commençant par lui notre réflexion, nous prenons conscience de la situation religieuse et culturelle dans laquelle les problèmes qui nous occupent se posent aujourd'hui.

Qui dit illusion dit une erreur qui trompe, et suggère que le sujet trompé trouve une certaine satisfaction, ou une compensation, à être trompé. Il est comme ensorcelé et doit donc être délivré de ce qui l'égare. C'est pourquoi aussi il résiste à sa libération, pour autant qu'il trouve dans ce qui le trompe un certain avantage ou un certain confort. Dénoncer l'illusion est un acte de courage, qui se heurte à des résistances. Il y a sans doute une conviction de cet ordre derrière la démarche de Freud, qui laisse deviner une résolution passionnée.

Mais dénoncer l'illusion présuppose un point de référence au nom duquel est faite la dénonciation: l'illusion, en tant qu'erreur, s'oppose à la vérité; la connaissance de la vérité seule est libératrice et ouvre le chemin du bonheur. La vérité en question est celle à laquelle la science donne accès (pour Freud, il s'agit de cette nouvelle science qu'est la psychanalyse). Cette vérité «scientifique» n'est pas présentée dans sa nudité ni avec modestie. Elle est objet d'une revendication qui, plus que de la science elle-même, procède du scientisme. Aussi bien, *L'avenir d'une illusion* est caractéristique de l'idéologie scientiste, qui, sous des formes diverses, avait séduit tant d'esprits au siècle passé et dans les deux premiers tiers du nôtre.

Retenons ce point: c'est en définitive à la question de la vérité que nous sommes confrontés.

2. Avec le scientisme, nous sommes sur le terrain de la culture, je veux dire d'un courant de pensée qui a fortement marqué de larges secteurs de la culture européenne moderne.

Le scientisme est une des formes du rationalisme et c'est à lui que s'est heurté et, dans une certaine mesure, continue de se heurter le christianisme jusque dans ses conséquences culturelles.

Le titre de Freud est pris ici pour sa valeur emblématique. Le positivisme, sous ses diverses formes, le marxisme sont d'autres manifestations de

la prétention de l'homme à devenir le maître absolu de lui-même et de son histoire et l'artisan de sa félicité.

C'est pourquoi il n'est pas sans intérêt de nous demander ce qu'il en est aujourd'hui des espoirs suscités par les diverses idéologies rationalistes. Les expériences cruelles de notre siècle, qui est un siècle cruel, ont précipité ces utopies vers la ruine. Mais le rationalisme, comme attitude, est plus large que les utopies rationalistes; la mort de celles-ci ne signifie pas nécessairement la mort de celui-là.

La tentation rationaliste demeure, mais – ce à quoi on était loin de penser il y a peu encore – une nouvelle menace s'est levée, du côté opposé, – la menace de l'irrationalisme. Ces remarques nous mettent sur la voie de ce qui constitue le cœur de notre thème.

3. Mais, avant de l'aborder de front, il convient d'attirer l'attention sur une donnée essentielle qui concerne le christianisme.

L'être chrétien a sa racine dans la foi et celle-ci est tout ensemble don de Dieu et réponse de la personne libre. C'est pourquoi, fondamentalement, l'avenir du christianisme est dans les mains de Dieu, dépend de la grâce divine: en soi les grandes conversions ne sont pas prévisibles. De plus, l'homme peut correspondre avec plus ou moins de générosité à la vocation divine, il peut le faire héroïquement ou mollement, il peut aller jusqu'au martyre ou s'installer dans des compromis, il peut trahir.

C'est pourquoi une prévision sur l'avenir du christianisme doit être formulée avec beaucoup de prudence, en tenant compte de ces deux facteurs essentiels, dont chacun est par nature imprévisible: les initiatives gratuites de la grâce de Dieu, et les décisions de la liberté humaine. Nous pouvons, ce qui est plus modeste et plus réaliste, essayer de mesurer les défis, les obstacles, mais aussi les chances qui s'offrent à la diffusion du christianisme. Ce faisant, nous devons nous laisser éclairer par l'histoire de l'Eglise: il est arrivé que des circonstances qui paraissent particulièrement propices à la diffusion de l'Evangile aient suscité des promesses qui ont tourné court et que l'éclosion de la foi se soit produite dans le contexte d'une totale hostilité. La sagesse de la foi a très tôt su que le sang des martyrs est semence de chrétiens. Ce paradoxe, inhérent au christianisme, ne doit pas être perdu de vue.

4. C'est en tenant compte de ce qui précède que nous pouvons envisager les problèmes qui se posent aujourd'hui au christianisme en Europe. Le sort du christianisme, à regarder les choses humainement, dépendra en grande partie de la capacité des chrétiens à affronter ces problèmes.

Trois champs de problèmes me paraissent ainsi revêtir une particulière importance.

Dans ma pensée, une attitude œcuménique est présumée à leur approche: c'est ensemble que les chrétiens de ce continent devraient s'efforcer de les aborder.

Le premier champ est suggéré par les réflexions proposées au début. C'est celui des rapports entre foi et raison.

Le second champ est celui des relations entre le christianisme et les religions non chrétiennes; l'émergence des formes nouvelles de religiosité entre également dans cette problématique.

Le troisième champ, où il est essentiel de considérer la dimension ecclésiale de l'être chrétien, couvre l'ensemble des rapports entre l'Eglise et la société et le pouvoir politique.

D'autres questions pourraient être soulevées, mais je m'en tiendrai à celles que je viens d'évoquer.

* * *

I. Foi et raison

La sécularisation

1. A l'Est comme à l'Ouest, de larges couches de la population ont perdu le lien vital avec leurs racines chrétiennes, bien qu'une certaine mémoire chrétienne demeure encore et puisse être ravivée. Tous nous sommes également préoccupés par la nappe d'indifférence qui semble s'étendre tous les jours davantage. Comment raviver la mémoire chrétienne, en refaire une source vive d'inspiration, devient ainsi une question prioritaire pour l'Eglise elle-même et pour la culture européenne.

Les réflexions qui suivent doivent se comprendre dans cette perspective.

Quelle interprétation devons-nous donner du phénomène de la sécularisation? Si je commence par cette question, c'est parce que la sécularisation, surtout quand elle est thématifiée en sécularisme, dans son inspiration ou, en tout cas, dans ses conséquences, implique la négation de la métaphysique.

2. Il s'agit, dans un premier temps, d'un fait de culture et de société que nous pouvons constater. La présence du *religieux* dans la vie sociale tend à diminuer ou à disparaître. Cela se vérifie, par exemple, par une présence moindre, qui confine à l'absence, de l'Eglise dans la vie de tous les jours: la part des fêtes liturgiques, dans leur dimension sociale, a fortement diminué. Mais cela se traduit aussi par le fait que, dans l'élaboration des lois

comme dans la déontologie des pratiques professionnelles, la référence chrétienne est faible ou absente. Cela se vérifie encore dans les jugements éthiques portés, publiquement ou dans la vie privée, qui ne font plus appel à des critères religieux ou chrétiens. La «loi morale», quand on ne lui substitue pas la «conscience» de l'individu, ne cherche plus son fondement en Dieu. D'où le phénomène largement répandu de l'indifférence. Ou, quand il s'agit d'exprimer sur le plan social et politique un jugement éthique, la revendication de «neutralité». Dans cette perspective, la religion se voit refoulée dans la sphère de la vie privée.

3. Symptomatique, à cet égard, est le déclin du sens du péché ou même la volonté de son élimination. Il y a à ceci plusieurs causes, dont la réaction contre des formes d'éducation d'un rigorisme d'une excessive sévérité, qui, d'ailleurs, impliquait déjà une méconnaissance de la vraie nature de l'éthique.

Mais ce qui est perdu de vue, c'est le *devant Dieu* et le sens de la responsabilité qui y correspond. S'il en est ainsi, c'est parce que tend à prévaloir une conception immanentiste de la morale, celle-ci visant alternativement l'épanouissement de la propre individualité et l'adaptation au milieu social, à l'instar de la pièce d'une machine qui doit fonctionner harmonieusement. Sentiment de bien-être ou sentiment de malaise tiennent lieu ainsi de critères du bien et du mal. A l'authentique sens du péché, qui implique l'affirmation de la responsabilité, se substitue alors le sentiment diffus de la «culpabilité», conçue comme une forme de malaise pathologique dont il faut être délivré.

Enfin, pour certains, qui partent du caractère pluraliste de nos sociétés, c'est la loi du nombre, je veux dire le poids de la majorité qui détermine les valeurs dominantes.

Ainsi, une revendication souvent exacerbée de liberté de la part des individus coexiste avec un profond conformisme. Cette coexistence est conflictuelle.

4. Mais, et c'est le second temps de notre analyse, le fait de la sécularisation, dont les sociologues peuvent établir les causes, est accompagné de justifications théoriques. Celles-là se ramènent à deux présupposés. Le premier est exprimé dans la phrase célèbre de Grotius: *Etsi daretur non esse Deum*. Cette phrase peut recevoir diverses interprétations. Pour Grotius lui-même, elle équivalait à une affirmation de la perfection de la loi naturelle. A supposer que Dieu n'existe pas, la perfection de son œuvre est telle qu'elle continuerait à fonctionner aussi bien. Il est clair que la conclusion qui est suggérée par là est celle de l'autosuffisance de la nature, y compris de la nature humaine et de ses lois. Cela implique en conséquence que l'homme peut agir et se comporter en faisant abstraction de Dieu. Que celui-là soit ou ne soit pas, cela ne change rien au cours des choses, cela est

indifférent. Autrement dit, Dieu est inutile. On sait que certains, comme Dietrich von Bonhöffer, ont interprété cette situation comme marquant l'âge adulte du chrétien, ce qui revient à reconnaître une signification positive à la sécularisation, comme trait caractéristique de la modernité.

Le second présupposé est plus radical: il est l'affirmation de la totale autonomie de l'homme. Il équivaut à l'athéisme. Il revient à poser que l'autosuffisance de l'homme a sa racine dans la liberté de l'homme, conçue comme fondement, et créatrice des valeurs et totalement indépendante.

On voit combien il est aisé de glisser du premier au second de ces présupposés.

5. Le jugement que nous devons poser sur la sécularisation, considérée selon sa dimension théorique, est complexe. Son fondement est dans l'affirmation, contenue dans *Gaudium et spes*, de l'autonomie relative de l'homme, de sa liberté et de l'ordre des réalités naturelles et temporelles. Mais cette autonomie n'est pas absolue, car l'homme est une créature, sa liberté est une liberté créée qui requiert d'être guidée en vue de ses libres décisions, par la loi morale qui a son fondement en Dieu. Il y a ainsi un sens positif de la sécularité qui est reconnaissance de la consistance propre des réalités créées. Nous ne pouvons pas développer ce point ici. On peut réserver aux formes radicales évoquées plus haut l'appellation de sécularisme.

Pour notre propos, nous retiendrons que la doctrine de la création implique la reconnaissance de l'*homo naturaliter religiosus*. La phrase d'Augustin (*Conf.* I, 1), citée par *Gaudium et spes*, a valeur de principe: «Tu nous as faits pour toi, Seigneur, et notre cœur ne connaît aucun répit jusqu'à ce qu'il trouve son repos en toi.» En conséquence, la sécularisation, comme attitude délibérée, mais aussi à un moindre degré comme attitude subie en vertu de la culture ambiante, est une violence faite à la nature humaine. Elle crée un manque, une frustration. Et il est probable que plusieurs manifestations de la religiosité contemporaine constituent des compensations qui sont provoquées par ces frustrations et qui en partagent dans une certaine mesure la pathologie. Si j'emploie le terme de pathologie, c'est en me référant à l'anthropologie. Il désigne la non-satisfaction, projetée et traduite au niveau de la culture et de la religion, d'une exigence de la nature humaine.

6. Le sécularisme se trouve comme renforcé par une mentalité positiviste encore largement répandue. Dans cette perspective, la rationalité coïncide avec la rationalité scientifique. La religion en conséquence appartient à l'ordre des convictions subjectives. Elle est donc de nature affective. Si, de plus, elle est, comme nous l'avons vu, de l'ordre de la compensation, les besoins refoulés y resurgissent d'une manière sauvage.

Mais le positivisme a aussi des conséquences indirectes. Dans une culture dominée par le savoir expérimental, la religion se présente souvent comme recherche d'une expérience forte; d'où le succès des conceptions religieuses qui offrent des méthodes et des techniques pour accéder à une telle expérience. On est toujours dans la sphère subjective.

Autre facteur dont il faut tenir compte: l'individu auquel s'adressent les sectes et mouvements religieux n'est plus l'individu des Lumières, auto-suffisant et rationnel. C'est l'individu de la masse, souffrant d'un sentiment aigu de solitude et vulnérable à de nombreux conformismes, privé, de plus, de l'appui des structures et des pratiques religieuses de jadis.

Revendication d'autonomie

7. Il nous faut revenir sur la revendication par l'homme, héritier des Lumières, de son absolue autonomie. Selon les auteurs, le terme d'autonomie ne revêt d'ailleurs pas toujours exactement le même sens.

On connaît la réponse célèbre de Kant à la question: *Qu'est-ce que les Lumières?*: «La sortie de l'homme de sa minorité, dont il est lui-même responsable (...) Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des Lumières.» Nous avons là comme une définition de la modernité. L'homme devient adulte par ses propres forces; dorénavant il juge par les seules lumières de sa raison.

Cette raison, du moins chez Kant, est une raison consciente de ses limites¹. Mais il ne sera pas rare que la conscience des limites, loin d'ouvrir à l'appel ou à l'accueil d'un complément, soit perçue comme une prérogative et un privilège. D'où l'ambivalence qui s'attache à cette conscience qui oscille entre le sens d'une restriction subie et la volonté de suffisance. Nous avons ici la racine d'une certaine forme de rationalisme. La raison sait que la totalité n'est pas à sa portée, mais elle entend s'en tenir jalousement à cela uniquement qu'elle peut maîtriser. La limite devient auto-limitation et complaisance en soi-même. Cette attitude, dont le déisme offre une illustration, tend à identifier connaissance et pouvoir.

8. *Autonomie absolue*: la revendication est à la base de plusieurs formes d'athéisme. Elle trouve un équivalent dans l'idée d'autocréation. Elle implique une exaltation de la liberté telle que la liberté est censée fonder la rationalité². Ou, comme le dira Sartre, l'existence précède l'essence. La liberté, et elle seule, est la source de ce que l'homme est et fait; ou encore,

¹ Le problème des limites de la raison chez Kant est complexe, dès qu'on tient compte des trois *Critiques*. Je n'ai pas à entrer ici dans les questions que cela pose.

² Voir Jean-Paul Sartre, dans *Situations I*, le chapitre sur *La liberté cartésienne*.

l'homme se fait lui-même. D'ailleurs le concept d'homme n'est pas partout le même: il s'agit soit de l'individu soit de l'Homme comme être collectif.

L'autonomie absolue peut aussi signifier la prétention de la raison humaine d'être de plain-pied avec la Raison absolue. Dès lors le sujet pensant est comme absorbé par l'Esprit; c'est ce dernier qui se pense lui-même dans le discours du philosophe. Ce discours se veut exhaustif, il prétend embrasser la totalité jusqu'aux profondeurs divines. La subordination de la religion, et donc aussi de la théologie, à la philosophie, dans le système de Hegel, est significative à ce propos.

Dans les deux cas, la raison se pose comme autosuffisante, car tout ce qu'elle atteint, elle l'atteint d'une manière exclusive, dans sa propre immanence.

De son côté le positivisme conduit à des conclusions semblables. On ne reconnaît d'autre rationalité que la rationalité scientifique. La conséquence en est que la question de Dieu est extérieure à la raison. Pour ceux qui n'en nient pas l'existence, il est l'objet de conviction subjective; il est rejoint par la voie affective du sentiment.

Crise de la raison

9. Mais nous ne devons pas nous arrêter aux seules affirmations et prétentions conquérantes du rationalisme. Parallèlement, la pensée moderne est caractérisée par une crise de la raison. Le concept de raison a été historicisé et sectorisé. Il y aurait ainsi plusieurs types de rationalité à ce point différents qu'on ne sait plus quel lien les unit. La raison est devenue une question pour elle-même, dans la mesure où, après que la prétention à son autofondation ait été ébranlée, elle est envahie par le doute sur ses propres fondements. Il est nécessaire de réfléchir avec attention au diagnostic de Nietzsche, non pas pour y voir l'oracle d'une fatalité et d'une nécessité historique, mais parce qu'il conduit à poser les problèmes dans leur radicalité. Nietzsche a notamment le mérite de souligner l'importance centrale de la question de la vérité.

Il convient donc de mettre en évidence le sens de la rationalité et celui de la raison à laquelle elle se réfère, ce qui ne peut pas ne pas conduire à la question de ses fondements. Une raison purement relative et contingente est une contradiction. La relation de la raison à l'absolu est inscrite dans l'essence même de la raison. Une telle démarche n'est pas sans parenté avec la réflexion augustinienne sur la vérité.

L'apparition de courants irrationalistes est concomitante à cette crise de la raison.

Pour affronter cette crise, la pensée chrétienne peut fournir une contribution particulièrement éclairante. Elle a d'ailleurs su recueillir sur ce point des intuitions essentielles de la pensée grecque.

«Dieu est lumière» (cf. 1 Jn 1,5). Dieu est le suprême intelligible et la source de toute intelligibilité, de sorte que la raison humaine est une raison participée: c'est en Dieu qu'elle est ultimement enracinée, elle a donc une capacité métaphysique. Et elle est capable de recevoir, en plus de ce qu'elle peut atteindre en vertu de son *lumen naturale*, des lumières supérieures qui lui sont communiquées par la révélation: ainsi entre les vérités que la raison humaine peut connaître par ses propres forces, et les vérités de la foi, il y a harmonie. Par la connaissance de foi, notre raison est grandie et magnifiée.

La question de Dieu

10. La réflexion sur les fondements de l'intelligibilité et de la rationalité nous met ainsi sur la voie de la question de Dieu.

Un autre chemin conduisant à la question est celui de la philosophie de la religion. Que le fait religieux doive intéresser le philosophe, cela est évident, puisque la philosophie ne peut ignorer aucune des dimensions de l'existence. Mais dans la pensée moderne, ce fait a une importance cruciale dans la mesure où d'aucuns ont dénoncé dans la religion un phénomène pathologique. Freud lui-même dépend sur ce point, plus qu'on ne le reconnaît habituellement, de Feuerbach, dont l'influence fut considérable. La discussion porte sur l'anthropologie, parce qu'au thème, d'origine biblique, de la personne humaine image de Dieu, Feuerbach avait opposé l'idée de Dieu projection imaginaire de l'homme frustré de bonheur terrestre.

La réflexion sur les valeurs éthiques et leur fondement constitue un troisième chemin qui conduit à la question de Dieu.

Il faut considérer comme une conséquence intellectuelle de la sécularisation la position de certains penseurs contemporains qui se tiennent délibérément en retrait par rapport à la question même de Dieu. L'idée serait que l'homme doit s'habituer à habiter un monde sans certitudes, accepter le relativisme et le scepticisme. Mais la position est fragile, car on ne peut empêcher une question portant sur les fondements de se déployer avec toute sa force. Il faut donc répondre que, quand elle évite par principe la question de Dieu, la raison n'agit pas correctement, en conformité avec son essence.

11. D'autres questions se posent à nous. L'expérience du mal, telle que l'a faite notre siècle, souligne le caractère dérisoire des théodicées rationalistes, de Leibnitz à Hegel. Le trait commun de ces philosophies fut de minimiser la part du mal en en faisant un ingrédient nécessaire du système – monde ou histoire – identifié au bien. L'expérience qu'a faite le XX^e siècle des forces démoniaques du mal, dont Auschwitz demeure le symbole, interdit tout faux-fuyant. C'est dans son contexte que doit se développer

une réflexion sur Dieu qui, en deçà encore de la foi et de la théologie, devrait s'arrêter à des thèmes comme celui de la justice et du pardon et celui de la rédemption.

Une question est posée à la conscience contemporaine par la crise du marxisme en tant qu'idéologie ayant exercé une influence culturelle de première grandeur. C'est au marxisme en tant que forme de messianisme temporel que je pense d'abord. Il appartient aux choses révolues et, sans doute, un messianisme de cette envergure ne surgira pas avant longtemps. Si nous savons interpréter avec assez de sagacité cet événement culturel que fut l'effondrement du marxisme, nous y verrons une chance de purification de la pensée politique. Mais ce n'est pas ainsi, je le crains, que l'événement est vécu par beaucoup et nous risquons d'entrer dans le temps de la grande désillusion – désillusion à la mesure des espoirs soulevés. Le temps de la désillusion, c'est aussi le temps de l'angoisse, du cynisme et du vertige du vide. Je ne sais qui a parlé d'un futur sans avenir.

Quoi qu'il en soit, ce qui est posé, c'est la question anthropologique et culturelle de l'espoir dans sa référence à l'espérance du Royaume de Dieu. Cette voie également conduit à la question de Dieu.

Si ce que nous avons dit du sécularisme est exact, l'orientation vers l'être selon toute son amplitude est une donnée constitutive qui a été refoulée et qui ne demande qu'à se manifester de nouveau. Par ailleurs, vouloir enjamber le cours de l'histoire pour retourner à un état antérieur est une illusion. La réémergence de la métaphysique devra tenir compte des objections formulées à son égard, elle devra notamment entrer dans un débat critique avec le kantisme et ses séquelles. On devra également s'attacher à dégager ce qu'est une authentique philosophie de l'être, car le terme même de métaphysique a recouvert des conceptions épistémologiques différentes, pas toujours compatibles entre elles.

Ceux qui, comme Habermas, parlent d'une pensée postmétaphysique sont, à mon avis, trop tributaires du *Zeitgeist*; ils envisagent les changements qui interviennent dans une tradition – la pensée moderne – à laquelle ils attribuent la valeur d'un critère déterminant quant aux contours mêmes de la pensée. Ils s'interdisent par là le recul nécessaire pour porter un jugement sur le sens d'une époque et les courants de pensée qui y sont prédominants.

Foi et révélation

12. Ce qui précède concerne l'approche philosophique et métaphysique de la question. Il faut maintenant l'envisager en tant que Dieu est l'objet de la foi chrétienne dans ce qu'elle a de spécifique.

Les objections qui se rencontrent ici ne sont pas totalement nouvelles, même si elles revêtent une forme nouvelle et se posent avec une grande acuité.

Même si les travaux des historiens du christianisme et des exégètes ont réglé leur compte à ce que des interprétations d'un David Strauss et d'un Ernest Renan avaient d'arbitraire, les lectures rationalistes de l'Écriture n'ont pas disparu pour autant. Mais une œuvre comme celle de Bultmann a le mérite d'avoir mis en évidence que ce type de lecture procède de pré-supposés qui ne sont pas des composantes intrinsèques de la démarche exégétique elle-même.

C'est pourquoi il est important de prêter attention aux positions théoriques préalables à l'approche de la Bible que l'on nous propose.

13. L'exemple de Karl Jaspers est ici significatif. Jaspers nie la possibilité de la révélation. Cette position théorique, qui dépend de son kantisme, s'allie avec un respect pour la personne du croyant. Le résultat est une coupure entre la négation théorique et l'attitude pratique de respect et de dialogue, mais cela ne va pas sans une répercussion sur le plan théorique lui-même: il se produit un déplacement d'accent en direction d'une attention privilégiée aux vertus de dialogue et de tolérance. Le problème devient avant tout éthique. Mais cela n'élimine pas la question théorique de la possibilité.

Nous retrouvons ici le problème déjà rencontré plus haut, celui d'une métaphysique de la raison. La possibilité de la révélation, de ce point de vue, présuppose une conception de la raison humaine comme participation à l'intellectualité qui est une donnée analogique. A ce titre, la raison peut s'ouvrir à la réception de la révélation en tant qu'elle est ouverte à la totalité et à l'universalité de l'être. Le fait que notre raison ne soit que participation à l'intellectualité, qui est à titre suprême en Dieu, ne signifie pas fermeture à l'apport d'une lumière supérieure à ses capacités connaturelles. Nous retrouvons ici, à propos d'une telle fermeture, la critique de l'autosuffisance rationaliste.

La possibilité de la révélation s'entend du côté de Dieu – on ne peut lui poser une impossibilité à ce qu'il se communique – et du côté de la raison qui, en vertu de son intellectualité, est capable de recevoir des lumières de surcroît.

La possibilité de la révélation peut donc être envisagée du côté de Dieu. Elle trouve son fondement dans la générosité même de l'être de Dieu: *bonum diffusivum sui*. Mais les communications de son propre mystère que Dieu fait à sa créature n'obéissent à aucune nécessité. Elles sont gratuites.

Cette possibilité, on peut aussi l'envisager du côté de la raison qui, en vertu de son intellectualité, peut recevoir des lumières qui dépassent ses propres forces. Le fait que la raison humaine soit une raison participée par

rapport à la Raison suprême explique l'élan qui la porte vers la connaissance la plus parfaite du suprême intelligible. Dans un équilibre doctrinal admirable, saint Thomas maintient tout ensemble la totale gratuité de la révélation et l'affirmation audacieuse du désir naturel de voir Dieu. Il est clair que possibilité, ou non-impossibilité, n'équivaut nullement à une exigence. Une fois que la révélation est connue on peut en marquer la convenance. Mais la convenance, elle non plus, n'est pas une exigence.

14. Il convient de prendre en considération le contexte dans lequel le problème est posé aujourd'hui.

Une première objection a déjà été faite à la foi chrétienne dès le siècle des Lumières. Elle oppose la revendication de la révélation d'être universelle à son origine historique dans un point du temps et de l'espace. On tire de ce fait la conclusion que, au vu de la pauvreté des origines, cette revendication est disproportionnée. Derrière cette critique, se cache une certaine idée de la nature humaine comme étant, à cause même de son universalité, a-historique. L'objection exige donc une réflexion sur l'historicité de l'homme. Une autre difficulté vient de ce qu'on ne distingue pas, comme il convient, le christianisme et les cultures qu'il inspire et peut inspirer. De là la tendance à confondre la réflexion sur le christianisme avec une réflexion sur la culture occidentale, où il a d'abord jeté des racines et qu'il a fécondée. L'objection d'ailleurs conduit à une double conclusion: une telle révélation dans l'histoire n'est pas possible; ou bien: elle a connu et connaît plusieurs formes historiques. Ce qui est d'abord directement nié ici, c'est l'unicité de la révélation chrétienne, qui est ainsi relativisée.

La réponse à cette objection, compte tenu de l'élucidation du sens du temps et de l'histoire et la mise en évidence de la transcendance du christianisme à l'égard des cultures, nous renvoie au problème de la possibilité de la révélation; elle exige également l'examen des titres que propose le christianisme à être une religion révélée.

L'époque moderne a peine à sortir de l'alternative: ou bien une religion universelle accompagne partout l'essence humaine comme telle; elle doit être cosmopolite et considérer que ce qui est historique est d'ordre accidentel. Ou bien on met l'accent sur l'histoire, dans une conception immanentiste, de sorte que la révélation s'identifie à l'histoire; celle-là est auto-révélation de l'absolu, qui revêt, avec la marche du temps, autant de figures différentes. Ce qui est alors nié ici encore, c'est l'unicité du Christ.

On peut rétorquer à cela qu'une révélation, au sens propre, ne peut pas surgir d'une essence humaine intemporelle ni se confondre avec le développement immanent de l'histoire. Elle doit porter la marque d'une libre et gratuite intervention de Dieu.

II. Christianisme et religions

1. Sur le second et le troisième champs de problèmes je serai plus bref, car chacun d'eux requerrait de longs développements. Une attention toute particulière doit être prêtée au phénomène des sectes et aux problèmes que pose la présence en Europe de communautés musulmanes relativement importantes.

Nous retrouvons, à ce plan, la question de l'universalité du message chrétien et celle de l'unicité du salut en Jésus-Christ. Avec Vatican II, l'Eglise a pris une conscience plus vive du fait que la grâce du Christ est offerte à tous les hommes et sait trouver, là où l'évangélisation directe n'a pu se faire, des chemins secrets pour les atteindre. L'affirmation de la spécificité du christianisme s'accompagne d'une attention positive prêtée aux grandes traditions religieuses non chrétiennes et de la reconnaissance en elles de *semina verbi* et d'éléments qui ont valeur de *praeparatio evangelica*. Un vaste champ de réflexion, en grande partie nouveau, est ainsi ouvert à la pensée théologique.

L'expérience chrétienne ne se situe pas au même plan que les autres expériences religieuses. Ce qui est spécifique en elle est le rapport personnel à Jésus-Christ qui nous révèle le Père et nous fait don de l'Esprit Saint, source de cette expérience. Celle-là est unique, transcendante, même si cela n'invalide pas d'autres expériences, qui sont simplement autres, et peut-être même compatibles avec elle, en raison même de sa transcendance.

III. Christianisme et politique

1. Une première clarification concerne la conception de la tolérance ou, plus exactement, parce qu'il s'agit d'une exigence positive, la conception de la liberté religieuse.

On reproche ainsi au christianisme son «intolérance».

Comment une religion qui prétend à l'absoluité peut-elle n'être pas intolérante? Souvent d'ailleurs, dans le débat, on confond la tolérance comme attitude avec une «tolérance» qui marquerait l'essence même des idées professées. En effet, la tolérance, sur le plan de la société politique (car c'est d'elle qu'il s'agit), signifie le respect de la démarche subjective d'autrui dans sa quête de la vérité. Le respect de la subjectivité des personnes n'a rien de commun avec le subjectivisme. Elle part de la prise de conscience évangélique exprimée par Vatican II: «La vérité ne s'impose que par la force de la vérité elle-même qui pénètre l'esprit avec autant de douceur que de puissance.»³ Nous sommes là devant un événement culturel de première portée. L'Eglise a pris conscience plus clairement que la

³ *Dignitatis humanae*, n. 1.

défense de la vérité révélée dont elle a le dépôt ne se fait pas avec les armes des sociétés temporelles. L'accent mis sur le dialogue va dans le même sens: c'est par et dans le dialogue qu'elle entend dispenser son message, en tant notamment qu'il est adressé aux cultures et à la société politique.

Il est vrai que tout le monde ne conçoit pas la tolérance de cette façon: toute une tradition pose l'agnosticisme comme condition théorique nécessaire de la tolérance. En conséquence, par rapport à un absolu, décrété a priori inaccessible, l'esprit humain ne pourrait avoir que des opinions qui, à ce titre, sont toutes égales. Cette idée de la tolérance n'est pas acceptable.

La même réflexion permet de répondre également à l'objection qui pose une opposition entre la prétention de la religion chrétienne à l'absoluité et le pluralisme comme dimension de la démocratie moderne. Cela conduit, à la limite, à faire du scepticisme un fondement de la démocratie. Ce qui est aussi introduire une contradiction, puisqu'on doit alors admettre la légitimité de conceptions négatrices de cette démocratie. Le siècle des Lumières avait conservé l'idée fondamentale de loi naturelle (quelle que soit l'interprétation qu'en donnait tel ou tel auteur). Le contenu de cette loi naturelle a passé en partie dans les droits de l'homme. Si le christianisme a accueilli positivement et activement ces derniers, c'est au nom d'une doctrine essentielle pour lui: la distinction entre l'Eglise et la société temporelle renvoie à la distinction entre l'ordre de la révélation et celui de la raison naturelle, entre lesquels il ne saurait y avoir opposition ou contradiction. En faisant référence à la loi naturelle, on se rapporte à des vérités et à des valeurs que tout homme doit, en principe, pouvoir reconnaître par les lumières de sa raison. L'Evangile éclaire ces vérités «naturelles», qui ont leur fondement dans la création. Elles n'ont pas dans la foi chrétienne, comme accueil de la révélation, leur source immédiate, ni même leur condition *sine qua non*.

2. La liberté religieuse signifie aussi la liberté de l'Eglise; les problèmes à considérer ici ont pour présupposé une conception correcte de la transcendence de l'Eglise par rapport à la société temporelle et plus généralement par rapport à la culture.

Nous pouvons poser les principes suivants: les finalités de l'Eglise, qui est le Royaume de Dieu à l'état inchoatif, et les finalités de la société temporelle sont distinctes. La société temporelle possède sa consistance propre, sa légitime autonomie, que les finalités supérieures du christianisme ne suppriment pas. Elles doivent être respectées.

Mais le ferment évangélique tend de soi à imprégner et à illuminer l'ordre des réalités temporelles. Il y a distinction, non séparation ou opposition.

3. L'émergence imprévue des nationalismes, qui ont souvent une agressivité virulente, exige de la part des chrétiens un sérieux examen de conscience. N'a-t-on pas perdu de vue l'essence transcendante du christianisme pour n'y voir qu'une composante de la culture nationale, prise dans sa singularité et sa «différence»?

4. Dans la même ligne la réflexion doit porter sur les exigences d'indépendance de l'Eglise par rapport au pouvoir politique, ainsi que sur la nécessité de correspondre à sa mission en usant de moyens spirituels, évangéliques. Une réflexion sur l'histoire, faite dans un esprit de fraternité œcuménique, et une prise de conscience du principe énoncé par Jésus, «Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu» (*Mt*, 22, 21), me paraissent constituer, pour l'avenir de l'Europe, une des tâches majeures qui attendent les chrétiens.

* * *

D'autres problèmes seraient à envisager, mais il me semble que ceux que j'ai évoqués se posent à nous avec une particulière urgence.

P. Georges COTTIER, O.P.

Pierre Jurieu (1637–1713):

Un calvinisme mitigé

Existe-t-il quelque intérêt à étudier un auteur du XVII^e siècle qui enseigne un calvinisme mitigé? Oui, je le pense, car un dialogue œcuménique peut profiter des réponses qu'un théologien protestant expose à ses contradicteurs catholiques. Nous verrons mieux les enjeux doctrinaux qui opposent Calvin et le Concile de Trente. Jurieu, par les nuances, voire les corrections qu'il apporte au calvinisme, permet certains rapprochements avec le catholicisme.

La justification par la foi

Selon Calvin, l'acte par lequel Dieu nous justifie est distinct de celui par lequel il nous sanctifie: «Je ne nie pas toutefois... que ces deux choses ne soient toujours unies, à savoir notre sanctification et justification; mais c'est mal de dire que ce ne soit qu'un des deux. Exemple: Combien que la clarté du soleil ne se puisse jamais séparer de la chaleur si est-ce qu'elle n'est pas la chaleur même.»¹

De même, le Seigneur nous justifie par la foi seule, la charité n'étant active que dans l'œuvre de notre sanctification: «Nous confessons bien avec saint Paul qu'il n'y a autre foi qui justifie sinon celle qui est conjointe avec charité (*Gal.* 5,6). Mais elle ne prend point de charité la vertu de justifier.»²

Jurieu garde la problématique de Calvin. Polémiquant avec Arnauld, il déclare que son adversaire «confond deux choses très distinctes: savoir la justification et la sanctification»³.

De même Jurieu attribue un rôle particulier à la foi dans l'œuvre de la justification: «La foi... déploie une efficace particulière en cette justification parce que, par elle, nous embrassons le mérite de Jésus-Christ, et sa passion par laquelle nous sommes justifiés, ce que les bonnes œuvres ne sauraient faire. Cette rémission des péchés que nous appelons justification

¹ *Les Actes du Concile de Trente avec le remède contre la (sic) poison*. Recueil des opuscules, Editions Pinereul, Genève 1566, p. 943.

² *Institution chrétienne*, III, 11,20.

³ *Justification de la morale des Réformez contre les Accusations de M. Arnaud (sic) Répandues dans tous ses Ouvrages et particulièrement dans le Renversement de la morale de Jésus-Christ par les Calvinistes et dans le Calvinisme convaincu de nouveaux dogmes impies*. La Haye 1685, p. 34.

nous est accordée par l'application que Dieu nous fait en sa miséricorde de la satisfaction de Jésus-Christ notre Seigneur. Et cette application du mérite du Seigneur Jésus est ce que nous appelons l'imputation de sa justice que je ne saurais mieux expliquer aux catholiques romains que par l'imputation de la sanctification des saints qui se fait entre eux par le moyen des indulgences.»⁴

Pourtant Jurieu se distance de Calvin en accordant une importance égale à la foi et à la contrition. Au contraire, le Réformateur, tout en soulignant la nécessité du repentir, met l'accent sur la vertu de foi, qui seule donne la certitude du salut. Écoutons Calvin: «Nous aussi bien avons dit en quelque lieu que la rémission des péchés ne nous est jamais octroyée sans pénitence, d'autant que nul ne peut vraiment et en sincérité de cœur implorer la miséricorde de Dieu, sinon celui qui est affligé et navré de la conscience de ses péchés. Mais nous ajoutons pareillement que la pénitence n'est pas la cause d'icelle rémission, et ôtons ces tourments des âmes: c'est assavoir que la contrition doit être dûment accomplie.»⁵

Dans cette problématique, Calvin ne dit pas, à notre connaissance, que la contrition est *condition* de pardon. Certes, elle découle de la foi, mais il n'est pas nécessaire qu'elle soit parfaite.

Jurieu se situe dans une autre perspective. La contrition est tellement nécessaire comme condition de pardon qu'elle se situe au même niveau que la foi: «Nous considérons la foi et la repentance comme deux conditions requises pour obtenir de Dieu la justification ou la rémission des offenses.»⁶ Et d'ajouter: «Nous n'entendons pas même que nous obtenions la rémission des péchés précisément par l'acte de foi prise séparément des autres vertus; car la repentance du passé et le sérieux dessein de bien vivre à l'avenir sont des conditions d'une absolue nécessité pour obtenir cette rémission.»⁷

Cette insistance sur le repentir et le bon-propos rapproche Jurieu du catholicisme qui cite souvent ce texte des *Actes des Apôtres* 3,19: «Convertissez-vous donc et revenez à Dieu, afin que vos péchés soient effacés.»

Le changement de l'orientation de notre vie

Calvin, lorsqu'il parle de la justification du pécheur, fixe son attention sur l'imputation des mérites du Christ. Il ne développe pas une théologie du pardon centrée sur le changement de la fin ultime. Il ne s'inspire pas de

⁴ *Ibidem*, t. I, pp. 35-36.

⁵ *Institution chrétienne*, III,4,3.

⁶ *Ouvrage cité*, t. I, p. 35.

⁷ *Ibidem*, t. I, p. 35.

cet enseignement célèbre de saint Augustin: «Deux amours ont bâti deux cités: l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité céleste.» (Pour éviter toute ambiguïté, je changerais l'expression de «mépris de soi» par celle du «don de soi».)⁸

Jurieu, lorsqu'il évoque la situation du justifié, parle du changement de fin ultime: «Ce degré de perfection consiste en ce que l'homme véritablement converti change sa fin dernière ou son principe dominant, aimant Dieu plus que toutes choses et n'aimant rien que lui, regardant bien moins à l'utile qu'à l'honnête.»⁹

Dans un autre ouvrage, Jurieu s'inspire manifestement de saint Augustin lorsqu'il déclare: «Les deux amours, l'amour divin et l'amour propre sont les deux souverains de ce bas monde; ils partagent l'empire de l'univers. Et l'amour propre, à la faveur de ce principe de cupidité et de corruption qui est dans l'homme, triomphe et demeure maître à peu près de tous les hommes.»¹⁰

Jurieu adresse cette exhortation: «Examinez-vous donc, fidèles, si vous avez changé de principe dominant, si vous pouvez dire: *Je n'ai plus de moi...* Si vous avez l'amour divin, il doit être votre principe dominant.»¹¹

L'auteur fait cette prière adressée à Dieu: «Fais-moi distinguer l'amour de charité de l'amour de cupidité. A prendre l'un pour l'autre, il n'y a pas moins que la mort éternelle.»¹²

Si Jurieu évoque la doctrine des deux amours opposés, c'est parce qu'il met l'accent sur le repentir considéré comme une condition de pardon. En effet, lorsque le pécheur manifeste son repentir, il change le pôle de sa vie.

L'accent placé sur l'adhésion du juste à la fin ultime authentique conduit Jurieu à reconnaître la distinction entre le péché mortel et le péché véniel au sens où l'entend l'Eglise catholique.

«Il y a une très considérable différence entre les péchés énormes et les péchés légers pour la manière dont la justice divine agit avec les coupables: les uns, savoir les péchés énormes, soumettent actuellement les hommes à la justice divine et les rendent sujets à la mort éternelle s'ils ne se repentent, mais les autres, savoir les péchés légers, n'assujettissent point l'homme à la

⁸ *De civitate Dei*, 14, 28, P.L. 41, 436. Voir notre article: *La justification par la foi. Quelle est la racine de la divergence entre catholiques et protestants?* Nova et Vetera, 1993/4, pp. 250–262.

⁹ *Ouvrage cité*, t. I, p. 65.

¹⁰ *Traité de l'amour divin. Dans lequel sont expliquées les règles de cette excellente vertu, selon l'esprit de l'Evangile et par opposition aux faux Dévots*. Rotterdam 1701, t. I, p. 240.

¹¹ *Ibidem*, t. II, p. 357.

¹² *Ibidem*, t. II, p. 363.

disgrâce de Dieu et ne l'exposent point à sa vengeance pourvu qu'on ne les commette pas avec un dessein formé: car les péchés les plus légers deviennent mortels quand on s'y opiniâtre, quand on n'a point de répugnance à les commettre, ni de repentance après les avoir commis.»¹³

Jurieu précise encore sa pensée: «Nous mettons entre ces péchés légers tous ceux que l'Eglise Romaine appelle véniels; ils sont légers ou parce que la chose en soi, bien qu'elle soit mauvaise, n'ébranle pas la charité ou l'amour du prochain... ou parce que ce sont des mouvements dont nous ne sommes pas bien maîtres comme sont les premiers mouvements de l'ambition, de l'avarice et des autres concupiscences qui s'élèvent dans l'âme sans être suivis de délibération.»¹⁴

Jurieu explique aussi ce qu'il nomme *péchés énormes*: «Nous appelons péchés énormes tous ceux qui ruinent considérablement la fin de la loi, savoir l'amour de Dieu et du prochain. Tels sont l'idolâtrie, le parjure, le blasphème, la profanation des choses saintes.»¹⁵

Cependant, Jurieu subit encore l'influence de Calvin lorsqu'il considère comme «mortel» tout péché parce que chacun est une injure à la majesté divine: «Nous disons... que les péchés sont égaux à l'égard de leur objet parce que Dieu, la partie offensée, est une majesté infinie.»¹⁶ Dans cette perspective, le péché est appelé véniel lorsqu'il est pardonné. Écoutons Calvin:

«Au reste, que les péchés des fidèles sont véniels; non pas qu'ils ne méritent la mort, mais d'autant que par la miséricorde de Dieu, il n'y a nulle condamnation sur ceux qui sont en Jésus-Christ.»¹⁷

La certitude du salut

Aux yeux de Calvin, la doctrine catholique de la justification par le moyen de la contrition ou de la charité est contraire à la Révélation parce qu'elle n'assure pas la certitude du salut.

«Je nie qu'il nous faille placer notre justice en la régénération ou sainteté que Dieu nous donne, quelle qu'elle soit... Il est ici question de mettre les consciences en repos, sans lequel nous sommes tous malheureux, voire quasi perdus.»¹⁸

¹³ *Justification de la morale des Réformez...*, t. I, p. 185. Nous exprimerions autrement la nature des péchés véniels dont on ne se repent pas. Ces fautes conduisent en fait à commettre des péchés mortels.

¹⁴ *Ibidem*, t. I, pp. 184-185.

¹⁵ *Ibidem*, t. I, p. 185.

¹⁶ *Ibidem*, t. I, p. 183.

¹⁷ *Institution chrétienne*, III,4,28.

¹⁸ *La vraie façon de réformer l'Eglise*. Nouvelle série théologique 5, Labor et Fides, Genève 1957, p. 14.

La certitude du salut repose uniquement sur le pardon divin qui nous est accordé par l'imputation des mérites du Christ. Certes, la sanctification accompagne la justification, mais la certitude du salut ne s'appuie d'aucune façon sur la transformation de notre être :

«Que les enfants de Dieu soient avertis que la régénération leur est tellement nécessaire qu'ils ne laissent point cependant de constituer toute leur justice en Christ. Qu'on les enseigne qu'ils sont tellement créés et ordonnés à mener sainte vie qu'ils ne laissent pas de s'appuyer sur le seul mérite du Christ et y arrêter toute leur confiance.»¹⁹

Calvin reconnaît que la certitude du salut est menacée par l'incrédulité : «Quand nous enseignons que la foi doit être certaine et assurée, nous n'imaginons point une certitude qui ne soit touchée de nul doute, ni une telle sécurité qui ne soit assaillie de nulle sollicitude.»²⁰ Mais, selon le Réformateur, la foi, même très imparfaite, est capable de dominer cette tentation : «Si nous avons la moindre étincelle du monde de la lumière de Dieu qui nous découvre sa miséricorde, nous en sommes suffisamment illuminés pour avoir ferme assurance.»²¹

Jurieu aborde lui aussi la question de la certitude du salut.

«Nos théologiens, déclare-t-il, disent tous d'une même voix que le fidèle *peut et doit arriver à ce bienheureux état.*»²² Il le définit ainsi : «*Un état de l'âme ferme et tranquille qui lui fait voir la face de Dieu favorable, qui l'assure que sa colère est apaisée, que sa justice est satisfaite, que sa miséricorde lui est assurée.*»²³

Cependant la problématique est autre que celle de Calvin. Le Réformateur, nous l'avons vu, refuse de considérer la sanctification comme fondement de la certitude. Jurieu concède que les chrétiens imparfaits ne puissent pas avoir une certitude entière du pardon divin. L'espérance du salut est donc liée à la sanctification.

«Il est faux que nous enseignions que tout vrai fidèle est toujours parfaitement assuré de son salut.»²⁴

Il précise sa pensée : «Puisque la confiance n'est en l'homme qu'à proportion de ce qu'il a de foi, de charité et d'espérance... il est évident aussi que la confiance doit être très différente selon la diversité des fidèles.»²⁵

Parlant des chrétiens médiocres, il déclare : «Nous aimons incomparablement mieux les consciences débiles et tremblantes que ces faux justes si

¹⁹ *Ibidem*, p. 15.

²⁰ *Institution chrétienne*, III,2,17.

²¹ *Ibidem*, III,2,19.

²² *Justificatif de la morale des Réformez...*, t. I, p. 285.

²³ *Ibidem*, t. I, p. 283.

²⁴ *Ibidem*, t. I, p. 285.

²⁵ *Ibidem*, t. I, p. 285.

assurés de leur salut desquels la vie est peu conforme aux lois de l'Evangile.»²⁶

Il précise encore: «Un homme sans avoir cette parfaite assurance de son salut peut bien être un vrai fidèle, mais non un parfait fidèle.»²⁷

Il reconnaît aussi que certains protestants considèrent cette certitude du salut comme reposant sur la vertu de foi, mais il prend soin de dissiper les malentendus: «On n'est point obligé de croire sa justification et son élection de la même manière qu'on est obligé de croire les vérités immédiatement révélées, de sorte que l'on risquât son salut et qu'on cessât d'être en état de grâce quand on en n'aurait pas une pleine et entière certitude.»²⁸

Jurieu explique pourquoi certains parlent de certitude de foi: «Les théologiens appellent cette assurance une certitude de foi divine parce que c'est une conclusion d'un raisonnement dont la majeure est tirée de la Parole de Dieu et la mineure de l'expérience et du sentiment, appuyé du témoignage de l'Esprit d'adoption.»²⁹

Il mentionne aussi une différence de vocabulaire parmi les protestants: «Quelques-uns appellent cette assurance une certitude de foi divine et les autres l'appellent une certitude de confiance.»³⁰

Lui-même préfère le mot de confiance: «Nous ne voulons rien établir par notre certitude du salut que la confiance et l'espérance à laquelle S. Augustin exhorte les hommes.»³¹

Nous l'avons vu, aux yeux de Jurieu, seul un parfait chrétien peut obtenir une assurance plénière de son salut. Or il concède que personne, ici-bas, n'atteint la perfection: «Puisque nous ne possédons et ne voyons jamais les vertus en nous que très imparfaitement, il est évident que notre confiance ne saurait jamais obtenir le dernier degré de certitude.»³²

En vertu de cet aveu, on pourrait conclure que le justifié ne possède qu'une certitude *morale* de son salut. Mais Jurieu n'emploie jamais cette expression très courante dans la théologie catholique.

Le justifié ne peut pas perdre l'amitié divine

Arnauld, contre lequel polémique Jurieu, connaît la doctrine calviniste relative au don de la persévérance accordée au justifié. Etre prédestiné à la

²⁶ *Ibidem*, t. I, p. 287.

²⁷ *Ibidem*, t. I, p. 293.

²⁸ *Ibidem*, t. I, p. 291.

²⁹ *Ibidem*, t. I, p. 309.

³⁰ *Ibidem*, t. I, p. 415.

³¹ *Ibidem*, t. I, p. 402.

³² *Ibidem*, t. I, p. 285.

justification implique la grâce de la prédestination à la gloire. De plus, selon Calvin, le juste ne peut pas perdre la qualité d'enfant de Dieu.

Or, David et saint Pierre sont reconnus, par tous les chrétiens, comme des amis de Dieu et pourtant ils ont l'un et l'autre gravement péché. Les catholiques enseignent que David et saint Pierre ont perdu la grâce de la justification et qu'ils l'ont retrouvée par le repentir.

Calvin s'exprime autrement: «Je ne nie pas qu'au milieu des plus grandes chutes et fautes, il n'y demeure quelque semence de foi en l'homme, combien qu'elle soit suffoquée. Je confesse aussi que cette semence, quelque petite qu'elle soit, est une portion de vraie foi même vive; vu qu'autrement, il n'en saurait provenir nul fruit.»³³

Cet enseignement provoque l'indignation d'Arnauld. Jurieu le cite au début de son livre:

*«Enseigner qu'un homme peut commettre des adultères, des homicides, et tous les crimes les plus énormes, sans perdre la grâce ni la justification, sans cesser d'être enfant de Dieu et le temple du S. Esprit et sans perdre l'assurance de son salut, c'est évidemment corrompre la morale de Jésus-Christ et nourrir les hommes dans le péché et dans l'impénitence. Or telle est la doctrine des Calvinistes dont ils demeurent bien convaincus d'avoir corrompu la morale de Jésus-Christ d'une manière détestable.»*³⁴

Jurieu garde l'assurance de Calvin: le prédestiné à la justification est nécessairement prédestiné à la gloire. Il cite en particulier *Rom. 8,30*: «Ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés; ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés.»

La TOB commente: «Paul ne songe pas tellement à mettre en évidence une succession chronologique entre des étapes dont certaines peuvent coïncider. Il veut manifester un mouvement qui tend vers un terme: la gloire, dont le Christ est dès maintenant revêtu.»³⁵

Pour Jurieu, ce n'est pas seulement le lien ontologique qui unit la justification et la glorification qui nous est révélé. A ses yeux, Dieu accorde toujours ces deux grâces au juste:

«S. Paul établit une liaison indissoluble des grâces de la vocation, selon le propos arrêté, de la justification avec la prédestination; tellement que jamais l'une ne se rencontre sans l'autre.»³⁶

Jurieu insiste sur cette doctrine: «Le salut étant la fin à laquelle Dieu destine ses élus, ils ne sauraient manquer d'être sauvés. C'est pourquoi, ils ne sauraient manquer à être justifiés, sanctifiés et persévérants.»³⁷

³³ *Les Actes du Concile de Trente...*, p. 976.

³⁴ *Justificatif de la morale des Réformez...* t. I, pp. 1 et 2.

³⁵ *Traduction œcuménique de la Bible. Edition intégrale, Nouveau Testament*, Paris 1972, p. 471, note w.

³⁶ *Justificatif de la morale des Réformez...*, t. I, p. 142.

³⁷ *Ibidem*, t. I, p. 54.

Il précise encore à propos de la faveur de Dieu: «Il est très certain qu'on ne saurait déchoir de cette grâce parce que les élus ne sauraient être damnés.»³⁸

Jurieu subit encore l'influence de Calvin lorsqu'il refuse de reconnaître, avec les catholiques, que David et saint Pierre ont changé de fin ultime lorsqu'ils ont gravement péché: parlant de la situation du juste qui commet une faute grave, il écrit: «Nous nions que cela puisse aller jusqu'à ruiner la forme et l'essence de la régénération, c'est-à-dire jusqu'à faire que le fidèle change sa dernière fin et son principe dominant qui est l'amour de Dieu et celui de sa gloire.»³⁹

Pourtant, Jurieu veut prendre au sérieux la faute de David et celle de saint Pierre. Il reconnaît que l'un et l'autre ont perdu «l'état de grâce», c'est-à-dire la «possession de l'aptitude d'entrer au ciel»⁴⁰. Il affirme que «les vertus des fidèles tombés ne les sauraient sauver actuellement; leur foi n'est pas absolument justificante; leur charité n'est pas absolument opérante et avec de telles vertus souillées de crimes, il serait absolument impossible qu'ils fussent sauvés.»⁴¹

Jurieu approuve des théologiens anglais qui, au Synode de Dordrecht, montrent la situation déplorable du juste qui commet une faute grave: «Il est ... impossible que David demeurant en son adultère et en son homicide ne périsse s'il vient à mourir sans s'amender et se repentir.»⁴²

Ces mêmes théologiens anglais déclarent – et Jurieu est d'accord avec eux: «Nous pouvons dire qu'à l'occasion de tels péchés particuliers, l'effet de la justification demeure suspendu pour quelque temps vu qu'à cause de cette nouvelle obligation, la personne a besoin d'un pardon particulier.»⁴³

Ces justes tombés dans une faute grave se convertiront puisque la grâce de la justification implique la prédestination à la gloire: «Il y a une nécessité infaillible que leurs péchés leur soient un jour remis.»⁴⁴

Jurieu essaie de préciser la nature de la foi dans le juste qui pèche gravement: il a «une foi justificante en puissance seulement.»⁴⁵ «Foi assoupie et en défaillance... Elle n'est ni vive ni morte; ce n'est ni la foi de S. Paul, ni celle dont a parlé S. Jacques.»⁴⁶

Selon Jurieu, «les justes tombés en de grands péchés ne sont pas ennemis de Dieu; ils sont seulement enfants rebelles. Ils ne sont pas ennemis de

³⁸ *Ibidem*, t. I, p. 58.

³⁹ *Ibidem*, t. I, p. 179.

⁴⁰ *Ibidem*, t. I, p. 165.

⁴¹ *Ibidem*, t. I, p. 56.

⁴² *Ibidem*, t. I, p. 165.

⁴³ *Ibidem*, t. I, p. 157.

⁴⁴ *Ibidem*, t. I, p. 160.

⁴⁵ *Ibidem*, t. I, p. 155.

⁴⁶ *Ibidem*, t. I, p. 151.

Dieu, car Dieu les aime encore de cet amour éternel qui est immuable, qui fait le fondement de l'élection.»⁴⁷

Ainsi la situation de David et de saint Pierre est paradoxale au moment où ils pèchent gravement. Ils méritent l'enfer, mais ils n'ont pas changé de fin ultime selon Jurieu.

La doctrine des habitus

La doctrine catholique enseigne que Dieu accorde aux chrétiens des vertus infuses que la scolastique désigne du mot *habitus*.

Or Calvin rejette cet enseignement: «Autant vaut ce qu'ils ajoutent après (c'est-à-dire rien) que la grâce qui nous justifie est une habitude ou qualité résidente en nous et non point une faveur que Dieu nous porte.»⁴⁸

Jurieu, au contraire, recourt assez fréquemment à la doctrine des habitus, terme qu'il traduit par celui d'*habitude*. Voici comment il définit ce mot: «L'habitude est un pli des facultés qui leur imprime une facilité de faire des actions d'une certaine espèce.»⁴⁹ Explicitement, il parle d'*habitudes infuses*.⁵⁰

Dans ses exposés relatifs au justifié qui tombe dans le péché grave, Jurieu distingue l'*habitus* et ses actes. Ce chrétien pécheur agit contrairement aux actes des vertus infuses, mais Dieu ne le prive pas des habitus infus, position contraire à la théologie catholique. Citons quelques passages qui illustrent cet enseignement: «Il arrive... aux vrais fidèles de commettre quelquefois des péchés directement opposés à la foi et à la charité sans en perdre les habitudes. Elles demeurent à la vérité débiles, faibles et languissantes.»⁵¹ Il précise encore: «On ne saurait entièrement étouffer les dons de la foi, de la charité et de l'espérance, en sorte qu'il n'en reste aucune habitude ni aucune étincelle.»⁵²

Et à propos du reniement de saint Pierre, Jurieu fait cette remarque: «S. Pierre, en reniant son Maître, fit une action contraire à l'amour qu'il portait à son Maître, mais il ne cessa point d'aimer son Maître, c'est-à-dire que l'habitude de l'amour ne périt pas en lui quoiqu'elle souffrit interruption d'actes.»⁵³

⁴⁷ *Ibidem*, t. II, p. 292.

⁴⁸ *Les Actes du Concile de Trente...*, p. 970. Calvin fait allusion à la doctrine du Concile qui parle de la charité *inhérente*. Denz./Schom. 1561.

⁴⁹ *Justificatif de la foi des Réformez...*, t. I, p. 202.

⁵⁰ *Ibidem*, t. I, p. 198.

⁵¹ *Ibidem*, t. I, p. 198.

⁵² *Ibidem*, t. I, p. 168.

⁵³ *Ibidem*, t. II, p. 296.

Jurieu nous donne cette définition d'une foi perturbée: «La foi en syncope n'est qu'une habitude sans actes.»⁵⁴

La reconnaissance du don divin des *habitus infus* est importante dans le dialogue œcuménique car elle permet d'assurer que l'homme, comme cause seconde, coopère à son salut. Saint Thomas le montre dans sa critique de la thèse défendue par Pierre Lombard identifiant la charité et le Saint-Esprit:

«L'acte de la charité ne procède pas du Saint-Esprit mouvant le cœur humain, de telle sorte que ce dernier soit totalement passif au point de n'être d'aucune façon principe de ce mouvement, comme un corps qui serait mû par un moteur extérieur à lui; ou irait contre la nature de l'être volontaire qui exige d'avoir en lui-même le principe de son vouloir.»⁵⁵

La doctrine des sacrements

Calvin établit un lien profond entre la prédication de la Parole de Dieu et les sacrements. La proclamation de la Bonne Nouvelle du salut est l'instrument dont Dieu se sert pour susciter la foi, moyen par lequel est communiquée au chrétien la justification accompagnée de la sanctification. (Ces deux bienfaits sont considérés comme deux grâces distinctes).

Le sacrement reçoit cette définition. Il est «un signe extérieur, par lequel Dieu scelle en nos consciences les promesses de sa bonne volonté envers nous, pour confirmer l'imbécillité de notre foi.»⁵⁶ Le texte de *Rm.* 4,11 illustre bien la doctrine du Réformateur. Voici comment il comprend l'enseignement de l'Apôtre: «Il démontre que la circoncision n'a pas été à Abraham pour justice, mais un sceau de la paction (alliance), en fiancé de laquelle il était déjà auparavant justifié.»⁵⁷

Le sacrement est donc un sceau de la justification mais étant une «parole visible»⁵⁸ – thème trouvé chez saint Augustin – il agit de la même manière que la prédication: comme elle, il est instrument dans le don de la foi par le Seigneur: ils (les sacrements) «consolent... notre foi, la nourrissent, confirment et augmentent»⁵⁹.

Mais comme la croissance de la foi implique celle de la sanctification, Calvin aurait très bien pu enseigner explicitement que, par le sacrement, augmente la sanctification. S'il avait utilisé cette formule, les catholiques n'auraient pas pu lui reprocher une théologie dans laquelle le sacrement est un pur signe vide de grâce.

⁵⁴ *Ibidem*, t. I, p. 375.

⁵⁵ *Somme théologique*, II/II, q. 23, a.2.

⁵⁶ *Institution chrétienne* IV, 14, 1.

⁵⁷ *Ibidem*, IV, 14, 5.

⁵⁸ *Ibidem*, IV, 14, 6.

⁵⁹ *Ibidem*, IV, 14, 7.

De fait, lorsque le Réformateur parle de l'eucharistie, il insiste sur la croissance de la sanctification: «Nous sommes vivifiés par la vraie participation qu'il nous donne en soi.»⁶⁰

En résumé, Calvin aurait pu nous offrir une doctrine plus claire sur le sacrement. Dans son souci de bien relier le sacrement à la prédication, il a recouru à une expression qui semblait le relativiser: Il parle d'une «appendance»⁶¹ à la prédication. On comprend facilement ce terme dans le sens d'«appendice», donc d'une réalité très seconde.

Après ce résumé de la position défendue par Calvin, voyons comment Jurieu parle des sacrements. Arnauld prétend que pour les protestants, «les sacrements de la Nouvelle Alliance... *ne sont que des sceaux pour sceller les promesses et non pas des sources de grâce*»⁶². Jurieu proteste. Il rappelle que des Synodes réformés ont dit «Anathème à ceux qui niaient l'efficace des sacrements»⁶³.

Certes, à ses yeux, précise-t-il, les sacrements produisent leur fruit selon une causalité morale – thèse défendue d'ailleurs par plusieurs théologiens catholiques:

«Les plus habiles Docteurs de l'Eglise Romaine... avouent avec nous que les sacrements de la Loi Nouvelle sont bien des causes de la grâce, mais des causes morales seulement et non pas des causes naturelles. Ils disent que les sacrements justifient non par le signe, par l'eau, et par les autres éléments, mais parce que de l'ordre de Dieu, il y a toujours une vertu assistante qui agit intérieurement.»⁶⁴

Comment Jurieu comprend-il cette causalité morale? Voici sa position: «On attribue à l'homme ce qui se fait et par le corps et par l'âme. Ainsi, puisque le S. Esprit qui assiste au sacrement, justifie et sanctifie, on peut attribuer la sanctification au sacrement sur lequel le S. Esprit préside.»⁶⁵

Il se montre calviniste en rapprochant la causalité du sacrement de celle de la prédication: «Les sacrements établissent dans l'âme les vertus chrétiennes... à peu près par la même voie que la parole: ils produisent la foi

⁶⁰ *Ibidem*, IV, 17, 5.

⁶¹ *Ibidem*, IV, 14, 3.

⁶² *Justificatif de la morale des Réformez...*, t. II, p. 6.

⁶³ *Ibidem*, t. II, p. 7.

⁶⁴ *Ibidem*, t. II, pp. 19–20. Jurieu me semble avoir mal compris la causalité instrumentale qu'il rejette. Il écrit en effet: «L'Ecole Romaine, au moins la plus grande et la plus considérable partie, enseigne que les signes des sacrements, bien que matériels, produisent pourtant la grâce toute spirituelle qu'elle est; qu'ils la produisent, non pas à la vérité par quelque vertu qui soit naturelle aux éléments corporels, mais pourtant à la manière des causes naturelles, réellement, véritablement, immédiatement et en versant la grâce dans l'âme, comme un feu brûle, comme un couteau coupe.» *Ibidem*, t. II, p. 18. Jurieu ne parle pas de la surélévation du signe sacramentel par le Saint-Esprit.

⁶⁵ *Ibidem*, t. II, p. 21.

parce qu'ils nous mettent devant les yeux les objets que nous devons croire; ils produisent l'amour parce qu'ils nous font connaître combien Dieu nous a aimés.»⁶⁶

Mais, en même temps, Jurieu magnifie la vertu des sacrements par des expressions très fortes: «Les signes sont inondés par la grâce, car ces objets volent, pour ainsi dire, et arrivent à l'âme sur les ailes du S. Esprit, qui s'en sert comme d'instruments pour exciter des pensées à la faveur desquelles la piété, la foi et la grâce s'établissent dans l'âme. C'est là ce que nous appelons la vertu objective des sacrements et c'est à cet égard que nous disons que les sacrements agissent en tant qu'ils sont connus.»⁶⁷

Cependant Jurieu admet que le baptême «purifie les enfants du péché originel.»⁶⁸ Or ces baptisés ne peuvent percevoir le rite sacramentel. C'est pourquoi Jurieu précise en parlant des théologiens: «Ils reconnaissent une autre opération dans les sacrements que celle que nous appelons objective, c'est-à-dire qu'ils y reconnaissent une opération semblable à celle de ces signes en présence desquels Dieu faisait autrefois ses miracles.»⁶⁹ Ainsi le Seigneur intervient par une action de sa toute-puissance.

Jurieu maintient que le sacrement est le sceau de la justification, mais explicitement il confesse qu'il est instrument de la sanctification, affirmation que nous ne trouvons pas chez Calvin.

«Le baptême, selon nous, est bien un sceau de la grâce à ceux qui l'ont déjà reçue, mais c'est aussi un moyen par lequel ceux qui ne l'ont pas encore la peuvent obtenir.»⁷⁰

Ailleurs Jurieu distingue explicitement la justification et la sanctification: «Je suppose que le baptême est non seulement le sceau de notre justification mais encore aussi l'instrument de notre sanctification et que Dieu, dans ce sacrement, nous verse dans l'âme de bonnes qualités.»⁷¹

Voilà une clarification bienvenue.

Prolongements œcuméniques

Jurieu manifeste son souci de rester fidèle à l'héritage calviniste. Et, en même temps, il désire montrer, face aux accusations d'Arnauld, que la morale protestante est conforme à la Révélation. Aussi, pour défendre la réputation de son Eglise, il souligne l'importance capitale de la conversion pour obtenir le salut. Ce retournement du cœur est une condition aussi

⁶⁶ *Ibidem*, t. II, p. 22.

⁶⁷ *Ibidem*, t. II, p. 23.

⁶⁸ *Ibidem*, t. II, p. 24.

⁶⁹ *Ibidem*, t. II, p. 24.

⁷⁰ *Ibidem*, t. II, p. 125.

⁷¹ *Ibidem*, t. II, p. 48.

nécessaire que la foi. C'est dans ce climat doctrinal que Jurieu parle du changement de fin ultime: la metanoia nous arrache à l'amour désordonné de nous-mêmes pour nous faire aimer Dieu par dessus tout.

Sur ce point, Jurieu retrouve la doctrine traditionnelle de la justification. Et, dans le dialogue contemporain, nous pouvons poser aux calvinistes cette question fraternelle: les Réformateurs ont voulu être fidèles à la règle de la *sola Scriptura*. Or nous ne voyons pas comment la Bible justifie cette position de Calvin: «Nous confessons bien avec saint Paul qu'il n'y a autre foi qui justifie sinon celle qui est conjointe avec charité (*Gal.* 5,6). Mais elle ne prend pas point de charité la vertu de justifier.»⁷²

Le Nouveau Testament ne favorise pas cette distinction puisqu'il unit intimement les vertus théologiques sans les répartir entre la justification et la sanctification. Selon la TOB, «Adhésion de l'intelligence à l'Évangile, la foi est en même temps soumission de l'homme à Dieu dans l'obéissance... Paul peut parler de l'*obéissance de la foi*, c'est-à-dire de cette obéissance qu'est la foi»⁷³. Ainsi la foi qui justifie n'est pas seulement confiance aux promesses divines mais encore don du cœur.

* * *

Jurieu reste entièrement fidèle à Calvin lorsqu'il enseigne que le justifié est nécessairement prédestiné à la gloire. L'Écriture ne permet pas d'établir cette thèse puisque l'Épître aux Hébreux envisage cette situation tragique: un chrétien sanctifié tombe dans l'apostasie et ne retrouve pas le pardon divin: «Il est impossible, en effet, que des hommes qui, un jour, ont reçu la lumière, ont goûté au don céleste, ont eu part à l'Esprit Saint, ont savouré la parole excellente de Dieu et les forces du monde à venir et pourtant sont retombés, – il est impossible qu'ils trouvent une seconde fois le renouveau de la conversion» (*He* 6, 4–6).

Arnauld a cité ce texte. Jurieu l'applique à ceux qu'il appelle des «justes temporaires». Ce sont, dit-il, des hommes qui ont reçu «une foi vraie et sincère, mais non pour en faire une foi justificante»⁷⁴. Exégèse manifestement contraire au texte de l'Épître aux Hébreux qui établit un contraste entre la grandeur de la justification et le malheur de l'infidélité.

Dans le dialogue œcuménique contemporain, on ne peut plus maintenir sur ce point la doctrine calviniste. Dès lors, on expliquera la chute de David

⁷² *Institution chrétienne*, III, 11, 20.

⁷³ *Ouvrage cité*, p. 475, (in *Rm* 10,9).

⁷⁴ *Justificatif de la morale des Réformez...*, t. I, p. 114.

et celle de S. Pierre sans recourir à des solutions compliquées et finalement contradictoires. L'un et l'autre ont changé de fin ultime et Dieu leur a donné la grâce de la conversion.

* * *

Sur trois autres points, Jurieu nous semble défendre des positions qui ne sont pas opposées à la doctrine catholique.

Il parle de la certitude du salut avec tant de nuances qu'il rejoint, à notre avis, sans le dire, la thèse de la certitude morale dont peut bénéficier le justifié. Il parle aussi explicitement des «habitudes infuses» lorsqu'il veut préciser la nature des vertus reçues par le baptisé. Enfin il défend la causalité morale des sacrements, doctrine que, personnellement, nous jugeons trop faible, mais qui n'a jamais été réprouvée par le Magistère de notre Eglise.

Ainsi l'enseignement de Jurieu sur le mystère du salut ne nous paraît pas inutile puisqu'il nous permet de constater un rapprochement entre la doctrine catholique et protestante.

Georges BAVAUD

ERRATA

Dans le numéro 3/1994, p. 186, 2^e colonne, ligne 5, il faut lire: Saint Jacques le Mineur, martyr, en a été l'évêque. – Ligne 21, il faut évidemment lire 70, au lieu de 135. Dans la note 2, ligne 3, la référence à Dt 32,19 est à supprimer.

Démocratie et christianisme

La question du rapport entre démocratie et christianisme est un aspect du problème plus vaste des rapports entre politique et religion, qui constituent deux réalités profondément différentes. Au centre de la religion, se trouvent les idées de Dieu, de l'homme et de leur rapport; de l'infini et du fini; du salut, de la responsabilité, de la faute et du pardon. Au centre de la politique, il se trouve la recherche de la bonne ou droite vie terrestre de la personne et de la communauté, ainsi que de la libération des graves maux liés à la condition humaine: misère, tyrannie, maladie, ignorance. Cependant, l'hétérogénéité entre la religion et la politique ne signifie pas leur indépendance mutuelle. Au plan historique, on pourrait difficilement voir un hasard dans le fait que la démocratie est née et s'est développée en Occident, dans des pays de vieille tradition chrétienne, où le christianisme militant coexiste aujourd'hui avec un humanisme laïciste, qui ne peut cependant renier ses vieilles origines religieuses. Même ceux qui portent sur la démocratie un jugement négatif ne peuvent pas douter de ce fait. C'est pourquoi nous nous sentons encouragés à soulever la question de savoir s'il n'existe pas un rapport amical entre démocratie et christianisme, et à reconnaître que leur rencontre est une nécessité pour la démocratie. Elle ne peut être autonome ou agnostique vis-à-vis de l'Évangile. Ces remarques ont l'intention de circonscrire le sens de notre enquête, qui loin de vouloir développer une théorie complète du christianisme et de la démocratie, se borne à faire émerger l'influx positif du premier sur la seconde et l'idée que la démocratie a besoin d'une inspiration en quelque sorte «religieuse», sans pour cela déroger à son caractère

temporel et profane. La distinction entre César et Dieu reste essentielle, d'autant plus qu'elle n'est pas seulement chrétienne; elle est christique.

1. Le problème du rapport entre démocratie et christianisme, qui évidemment ne pouvait pas se poser dans les démocraties de l'Antiquité (la *polis* grecque), est moderne, presque récent. Il naît pendant la Révolution française, où le jacobinisme exprime une force d'attraction largement sécularisée et parfois antichrétienne, alors qu'ailleurs on crée une expression qui aura la vie longue: la «démocratie chrétienne», un terme qui ne signifie pas un groupement politique, mais plutôt une conception déterminée de la société et de la démocratie¹.

Le fait qu'il y a aujourd'hui une espèce d'amitié ou une *entente cordiale* entre le christianisme et la démocratie constitue une nouveauté, du moment que, pendant de longs siècles, il y a eu une sorte d'indifférence supérieure de la théologie et de la pratique chrétiennes vis-à-vis des formes légitimes de gouvernement, une attitude nettement formulée par la pensée de S. Augustin: «*Quid interest sub cuius imperio vivat homo moriturus, si illi qui imperant ad impia et iniqua non cogant?*»² Cette époque

¹ En 1791, intervenant dans les travaux de l'Assemblée constituante, l'évêque de Lyon, Mgr Lamourette, parla des «principes lumineux de la démocratie chrétienne». Plus d'un demi-siècle plus tard, Frédéric Ozanam écrit à son ami Foisset: «J'ai cru et je crois encore à la possibilité d'une démocratie chrétienne, et dans le domaine politique, je ne crois en rien d'autre». Cité par P. Letamendia, *La démocratie chrétienne*, coll. «Que sais-je?», Vendôme, 1977, p. 3 s.

² *De civitate Dei*, I.V., c.17.

étant passée, aussi bien que celle de l'*ancien régime* des monarchies absolues, l'Eglise catholique semble exprimer aujourd'hui, dans sa doctrine sociale, une préférence, non pas pour la démocratie en tant qu'un ensemble de procédures et de règles de jeux – dont la discussion est ouverte et libre et n'engage pas la foi chrétienne – mais pour l'«esprit démocratique» et les valeurs qui inspirent ou devraient inspirer plus facilement une société démocratique plutôt qu'une société totalitaire et idéologique: ces valeurs sont le respect pour les droits de l'homme, la promotion du bien commun, la liberté, la solidarité, etc. Dans les démocraties, la liberté d'initiative de la personne est davantage mise en valeur, et sa vocation de transcender la société politique pour s'orienter vers l'ordre des biens éternels semble rencontrer moins d'obstacles. On retrouve sans difficulté une attitude analogue dans *Centesimus Annus*, la plus récente encyclique sociale de l'Eglise, qui demande de fonder en vérité la démocratie à travers une explicite reconnaissance des droits de l'homme.

2. La nouvelle situation représente une heureuse solution de l'équivoque qui, au XIX^e siècle, s'était instaurée entre la religion et la politique: les courants de la démocratie laïciste étaient décidés à combattre les Eglises chrétiennes et celles-là se méfiaient profondément d'une démocratie qui, souvent, était fondée sur l'individualisme et le rationalisme, sur l'autonomie humaine totale et sur la religion conçue seulement comme une affaire privée de la conscience³. La situation a été ultérieurement compliquée par des problèmes politiques inhérents à la Révolution française, par le problème moral que posait la sécularisation et les problèmes économiques et sociaux qui étaient à l'origine du capitalisme et de la première révolution industrielle. En général, la critique catholique à l'égard de

la démocratie – active jusqu'aux années vingt de notre siècle – visait la démocratie jacobine et agnostique et la démocratie bourgeoise liée à la franc-maçonnerie et à l'illusion du progrès nécessaire. Toutefois, on ne doit pas oublier qu'aux origines de la démocratie des temps modernes – aussi bien qu'aux origines du libéralisme – on rencontre des idées chrétiennes, parfois laïcisées. Il suffit de penser au théisme de Locke, dont des études récentes ont montré qu'il joue un rôle essentiel pour sa pensée politique et pour l'idée des droits naturels⁴; aux résonances chrétiennes du mot d'ordre de la Révolution française (*liberté, égalité, fraternité*), et peut-être surtout à la Déclaration d'indépendance américaine du 4 juillet 1776: «Nous considérons comme vérités évidentes que tous les hommes sont créés égaux, qu'ils ont reçu de leur Créateur certains droits inaliénables et que parmi ces droits on compte la vie, la liberté et la recherche du bonheur.» Cette Déclaration est un grand acte politique et peut-être la contribution la plus élevée du «principe

³ Sur l'attitude négative du gouvernement de l'Eglise sur la déclaration de 1789 on lira les expressions suivantes de Pie VI dans une lettre au cardinal de La Rochefoucauld: «C'est dans cette vue qu'on établit, comme un droit de l'homme en société, cette liberté absolue, qui non seulement assure le droit de n'être pas inquiété pour ses opinions religieuses, mais qui accorde encore cette licence de penser, de dire, d'écrire et même de faire imprimer impunément en matière de religion, tout ce que peut suggérer l'imagination la plus déréglée; droit monstrueux qui paraît cependant à l'Assemblée résulter de l'égalité et de la liberté naturelles à tous les hommes... droit chimérique... contraire aux droits du Créateur suprême à qui nous devons l'existence et tout ce que nous possédons.»

⁴ Cf. J. DUNN, *Western Political Thought in the Face of Future*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

américain» à la tradition de la philosophie publique.

Avec le rattachement explicite des droits de l'homme à Dieu Créateur, la déclaration américaine se relie à la tradition chrétienne des droits de l'homme plutôt qu'à celle du rationalisme, qui visait à fonder ces droits sur le principe d'autonomie du sujet humain selon p. ex., la philosophie de Kant. La dialectique entre autonomie et théonomie est encore aujourd'hui au cœur du problème théorique de la justification des droits de l'homme. A ce sujet il semble remarquable d'observer que la liste et surtout l'ordre de ces droits sont assez différents dans la déclaration universelle de 1948 et dans *Centesimus Annus* (cf. § 47). Sans le déclarer expressément, l'encyclique semble considérer surtout les droits de l'homme qui découlent des inclinations radicales posées en lui par la loi naturelle, et qui appartiennent à la personne humaine en tant que telle.

Après la fin de la Seconde Guerre mondiale, la croissante responsabilité des partis d'inspiration chrétienne dans différents Etats, aussi bien que l'apport donné par des penseurs et des politiciens chrétiens aux Constitutions de l'Italie, de la France et de l'Allemagne, ont exercé une influence sur l'éclaircissement des rapports entre la démocratie et le christianisme. L'attitude des Eglises a probablement été décisive pour le sort de la démocratie dans notre siècle qui a connu la plus grande extension du totalitarisme et où s'est formé, avec Gentile, Lénine, Maurras, Pareto, Schmitt et Sorel, un puissant groupe de philosophies antidémocratiques et souvent ouvertement totalitaires. Dans ce contexte, la doctrine sociale de l'Eglise attribuait une nouvelle vigueur à sa propre tradition de pensée politique dépendant de la Bible et des philosophies aristotélicienne et thomiste. La préférence pour les systèmes démocratiques est aussi

due à une interprétation plus radicale d'un critère de la théologie politique chrétienne, formulée par la première et la seconde Scolastique, à savoir que l'autorité du gouvernement *politique* monte du bas vers le haut et réside, par conséquent, dans le peuple, qui la reçoit directement de Dieu. On interprète ainsi la fameuse phrase paulinienne *Omnis potestas a Deo*. Le flux de l'autorité politique vers le haut s'applique à tout régime politique droit selon la classification aristotélicienne (monarchie, aristocratie, *politia* ou démocratie), mais il semble désormais surtout approprié à la démocratie. Ici il ressort avec beaucoup d'évidence une différence essentielle entre l'Eglise et l'autorité civile, car, malgré la commune origine divine de toute *auctoritas*, celle-là provient, dans le premier cas, directement d'en haut, tandis que dans le second cas, elle monte d'en bas et rejoint le gouvernement civil à travers le peuple⁵.

⁵ Sur l'origine divine de l'autorité politique et sur la légitimité du gouvernement démocratique, l'Encyclique *Pacem in Terris* s'exprime de la manière suivante: «La coexistence des hommes ne peut être ni ordonnée ni féconde s'il lui manque une autorité qui assure l'ordre et contribue suffisamment à la réalisation du bien commun. Cette autorité, comme l'enseigne S. Paul, vient de Dieu... Toutefois, cette provenance de Dieu ne signifie pas que les hommes n'aient pas la liberté de choisir les personnes chargées de la tâche d'exercer l'autorité, et de déterminer aussi les structures des pouvoirs publics... Pour cette raison, la doctrine exposée plus haut, est en plein accord avec toute sorte de régimes authentiquement démocratiques» (nn. 46 et 52).

Sur le remarquable sujet que le pouvoir civil représente le peuple et non pas Dieu, on trouve d'importantes convergences entre Cajetan, Bellarmin et Suarez. Selon Cajetan la différence entre l'autorité papale et celle civile consiste dans le fait que la première ne réside pas dans la communauté, mais provient de

3. Comment définir la démocratie et le christianisme? J'admets qu'il n'est pas difficile de définir le contenu du second, disant qu'il s'agit d'une religion *historique* et *publique* et non d'une religion *politique*. Par le deuxième terme, j'entends une conception religieuse limitée au périmètre de la société et à elle subordonnée; par contre, par le premier terme, j'entends l'idée d'une religion transcendante, capable d'imprégner la vie sociale et de transformer les rapports terrestres sans se borner à une projection vers l'au-delà. Dans la mesure où le christianisme refuse d'être une religion politique ou nationale, il est une religion historique et publique qui vise à une projection sociale. Son intuition la plus profonde au sujet de la vie temporelle est peut-être que le message évangélique, annoncé pour la vie éternelle, comporte et transmet un contenu social et politique, qui doit se réaliser dans l'histoire. Illuminée par l'humanisme de l'Incarnation du Verbe – humanisme théocentrique – la vie chrétienne est dominée par la loi de l'incarnation et possède donc une structure «incarnatoire».

Quant à la démocratie, la question est plus complexe: beaucoup de disputes risquent de ne jamais se calmer, parce qu'elles dérivent de déterminations de l'idée de démocratie bien différentes entre elles: celle de Lénine est toute autre que celle de Kelsen qui, à son tour, se distingue considérablement de celle de Rawls ou de Habermas, qui se différencie encore de la démocratie selon Tocqueville, Bergson, ou Maritain.

La définition la plus complète et la plus célèbre se trouve peut-être chez A. Lincoln qui, dans son allocution à Gettysburg (19 novembre 1863), détermine la démocratie comme le «*government of the people, by the people, for the people*» (du peuple, par le peuple et pour le peuple). Le peuple exerce donc son

droit originaire à l'autogouvernement et est la source immédiate de l'autorité politique (*of the people*): celle-ci est exprimée par le peuple (*by the people*) et constituée pour le bien du peuple (*for the people*). Cette détermination paraît réalisée dans les démocraties modernes plus que dans celles de l'Antiquité, qui étaient grevées par le poids de l'esclavage. Le peuple n'était donc pas constitué par la totalité des gens, mais seulement par les citoyens libres.

D'autre part, la liberté des peuples de l'Antiquité était conçue selon une dimension plus vaste que celle des peuples modernes (nous pensons ici à la liberté d'après la conception de l'école libérale): pour les premiers, la liberté politique embrassait un contenu positif, c'est-à-dire, qu'elle se réalisait dans la participation directe du citoyen aux décisions politiques, tandis que pour la

Dieu par loi divine; elle repose dans une personne, tandis que la seconde réside premièrement dans le peuple et est par lui transférée au roi (Cf. *De comparatione auctoritatis papae et concilii cum apologia eiusdem tractatus*, 1511/1512). Une opinion proche est soutenue par Bellarmino dans son *Controversiarum de membris ecclesiae* et par Suarez (Cf. *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores*, «Utrum principatus politicus immediate a Deo sit, seu ex divina institutione»). Dans le cas du pouvoir public il n'y a pas d'intermédiaire entre Dieu et le peuple, et le pouvoir est immédiatement inhérent au peuple comme un tout, non pas à une personne singulière ou à un groupe. A partir de l'idée que le pouvoir civil réside dans la communauté Suarez semble soutenir une plus profonde naturalité de la démocratie, car celle-ci existe sans l'intervention d'autres dispositions positives adjointes, tandis qu'elles sont demandées par la monarchie et l'aristocratie.

Ces thèmes sont traités d'une façon excellente dans le beau livre de Y.R. Simon, *Philosophy of Democratic Government* (Chicago 1951, chap. III).

liberté libérale moderne, l'objectif est d'acquérir une sphère d'autonomie privée (liberté *de* plutôt que liberté *pour*). L'idée de liberté démocratique reprend l'intuition des hommes de l'Antiquité, dans ce sens qu'elle conçoit la liberté politique authentique comme une participation aux décisions politiques de la part des citoyens⁶. Je préférerais, par conséquent, parler de *démocratie républicaine*, ou encore de *république démocratique*, pour faire ressortir davantage la nécessaire convergence du principe démocratique (autogouvernement du corps politique, critère de l'autorité qui monte d'en bas vers le haut) avec le principe républicain, tourné vers le bien commun et sensible aux vertus civiques. Les deux choses – l'autogouvernement et le bien commun – doivent être sauvegardés par la philosophie publique démocratique.

L'apport du levain évangélique à la philosophie démocratique

4. La tradition de la raison pratique a élaboré, au cours d'un processus long et difficile qui va jusqu'à nos jours, les principes de tout gouvernement politique authentique, qui correspondent à ce que nous avons appelé l'«esprit démocratique»: il s'agit de la dignité de l'homme et de ses droits et devoirs; d'institutions qui les défendent et les favorisent; du bien commun; de la défense des pauvres; de la solidarité ou fraternité civique; de la recherche concernant les sources de la richesse des nations; du personnalisme communautaire; de l'interdépendance des peuples et de la coopération internationale; du travail en tant que service commun; de la loi morale en tant que fondement de la société; de la base morale de l'autorité politique; du droit positif soumis au jugement des lois rationnelles non-écrites; de l'autogouvernement en tant que

droit inaliénable qui réside dans le peuple; de l'autorité politique nommée d'en bas; du gouvernement limité et contrôlé; du gouvernement des lois et non pas des hommes (*lex facit regem*, et non vice-versa); du «constitutionalisme»; du caractère pédagogique des lois en vue de la vie vertueuse, etc.⁷

Tous ces critères qui constituent la véritable philosophie démocratique sont en accord avec le christianisme, et plusieurs d'entre eux auraient été impossibles sans l'influx positif exercé par lui. Notre intention est d'affirmer, non pas que le christianisme est nécessairement lié à la démocratie, mais que celle-là est liée au christianisme, conformément à trois processus: 1) la démocratie est née dans l'histoire comme une manifestation ou projection du levain évangélique et de sa loi d'amour universel; 2) les valeurs démocratiques et les principes du gouvernement démocratique trouvent leur meilleure justification dans la philosophie chrétienne; 3) sans l'œuvre pédagogique d'animation accomplie par le christianisme, ils se détérioreraient assez vite ou seraient oubliés au milieu de la lutte pour le pouvoir ou pour la possession. J'appelle le premier «processus de création», le second «processus de justification» et le troisième «de sauvegarde». Je n'affirme pas que la démocratie serait tout à fait impensable sans le christianisme, mais que les principes du gouvernement démocratique

⁶ Dans les libéral-démocraties qui cherchent à adapter le principe libéral (liberté *de*, division du pouvoir) et le principe démocratique (participation aux décisions politiques), on assiste généralement à une espèce de «mouvement pendulaire», qui favorise tantôt le premier, tantôt le second.

⁷ A propos de ces aspects, cf. V. Possenti, *Le società liberali al vivo. ? di filosofia della società*. Marietti, Genova 1992.

ne peuvent être conçus, défendus et réalisés d'une façon plénière sans l'Evangile.

L'apport positif du christianisme à la démocratie est basée d'une manière apparemment paradoxale sur leur hétérogénéité radicale: *seulement l'infinie altérité permet la sauvegarde efficace et la fécondation du dedans*, en vertu d'une loi que nous pourrions appeler la loi de la «sur-abondance du spirituel». Une démocratie vivifiée par l'Evangile reste une démocratie laïque, respectueuse de la distinction entre l'autorité civile et l'autorité religieuse, alors que l'Etat reconnaît à son tour la liberté religieuse.

C'est de l'Evangile, plus que du stoïcisme ou des Lumières (dans lesquelles circulent, d'ailleurs, différents éléments de christianisme laïcisé) que les hommes ont appris l'unité de la famille humaine; l'égalité de tous les hommes; la dignité de la personne (*Deus qui humanam dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti...*); une certaine idée de peuple, dans laquelle retentissent les harmoniques de l'idée biblique de peuple de Dieu; la valeur du travail et du pauvre, de la justice et de la loi morale aussi pour le pouvoir politique et pour l'Etat; l'inviolabilité de la conscience; le principe de la destination universelle des biens donnés par le Créateur à toute la famille humaine et qui doivent affluer à tous, et surtout la loi universelle de l'amour, qui transforme l'étranger en prochain. D'après Maritain, «la soif de la justice a été creusée dans l'âme des siècles chrétiens par l'Evangile et par l'Eglise; c'est de l'Evangile et de l'Eglise que nous avons appris à n'obéir que si cela est juste»⁸.

Des considérations analogues valent pour la question de l'origine et de la tâche de l'autorité. C'est parce que les hommes sont tous égaux devant Dieu et parce que l'autorité a sa source en Lui que personne et aucun groupe d'hom-

mes n'a par nature le droit de commander dans la société. Les chefs sont donc élus par le peuple, sont par lui revêtus d'autorité et contrôlés comme ses vicaires ou représentants. Cette conception rend inadmissible toute prétention oligarchique, qui voudrait réserver seulement à quelques-uns le privilège de l'autorité; elle rend aussi inadmissible l'existence d'une minorité idéologico-révolutionnaire, autorisée à guider le peuple, parce que pourvue de la vraie science de l'histoire.

5. S'il n'est pas rejeté, le levain évangélique qui est à l'œuvre dans la vie civile, conduit vers la *société ouverte*, dont on note une remarquable affinité avec l'idée de démocratie. Pour y arriver, ne suffit ni l'économie du marché, ni la puissance de la technologie, ni une éthique relativiste. Quand Popper écrit que l'individualisme est devenu, de pair avec l'altruisme, le fondement de la civilisation occidentale, qu'il est actif dans la doctrine centrale de Kant («il faut reconnaître que les individus humains sont des fins et il ne faut pas s'en servir comme de simples moyens pour rejoindre ses propres fins»), et encore plus dans le christianisme, et qu'aucune autre pensée n'a été aussi puissante pour le développement de l'homme⁹, il apprécie ce qu'on devrait appeler plus exactement le principe chrétien de la personne et de l'amour. Les sociétés démocratiques constituent, dans un certain sens, des sociétés ouvertes et sont sans doute plus ouvertes que les sociétés tribales, autoritaires ou totalitaires. Elles ne s'ouvrent pas toutes seules: elles deviennent

⁸ *Christianisme et démocratie*, in *Œuvres complètes*, vol. VII, Ed. Universitaires, Fribourg - Ed. Saint-Paul, Paris 1988, p. 729.

⁹ K.R. POPPER, *The open Society and its Enemies*, Routledge and Kegan Paul, 1964, vol. I, p. 102.

ouvertes si elles sont animées et poussées par une *morale ouverte et universelle* et par une *religion ouverte et universelle*, dont l'exemple suprême se trouve dans l'Evangile.

Le personnalisme communautaire

6. Ces intuitions trouvent un soutien dans l'idée du personnalisme communautaire, dans lequel s'exprime la vocation sociale de la personne. On sait très bien que la philosophie politique d'Aristote fut élaborée autour de la définition de l'homme en tant qu'animal politique par nature. La base dernière de toute société politique, en vertu de laquelle elle se différencie d'une société animale, doit être individuée dans la présence ou immanence en tout homme du *logos* (raison et langage) et des critères du bien et du mal (cf. *Pol.* 1253 a 8-18). Une société démocratique où les hommes sont respectés comme êtres de raison et de langage, capables de comprendre les critères du bien et du mal, est une réalité beaucoup plus riche d'une société civile dans l'acception hegelienne (*Bürgerliche Gesellschaft*), définie par lui comme système social des besoins, et qui comme telle existe aussi pour les animaux. Sur ces problèmes le christianisme greffe un paradigme plus profond, car, plaçant la dimension sociale et la communication à l'intérieur même de la vie divine, il en fait des modèles pour la vie humaine¹⁰. Quand, au début de l'Evangile de S. Jean, nous lisons le verset: «Au commencement était le Verbe», c'est-à-dire le *logos* ou la Parole, nous comprenons que la Parole parle à quelqu'un. Nous pouvons donc penser que le début du quatrième Evangile fait allusion à la Communication et à la Relation soit intradivine, soit avec les hommes en vertu d'un libre choix de Dieu. En cela aussi se fondent les analogies entre démocratie et christianisme, car les deux sont liés (d'une façon différente, bien

sûr) à la communication et au dialogue.

Si l'homme est un être d'action et de communication, alors une démocratie individualiste – qui minimise l'échange interpersonnel en le remplaçant par des procédures qui suivent des règles artificielles – est très limitée, du moment qu'elle retranche certaines dimensions essentielles de la vie collective. La vieille tradition russe de la communauté et peut-être aussi quelques aspects de l'idéal socialiste prouvent qu'ils ont compris cela. Travaillant pour une démocratie solidaire et fraternelle, le ferment chrétien agit comme principe de critique permanente sur différents aspects des démocraties libérales contemporaines et de leurs cultures. Quelques-unes d'entre elles donnent des citoyens l'interprétation de sphères morales renfermées les unes contre les autres, c'est-à-dire, incapables de communiquer et de collaborer autrement que par des pactes de garantie réciproque. Ainsi, l'Etat serait seulement le garant d'un ensemble de convenances extérieures, liées entre elles uniquement par des contrats.

Le principe de personne, faisant allusion à l'élément divin que l'homme porte en lui en tant que *imago Dei* et revenant sur l'idée d'un Dieu Créateur par amour, exigerait une continuelle reconstruction de la vie civile par ce même élément divin. Cependant, les Etats totalitaires en quête de pouvoir, comme aussi les démocraties agnostiques et bourgeoises, ne s'orientent pas d'après ce qui, dans l'homme, est divin, mais plutôt d'après ce qui est matériel et parfois inférieur: elles pratiquent, à des titres différents, «la politique des corps».

¹⁰ A ce propos, il faudrait rappeler le volume de Henri De Lubac, *Catholicisme. La fonction sociale du dogme*.

Dans cette assertion, on peut résumer la tentation matérialiste et relativiste, présente dans les démocraties de l'Occident.

D'autre part, le respect de l'élément divin présent dans l'homme, va toujours de pair, dans le christianisme, avec un réalisme anthropologique, qui ne peut pas fermer les yeux sur les conséquences du péché originel, sur la méchanceté et sur l'égoïsme, toujours prêts à s'allumer dans l'homme dès que la lumière et la référence à Dieu s'éteignent.

S'inspirant de la philosophie des Lumières, la démocratie moderne a adopté une anthropologie optimiste, avec le mythe de la bonté naturelle de l'homme, qui a laissé des traces aussi dans les doctrines socialistes et marxistes. Les anthropologies pessimistes, qui voient en l'homme un être dangereux – voué au mal et prêt à employer tous les moyens pour obtenir le pouvoir, et satisfaire sa vanité (Machiavel, Hobbes) – sont-elles meilleures? Le christianisme dessine de l'homme une image réaliste, celle d'un être capable de bien et de mal. Ainsi faisant, il offre une suggestion remarquable à la philosophie démocratique, qui n'a pas besoin de se lier à une conception anthropologique vainement optimiste. Au maximum, le critère démocratique du suffrage universel est-il plus proche du pessimisme que de l'optimisme, du moment qu'une expérience constante montre que les régimes oligarchiques, le suffrage restreint, les partis uniques des nomenclatures idéologiques, s'occupent très peu du peuple et des classes moins favorisées qui n'ont pas de voix. Le suffrage universel est donc une méthode nécessaire, permettant à celles-ci de s'exprimer et de faire valoir leurs propres positions.

En résumé, il semble qu'il y aient deux idées dans lesquelles on aperçoit mieux l'influx du christianisme sur la démocratie: 1) celle de personne, qui

est une notion chrétienne étrangère dans l'ensemble à la tradition islamique, asiatique, africaine. L'idéal politique qui paraît être plus cohérent avec le christianisme est une démocratie de personnes, pas d'individus; 2) l'idée d'une civilisation de l'amour. Cette notion est, comme l'autre, chrétienne, non pas hindouiste ou musulmane. Seulement aux sources du christianisme vivent l'idée d'une vie donnée par amour et l'archétype de la Croix.

Une alliance au-delà des Lumières

7. Aucune autre expression n'est aussi capable de faire avancer l'homme qu'une culture démocratique de substance évangélique et d'envergure personnaliste et communautaire¹¹. Son intention est de conduire à l'émancipation *humaine*, et non seulement à l'émancipation *politique*; les deux émancipations ne peuvent être séparées, comme ce serait le désir du libéralisme, qui fait du citoyen une abstraction de l'homme. Mais si ces émancipations doivent procéder ensemble, il faut une conception générale de la vie et une «espérance temporelle» que l'Evangile peut nourrir. Le principe démocratique revêt une dimension universelle, c'est-à-dire historico-mondiale. Sur un autre plan, le christianisme est une religion absolument universelle: dans le Christ, il n'y a ni juif ni grec, ni esclave, ni libre. Leurs universalités respectives les rendent aptes à une rencontre, dans ce sens que *le théisme*

¹¹ «La démocratie doit son existence au christianisme. Elle est née le jour où l'homme a été appelé à réaliser dans sa vie temporelle la dignité de la personne humaine, dans la liberté individuelle, dans le respect des droits de chacun et par la pratique de l'amour fraternel à l'égard de tous», R. Schuman, *Pour l'Europe*, Paris 1963, p. 56.

chrétien et le ferment évangélique sont nécessaires pour la vie de la démocratie.

S'il était possible d'écrire une œuvre qui nous fait encore défaut, *L'Évangile et la démocratie*, celle-ci serait le meilleur couronnement de notre discours, car la démocratie du futur sera «religieuse» ou ne sera pas. Elle sera différente de celle des temps de l'antiquité et de la modernité. La religion et non la révolution produit une nouvelle dimension sociale: les grandioses et terribles expériences de notre siècle devraient le faire comprendre.

Visant la vigueur de la vie morale et des vertus, le levain évangélique rejoint la vie démocratique à son point le plus névralgique. Contrairement à l'affirmation du matérialisme historique marxiste *l'anatomie de la société civile est l'éthique et non pas l'économie politique*. Celui qui réussit à améliorer le comportement moral des gens, remplit la tâche la plus importante dans la société. Il n'y a pas de société qui – même si elle disposait d'institutions très perfectionnées – puisse se maintenir convenablement et constituer une *res publica* acceptable, si les citoyens se laissent trop aller aux vices et au déchaînement des passions. De plus, dans son rapport avec la société civile, le christianisme ne se limite pas aux accords de sommet: il agit à l'intérieur du peuple et avec le peuple, respectant la structure pluraliste des formations sociales intermédiaires entre le citoyen et l'Etat, pour faire naître une démocratie des citoyens, loin des illusions d'une démocratie sans les citoyens et sans le peuple, comme c'était le cas des soi-disant «démocraties populaires». Ainsi, on crée des centres d'activité sociale et des contre-pouvoirs dif-

fus. Si l'alliance entre le principe chrétien et le principe démocratique a une durée convenable, on peut espérer que l'E-

urope retournera aux vraies valeurs de la philosophie démocratique de la vie et de la politique, qui actuellement aussi bien de l'Est que dans les «sociétés libérales» de l'Ouest, sont plus ou moins négligées. Mais pour rejoindre ce but, il faut dépasser une conception actuellement répandue à l'Ouest, selon laquelle la démocratie ne serait pas un ensemble de valeurs, mais une pure méthode, qui, en établissant seulement les procédures pour la prise de décisions politiques, peut accueillir *n'importe quel contenu*. Une telle démocratie formelle-procédurale serait cependant incomplète et, dans sa substance, agnostique, et indifférente vis-à-vis des valeurs: la raison la plus profonde en est qu'on ne croit plus dans la possibilité de les connaître rationnellement. L'insuffisance d'une démocratie basée sur des règles de procédure, et pour le reste relativiste, devrait apparaître clairement: elle serait une démocratie sans aucun but et proche de l'image qu'en a donné Hans Kelsen. Ce type de démocratie, qui voudrait s'appuyer sur le dogme de l'autonomie humaine selon laquelle la liberté est d'obéir à soi-même, semble incompatible avec le christianisme. L'unité d'un peuple appartient à l'ordre de la raison pratique et du «cœur», et ne peut être assurée uniquement par des règles formelles. Ceci vaut particulièrement pour la démocratie, parce que la plus grande liberté, inhérente à cette forme de gouvernement, l'expose au risque de l'anomie. Il est, par conséquent, d'autant plus nécessaire de trouver une base de vérité et des valeurs communes dans la lutte contre les facteurs toujours menaçants de la désagrégation sociale.

8. Nous avons fait une brève allusion à Tocqueville, Bergson, Maritain, car dans nos positions s'expriment des idées proches de celles de ces auteurs. Pour Tocqueville les idées de morale et de reli-

gion se connectent à celles de liberté et d'égalité d'une façon telle que chacune s'affaiblit en se séparant des autres. La religion et la morale aident la société à être une communauté unie et donc à durer dans le temps (cf. *La démocratie en Amérique*). Pour Bergson la démocratie «est d'essence évangélique, et [que] elle a pour moteur l'amour»¹², et elle transcende la condition des sociétés closes. Selon les paroles de Maritain «c'est seulement par la démocratie que peut être accomplie une *rationalisation morale* de la politique. Parce que la démocratie est une organisation rationnelle de liberté fondée sur la loi»¹³.

Si l'on s'interroge sur la culture prédominante dans nos sociétés occidentales, il faut avouer qu'elle est assez différente de celle des auteurs mentionnés. Bentham semble prévaloir même sur Locke, alors que la démocratie entendue comme la politique des corps se borne à la recherche utilitaire du plus grand bien-être pour le plus grand nombre. Au lieu d'une culture fondée dans l'utilitarisme, le relativisme et le positivisme, s'impose le choix pour une culture qui s'abreuve aux sources de l'antiquité classique, de l'humanisme, du christianisme, selon une requête déjà avancée par M. Scheler (cf. *Vom Ewigen im Menschen*). Au cœur de cette culture pour une autre démocratie on trouve l'homme comme personne religieuse insérée dans le royaume de Dieu, et capable de progresser et de régresser; on trouve les idées de peuple, de loi naturelle comme loi non écrite et directrice des communautés politiques, de bien commun et enfin de citoyen.

Il faut bien avouer que dans cette nouvelle culture il serait nécessaire de transformer les paradigmes introduits par la pensée libérale dans les sociétés démocratiques. Les aspects sur lesquels le changement nous semble plus décisif concernent les points suivants de l'idéo-

logie libérale: 1) on n'accepte plus les fins sociales établies par nature; 2) Dieu n'est plus considéré comme normatif pour la politique, et par conséquence le rôle public du christianisme s'épuise; 3) la politique tend à se bâtir sur les impulsions égoïstes des citoyens; 4) l'autorité politique est légitimée seulement et exclusivement par le consentement. Cela implique que l'objet ou le contenu de la décision politique ne soit plus restreint par des considérations intrinsèques sur le bien et le mal, le licite et l'illicite.

Il faut donc mettre en question la conception de la philosophie des Lumières et celle du courant libéral de l'indifférence publique devant la vérité, à laquelle sont liées des positions aujourd'hui fort répandues et selon lesquelles la morale ne concernerait que le domaine privé, tandis que le droit – séparé de la morale – ne serait qu'un instrument pour réglementer la société de l'extérieur. Pour ces positions, la démocratie est essentiellement pluraliste, ce qui est vrai si nous considérons la sphère variée des opinions politiques et la fluctuation des intérêts. On ne peut cependant pas soutenir cela si, descendant à un niveau plus profond, on considère que la démocratie est ancrée dans des valeurs. De la nécessité d'une rencontre entre la démocratie et le christianisme découle celle d'*aller au-delà des Lumières* – au-delà de son idée d'une démocratie agnostique, moralement relativiste, qui tend à mettre toutes les affirmations sur le même plan, parce qu'elle ne sait plus distinguer entre les vraies et les fausses – pour retrouver la

¹² H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Œuvres, PUF, Paris 1963, p. 1215.

¹³ J. MARITAIN, *L'homme et l'Etat*, Œuvres complètes, vol. IX, p. 547.

couche chrétienne des démocraties. Le dépassement des Lumières semble s'imposer pour une raison très profonde, c'est-à-dire le progressif épuisement de son potentiel de libération.

Lorsqu'on pense aux rapports entre la démocratie et le christianisme, on doit *se servir aussi de la tradition théologique et philosophique russe et orthodoxe*. Les concepts mentionnés ci-dessus au sujet de ce rapport ont été formulés selon la tradition du catholicisme et de la science politique classique. Il serait nécessaire de les intégrer à la lumière de l'économie trinitaire et du symbolisme de la tradition orthodoxe. Ce processus serait conforme à l'histoire spécifique du peuple russe, qui a moins d'expérience avec l'«Aufklärung», le libéralisme et le catholicisme et plus avec le marxisme et l'orthodoxie. La culture russe doit aujourd'hui faire face à la tâche de donner à la démocratie une substance nouvelle et valable, en rejetant les versions de l'Aufklärung et celle de Lénine¹⁴.

9. Un principe de non-accomplissement ou de non-achèvement – également d'origine chrétienne et souvent rappelé par Aldo Moro – fait partie, lui aussi, de l'esprit démocratique. La démocratie est une idée asymptotique, est un mouvement en avant et possède, dans ce sens aussi, des similitudes avec le ferment évangélique. Elle a besoin d'institutions et du droit, car sans eux les idées n'ont pas de jambes. Aujourd'hui la perspective de la maison commune européenne de l'Atlantique à l'Oural, dont la garantie la plus sûre est le fondement constitué par les communes racines chrétiennes des nations européennes, manque de l'apport d'un *droit et d'institutions paneuropéens*. La marche vers cette «maison» ne continuera pas si les peuples d'Europe ne

vivent pas à la lumière des principes démocratiques et si leurs systèmes économiques, politiques et juridiques sont trop différents. La tâche est énorme, mais nous ne manquons pas de ressources. Il est plus facile d'avoir un futur commun si on possède un passé commun: le christianisme peut lier notre passé européen avec notre futur européen.

Vittorio POSSENTI
Université de Venise

¹⁴ Pour Lénine, la démocratie n'est pas le meilleur régime politique: «La démocratie n'est nullement une limite insurmontable; elle est simplement une étape qui va du régime féodal au capitalisme et du capitalisme au communisme.» *Stato e Rivoluzione*, Ed. Riuniti, Rome 1966, p. 178. Dans la «démocratie prolétaire», où la démocratie directe a pris la place de la démocratie représentative et où le système parlementaire est supprimé, il n'y a pas de rôle pour l'opposition et même pas un contrôle effectif du pouvoir.

Jacques Maritain

et la Suisse romande*

La venue à Fribourg, après Toulouse et Rome, d'une exposition consacrée à *Jacques Maritain, les grandes amitiés* ne doit rien au hasard. Ici, et peut-être plus qu'ailleurs en Europe (à l'exception notable de l'Italie), le philosophe a gardé, vingt ans après sa mort, des amis et des disciples. N'oublions pas que c'est à Fribourg que fut lancée, voici douze ans, par les Editions universitaires, la publication des *Œuvres complètes de Jacques et Raïssa Maritain* dont treize volumes (toute l'Œuvre du philosophe en fait) ont paru à ce jour. Comment ne pas rappeler aussi l'existence de la revue *Nova et Vetera*, fondée voici bientôt septante ans (c'était en 1926), par l'abbé Charles Journet et le futur évêque du diocèse François Charrière. Dans un bref hommage rendu au philosophe au lendemain de sa mort, Mgr Mamie écrivait dans *Evangile et mission* (mai 1973):

Dans le diocèse, des prêtres, des religieux et des religieuses, des laïcs doivent beaucoup à cette grande âme contemplative de l'Absolu.

Ma tâche n'est pas simple: d'abord, parce que pour un historien il n'est jamais aisé de mesurer l'influence d'un homme et d'une pensée dans la vie intellectuelle d'un pays ou d'une région (quels instruments de mesure?); ensuite, parce que dans le cas de Maritain, nous nous trouvons face à un «homme d'amitiés» (ou, si l'on préfère, de «réseaux»), dont le rayonnement intellectuel et personnel ne doit rien (ou presque) au prestige d'une fonction ou d'une institution à laquelle il aurait attaché son nom. Rappelons qu'il s'est toujours voulu «un laïc» (dans une Eglise encore fortement «cléricale», au moins jusqu'au Deuxième Concile du Vatican) et qu'il a toujours occupé une position marginale au sein de l'Université française (à la différence par exemple d'un Etienne Gilson, autre figure de proue du néo-thomisme contemporain, auquel on le compare volontiers).

Ma tâche n'est pas donc simple, mais elle n'est pas impossible: les traces (traces écrites bien sûr, traces photographiques aussi, traces vivantes enfin) d'une présence de Maritain en Suisse romande existent et il est relativement facile à l'historien de les repérer:

- traces d'une *présence physique* d'abord: que ce soit pour des vacances, des conférences ou même des retraites, Maritain a connu la Suisse romande et l'a aimée; elle s'est incarnée, pour lui, à travers des lieux (la Chartreuse de La Valsainte, l'Abbaye de Saint-Maurice, le Théâtre du

* Conférence donnée à Fribourg le 15 mars 1994 en marge de l'exposition *Jacques Maritain, les grandes amitiés*, présentée à la Bibliothèque cantonale et universitaire.

Jorat à Mézières), des visages (l'abbé Journet bien sûr, mais aussi Ramuz, Gonzague de Reynold, les frères Cingria, Albert Béguin et bien d'autres) qu'il s'agira d'évoquer;

- traces d'une *présence intellectuelle* ensuite: ses livres et ses articles ont été lus et diffusés très tôt (le début des années vingt) et n'ont cessé de l'être jusqu'à la mort du philosophe en avril 1973. La revue *Nova et Vetera*, mais aussi à un moindre degré la célèbre collection *Les Cahiers du Rhône* pendant la guerre, ont été des vecteurs essentiels de sa pensée.

Est-il possible de «périodiser» (comme l'on dit dans le jargon de l'historien) la réception de Maritain en Suisse romande? Il semble en tout cas qu'il faille distinguer très nettement entre deux phases, celle de l'avant-guerre et celle de l'après-guerre. La période d'avant 1939 est une période d'effervescence (une espèce d'*âge d'or*) où le catholicisme renaît en Suisse romande, tant au plan spirituel (conversions) qu'intellectuel et culturel (art sacré), et Maritain apparaît, par ses livres, ses écrits, ses conférences, grâce aussi à «une action de présence» (Gilson) à Meudon (lieu de pèlerinage pour les élites romandes) relayée par l'abbé Journet à Fribourg et à Genève, comme «le» maître à penser de ce renouveau. La période d'après 1945 est plus difficile à cerner: l'influence de Maritain, «exilé» à Princeton après ses trois années d'ambassade à Rome, se fait moins forte et sa «trace» se perd un peu à la veille du Concile Vatican II. La parution de ses livres ne suscite plus guère d'intérêt en dehors d'un petit cercle de disciples fervents. Le temps de l'*aggiornamento* conciliaire en Suisse romande, et des polémiques qui l'ont suivi, n'est plus le temps de Maritain. Nous avons choisi de diviser notre exposé en quatre séquences: le temps des rencontres, le temps des polémiques, le temps des engagements, le temps de l'oubli.

1. Le temps des rencontres

Maritain a connu la Suisse romande, avant d'y être connu lui-même. Son premier séjour remonte, semble-t-il, à l'année 1921: avec sa femme Raïssa, souffrante, il passe les mois d'été (de la mi-juin à la mi-octobre) à Blonay dans le canton de Vaud. Le *Journal de Raïssa*, de même que le *Carnet de notes*, si riches en notations sur la vie des Maritain en cette période, ne nous apprennent pas grand-chose sur ce premier séjour sinon qu'ils y firent la connaissance de Ramuz (*Journal de Raïssa*, le 10 août 1921). Nous ignorons les circonstances exactes de leur rencontre avec l'écrivain vaudois. Ce que l'on sait par contre, c'est qu'elle sera le début d'une amitié (dont il ne nous reste, hélas! que peu de traces, hormis quelques lettres publiées dans *C.-F. Ramuz, ses amis et son temps* (VI, Lausanne, 1970) et d'une collaboration qui prendra forme au moment du lancement de la fameuse collection du «Roseau d'Or» chez Plon en 1925.

Maritain éprouvera immédiatement «un sentiment de très profonde sympathie et admiration» pour Ramuz¹. Dans une lettre datée du 22 février 1922, il parle d'«une double impression contrastante de parenté spirituelle et de dissemblance». On voit bien ce qui attire le philosophe thomiste dans les romans de Ramuz: c'est sa «passion du réel» comme il l'expliquera lui-même dans un texte en défense de l'écrivain paru en 1926:

*Ramuz aime son village, la couleur, le goût, la moindre apparence sensible (qui est encore de la réalité) des choses que son corps atteint et respire. C'est sa manière d'avoir la jalousie de l'être. Il aime sa terre, la terre des vignobles de Lavaux, parce que c'est d'abord et avant tout ce qui est pour lui*².

Ramuz, de son côté, sera sensible à ses marques d'attention et d'estime du philosophe catholique. Dans une interview réalisée à cette période, il dira, parlant de Claudel (mais l'observation vaut également pour Maritain), qu'il aimait «ces catholiques qui ont «le zèle de l'être»»³. On pourrait rappeler aussi cette confidence faite un jour à Stanislas Fumet, l'ami et disciple de Maritain: «Mon art a la même philosophie que vous.» Deux textes importants de l'écrivain paraîtront dans la célèbre collection du «Roseau d'Or»: *L'amour du monde* (1925), *Chants des Pays du Rhône* (1925).

Si Maritain comprend si bien la poésie de Ramuz, c'est parce qu'il a appris, lui aussi, en quelques semaines, à aimer ce coin de terre. Il n'est qu'à lire cette belle page de son carnet de notes au soir d'une excursion (22 septembre 1921) qui le conduisit pour la première fois à La Valsainte:

*Journée inoubliable. Châtel-Saint-Denis, Bulle, Broc. Pays d'autre physiologie morale, on a l'impression d'être avec des catholiques: plus de bonhomie, d'intelligence, et beaucoup moins de perfection quant au confort matériel. Paysages de la Gruyère, vraiment beaux, vraiment pleins d'âme. De Broc autobus jusqu'au pont de Cerniat, à travers une région magnifique. Puis 6 kilomètres à pied dans la montagne*⁴.

A La Valsainte, Maritain se liera d'amitié avec le prieur, Dom Florent Miège (1851–1936), un homme d'une haute stature spirituelle qu'il rangera plus tard (avec l'abbé Journet d'ailleurs) dans le petit nombre des «saints que le ciel a mis sur notre route ici-bas pour assister de leur charité le plus

¹ Lettre du 22 février 1922, in C.-F. Ramuz, *ses amis et son temps*, VI (1919–1939), Lausanne, 1970, p. 64.

² L'esprit de Ramuz, in *Œuvres complètes*, vol. III (1924–1929), Fribourg/Paris, 1984, p. 1297.

³ Frédéric Lefèvre, *Une heure avec...*, Deuxième série, Paris, 1924, p. 197.

⁴ Archives Maritain.

intime de nous-mêmes et pour combler nos âmes de leurs bienfaits». Aux heures les plus sombres de la condamnation de l'Action française (1926), Maritain trouvera auprès de lui soutien et réconfort. Il faudrait aussi évoquer ses liens d'amitié avec Dom Jean-Baptiste Porion (1899–1987), figure lumineuse de l'ordre cartusien, entré en 1924 à La Chartreuse. La Valsainte prendra à partir de ce moment-là la place de Solesmes (c'est-à-dire la place centrale) dans ce qu'on pourrait appeler «la géographie spirituelle» des Maritain. Dans la préface donnée au petit livre *Le Paradis Blanc* (1931) de son ami Pierre Van der Meer, il dira «sa nostalgie» de ce haut lieu de La Valsainte «où brûle un invisible incendie, et où l'homme et Dieu se joignent dans l'amour et dans la contemplation».

Les Maritain effectueront un deuxième séjour prolongé en Suisse romande durant l'été de 1922, à Val-d'Illiez en Valais. Sans doute le choix du lieu s'expliquait-il, outre par l'attrait des Maritain pour cette région qu'ils avaient découverte l'année précédente, par les préoccupations qui étaient les leurs à cette période et qui rejoignaient, sur bien des points, celles de l'abbé de Saint-Maurice, Mgr Joseph Mariétan, avec qui ils avaient commencé de nouer des relations d'amitié. On note par exemple la présence de ce dernier à une réunion des cercles d'études thomistes à Versailles le dimanche 19 février 1922⁵.

Il faut savoir que l'abbaye d'Agaune était devenue, depuis la fin de la guerre, un foyer de conversion au catholicisme particulièrement actif dont la réputation commençait à s'étendre au-delà de la Suisse romande. Ce rayonnement spirituel s'accompagnait d'une grande ferveur pour le mouvement de renouveau thomiste dont Maritain apparaissait comme l'indiscutable maître à penser. Un livre aux accents polémiques, mais fort instructif pour l'historien, écrit à l'initiative d'un ancien du collège de l'abbaye (Fernand Gay) avec les signatures de Georges Borgeaud et Maurice Chap-paz, évoque, sous le titre provocateur de *La révolution d'Agaune* (1982), cette période extraordinairement féconde de l'épiscopat de Mgr Mariétan qui allait se conclure avec la démission contrainte de ce dernier en 1931. Durant ces années, Maritain sera l'un des hôtes les plus appréciés de l'abbaye. Il y donnera des conférences (en 1923 et 1925), et y interprétera, devant les élèves du Collège, une pièce à trois personnages (en compagnie de ses amis Henri Ghéon et Jean-Pierre Altermann), *Le dit de l'homme qui aurait vu saint Nicolas*. A propos de théâtre, on notera que Maritain avait assisté, en 1921, à une représentation du *Roi David* d'Arthur Honegger au Théâtre du Jorat à Mézières et qu'il en avait été «tellement contenté» qu'il avait désiré «signaler aux lecteurs de la *Revue des Jeunes* la noble tentative et la remarquable réussite de M. René Morax»⁶.

⁵ *Carnet de notes*, Paris, 1965, p. 96.

⁶ Texte dans les *Œuvres complètes, II (1920–1923)*, Fribourg, 1987, pp. 1204–1208.

C'est au cours de ce deuxième séjour des Maritain en terre romande que se situe leur première rencontre avec l'abbé Journet. Sous l'influence des écrits du philosophe, ce dernier avait commencé de mettre sur pied, avec l'aide de l'abbé Maurice Zundel, alors vicaire à Genève et aumônier des étudiants catholiques de l'Université, un petit groupe d'études thomistes. En 1920, il avait publié dans *Le Courrier de Genève* un article fort élogieux des *Eléments de philosophie* de Maritain:

*Nous y avons trouvé, écrivait-il, la joie d'une lecture saine, et ce qui nous a surtout frappé, c'est l'alliance d'un pur amour de la vérité et d'une sollicitude toujours en éveil*⁷.

Maritain le remerciera de cet article. Cette première lettre marque le début d'une amitié exceptionnelle et d'une correspondance pratiquement sans égal dans l'histoire intellectuelle de ce siècle, puisqu'elle s'étendra sur plus de cinquante ans jusqu'à la mort du philosophe. Leur première rencontre n'interviendra pourtant qu'en juillet 1922. Le *Carnet de notes* de Maritain en conserve la trace à la date du jeudi 20:

*Visite de l'abbé Journet (première rencontre). Il est comme nous l'imaginions, humble, d'une intelligence admirablement lucide et généreuse, d'une exquise finesse, il a de l'humour, il est ardent pour Dieu et pour la vérité. Santé fragile, hélas*⁸.

En septembre de la même année, l'abbé Journet participera, en compagnie d'un chanoine de l'abbaye de Saint-Maurice, à la première retraite annuelle des Cercles d'études thomistes prêchée par le Père Garrigou-Lagrange à Versailles. Ces retraites, dont on sait l'importance qu'elles auront dans la vie intellectuelle catholique française de l'entre-deux-guerres, se tiendront régulièrement, à partir de l'année suivante, à Meudon où les Maritain venaient d'acheter une petite maison. L'abbé Journet en sera l'un des participants les plus assidus et, si l'on en croit le témoignage de l'écrivain Georges Borgeaud, qui commença de fréquenter Meudon à la fin des années trente, l'un des plus appréciés aussi:

Au début d'un bel automne, je fus amené à Meudon pour suivre une retraite prêchée par le Père dominicain Garrigou-Lagrange dans la chapelle particulière des Maritain... Je me souviendrai toujours de l'élévation de ces journées, quand bien même les thèmes de la retraite aient été au-delà de mon entendement. J'en étais exalté car on me parlait dans un langage d'initié. C'était mon idéal intellectuel et moral de jeune homme dont le besoin de transcendance était bien plus fort que celui de tous les divertissements du monde. Il y avait dans l'entourage immédiat de Maritain de

⁷ *Le Courrier de Genève*, 4 novembre 1920.

⁸ *Carnet de notes*, p. 202.

*fervents partisans pour ne pas dire disciples, l'abbé Journet qui venait de Fribourg en Suisse, paraissait le plus entouré, le plus respecté*⁹.

La rencontre de Maritain avec l'abbé Journet est vraiment cruciale: non seulement par les implications qu'elle a eues au plan de l'œuvre même du philosophe et du théologien, mais aussi parce que, sans elle, la pensée de Maritain n'aurait sans doute jamais connu le rayonnement qu'elle a connu en Suisse romande. Car, s'il faut bien reconnaître avec Etienne Gilson, que l'action de Maritain fut d'abord «une action de présence», force est de constater que ce sont ses conférences données en Suisse romande dans les années 1920 à l'invitation de Journet qui contribueront à imposer la présence de sa pensée dans le paysage intellectuel romand. J'en veux pour preuve le témoignage d'un monsieur (qui se trouve peut-être là ce soir) et qui m'a téléphoné spontanément la semaine dernière pour me dire le souvenir très fort que le jeune militant chrétien social (moins de vingt ans) qu'il était alors avait gardé de ses premières conférences du philosophe thomiste dans la Cité de Calvin. Mais ce temps des conférences allait être aussi, comme nous l'allons voir, un temps de polémiques.

2. Le temps des polémiques

L'irruption du philosophe catholique dans la vie intellectuelle romande au début des années vingt ne laisse pas indifférent. Il faut se rappeler le contexte de l'époque encore marquée (surtout à Genève) par le souvenir des luttes confessionnelles du siècle précédent. Il ne faut pas oublier non plus l'attrait que ressentait, au sortir de la guerre, un nombre croissant de jeunes protestants pour le catholicisme que l'on parait de «toutes les vertus» face au calvinisme rejeté. Cet attrait était d'ordre esthétique bien sûr (liturgie, art), mais aussi de nature doctrinale: «Il était la raison, la discipline, la clarté», écrit Henri de Ziegler à propos du catholicisme dans son roman autobiographique *Les deux Romes* (1925). On comprend dans ces conditions la séduction du thomisme de Maritain. L'un des ténors du protestantisme romand de l'époque, le professeur Arnold Reymond de Lausanne, n'était pas loin de partager cet emballement pour l'auteur d'*Antimoderne* lorsqu'il écrivait dans la très officielle *Revue de théologie et de philosophie*:

*Ce qu'il faut retenir du livre de Maritain, c'est son affirmation invincible d'un monde suprasensible, c'est son admirable vision des réalités spirituelles qui dominent et commandent nos pauvres vies terrestres, c'est sa proclamation inébranlable d'une espérance éternelle*¹⁰.

⁹ Georges BORGEAUD, *Gratitude, in Charles Journet (1891-1975), un théologien en son siècle*, Fribourg/Paris, 1992, p. 123.

¹⁰ Arnold REYMOND, *Le protestantisme et la philosophie*, *Revue de théologie et de philosophie*, 1923, p. 117.

L'idée d'inviter Maritain à Genève avait germé très tôt dans l'esprit de l'abbé Journet. Il s'en était ouvert au philosophe dès 1921 (donc avant leur première rencontre). Le projet ne prit forme qu'en mars 1923 après que l'abbé et ses jeunes amis du groupe d'études thomistes eurent réussi à y intéresser les Conférences universitaires, moins marquées confessionnellement. La première conférence de Maritain à Genève eut lieu au Palais de l'Athénée le 6 mars 1923. Le philosophe n'y traita pas, comme l'avait souhaité Journet, des «mythes du *Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau, mais du thomisme face à la pensée moderne. Ce n'est que le lendemain, jour onomastique de la fête de saint Thomas, devant un auditoire beaucoup plus restreint d'amis et d'étudiants, qu'il traita ce sujet passablement explosif dans une ville comme Genève (en présence d'un spécialiste de Rousseau, le professeur Bernard Bouvier).

Se félicitant de ce que la venue de Maritain ait pu coïncider avec la fête du «bon saint» qui «n'avait pas été fêté de telle façon chez nous depuis sans doute avant la Réforme», l'abbé Journet le remerciait tout spécialement de cette conférence sur Rousseau: «Pour beaucoup, cette conférence a été un soulagement»¹¹. L'accueil, on le voit, plutôt favorable, réservé à ces deux exposés, invitait à renouveler l'expérience. En novembre 1923, au retour de la grande Semaine thomiste de Rome destinée à marquer le sixième centenaire de la canonisation du Docteur angélique, Maritain faisait halte à nouveau dans notre pays, à Genève d'abord à l'invitation des étudiants et étudiantes catholiques de l'Université, puis à Saint-Maurice, pour y prononcer une nouvelle conférence sur le thème: «Saint Thomas, apôtre des temps modernes».

La troisième conférence publique du philosophe à Genève, en octobre 1925, se déroula dans un climat nettement moins serein. La parution, en juin, des *Trois réformateurs* n'était pas étrangère à ce changement de climat. Dans ce livre, Maritain s'en prenait avec vigueur à ces «pseudo-prophètes» de l'histoire moderne, à ces fossoyeurs de la tradition occidentale qu'étaient à ses yeux Luther, Descartes et Rousseau.

*On n'ose pas trop vous attaquer, écrivait l'abbé Journet à son ami en août 1925, mais une animosité contre vous transpire dans les conversations. Vous avez fait ce prodige d'imposer le catholicisme à l'attention de ceux qui croyaient que l'avenir était au modernisme*¹².

Organiser, dans ces conditions, une conférence de Maritain à Genève et à Fribourg, mais aussi, comme l'aurait souhaité l'abbé Journet, dans d'autres villes de Suisse romande (Lausanne, Neuchâtel), devenait un exercice périlleux. D'autant que l'abbé Journet ne disposait plus, depuis sa nomination au Grand Séminaire de Fribourg, de la même liberté d'action.

¹¹ Lettre du 16 mars 1923, Archives Maritain.

¹² Lettre du 16 août 1925, Archives Maritain.

Soucieux de maintenir à tout prix la paix confessionnelle dans son diocèse, Mgr Besson avait marqué sa désapprobation à l'égard de certaines initiatives jugées intempestives de son jeune vicaire, notamment dans le domaine de la conversion des protestants¹³.

La conférence de Maritain à l'Athénée, le 21 octobre 1925, sur le thème «Métaphysique et mystique», connut à nouveau un franc succès si l'on en croit les chroniqueurs de l'époque qui constataient qu'elle avait «fait salle comble» et qu'elle avait été «souvent interrompue par des applaudissements spontanés; ce qui, croyons-nous, notait l'un d'eux, est rarement le cas à la salle de l'Athénée!»¹⁴. Les protestants, confortés par la montée en France même d'une violente réaction antithomiste (dirigée principalement contre Maritain), ne laissèrent pas passer l'occasion sans réagir. En janvier 1926, les *Amis de la Pensée protestante*, association fondée trois ans plus tôt dans le but de lutter contre «une pensée chrétienne complètement catholicisée», organisaient à l'Athénée une conférence d'un professeur de mathématiques de l'Université, Rolin Wavre, qui, dans une lettre ouverte publiée dans *Le Journal de Genève* (12 novembre 1925), s'était ému des propos tenus par Maritain: «Qu'il vienne chez nous tenter le procès de la démocratie, du protestantisme et du scientisme, nos portes, je l'espère, lui seront toujours ouvertes, mais notre public ne s'alarmera pas.» A la même époque, la Société vaudoise de théologie débattait de «la mêlée thomiste en France en 1925», «devant une assistance exceptionnellement nombreuse»¹⁵.

La condamnation de l'Action française (décembre 1926), loin d'apaiser les passions, acheva de brouiller les cartes en radicalisant encore davantage les positions des uns et des autres. Ce que l'on peut dire en tout cas, c'est que la rupture du philosophe avec le mouvement de Charles Maurras ne profita guère à son image en Suisse romande. Elle provoqua la déception des milieux réactionnaires qui avaient cru reconnaître en lui un guide face à la crise du monde moderne, sans pour autant lui regagner la sympathie (du moins dans l'immédiat) de ceux pour qui il restait un «catholique de droite». Comment méconnaître en effet le fait qu'une bonne part de son influence jusqu'alors avait été liée à celle du mouvement de Charles Maurras?

Le meilleur exemple de cette relation ambiguë à Maritain est Gonzague de Reynold. Dans ses *Mémoires*, l'aristocrate fribourgeois rappelle qu'avant la condamnation, tous deux étaient «royalistes, moi quand je pensais à la France, par tradition et par hérédité; lui, par doctrine et cette doctrine était le thomisme». Lorsque tomba le couperet romain, il éprouva un certain trouble quant aux motivations réelles de la papauté (d'ordre politique selon lui) et s'en ouvrit à Maritain qui lui répondit qu'il ne voulait «pas montrer d'aversion pour la politique», mais «que le temps était venu

¹³ Voir à ce propos notre article, La renaissance thomiste en Suisse romande dans les années 1920, *Revue d'histoire ecclésiastique suisse*, 1992, pp. 119-138.

¹⁴ *Action sociale*, 30 octobre 1925.

¹⁵ *La Gazette de Lausanne*, 31 janvier 1926.

où les problèmes devaient être posés *d'abord* dans le spirituel» (lettre du 25 janvier 1927). Lorsqu'il reçut son livre *Primauté du spirituel* (1927), de Reynold comprit qu'il ne pouvait suivre le philosophe dans une voie qui risquait de l'entraîner là «où il ne voulait point aller» et de le mettre «en désaccord avec lui-même». «Je n'optai point pour Maritain» résume-t-il sobrement à propos de l'alternative qui s'est posée à lui («ou Maritain, ou Maurras») au moment de la condamnation romaine¹⁶.

3. Le temps des engagements

Après 1930, Maritain ne reviendra plus guère en Suisse romande, sinon pour de courts séjours privés à La Valsainte ou pour rencontrer l'abbé Journet. Sa grande conférence de Fribourg d'avril 1930 sur le thème *Religion et culture*, dont le souvenir est encore présent si l'on en juge par la conférence demandée voici quatre ans à Mgr Defois, à l'époque recteur de l'Institut catholique de Lyon, pour marquer le soixantième anniversaire de l'événement, inaugure une nouvelle phase de la présence de Maritain en Suisse romande: celle des engagements. Avant d'être publié sous forme de livre, le texte en avait paru dans la revue *Nova et Vetera* fondée en 1926 par Charles Journet et François Charrière (le futur évêque). Son titre, *Nova et Vetera*, avec en sous-titre, *Revue catholique pour la Suisse romande*, illustrait, de même que «la Croix et la lumière» reproduites sur la page de couverture, un double parti pris de fidélité (dans l'ordre des choses *spirituelles*: métaphysique, théologie) et de mouvement (dans celui des choses *sensibles*: art, politique). J'extrais ces lignes de l'éditorial de l'abbé Journet qui ouvrait le premier numéro:

*Nous ne serons ni rétrogrades, ni aventuriers. Ce sont là des manières d'opposer le passé et l'avenir, les choses nouvelles et les choses anciennes, qui ne nous plaisent guère, et qui semblent mettre en demeure de choisir les unes ou les autres. Ce dilemme, nous le rejetons. Il s'agit pour nous, à chaque moment du temps, de découvrir les fils ténus et innombrables qui doivent unir, dans un monde bien fait, le passé, le présent et l'avenir*¹⁷.

Maritain n'était pas explicitement nommé dans ce texte aux allures de manifeste, mais tout dans l'inspiration de ces lignes reflétait l'influence du philosophe. L'histoire de la revue confirme ce jugement: les textes publiés et signés de Maritain avoisinent la soixantaine (jusqu'à sa mort en 1973) ses livres y seront systématiquement recensés et commentés. La pensée de Maritain est particulièrement présente dans deux domaines: celui de l'art sacré, celui de la politique chrétienne.

¹⁶ Gonzague de REYNOLD, *Mes Mémoires*, t. III, Genève, 1963, pp. 138-142.

¹⁷ Charles JOURNET, Définitions, *Nova et Vetera*, n° 1, janvier-mars 1926, pp. 6-7.

Le renouveau de l'art sacré en Suisse romande n'est pas directement lié à l'influence de Maritain. Lorsqu'est fondé à Genève, en 1919, le *Groupe de Saint-Luc et Saint-Maurice* par un petit nombre d'artistes emmenés par Alexandre Cingria dans le but «de développer l'art religieux et de le faire collaborer plus efficacement à l'action de la liturgie catholique», Maritain n'est pas encore connu en Suisse romande. Son petit livre, *Art et Scolastique*, qui fera tant pour sa notoriété en France dans le monde des artistes et des écrivains, ne paraîtra qu'en 1920 et, encore, ne traite-t-il pas formellement de cette question. Pourtant, c'est bien dans la revue *Nova et Vetera* et les *Echos de Saint-Maurice*, tous deux proches du philosophe, que ces artistes trouveront leurs plus fidèles soutiens surtout après l'arrivée parmi eux d'un ami de Maritain, le peintre italien Gino Severini, dont le nom reste attaché à la décoration de plusieurs églises de ce canton construites ou restaurées durant ces années (Semsales, La Roche, Saint-Pierre).

S'inspirant des leçons du philosophe thomiste invitant à une meilleure compréhension réciproque entre les artistes catholiques «qui travaillent à réintroduire la beauté sensible dans la maison de Dieu» et le public catholique légitimement désireux de pouvoir «lire» ces œuvres (Journées d'art religieux, février 1924), la revue de l'abbé Journet soutint, dès le début, les activités du groupe Saint-Luc, n'hésitant pas d'une part à reproduire les œuvres les plus dignes d'intérêt «dans des clichés exemplaires» (Yoki), à accueillir d'autre part les écrits théoriques d'un Cingria ou d'un Severini.

*Nova et Vetera de l'époque était pour moi une lecture essentielle. C'était comme le pain, le fromage et le vin: une nourriture essentielle. Comme l'était aussi la Nouvelle Revue française au point de vue littéraire. Il n'y avait pas besoin d'en avoir vingt, une seule suffisait à rassembler les grands esprits de l'époque. On avait à disposition le meilleur du temps dans peu de lectures que l'on approfondissait. Je n'ai jamais oublié deux articles qui ont été essentiels à ma formation (Cingria sur les vitraux de Mehoffer, Severini sur la peinture murale)*¹⁸.

Lorsque les polémiques se feront jour et que Mgr Besson lui-même, pourtant favorable au mouvement à ses débuts, choisira de prendre ses distances avec ce dernier (notamment à la suite d'une mise en garde du Vatican), ses principaux animateurs (Cingria, Gampert, Jean d'Amman) lui écriront une longue lettre pour se défendre et invoqueront la distinction, reprise de Maritain, entre *art religieux* et *art d'église*¹⁹. Autre preuve, *a contrario* celle-là, de l'implication directe du philosophe dans la controverse: les sarcasmes de *L'Observateur de Genève*, sous la plume d'un con-

¹⁸ Yoki, L'ami des peintres, in *Charles Journet (1891-1973)*, p. 120.

¹⁹ Lettre datée du 4 mai 1933, Fonds Cingria, Centre de recherche sur les lettres romandes, Lausanne.

verti, Charles Du Mont, contre celui qu'il tenait pour un «véritable chef d'école» en matière d'art religieux moderne:

*Ses conseils ont été vénéérés comme des oracles, ses articles de revues ont été médités comme des pages d'Évangile. Sa gloire infinie a dû, sans doute, faire pâlir celle des saints et des génies, innombrables, que l'Eglise catholique a engendrés*²⁰.

Affecté, lui aussi, par ces attaques, l'abbé Journet envisagea même d'abandonner la direction de *Nova et Vetera* en 1930: «Il n'y a qu'une sagesse, écrivait-il alors à Maritain, c'est de recopier jusqu'à la fin du monde, du Raphaël²¹». Malgré les critiques et les incompréhensions de son évêque, il ne dévia pas de sa ligne, allant jusqu'à faire siennes en 1937 «les justes réflexions» du Père Couturier, le fondateur de la revue *L'Art sacré*, dénonçant «la chimère d'un art religieux moderne» coupé de «l'art profane» vivant²².

L'autre plan privilégié, où s'exerça l'influence de Maritain en Suisse romande à partir des années trente, fut celui de la politique entendue au double sens de sa réflexion philosophique sur ces thèmes et de son engagement personnel dans les combats de ces années (contre le totalitarisme, contre l'antisémitisme). La revue de l'abbé Journet s'en fit l'écho, avec prudence selon les enjeux et les moments, car elle dut compter, là encore, bien plus que sur le terrain de l'art sacré, avec les mises en garde de Mgr Besson. Deux moments cruciaux doivent être évoqués: la guerre d'Espagne (1936–1937), la Deuxième Guerre mondiale.

Les prises de positions de Maritain face à la guerre d'Espagne, son refus de toute idée de «guerre sainte», son action en faveur d'un retour à la «paix civile et religieuse» eurent un écho en Suisse romande, notamment auprès d'une jeune génération de catholiques qui avaient du mal à se reconnaître dans la position officielle, profranquiste, de l'Eglise. Le témoignage du professeur Ramon Sugranyes de Franch doit être entendu. Ayant fui l'Espagne, il se vit refuser l'absolution dans un confessionnal de l'église Notre-Dame à Genève par un prêtre espagnol au motif que son devoir, à lui, était «d'aller dans l'Espagne de Franco lutter pour le triomphe de la foi catholique». On le dirigea alors vers un «vieux prêtre» (l'abbé Journet) qui le reçut dans ses bras et lui donna l'assurance qu'il cherchait, à savoir que «ce n'est pas par la force des armes que la religion du Christ peut s'imposer»²³. La rencontre avec la pensée de Maritain fut à ce moment-là décisive:

C'est lui le philosophe qui a su voir clair. Dans ses analyses, le jeune homme que j'étais alors a trouvé correctement, réalistement pensées les

²⁰ *L'Observateur de Genève*, n° 11, novembre 1933.

²¹ Extrait reproduit dans *Nova et Vetera*, n° 4, octobre-décembre 1985, p. 326.

²² *Ibid.*, n° 3, juillet-septembre 1937, pp. 299–300.

²³ Ramon Sugranyes DE FRANCH, Le Journet que j'ai connu, in *Charles Journet (1891–1975)*, p. 131.

*intuitions qui étaient les siennes. Et celles d'un petit groupe de chrétiens que les circonstances avaient placé hors d'Espagne, dans l'impossibilité morale de prendre parti*²⁴.

D'autres témoignages allant dans le même sens pourraient être entendus. On sait par exemple qu'un *Comité suisse pour la paix civile et religieuse en Espagne*, présidé par un professeur de l'Université de Genève, Albert Séchaye, sera même constitué en 1938 dans le but de prolonger l'action menée dans ce but en France par Maritain et ses amis. Mais cette «manière noble d'être avec la gauche et avec la droite» et qui consiste à «s'indigner de tout ce qui est pervers, bestial de quelque côté que cela se produise» (causerie radiodiffusée de Journet, 1936) n'allait pas de soi dans une Eglise qui n'avait pas abandonné tout espoir de restauration d'un Etat chrétien. Le projet d'une *nouvelle chrétienté*, non plus «sacrale» comme au Moyen Age, mais «profane» et ouverte aux valeurs modernes du pluralisme et de la tolérance civile, qu'invente alors l'auteur d'*Humanisme intégral*, séduira beaucoup de jeunes catholiques dans ce contexte, en Suisse romande comme ailleurs, mais inspirera dans le même temps une grande méfiance dans d'autres milieux (ecclésiastiques et politiques). La relative imperméabilité des élites du catholicisme politique de notre pays (à l'exemple d'un Joseph Piller) à l'égard des thèses de Maritain est un sujet qui mériterait d'être étudié plus en profondeur.

La Deuxième Guerre mondiale représente indiscutablement un deuxième temps fort de la présence de Maritain en Suisse romande. Non pas, là encore, parce qu'il aurait réussi à ébranler sérieusement les certitudes d'une majorité bien-pensante qui se reconnaissait assez bien dans le discours de la «défense spirituelle» (Etter) mis en place par nos autorités à la fin des années trente. Mais bien plutôt parce, dans le petit nombre de ceux qui, en Suisse romande, à la suite de la défaite française de juin 1940, refusèrent de céder aux sirènes d'un *ordre nouveau* édifié à l'ombre de l'Allemagne nazie et des vainqueurs du jour, et se voulurent, malgré la censure et les tracasseries de toutes sortes, des *résistants de l'esprit* au nom même de leurs convictions chrétiennes, la voix des disciples de Maritain tient une place éminente.

Il faudrait retracer ici la belle aventure des *Cahiers du Rhône*, du nom de cette collection littéraire et philosophique fondée en mars 1942 à l'initiative d'un petit groupe de jeunes catholiques, proches de l'abbé Journet (Georges Cottier, Bernard Anthonioz) et qui sera publiée aux Éditions de La Baconnière (Neuchâtel) sous la direction d'Albert Béguin, néo-converti au catholicisme (1940) et professeur de littérature française à l'Université de Bâle. Une exposition présentée récemment à la Bibliothèque de la ville de La Chaux-de-Fonds à l'occasion de leur cinquantenaire ainsi qu'une

²⁴ *Id.*, Un chrétien dans la guerre civile d'Espagne, *Sources*, mars-avril 1987, p. 61.

publication, *Les cahiers du Rhône. «Refuge de la pensée libre»* (Neuchâtel, 1993), viennent d'en rappeler opportunément le souvenir. On y apprend par exemple que c'est par l'intermédiaire de ce réseau qu'a pu être connu et diffusé dans les milieux de la résistance en France, via l'abbé Journet et la Suisse romande, l'ouvrage de Maritain *A travers le désastre* qui formera un *Cahier de Témoignage chrétien*²⁵. Lié à ce groupe, l'écrivain Georges Hal-das se souvient de ses entretiens avec l'abbé Journet, «dans la petite cellule qu'il occupait» au premier étage de l'église du Sacré-Cœur à Genève, au cours desquels «il nous parlait souvent, entre autres, de Maritain, de Péguy, de Bernanos»²⁶. La messe du dimanche, à 11 heures, était également un rendez-vous important: «L'église était bondée, ceux qui étaient venus écouter la prédication n'étaient, de loin, pas tous catholiques²⁷». L'église du Sacré-Cœur à Genève, grâce à la présence de l'abbé Journet, était devenue, l'un des hauts lieux de la résistance spirituelle en Suisse romande.

La plupart des collaborateurs des *Cahiers du Rhône*, qui avaient pris pour devise *Dieu premier servy*, étaient des amis, sinon même des disciples de Maritain: Etienne Borne, Georges Cattai, Stanislas Fumet, Emmanuel Mounier, Julien Green et bien d'autres. Lui-même y publiera, à l'initiative de l'abbé Journet, un important recueil de textes (sur l'humanisme de saint Thomas et la fin du machiavélisme notamment) sous le titre *Sort de l'homme* (Neuchâtel, 1943). D'autres lieux de la résistance spirituelle en Suisse romande, telles par exemple la Librairie de l'Université à Fribourg et les Editions Egloff, devraient être évoqués. Ils suffiraient à montrer la place centrale occupée par les disciples de Jacques Maritain.

4. Le temps de l'oubli?

La grande période de la présence de Maritain en Suisse romande fut celle de l'entre-deux-guerres. Est-ce à dire qu'après 1945 la trace de sa pensée se perd pour l'historien et que ses écrits n'exercent plus aucune influence dans la vie intellectuelle et culturelle de ce pays? Il est certain qu'une présence, même diffuse, du philosophe et de ses idées continue de se faire sentir jusqu'à aujourd'hui. Comment oublier le rôle souterrain, mais essentiel parce que formateur, d'«éveilleur» qu'ont pu jouer certains disciples de Journet et Maritain dans les collèges catholiques de Suisse romande

²⁵ Entretien avec Bernard Anthonioz, in *Les Cahiers du Rhône. «Refuge de la pensée libre»*, Neuchâtel, 1993, p. 12.

²⁶ Georges HALDAS, *Les Eaux mêlées*, in *ibid.*, p. 31.

²⁷ Georges COTTIER, *Comme un chartreux dans le monde*, in *Charles Journet (1891-1975)*, p. 112.

(comme le père Emonet, professeur de philosophie pendant plus de trente ans au Collège Saint-Michel de Fribourg, ou encore, plus près de nous, l'abbé Bernard Genoud, professeur de philosophie au Collège du Sud à Bulle, sans parler des chanoines du Collège de Saint-Maurice et du Collège Saint-Charles à Porrentruy). De sorte qu'il faut singulièrement nuancer le jugement formulé dans *La Liberté* à l'occasion du centième anniversaire de la naissance du philosophe selon lequel «on ne trouve aucun «maritainien» aujourd'hui»²⁸. Ce qui est sûr en revanche, c'est que sa pensée n'a pas eu, après 1945, la portée historique qu'elle a pu avoir en Italie par exemple ou dans certains pays d'Amérique latine. Les élites politiques de ce pays n'ont subi qu'à un moindre degré l'influence de ses écrits. Cela tient en partie à la situation même de l'Eglise catholique en Suisse, qui, n'ayant eu à faire face ni à un régime d'oppression, ni à un pouvoir d'occupation étranger, n'a pas connu à la fin de la guerre le profond renouvellement (personnel, organisation, orientations) qui a été le sien dans d'autres pays voisins. Il faut y voir l'une des raisons de son relatif effacement durant toute la période conciliaire. Il est frappant de constater par exemple qu'une revue comme *Choisir*, née en 1959 dans ce contexte de renouveau conciliaire, ne consacre pas une ligne à Maritain à sa mort en 1973, alors qu'elle rendait, dans le même temps, un hommage appuyé au philosophe existentialiste chrétien Gabriel Marcel disparu la même année. L'Université de Fribourg, en dépit de la présence du Père Cottier jusqu'à son départ pour Rome en 1990, ne lui a pas, non plus, fait une large place dans ses enseignements de philosophie. Dès le début des années 1930, ses professeurs dominicains avaient pris nettement position contre Maritain et Gilson dans le débat autour de la notion de «philosophie chétienne» qui avait agité les milieux thomistes de l'époque. Cette hostilité, ou pis même, cette indifférence au thomisme de Maritain, est restée la ligne de pensée dominante jusqu'à nos jours²⁹.

En conclusion, on peut dire que la présence de Maritain (physique et intellectuelle) en Suisse romande est liée à une époque (l'entre-deux-guerres) de renouveau et d'affirmation du catholicisme dans ce pays (au triple plan spirituel, intellectuel, artistique) et qu'elle a été, pour beaucoup de catholiques (prêtres, laïcs), convertis ou non dans ces années, une stimulation à réfléchir et à agir en chrétiens responsables face aux graves défis de leur temps. Si elle a pu à certains moments être perçue comme un facteur de troubles (pour les protestants, dans les années 1920), voire de divisions (entre catholiques, dans les années 1930), elle n'en a pas moins aidé les catholiques de ce pays à rejoindre leur siècle.

Philippe CHENAUX

²⁸ *La Liberté*, 21 novembre 1982.

²⁹ Voir à cet égard, l'étude de Ruedi Imbach, *Thomistische Philosophie in Freiburg*: Gallus M. Manser, in *Les hommes et les œuvres de l'Université. Cent ans de recherche scientifique à l'Université de Fribourg, Suisse*, Fribourg, 1991, pp. 85–113.

Les «athées» de Jamblique,

Les mystères d'Égypte 3,31 (179,13 Parthey) *sont chrétiens*

Dans la deuxième moitié du III^e siècle de notre ère, une discussion polémique opposa Jamblique et Porphyre, deux des plus célèbres philosophes néoplatoniciens de l'époque. L'objet du débat: le mode de mantique dit théurgique ou chaldaïque de rendre des oracles soit par l'intermédiaire de statues animées selon des rites qualifiés de téléstiques, soit par un médium en transe, possédé par le dieu. Ce fut par des rites théurgiques que deux Julien, l'un surnommé «le Théurge», l'autre dit «le Chaldéen» et père du premier, obtinrent des oracles hexamétriques rassemblés dans l'ouvrage intitulé *Oracles chaldaïques* (λόγια χαλδαικα)¹.

Le jugement de Porphyre sur la théurgie et les *Oracles* est marqué par l'inconstance². Dans le traité perdu intitulé *De regressu animae*, le philosophe tyrien concédait à la théurgie le pouvoir de purifier la partie inférieure, spirituelle ou pneumatique, de l'âme; Augustin, qui l'a lu, rapporte: «Il affirme en effet qu'au moyen de certains rites théurgiques appelés télétes cette partie de l'âme est disposée et préparée à accueillir les esprits et les anges et à voir les dieux. Il avoue pourtant que les télétes ne procurent à l'âme aucune purification qui la dispose à percevoir les réalités véritables»³. Dans un autre ouvrage, lui aussi perdu, dont certains veulent qu'il précède le *De regressu* et le *De abstinencia*⁴, l'éditeur de Plotin se montrait beaucoup plus sceptique et critique. Augustin écrit: «Ce Porphyre a été plus sage dans sa lettre à l'Égyptien Anébon où, sous prétexte de le con-

¹ Sur la théurgie, voir H. LEWY, *Chaldaean oracles and theurgy*, nouvelle édition par M. Tardieu, Paris 1978. Sur le *modus operandi* théurgique, voir E. R. DODDS, «Theurgy and its relationship to Neoplatonism», *JRS* 37, 1947, pp. 55–69, repris dans *Les Grecs et l'irrationnel*, trad. fr. M. Gibson, Appendice II: «La théurgie», Paris, 1965, pp. 279–309. Sur les deux Julien, voir la mise au point de H. D. SAFFREY, «Les Néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques», *REAug* 27, 1981, pp. 209–225. Les Oracles ont été publiés, traduits et commentés par E. DES PLACES, *Oracles chaldaïques; avec un choix de commentaires anciens*, CUF, Paris, 1989² et par R. MAJERCIK, *The Chaldaean Oracles*, Leiden, New York, Köln, 1989.

² AUGUSTIN, *La cité de Dieu* 10,9,2: «Aussi le voit-on soutenir des thèses opposées, flotter entre une curiosité coupable et sacrilège et les principes d'une doctrine philosophique. Tantôt il nous met en garde contre cet art, le déclarant fallacieux, dangereux dans sa pratique et interdit par les lois, tantôt, comme s'il cédait devant ses panégyristes, il le prétend utile pour purifier une partie de l'âme, non certes la partie intellectuelle qui perçoit la vérité des réalités intelligibles sans aucune ressemblance avec les corps mais la partie spirituelle qui saisit les images des objets corporels.» Voir aussi, DODDS, *art. cit.*, pp. 283–284; DES PLACES, *op. cit.*, pp. 18–19; A. SMITH, *Porphyry's place in the neoplatonic tradition*, The Hague, 1974, pp. 122–141.

³ AUGUSTIN, *La cité de Dieu* 10,9,2. Le *de regressu animae* a été reconstitué par J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, Gand, 1913, pp. 27*–44*. Voir aussi DES PLACES, *op. cit.*, pp. 19–23.

⁴ Voir DES PLACES, *op. cit.*, p. 19, n. 3.

sulter et de l'interroger, il démasque et ruine ces arts sacrilèges»⁵. Dans cette épître, Porphyre soumettait à un prêtre égyptien toute une série d'apories soulevées sur la nature des dieux par la mantique et les rites théurgiques⁶, apories que Jamblique s'efforça de résoudre dans son traité *Les mystères d'Égypte*, doctrinalement rattachés aux *Oracles Chaldaïques*⁷ et écrit sous le pseudonyme d'Abammon⁸.

Toute une partie de la *Lettre à Anébon* était consacrée à l'étiologie de la mantique théurgique: quelles étaient les causes des révélations oraculaires, des épiphanies, des apparitions, des manifestations visibles et audibles des dieux lors des séances théurgiques?⁹

En dernière analyse, le philosophe tyrien mettait la divination et la théurgie sur le compte soit de l'âme humaine, soit d'esprits non humains, ou plutôt extérieurs à l'homme. Augustin rapporte en effet: «Il se demande encore, sans savoir que répondre, si les devins et les thaumaturges (*i.e.* les théurges) tirent leur pouvoir des troubles de l'âme (*animae passionnes*) ou bien de quelques esprits venus du dehors (*aliqui spiritus extrinsecus*)»¹⁰.

⁵ AUGUSTIN, *La cité de Dieu* 10,11,1. La *Lettre à Anébon* a été reconstituée dans ses grandes lignes par A.R. SODANO, *Porfirio. Lettera a Anebon*, Napoli, 1958, grâce aux citations et allusions faites par Augustin, Eusèbe et Jamblique.

⁶ Voir J. BIDEZ, *op. cit.*, pp. 82–84. PORPHYRE, *Lettre à Anébon* 1,2a–b Sodano: On s'accordait pour dire les dieux célestes nantis d'une puissance illimitée et indivisible. Pourquoi donc la théurgie les invoquait-elle comme terrestres ou infernaux, aquatiques ou aériens, ayant comme lot des lieux particuliers pour chacun? *Ibidem* 1,2c Sodano: Les dieux, croyait-on, étaient impassibles. Or la théurgie, par ses prétentions à les apaiser et à les contraindre, contrevenait à ce dogme fondamental. *Ibidem* 2,8a Sodano: Prétendre lénifier leur colère, les menacer, les contraindre dans des évocations théurgiques, signifiait les déchoir de leur céleste majesté, les abaisser en en faisant les serviteurs des hommes, de leurs volontés et de leurs passions.

⁷ F. W. CREMER, *Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis*, Beiträge zur klassischen Philologie. Herausgegeben von R. Merkelbach. Heft 26, Meisenheim am Glan, 1969.

⁸ JAMBLIQUE, *Les mystères d'Égypte* (1,1–3): «De maître Abammon, réponse à la lettre de Porphyre à Anébon et solution des difficultés qui s'y trouvent.» L'ouvrage de Jamblique est cité d'après l'édition de E. Des Places (cf. *infra*, n. 17); nous avons indiqué entre parenthèses la pagination suivie du numéro des lignes de l'édition de G. Parthey (Berlin, 1857).

⁹ PORPHYRE, *Lettre à Anébon* 2,3b Sodano; JAMBLIQUE, *Les mystères d'Égypte* 3,18 (143,13–18): «(...) mais au sortir d'une lutte une autre nous attend, qui ne le cède en rien à celle que nous avons déjà menée, celle que tu introduis aussitôt sur les causes de la mantique (περί τῶν αἰτίων τῆς μαντικῆς): «est-ce un dieu, un ange ou un démon ou qui que ce soit qui assiste aux apparitions, aux divinations ou aux actions sacrées de toute sorte?»

¹⁰ AUGUSTIN, *La cité de Dieu* 10,11,1. En ce qui concerne la première catégorie d'explications, Porphyre proposait de mettre la cause de la mantique au compte de l'âme, de dons naturellement échus et efficaces en vertu de la sympathie universelle qui unissait l'homme au tout (*Lettre à Anébon* 2,5d Sodano), ou bien d'un état pathologique (*Lettre à Anébon* 2,5c Sodano), ou bien d'un état passionnel, ou bien de la puissance imaginative de l'âme humaine (*Lettre à Anébon* 2,4a–c; 2,5a–b Sodano). Toutes ces explications sont catégoriquement rejetées par JAMBLIQUE, *Les mystères d'Égypte* 3,1 (100,3–101,1); 3,19 (147,13–15); 3,20 (148,3–8); 3,27 (166,14–167,3).

Au sujet de la deuxième proposition de l'alternative, c'est Cyrille d'Alexandrie qui, dans le *Contre Julien*, rapporte le plus fidèlement les propos du philosophe: «Il y a des gens qui pensent que de l'extérieur vient un genre d'esprits attentifs aux demandes, trompeurs de nature, polymorphes et changeants, qui revêtent le masque des dieux, des bons démons ou des âmes des morts. Et par eux s'accomplit tout ce qu'on pense être bon ou mauvais. Quant aux biens véritables, ceux qui regardent l'âme, ils n'y contribuent en rien et ne les connaissent pas. Au contraire, ils font de mauvais tours et cherchent spécialement à faire obstacle aux partisans zélés de la vertu; en outre, ils sont pleins d'arrogance et se réjouissent de la fumées des sacrifices»¹¹.

Remarquons d'emblée que Porphyre ne fait que rapporter la pensée d'autrui sans la faire sienne: «Il y a des gens qui pensent qu'il existe... (οἱ δὲ εἶναι...)». Augustin, paraphrasant les propos du Tyrien, remarque d'ailleurs que Porphyre présente cette opinion «comme soutenue par d'autres»¹².

Or ces «autres», Jamblique les qualifie d'«athée» (ἄθεοι). Il introduit le trente et unième chapitre du troisième livre de son *De mysteriis Aegyptiorum* en rapportant d'abord l'étiologie démonologique, soutenue par d'autres, de la mantique théurgique: «Il est une interprétation pire encore que la précédente, celle qui attribue la cause de la mantique «à un genre de nature trompeur, polymorphe et changeant, qui revêt le masque des dieux,

¹¹ PORPHYRE, *Lettre à Anébon* 2,7a Sodano *apud* CYRILLE d'Alexandrie, *Contre Julien* 4,125 PG 76, 692 C: Οἱ δὲ, εἶναι μὲν ἔξωθεν τίθενται τὸ ὑπῆκοον γένος ἀπατηλῆς φύσεως, παντόμορφόν τε καὶ πολύτροπον, ὑποκρινόμενον καὶ θεοὺς, καὶ δαίμονας, καὶ ψυχὰς τεθηγκότων· καὶ διὰ τούτων πάντα δύνασθαι τῶο δοκούντων ἀγαθῶν ἢ κακῶν εἶναι. Ἐπεὶ εἰς τὰ γε ὄντως ἀγαθὰ, ἅπερ εἶναι κατὰ ψυχὴν, μὴδὲν καθάπαξ συμβάλλεσθαι δύνασθαι, μὴδὲ εἰδέναι ταῦτα, ἀλλὰ κακοσχολεῦεσθαι, καὶ τωθάζειν, καὶ ἐμποδίζειν πολλὰς τοῖς εἰς ἀρετὴν ἀφικνουμένοις· πλήρεις τε εἶναι τύφου, καὶ χαίρειν ἄτμοις καὶ θυσίαις.

¹² AUGUSTIN, *La cité de Dieu* 10,11,1: «Il se demande encore sans savoir que répondre, si les devins et les faiseurs de miracles tirent leur pouvoir des dispositions de l'âme ou de certains esprits venus du dehors: plutôt de ces derniers, conjecture-t-il, en raison des pierres et des herbes dont ces gens-là se servent pour lier certaines personnes, ouvrir des portes fermées et opérer telles merveilles. *D'autres pensent*, dit-il (*unde dicit alios opinari*), qu'il existe un genre [d'esprits] dont le propre est d'être attentif aux demandes, trompeur de nature, qui prend toutes les formes, tous les aspects, qui simule les dieux, les démons, les âmes des morts: c'est de lui que proviennent toutes ces œuvres qui paraissent bonnes ou mauvaises; quant à ce qui est vraiment bon, il n'y contribue en rien, il n'en a même pas la notion; il pousse au mal, il calomnie et fait parfois obstacle aux zélés partisans de la vertu. Plein d'irréflexion et d'orgueil, il savoure les parfums des sacrifices et se laisse prendre aux flatteries. Cela et tout ce qui concerne ce genre d'esprits trompeurs et mauvais qui viennent du dehors dans l'âme, abusant des sens de l'homme éveillé ou endormi, Porphyre le signale sans se dire convaincu (*non tamquam sibi persuasa confirmat*), mais avec tant de réserve en son doute et ses soupçons qu'il présente cette opinion comme soutenue par d'autres (*ut haec alios asserat opinari*).» Cf. aussi *ibidem* 10,11,2: *immo uero sub specie mirantis et causas rerum talium requirentis dat intellegi illos haec agere spiritus, quorum genus superius sub aliorum opinacione descripsit, non, ut ipse posuit (...).*

des démons et des âmes des morts»¹³. Puis, après avoir rapporté les propos des «prophètes chaldéens» au sujet de l'antithèse théurgie-magie, propos bien faits, à son avis, pour ruiner l'opinion de ceux qui voulaient que la théurgie procède de démons trompeurs, il conclut le chapitre en ces termes: «Tu introduis donc vainement l'opinion des athées qui font du mauvais démon l'inspirateur de toute la mantique; car ils ne méritent pas d'être mentionnés dans les discussions théologiques et en même temps ils ignorent le discernement du vrai et du faux, nourris qu'ils sont dès le début dans les ténèbres, et ne peuvent reconnaître les principes d'où tout cela procède»¹⁴.

L'identification de ces «athées» a donné lieu à des interprétations contradictoires. E. Des Places, qui s'appuyait sur l'avis de J. Geffcken¹⁵ et de A.D. Nock¹⁶, inclinait à reconnaître les chrétiens, d'une façon équivoque cependant: ««Athées»: les chrétiens. (...) Mais «athées» peut aussi désigner, plus généralement, tous les impies décrits au début du chapitre»¹⁷.

Dans son étude consacrée à la dépendance doctrinale du *De mysteriis* envers les *Oracles chaldaïques*, F.W. Cremer reprend la deuxième hypothèse de Des Places pour la soutenir catégoriquement et ruiner la première: «Die ἄθεοι sind nicht die Christen.» Pour lui, les athées sont les magiciens imposteurs, les γόητες que les prophètes chaldaïques, dont Jamblique rapporte les propos, opposent aux théurges. Selon Cremer, cette identification s'impose si on lit le trente et unième chapitre dans son ensemble. Jamblique affirme que les «athées» ne peuvent distinguer le vrai du faux (179,16sq. Parthey), que les théurges sont au contraire remplis de la vérité (178,10; 179,8 Parthey), que les contradicteurs des théurges ne sont pas les chrétiens, contre qui le *De mysteriis* ne polémique pas, mais les γόητες. Ce sont eux qui soutiennent (ἐξήγησις 175,16 Parthey; δόξα 179,13 Parthey) que la mantique est l'œuvre des mauvais démons, mais ils ne peuvent, dans leur incapacité de distinguer le vrai du faux, remplis qu'ils sont eux-mêmes des mauvais démons (177,5sq. Parthey), rien appréhender de la vraie théurgie (176,9; 178,6sq.; 111sq. Parthey)¹⁸.

Il semble très improbable que les γόητες de l'extrait chaldaïque cité par Jamblique, soient ceux que ce même philosophe affecte de nommer «athées», les «autres» d'Augustin dont Porphyre relate, sans y adhérer,

¹³ JAMBLIQUE, *Les mystères d'Egypte* 3,31 (175,15–176,1).

¹⁴ JAMBLIQUE, *Les mystères d'Egypte* 331 (179,13–180,3).

¹⁵ J. GEFFCKEN, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg, 1920, p. 109 et n. 35, p. 106.

¹⁶ A.D. NOCK, *Sallustius. Concerning the gods and the universe*, Hildesheim, 1988², p. LXXXVIII, n. 204.

¹⁷ E. DES PLACES, *Jamblique. Les mystères de l'Egypte*, CUF, Paris, 1966, p. 146, n. 1.

¹⁸ CREMER, *op. cit.*, pp. 33–34.

l'explication causale, démonologique de la mantique théurgique. On tentera de montrer en effet: *a)* que l'attribution de la divination au démonique ne fut pas le fait des magiciens mais des philosophes platoniciens et néoplatoniciens; *b)* que certains philosophes néoplatoniciens ont comparé les théurges à des magiciens, la théurgie à la magie; *c)* que des auteurs chrétiens assimilèrent, eux aussi, la théurgie à la magie, les théurges à des magiciens imposteurs; *d)* que des auteurs chrétiens attribuèrent, eux aussi, la divination, la magie et la théurgie aux démons; *e)* que certaines des qualités que Porphyre prête aux démons selon l'«opinion soutenue par d'autres», l'«opinion des athées», sont celles que les chrétiens, et eux seuls, donnaient aux démons; *e)* que ceux qui, selon Jamblique, sont incapables de discernement et plongés dans une ignorance ténébreuse, sont des chrétiens; *f)* en conséquence, que ceux dont Porphyre rapporte l'explication démonologique de la divination et de la théurgie, ceux auxquels Jamblique reproche, en les qualifiant d'athées et d'ignorants, d'avoir identifié la théurgie et la magie, les théurges et les magiciens, et d'avoir fait des démons les inspireurs de toute la mantique, ne sont pas des magiciens ou des philosophes néoplatoniciens, mais des chrétiens.

Pour Plutarque, les démons étaient la solution la plus satisfaisante aux difficultés de contact entre le divin et l'humain, le céleste et le terrestre¹⁹. Or la divination, à l'instar des mythes et autres fictions poétiques, de certaines pratiques rituelles et culturelles, soulevait des apories qui trouvèrent leur solution dans le démonique. Il était inadmissible pour un Stoïcien comme pour un Platonicien que les dieux eux-mêmes présidasent à l'augurat, à l'haruspicine, à l'oniromancie ou aux oracles en s'abaissant à diriger le vol des oiseaux, à plisser les viscères des victimes, à courir les lits pour donner des songes aux dormeurs ou à mettre des vers scandés dans la bouche d'une pythie enthousiaste²⁰. Alors que les stoïciens invoquèrent le principe d'une force divine, intelligente, diffuse dans tout l'univers, qui permit de préserver la sublimité des dieux et leur inaltérable majesté²¹, les Platoniciens firent de la divination l'œuvre des démons intermédiaires, agissant selon les volontés des dieux dont ils transmettaient les décrets aux hommes²².

¹⁹ PLUTARQUE, *Sur la disparition des oracles* 10 (Œuvres morales 414 F-415 A): «Des apories nombreuses et graves ont été résolues par ceux qui ont introduit la race des démons, intermédiaires entre les dieux et les hommes, pour servir de point de jonction et de lien dans nos relations avec la divinité.»

²⁰ Voir CICÉRON, *De la divination* 1,118; SÉNÈQUE, *Questions naturelles* 2,32,3; APULÉE, *Le dieu de Socrate* 7,135-137.

²¹ CICÉRON, *De la divination* 1,118.

²² Voir PLUTARQUE, *Sur la disparition des oracles* 13 (Œuvres morales 417 A); ALBIN, *Introduction à Platon* 15,2; MAXIME de TYR 14,8; APULÉE, *Le dieu de Socrate* 6-7, 132-137; CELSE *apud* ORIGÈNE, *Contre Celse* 8,60.

Parce qu'elles impliquaient sur les dieux des idées erronées et indignes d'eux²³, les pratiques magiques soulevaient elles aussi des difficultés qui trouvèrent, chez les Platoniciens, leurs solutions dans le démonique. Lucain, Plutarque ou encore Plotin²⁴ énoncent clairement les apories soulevées par l'*ars magica*: comment des dieux qui obéissent sous la contrainte et la menace, qui se plient aux volontés des hommes, peuvent-ils encore participer à la nature divine infiniment supérieure à la condition humaine? Comment des dieux qui se font les auxiliaires des passions des magiciens et de leurs clients, de la colère ou de la haine, de l'envie ou de la concupiscence charnelle, de la malveillance ou de la malfaisance, peuvent-ils encore participer à l'impassibilité et à la bonté dont on voulait qu'elles caractérisent l'essence divine?

Si ce sont la conception vitaliste de l'univers, animal à âme unique, en harmonie avec lui-même, et le concept de sympathie universelle qui permettent à Plotin d'expliquer les charmes de la magie et de dégager les dieux de la participation compromettante dans cet art, et d'infirmier les opinions erronées que la γοητεία impliquait sur eux²⁵, Apulée, qui, en bon disciple de Platon, pense que les dieux d'en haut n'ont pas à tâche d'entretenir commerce avec les mortels, ni de se faire les serviteurs des malfaisances et des passions humaines, peut se prévaloir de l'autorité du maître de l'Académie pour compter dans les activités du démonique, outre la mantique, les *miracula magorum* afin de libérer les dieux des besognes serviles auxquelles les magiciens prétendaient les contraindre²⁶.

Même Hécate, la déesse des magiciens et auxiliaire fidèle de leurs œuvres, participait à l'apparence de l'être mixte des démons: elle était semblable à la lune, à la fois céleste et terrestre²⁷.

Les philosophes postérieurs à Plotin firent eux aussi des démons les administrateurs de la divination et de la magie, mais avec cette différence essentielle: face au démonique indifférencié, neutre des Platoniciens²⁸, ils élaborèrent une démonologie différenciée où les démons étaient bons *ou* mauvais²⁹. Parce que, selon Porphyre, il était impossible pour le bien et

²³ CICÉRON, *De la nature des dieux* 1,43: *Cum poetarum autem errore coniungere licet portenta magorum, Aegyptiorum in eodem genere dementiam, tum etiam uulgi opinioniones, quae in maxima inconstantia ueritatis ignoracione uersantur.*

²⁴ PLUTARQUE, *Sur la disparition des oracles* 13 (*Œuvres morales* 416 F); LUCAIN 6,492–506; PLOTIN 4,4,30.

²⁵ PLOTIN 4,4,40.

²⁶ Voir APULÉE, *Le dieu de Socrate* 6,133. Voir aussi PLATON, *Le banquet* 202e–203a.

²⁷ PLUTARQUE, *Sur la disparition des oracles* 13 (*Œuvres morales* 417 B).

²⁸ PORPHYRE, *De l'abstinence* 2,37,4: «Reste la foule des dieux invisibles, que Platon a indistinctement appelés démons». A. D. NOCK *Conversion. The old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933, p. 233: «In all this the term daimon has no evil colour at all: it is neutral».

²⁹ Voir RAC 9, s.u. *Gester*, 655–668 [C. Zintzen, 1976].

pour le mal de coexister dans la même entité³⁰, aussi la démonologie néoplatonicienne fut-elle résolument dualiste: face à des démons naturellement bons, incapables de malfaisance, des démons existaient qui étaient mauvais par nature et tout tournés vers la malfaisance. L'évidence imposant que l'on attribuât le bien, le beau et le juste aux premiers, le mal, le laid et l'injuste aux seconds, la magie, perçue comme un art malfaisant et moralement pervers, ne pouvait procéder que des démons mauvais, opposés aux bons³¹, tandis que la divination fut attribuée aux bons démons dont la nature et la fonction correspondent en gros aux démons intermédiaires de Platon et des Platoniciens³².

Même si les Platoniciens et les Néoplatoniciens divergeaient sur la nature du démonique, tous s'accordaient pour lui donner la même fonction: libérer les dieux de tout ce qui, dans la divination et la magie où on les disait impliqués, contrevenait à leur sublimité, leur bienfaisance et leur justice³³.

Cela posé, il est très improbable que ce soient les γόητες, en lesquels F. W. Cremer veut reconnaître les «athées», qui soutiennent que la mantique est le fait du démonique. Ce sont les philosophes platoniciens et néoplatoniciens qui attribuèrent la magie et la divination au démonique intermédiaire et passible pour résoudre les apories soulevées par les prétentions

³⁰ PORPHYRE, *De l'abstinence* 2,41,1–2. Voir aussi JAMBLIQUE, *Les mystères d'Égypte* 2,10 (93,1–9).

³¹ Voir PORPHYRE, *De l'abstinence* 2,41,5.42,1.45,1–3; JAMBLIQUE, *Les mystères d'Égypte* 3,31 (176,3–179,12); LIBANIOS, *Déclamations* 41,28–30 Förster; EUNAPE, *Vies des sophistes* 7,2,3 Giangrande.

³² PORPHYRE, *De l'abstinence* 2,38,2–3: Les bons démons administrent les régions sublunaires (cf. ALBIN, *Introduction à Platon* 15,1), régissent les animaux, les récoltes, règlent les phénomènes météorologiques, les pluies, les vents, la température des saisons (cf. CELSE *apud* ORIGÈNE, *Contre Celse* 5,6), président aux τέχναι (cf. MAXIME de Tyr 14,8); ils sont les intermédiaires entre les dieux et les hommes (Porphyre se réfère directement à Platon qu'il nomme d'ailleurs). Sur les bons démons de Jamblique, voir CREMER, *op. cit.* pp. 68–77: ils correspondent aux ἰσχυρές des Oracles Chaldaïques et ont la même fonction que les démons de Platon.

³³ AUGUSTIN, *La cité de Dieu*: «Ceux, pour qui tous les dieux sont nécessairement bons et bien supérieurs aux hommes réputés bons, s'émeuvent à juste titre des actes des démons qu'ils ne sauraient nier, et n'admettent à aucun prix que ces actes puissent être commis par des dieux tous bons selon eux. Aussi, sont-ils contraints d'établir une différence entre les dieux et les démons: tout ce qui leur déplaît avec raison dans les œuvres et les sentiments dépravés où se révèlent la puissance d'esprits occultes, est pour eux le fait des démons et non des dieux. Mais estimant qu'aucun des dieux n'a de contact avec l'homme, ils croient les démons placés comme intermédiaires entre les dieux et les hommes pour transmettre aux uns leurs requêtes et rapporter aux autres leurs faveurs. Telle est l'opinion des Platoniciens et des plus réputés des philosophes». *Ibidem* 10,11: «Il (i.e. Porphyre) n'ose pourtant pas imputer à tous les démons toutes les impostures, méchancetés et impiétés qui le révoltent à juste titre. Car à la manière des autres, il appelle bienfaisants certains d'entre eux, tout en avouant qu'ils sont dans l'ensemble dépourvus de sagesse».

des magiciens à faire des dieux leurs ministres ³⁴, à les contraindre et à leur imposer leurs volontés ³⁵.

Un autre élément nous conduit à ne pas identifier les «athées» avec les γόητες que les Chaldéens, dont il rapporte les dires, opposent aux théurges. Dans le dixième livre du *De mysteriis*, l'auteur mentionne «les propos par lesquels certains (τινες) ridiculisent comme vagabonds et charlatans (ὡς ἀγύρτας καὶ ἀλαξόνας) ceux qui rendent un culte aux dieux – et tu as parlé dans le même sens –, ceux-là non plus n'atteignent pas la vraie théologie et la vraie théurgie» ³⁶. Donc, à croire Jamblique, Porphyre avait, dans sa *Lettre à Anébon*, tenté de discréditer les théurges comme magiciens, charlatans ou vagabonds ³⁷.

A considérer les apories posées par la théurgie que Porphyre soumettait à la sagacité de Jamblique ³⁸, l'art chaldaïque soulevait sur les dieux des difficultés qui n'étaient guère différentes de celles posées par la magie et évoquées ci-devant ³⁹. Cette similitude s'explique en partie par la parenté des moyens utilisés dans les deux arts (signes, caractères, symboles, noms barbares) ⁴⁰, et des méthodes (menaces, contraintes) ⁴¹. Il n'est donc pas

³⁴ Les papyrus magiques ne cessent de faire des dieux les ministres des magiciens et les agents des opérations magiques. Voir les exemples rassemblés dans *DAGR* 3,2, s.u. *Magia*, 1513 [H. HUBERT, 1904].

³⁵ Sur les menaces et les contraintes des magiciens envers les dieux pour les forcer à agir, voir A. ABT, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 4, Giessen, 1908, pp. 118–124; A. M. TUPET, *La magie dans la poésie latine*, Lille, 1976, pp. 16–17. SODANO, *op. cit.* pp. 60–64 et A. J. FESTUGIÈRE, «La valeur religieuse des papyrus magiques» dans *L'idéal religieux des Grecs et l'évangile*, Paris, 1981², p. 289, nn. 1 et 3 donnent des exemples tirés des papyrus magiques.

³⁶ JAMBLIQUE, *Les mystères d'Égypte* 10,2 (287,6–10).

³⁷ Sur l'équivalence de μάγος, de γόης, d'ἀλάξων et d'ἀγύρτης, cf. W. BURKERT, «ΓΟΗΣ. Zum griechischen Shamanismus», *RhM* 105, 1962, pp. 50–55. Voir aussi CELSE *apud* ORIGÈNE, *Contre Celse* 7,63; LUCIEN, *Le coq* 4; *Nigrinus* 15; PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonios de Tyane* 7,39; JULIEN l'empereur, *Discours* 9,6 Bidez; EUSÈBE de Césarée, *contre Hiéroclès* 5; sur la synonymie de μάγος et de γόης, voir J. BIDEZ, F. CUMONT, *Les mages hellénisés*, Paris, 1938, t. I, pp. 144–145.

³⁸ Voir *supra*, n. 6.

³⁹ Cf. *supra*, p. 4.

⁴⁰ Sur les ὀνομάτα βάρβαρικὰ ou ἄσµα en magie, voir *RE* 14,1, s.u. *Mageia*, 340–343, [Th. HOPFNER, 1928]; sur leur utilisation en théurgie, voir DODDS, *art. cit.*, p. 290; voir aussi JAMBLIQUE, *Les mystères d'Égypte* 7,5 (257,3–19); *Oracles chaldaïques* fr. 150 Des Places; PORPHYRE, *Lettre à Anébon* 2,9b–c Sodano. Sur les caractères et autres signes ou *symbola* imprononçables qu'on gravait sur des sceaux, cachets et amulettes, voir A. CAMPBELL BONNER, *Studies in magical amulets, chiefly greco-egyptian*, Ann Arbor, 1950, pp. 194–195; A. DELATTE, P. DERCHAIN, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris, 1964, pp. 360–361; voir aussi *Papyrus grecs magiques* 1,274; 13,1022; 3,495–540 Preisendanz. Sur leur usage en théurgie, voir DODDS, *art. cit.*, pp. 289–291; voir aussi AUGUSTIN, *La cité de Dieu* 10,11,2; PORPHYRE, *La philosophie tirée des oracles*, p. 137, 118–121 Wolff *apud* EUSÈBE de Césarée, *Préparation évangélique* 5,15,1–2.

⁴¹ Sur les ἀνάγκαι magiques et théurgiques, voir SODANO, *op. cit.*, pp. 60–64.

étonnant que Porphyre ait été induit à rapprocher la magie de la théurgie. Jamblique s'adresse en effet à lui sur ce ton impératif: «Ne compare plus aux visions artificiellement produites par la magie la très claire représentation des dieux (Ἀλλὰ μηδὲ ταῖς ἀπὸ τῆς γοητείας τεχνικῶς κατασκευαζομέναις φαντασίαις παράβαλλε τὰς ἐναργεστάτας θεωρίας τῶν θεῶν)»⁴².

Porphyre n'est pas le seul à comparer la théurgie aux artifices de la magie. Eunape de Sardes raconte, dans les *Vies des sophistes* que Chrysanthé, le philosophe que l'empereur Julien, fort attiré par la théurgie⁴³, écoutait avec vénération, concluait souvent ses exégèses en affirmant «qu'il ne fallait tenir compte que de ce qui existe réellement et que les impostures de la magie et de la goétie, tours d'illusion pour les sens (αἱ δὲ τὴν αἴσθησιν ἀπατῶσα μαγανεία καὶ γοητεύουσαι), sont l'œuvre de thaumaturges (θαυματοποιῶν ἔργα) qui accroissent leurs moyens en traitant avec les puissances matérielles (πρὸς ὑλικάς δυνάμεις)»⁴⁴. Or, à l'Apostat qui lui demande d'éclairer son propos, Chrysanthé raconte comment, lors d'une séance théurgique tenue dans un temple d'Hécate, Maxime d'Ephèse fit éclater de rire la statue de la déesse et s'allumer les lampes qu'elle tenait dans les mains⁴⁵. Il conclut l'anecdote en ces termes: «Pour nous, après avoir témoigné tout notre étonnement à ce thaumaturge de théâtre (τὸν θεατρικὸν θαυματοποιόν), nous nous retirâmes»⁴⁶.

Outre quelques Néoplatoniciens éclairés, ce sont des auteurs chrétiens qui ont voulu voir dans la théurgie une forme de magie et dans les théurges des charlatans imposteurs.

⁴² JAMBLIQUE, *Les mystères d'Égypte* 3,25 (160,15–18). Cf. aussi PORPHYRE, *Lettre à Anébon* 2,5c Sodano. PORPHYRE, *Lettre à Anébon* 2,10b–c apud EUSÈBE de Césarée, *Préparation évangélique* 5,10,8 remarque par exemple à propos de l'usage théurgique des ὀνόματα βάρβαρα: «Pourquoi préférer les noms obscurs et les noms barbares des réalités obscures aux termes propres à chaque chose? Si en effet celui qui entend un mot considère ce qu'il veut dire, la signification qui demeure la même suffit à l'exprimer, quel que soit le terme employé. Car j'imagine, le dieu invoqué n'était pas de race égyptienne; et même s'il était égyptien, eh bien! le devin utilisait un langage qui n'avait rien d'égyptien, ni absolument rien d'humain. Ou bien en effet tout cela n'était qu'artifices de charlatans (γοήων τεχνάσματα) utilisés pour masquer, au moyen de paroles attribuées à la divinité, les impressions que nous ressentons personnellement, ou bien nous avons, à notre insu, sur la divinité, des idées contraires à ce qu'elle est en réalité».

⁴³ Cf. JULIEN l'empereur, *Lettres* 12 Bidez où il demande à Priscus de lui procurer un commentaire de Jamblique aux écrits de son homonyme, à savoir Julien le Théurge; cf. aussi DODDS, *art. cit.*, p. 285.

⁴⁴ EUNAPE, *Vies des sophistes* 7,2,3 Giangrande. Les ὑλικοί δυνάμεις sont les démons mauvais et liés à la matière; cf. PORPHYRE, *De l'abstinence* 2,46,2; RAC 7, s.u. *Geister*, 655–656 [C. ZINTZEN, 1976] et F.P. HAGER, «Die materie und das Böse im antiken Platonismus» dans *Die Philosophie des Neuplatonismus*, herausgegeben von C. Zintzen, Darmstadt, 1977, pp. 454–455; CREMER, *op. cit.*, p. 78.

⁴⁵ EUNAPE, *Vies des sophistes* 7,2,6–10 Giangrande.

⁴⁶ EUNAPE *Vies des sophistes* 7,2,10 Giangrande.

Pour illustrer les paroles du Psalmiste – *πατες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια* (Ps. 96 (95),5) –, et affermir la thèse que les dieux du polythéisme ne sont pas des êtres divins mais des démons mauvais, Eusèbe de Césarée met en scène la théurgie dans quelques chapitres du cinquième livre de *Préparation évangélique*. Après avoir cité certains oracles tirés de l'ouvrage porphyrien *Philosophia ex oraculis haurienda* et rapporté les objections exposées dans l'*Epistula ad Anebonem*, extraits montrant comment les dieux sont contraints, dans les séances théurgiques, à se manifester et à demander leur libération, l'évêque de Césarée conclut en niant la divinité des êtres ainsi évoqués et soumis à de telles contraintes; à son avis, ces êtres ne sont que des démons mauvais, la théurgie qu'un charlatanisme malfaisant, les théurges que des magiciens imposteurs⁴⁷.

⁴⁷ EUSÈBE, *Préparation évangélique* 5,9,10,16: «Ces extraits ont clairement montré, je pense, qu'il n'y a absolument rien de sacré, rien de grand, rien de véritablement divin dans des esprits tombés à un tel degré d'avilissement qu'ils se laissent tirer vers la terre par les premiers hommes venus et amener ici-bas non pour un concours à la vertu et à la sagesse, mais dans les seuls cas où l'on va chercher et où l'on utilise des procédés magiques (ἀλλ' εἰ μόνον τὰ τῆς περιέργου γοητείας μετέλθοιεν τε καὶ διαπραξοῖντο). (...) Comment pourraient-ils être dignes d'admiration et d'honneurs que l'on rend aux dieux, ceux qui se laissent réduire en esclavage par les premiers charlatans venus (τοῖς γόησι), des hommes aux mœurs tout à fait dépravées. Ceux qui sont contraints malgré eux de faire ce qui n'est ni bien, ni avantageux, amenés et attirés ici-bas non pour adopter la sagesse humaine, ni par attrait de la vertu ou quelque autre partie de la philosophie, mais en se laissant mener par des procédés interdits de charlatans (μεθόδοις δὲ γοήτων ἀπειρημέναις)». *Ibidem* 5,10,12: «Mais en voilà assez avec cet extrait de Porphyre. En vérité, ce sont bien les nobles dieux eux-mêmes qui ont été les premiers initiateurs de ce charlatanisme malfaisant (τῆς κακοτέχνου γοητείας). Comment en effet les hommes auraient-ils pu être au courant de ces pratiques si les démons eux-mêmes ne leur avaient révélé ce qui les concerne et ne leur avaient indiqué les liens magiques qu'ils utilisent les uns contre les autres». L'expression κακοτέχνου γοητείας revient dans la *Préparation évangélique* 5,14,3: «Quel avantage, en effet, pour les hommes, pourrait-on tirer de ce charlatanisme malfaisant? En quoi les pratiques magiques exercées sur des statues inanimées pourraient-elles être agréables à la divinité? (...)». L'idée que les démons sont les initiateurs, les inventeurs, les docteurs de la magie et de tous les arts occultes, est typiquement chrétienne; voir par exemple TERTULLIEN, *La toilette des femmes* 1,2,1; *Apologétique* 35,12, *De l'idolâtrie* 9,1 avec le commentaire *ad loc.* de J. H. WASZINK, J. C. Van WINDEN, *Tertullianus. De idolatria*, Leiden, 1987; LACTANCE, *Institutions divines* 2,16,1; AUGUSTIN, *La cité de Dieu* 8,19–20; RAC 9, s.u. *Geister*, 744–749 [P.G. Van der NAT, 1976]. Comparez AUGUSTIN, *La cité de Dieu* 21,6,1: «Les démons sont attirés à demeurer parmi les créatures, qui sont l'œuvre de Dieu, par des appâts différents adaptés à la diversité de chacun: non par les nourritures comme les êtres animés, mais par des signes comme les esprits, signes conformes au plaisir de chacun: telles les différentes espèces de pierres, d'herbes, de bois et de bêtes, d'enchantements et de rites. Pour être attirés par les hommes, ils les séduisent d'abord eux-mêmes avec la plus astucieuse habileté, soit en versant dans leur cœur un poison secret, voire même en exhibant les fausses apparences de l'amitié; ils se font parmi eux quelques disciples seulement, mais qui deviendront les maîtres d'un grand nombre. Car, si ne précède pas leur enseignement, on ne pourrait savoir ce que désire chacun d'eux, ce qu'il abhorre, quel mot l'invite ou le contraint: d'où les arts magiques et leurs sortilèges».

Saint Augustin, fort au fait de la polémique qui opposa Porphyre et Jamblique⁴⁸, affirme, aussi catégoriquement qu'Eusèbe, que la théurgie et la magie sont parentes. Pour lui, en effet, magie, théurgie et goétie ne forment qu'un seul et même art. Opposant les miracles bibliques aux prodiges thaumaturgiques de la théurgie, l'évêque d'Hippone affirme à propos des premiers: «Ils étaient l'effet d'une foi simple et d'une piété confiante, non d'incantations et d'enchantements produits par cet art né d'une curiosité sacrilège qu'on appelle soit magie, soit d'un nom plus détestable goétie ou d'un nom moins odieux théurgie: par ces distinctions, on s'efforce de faire croire que, parmi les gens adonnés à ces arts illicites, les uns sont condamnables, ceux que le vulgaire appelle maléfiques – ils relèvent, dit-on, de la goétie –, et les autres louables, ceux auxquels on assigne la théurgie; mais les uns comme les autres sont asservis aux rites trompeurs des démons qui usurpent le nom d'anges»⁴⁹.

Donc certains Néoplatoniciens comme Porphyre, auquel Jamblique reproche explicitement d'avoir comparé la théurgie à la magie ou à la goétie, Chrysanthé dont Eunape rapporte les propos critiques sur les prouesses théurgiques de Maxime d'Ephèse, mais surtout des chrétiens,

⁴⁸ Le dixième livre de *La cité de Dieu* est une des sources principales qui permet à A. R. Sodano de reconstituer la *Lettre à Anébon*.

⁴⁹ AUGUSTIN, *La cité de Dieu* 10,9,1. Sur la synonymie augustinienne de magie et de théurgie, cf. aussi *ibidem* 10,16,2: «Ces prodiges et autres semblables ne sont nullement comparables en puissance et en grandeur à ceux opérés, comme nous le lisons, dans le peuple de Dieu. Combien moins le sont encore ces pratiques magiques et théurgiques (*magica uel scilicet theurgica*) jugées dignes d'être châtiées par la loi même des peuples qui ont adoré de pareils dieux!»; voir aussi AUGUSTIN, *La trinité* 4,10,13 cité *infra* n. 58; *Lettres* 118,33 où Augustin affirme que certains Néoplatoniciens «se laissèrent corrompre par la vaine curiosité des arts magiques», allusion certaine à Jamblique, à Porphyre ou à d'autres philosophes du IV^e siècle qui mirent la théurgie à l'honneur et à la mode. En effet, dans *La cité de Dieu* 10,16,1, l'évêque écrit: «Répondez, Platoniciens, répondez, philosophes de toutes écoles, répondez, théurges ou plutôt periurges (*respondeant theurgi uel potius periurgi*) car ce mot convient mieux à toutes ces pratiques». *Periurgi* est un néologisme formé à partir du grec περιεργία, équivalent grec du latin *curiositas* (voir A. LABHARDT, «Curiositas. Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion», *MH* 17, 1960, pp. 216 et 219; A. WLOSOK, «Zur Einheit der Metamorphosen des Apuleius», *Philologus* 103, 1969, pp. 77 et n. 4). Définie comme un désir de connaître et un savoir issu de ce désir qui ont leur fin en eux-mêmes, qui portent sur ce qu'il n'est pas important de connaître pour parvenir au bonheur, qui se détournent de l'unique nécessaire, à savoir le désir et la connaissance de Dieu, seule science utile et vraie car seule voie de bonheur et de salut (cf. H. I. MARROU, *Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1958, pp. 278–280; 350–351), la *curiositas* caractérise aussi bien la divination (AUGUSTIN, *La divination des démons* 3,7; *De l'ordre* 29,27; *La doctrine chrétienne* 2,23,35,24,37), la magie (AUGUSTIN, *Traité sur l'évangile de Jean* 97,2–3; *Lettres* 138,19; *Confessions* 10,35,55), que la théurgie (AUGUSTIN, *Lettres* 118,33; *La trinité* 4,12,15; *La cité de Dieu* 10,9,1; 10,27,28). Dans l'œuvre d'Augustin, comme dans celles d'autres auteurs chrétiens, la *curiositas* en vient même à désigner métonymiquement la magie, la divination et tout autre savoir occulte et démoniaque (cf. AUGUSTIN, *La trinité* 4,12,15; voir aussi IRÉNÉE de Lyon 2,32,5, TERTULLIEN, *La toilette des femmes* 1,2,1; *Les prescriptions contre les hérétiques* 43,1).

comme Eusèbe de Césarée ou Augustin, ont voulu voir dans la théurgie une forme de magie et discréditer les théurges comme des magiciens imposteurs. Aussi sommes-nous enclins à reconnaître dans ceux qui, selon les termes de Jamblique, «ridiculisent comme vagabonds et charlatans les fidèles des dieux», certains Néoplatoniciens mais aussi et surtout des chrétiens. Ce sont les critiques exprimées par des philosophes païens et des polémistes chrétiens que Jamblique tente de désarmer en rapportant les propos des prophètes chaldéens selon lesquels la γοητεία, telle qu'ils l'entendent, n'a rien de commun avec la théurgie, que les γόητες, criminels qui se jettent sans loi ni règle sur les choses divines, qui sont remplis de souillure, de mauvaises inspirations, qui sont impies et ont des mœurs étrangères aux dieux, qui sont semblables aux démons auxquels ils s'attachent, n'ont rien à voir avec les théurges, hommes de bien, purifiés par l'art hiératique, vertueux, libérés des puissances mauvaises, comblés de vertu par les dieux auxquels ils s'unissent par la théurgie⁵⁰.

Tout porte à croire que ceux qui veulent assimiler la théurgie à la magie et les théurges à des magiciens imposteurs sont ceux-là mêmes qui veulent attribuer une cause démonique à la mantique théurgique, et que Jamblique nomment «athées». Nous inclinons cependant à identifier ceux-ci moins à des philosophes païens qu'à des érudits chrétiens⁵¹.

En effet, pour ces derniers, il ne faisait aucun doute non seulement que la théurgie était semblable à la magie et la goétie, mais aussi que les dieux, évoqués par l'art chaldaïque et qui se manifestaient durant les séances théurgiques pour donner des oracles, n'étaient que des démons. On l'a vérifié avec Eusèbe. Toutes les citations qu'il a tirées des traités porphyriens ont, à son avis, «clairement prouvé que leurs dieux ont été convaincus d'être des démons vivant sur la terre et sujets aux passions»⁵². Pour l'évêque de Césarée, ce sont ces mêmes démons qui sont les inventeurs et les docteurs de la théurgie⁵³.

La cause démoniaque de la théurgie n'était pas moins évidente et certaine pour Augustin. Après avoir noté les réserves de Porphyre sur cette explication, l'évêque ajoute: «Il était évidemment difficile pour un si grand philosophe de connaître ou d'attaquer hardiment *toute cette société diabolique que la moindre des femmes chrétiennes dénonce sans hésitation et déteste sans scrupule*»⁵⁴. Les épiphanies divines suscitées par la théurgie n'étaient, à l'instar des prodiges magiques, que pures apparences et illusions qui trompent les sens⁵⁵. Et si Porphyre inclinait parfois à leur donner

⁵⁰ JAMBLIQUE, *Les mystères d'Égypte* 3,31 (176,3-179,12). Sur cette antithèse, voir aussi CREMER, *op. cit.*, pp. 34-36.

⁵¹ Comme le suggère DES PLACES, *op. cit.*, p. 146, n. 1.

⁵² EUSÈBE de Césarée, *Préparation évangélique* 5,15,3.

⁵³ Voir *supra* n. 47.

⁵⁴ AUGUSTIN, *La cité de Dieu* 10,11,1.

⁵⁵ AUGUSTIN, *La cité de Dieu* 10,16,2.

une cause toute humaine, la φαντασία, la puissance imaginative de l'âme humaine, explication qui reléguait ces apparitions à être des phénomènes psychiques et subjectifs⁵⁶, pour Augustin, l'origine de ces illusions n'était pas dans l'homme mais extérieure à lui; elle était diabolique et démoniaque. Il vitupère contre l'auteur du *De regressu animae* en ces termes: «O théurgie merveilleuse, ô admirable purification de l'âme où l'immonde envie a plus d'empire que n'a de crédit la pure bienfaisance! Mais bien plutôt, mensonges d'esprits malins à fuir et à détester pour écouter une doctrine salutaire! Car si, d'après Porphyre, ceux qui opèrent ces purifications sordides par des rites sacrilèges voient dans leur esprit dûment purifié certaines images merveilleusement belles d'anges ou de dieux – s'il est vrai qu'il en est ainsi –, c'est, comme dit l'Apôtre, que «Satan se transfigure en ange de lumière»⁵⁷. C'est lui l'auteur de ces images; c'est lui qui désire enlacer les âmes malheureuses dans les rets des mystères trompeurs d'une multitude de faux dieux et les détourner du véritable culte du vrai Dieu, seul capable de purifier et de guérir; c'est lui, comme on le dit de Protée, qui «revêt toutes sortes de formes»: acharné persécuteur ou perfide auxiliaire, toujours aussi malfaisant»⁵⁸.

La cause est entendue: de l'avis d'Augustin, ce sont les démons qui apparaissent aux théurges, qui feignent d'être des dieux et de purifier les âmes: «Mais les théurges, ou plutôt les démons, se donnant l'apparence et les traits des dieux, loin de purifier l'esprit humain, le souillent par la fausseté de leurs apparitions, et par la trompeuse mystification de leurs vaines formes: comment purifieraient-ils l'esprit de l'homme, eux dont le propre est d'être impurs?»⁵⁹

Revenons aux propos porphyriens sur l'explication démonologique de la mantique, explication que le philosophe présentait comme «soutenue par d'autres»⁶⁰ et que Jamblique nommait «l'opinion des athées», et attardons-nous sur les qualités que ceux-là prêtaient aux démons mauvais. Ils attribuaient la théurgie à un genre «d'esprits trompeurs de nature (γένοϋς ἀπατηλῆς φύσεως)»⁶¹. Certes, dans la description que Porphyre en fait dans

⁵⁶ PORPHYRE, *Lettre à Anébon* 2,4a; 2,9a Sodano; JAMBLIQUE, *Les mystères d'Égypte* 3,20 (147,16–17; 148,1–3); 3,22 (152,8–11); EUSÈBE de Césarée, *Préparation évangélique* 5,20,6.

⁵⁷ II Corinthiens 11,4.

⁵⁸ AUGUSTIN, *La trinité* 4,10,13: «Voilà comment, tantôt gonflant encore des bouffées de l'orgueil de l'homme, plus affamé de puissance ou de philosophie spécieuse que de justice, tantôt séduisant dans des rites sacrilèges, y précipitant même, trompées et jouées, des âmes trop curieuses des artifices de la magie et trop présomptueuses, le Diable tient l'homme à sa merci, avec la perspective d'une purification de l'âme, assurée par ce qu'ils appellent les τελεταί, tandis que lui-même se transforme en ange de lumière, à la faveur d'une mise en scène hétéroclite de miracles et de prodiges mensongers». A propos des τελεταί, AUGUSTIN, *La cité de Dieu* 10,9,2 précise: *consecrationes theurgicas quas teletas uocant*.

⁵⁹ AUGUSTIN, *La cité de Dieu* 10,27.

⁶⁰ Cf. *supra*, p. 2.

⁶¹ Cf. *supra*, n. 11.

son *De abstinencia*, la tromperie, le mensonge, l'imposture ne sont pas les moindres caractéristiques des mauvais esprits⁶². Mais il était aussi très chrétien d'affirmer que le Diable était «l'esprit trompeur» par excellence, «le père du mensonge» selon les expressions bibliques⁶³, et que, à l'instar de leur chef, les démons, qui furent entraînés dans sa déchéance, étaient des fourbes et des menteurs⁶⁴.

Augustin ne manque d'ailleurs pas de corriger la description porphyrienne des mauvais démons: «Esprits trompeurs, non par nature, comme il le suppose, mais par perversité (*non, ut ipse posuit, natura, sed uitio fallaces*).»⁶⁵ En effet, à la différence des mauvais esprits de la démonologie néoplatonicienne, êtres pervers et malfaisants par nature et *ab initio*⁶⁶, ceux de la démonologie chrétienne ne participent pas par nature, par essence, à un principe du mal opposé à celui du bien⁶⁷. Tout se passe donc comme si Augustin, corrigeant Porphyre, se compte au nombre des «autres» dont le philosophe rapporte les propos.

⁶² PORPHYRE, *De l'abstinence* 2,42,1.

⁶³ Jean 8,44; 1 Thimotée 4,1.

⁶⁴ Voir RAC 9, s.u. *Geister*, 705; 737 [A. KALLIS; P. G. van der NAT, 1976]. Remarquons que PORPHYRE, *Lettre à Anébon* 2,19b Sodano *apud* EUSÈBE de Césarée, *Préparation évangélique* 5,10,11 concluait sa lettre en ces termes: «C'est en vain qu'ils se sont exercés à la sagesse, ceux qui importunent l'esprit divin au sujet d'un esclave fugitif à retrouver, ou bien de l'achat d'un champ, ou bien d'un mariage ou d'un marché. Mais si cet esprit divin recoit le culte qui lui est dû et que ses fidèles émettent à son sujet les paroles les plus vraies tandis que sur le bonheur ils n'offrent rien de certain ni de garanti, on peut en conclure qu'il ne s'agissait ni de dieux, ni de bon démons, mais bien de celui qu'on appelle le trompeur (ἀλλ' ἢ ἐκεῖνος ὁ λεγόμενος πλάνος).» Or, celui qu'on nomme πλάνος, terme qu'AUGUSTIN, *La cité de Dieu* 10,11,2 traduit par *fallax*, ne peut, de l'avis d'un chrétien, que désigner le Diable (voir par exemple MÉTHODE d'Olympe, *La résurrection des morts* 1,38 PG 41, 1105 B. TERTULLIEN, *De l'âme* 1,5: Satan est *omnis erroris artifex*; *ibidem* 57,2: il est *totius erroris artifex*; voir aussi le commentaire *ad loc.* de J. H. WASZINK, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani de anima*, Amsterdam, 1947, p. 92. AUGUSTIN, *La cité de Dieu* 9,18: les démons sont *falsi et fallaces mediatores*). Cette identification s'impose naturellement à THÉODORE de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques* 3,69 qui note, après avoir cité Porphyre: «L'adversaire de la vérité ne se cache pas pour dire que de tels êtres ne sont ni des dieux, ni de bons démons, mais les maîtres du mensonge et les pères du vice (ψεύδους διδασκάλους καὶ πανηρίας πατέρας)», à savoir les démons mauvais.

⁶⁵ AUGUSTIN, *La cité de Dieu* 10,11,2. CREMER, *op. cit.*, p. 39, n. 118 est manifestement dans l'erreur lorsqu'il note à propos de φύσις: «Die φύσις ist das Element der Dämonen und steht hier für Dämonen.» Il s'agit en fait moins de l'élément des démons que de leur essence: ils sont trompeurs *par nature*.

⁶⁶ PORPHYRE, *De l'abstinence* 2,41,2. Voir aussi RAC 9, s.u. *Geister*, 658–659; 662–663 [C. ZINTZEN, 1976].

⁶⁷ Voir par exemple, JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur le Diable tentateur* 2 PG 49, 259–260: «Que le Diable soit absolument mauvais, d'accord; toutefois il l'est par détermination libre et volontaire, nullement par nature. Qu'il ne soit pas mauvais par nature, j'en tire la preuve des noms mêmes qui le désignent. (...) On l'appelle le Malin; or la malignité n'est pas dans la nature; elle est dans le libre arbitre et dans la volonté; car tantôt elle y est, tantôt elle n'y est pas. Ne venez pas me dire que, dans les démons, elle demeure à perpétuité; car elle ne fut pas en lui dès l'origine, elle lui survint; c'est pourquoi on le nomme encore l'Apostat.» Voir aussi RAC 9, s.u. *Geister*, 700–701 [A. KALLIS; 1976].

Selon Cyrille, Porphyre qualifie aussi ce genre d'esprits trompeurs de παντόμορφος et de πολύτροπος, adjectifs qu'Augustin rend par *omniformis* et *multimodum*⁶⁸. Le Tyrien explique ces qualificatifs en ajoutant que ces esprits feignent d'être des dieux, des bons démons et des âmes des morts (ὑποκρινόμενον καὶ θεοῦς, καὶ δαίμονας, καὶ ψυχὰς τεθνηκότων)⁶⁹.

Traitant, dans le *De abstinentia*, du mode d'apparition des mauvais démons, il écrit : «Ces derniers, comme ceux qui ont les propriétés contraires, sont tous invisibles et absolument imperceptibles aux sens humains. En effet, ils ne sont pas revêtus d'un corps solide et n'ont pas tous une seule et même figure (οὐδε μορφήν πάντες μίαν), mais ils existent sous de nombreux aspects, et leurs figures, qui s'impriment dans leur élément pneumatique et lui donnent sa marque distinctive, tantôt font leur apparition, tantôt restent inapparentes. Parfois même, ils changent de figures, les mauvais du moins (ἐνίοτε δὲ καὶ μεταβάλλουσι τὰς μορφὰς οἱ γε χεῖρους).»⁷⁰

Cette aptitude à prendre des formes multiples et variées, les chrétiens aussi la reconnaissaient aux démons⁷¹ et particulièrement à leur chef. Tertullien, Firmicus Maternus, Augustin, Fauste, l'évêque de Riez, ou encore Jean Chrysostome, dans une traduction latine anonyme, qualifient en effet le Diable de *multiformis*⁷², et les auteurs grec de πολύτροπος⁷³.

Certes, c'était aussi une idée commune aux philosophes païens et aux théologiens chrétiens que de soutenir que les démons contrefont les

⁶⁸ AUGUSTIN, *La cité de Dieu* 10,11,1.

⁶⁹ Cf. *supra*, n. 11.

⁷⁰ PORPHYRE, *De l'abstinence* 2,39,1. Sur ce mode d'apparition des démons, cf. aussi JAMBLIQUE, *Les mystères d'Égypte* 2,3 (70,19; 72,6–7; 72,15; 76,2); voir aussi CREMER, *op. cit.* pp. 84–85.

⁷¹ *La confession de Saint Cyprien*, *Acta Sanctorum Septembris* 7,206 D: le magicien converti affirme être allé «dans le lieu où les démons prennent les apparences en lesquelles ils se métamorphosent, et que le Dragon a préparées pour s'opposer à la création».

⁷² TERTULLIEN, *De l'âme* 57,3; FAUSTE de Riez, *De la grâce* 1,3, p. 16,15 Engelbrecht; JEAN CHRYSOSTOME, *Homélies* V 987^c. AUGUSTIN, *La cité de Dieu* 10,10 cite ce vers virgilien (*Géorgiques* 4,411) à propos de Satan: *formas se uertit in omnes*. FIRMICUS MATERNUS, *L'erreur des religions païennes* 21,2, assimilant Dionysos à Satan, affirme: «Or ce dieu dont vous parlez n'a pas deux formes, il en a une quantité (*Deus iste uester non biformis est, sed multiformis*)! L'aspect de sa face empoisonnée se mue en de multiples apparences. C'est lui le basilic et le scorpion que les fidèles écrasent d'un pas assuré; lui le reptile maléfique dont les mortels dupés cherchent à frapper la tête; lui, le dragon sinueux qu'on tire à l'hameçon, qu'on tient captif et enfermé.» *Ibidem* 26,4: «Croyez-moi: le Diable n'a rien oublié de ce qui pouvait affaiblir ou perdre la pauvre humanité. S'il a endossé toutes sortes de métamorphoses sous maintes apparences, s'il a déguisé son personnage avec une fourberie polymorphe (*Ideo se per omnes formas multiplici diuersitate conuertit, ideo se diuersi generis calliditate composuit*), c'est pour enseigner les hommes dans le réseau varié de ses ruses multiples et les anéantir.»

⁷³ MÉTHODE d'Olympe, *Banquet, ou de la virginité* 8,10 PG 18, 152 C; CONSITUTIONS APOSTOLIQUES 3,12,2 SC 329, pp. 146–147; NONNOS de Panopolis, *Paraphrase de l'évangile johannique* 16,1 PG 43, 880 A.

dieux⁷⁴. Mais, il était typiquement et uniquement chrétien d'affirmer que ces mêmes démons *font semblant d'être les âmes des morts*. Les auteurs chrétiens soutiennent cette thèse surtout pour démentir les croyances païennes qui voulaient, d'une part que les âmes des morts soient des démons – et la terminologie païenne allait dans ce sens⁷⁵, d'autre part que les magiciens se servaient des âmes des défunts sans sépulture ou des hommes morts prématurément ou violemment pour accomplir leurs prodiges⁷⁶. Tatien, par exemple, refuse catégoriquement que l'âme humaine, même détachée du corps par violence ou prématurément, erre sur la terre⁷⁷ et soit douée d'un pouvoir qui en fasse l'auxiliaire tout désigné des magiciens⁷⁸. Pour Tertullien, la magie est «une seconde idolâtrie dans laquelle les démons se font passer pour des morts»⁷⁹. De l'avis de l'Africain, la

⁷⁴ PORPHYRE, *De l'abstinence* 2,40,3; *Du retour de l'âme* 3, p. 31*,17 Bidez; 4, p. 32*,21 Bidez; JAMBLIQUE, *Les mystères d'Égypte* 3,31 (177,12–178,1) auquel on comparera ARNOBE 4,12; cf. aussi CREMER, *op. cit.*, pp. 29–30. Pour les auteurs chrétiens, voir par exemple TERTULLIEN, *De l'âme* 57,2; *Sur la couronne* 7,8; AUGUSTIN, *La cité de Dieu* 2,4,24; 7,33; 10,10 cité *supra* p. 9; *Contre Fauste le manichéen* 22,17. Cette simulation du divin par les démons est souvent liée, dans les écrits chrétiens, à l'evhemérisme; voir RAC 9, s.u. *Geister*, 740–742 [P.G. van der NAT, 1976] et WASZINK, *op. cit.*, p. 578.

⁷⁵ Voir par exemple APULÉE, *Le dieu de Socrate* 15,152–153 et le commentaire d'AUGUSTIN, *La cité de Dieu* 9,11. Sur l'équivalence païenne âme-démon, cf. F. CUMONT, *Lux perpetua*, Paris, 1949, p. 80; RAC 9, s.u. *Geister*, 776–779 [C.D. MUELLER, 1976]; DAGR 3,1, s.u. *Mageia*, 151 [H. HUBERT, 1904]: «Or entre les âmes et les δαίμονες, il n'y a pas de distinction profonde. (...) Les âmes sont une pépinière de δαίμονες»; RE 14,1, s.u. *Mageia*, 305–306 [Th. HOPFNER, 1928]: «Im Volke aber legte man auch den Totenseelen ähnliche übernatürliche Kräfte und Fähigkeiten bei und nannte auch sie δαίμονες.»

⁷⁶ Voir TERTULLIEN, *De l'âme* 57,3, avec le commentaire *ad loc.* de WASZINK, *op. cit.*, pp. 475–478. PORPHYRE, *De l'abstinence* 2,47,2 explique que les âmes des défunts privés de sépulture restent auprès des corps (cf. aussi l'explication de MACROBE, *Commentaires du songe de Scipion* 1,12,19, cité par CUMONT, *op. cit.*, p. 338), le cadavre participant en quelque sorte à l'existence de l'âme et que ce sont elles que les magiciens utilisent en les retenant grâce à une partie du corps qu'ils possèdent. Cette possession de débris macabres, qui permettait d'avoir prise sur les âmes, explique les scènes poétiques où l'on voit des magiciennes rôdant autour des bûchers et mutilant des cadavres avant leur crémation ou encore recherchant des reliques non consommées; voir TUPET, *op. cit.*, pp. 83–85 et RE 14,1, s.u. *Mageia*, 330–333 [Th. HOPFNER, 1928]. Ces âmes sont d'ailleurs souvent mentionnées dans les tablettes de défexion et dans les papyrus magiques; voir les références rassemblées par J. TERVRUGT LENZ, *Mors immatura*, Groningen, 1960, pp. 43–55 et RAC 2, s.u. *Biothanati*, 392 [J.H. WASZINK, 1954].

⁷⁷ Sur l'errance des âmes des hommes morts violemment, prématurément ou demeures sans sépultures, voir par exemple LUCIEN, *L'ami du mensonge* 29; MACROBE, *Commentaires du songe de Scipion* 1,13,9. Certains auteurs expliquent que cette errance durait le temps que ces hommes auraient dû légitimement vivre et que leur accordait leur destin; voir SERVIUS, *Commentaires de l'Enéide de Virgile* 4,386; TERTULLIEN, *De l'âme* 56,4.

⁷⁸ TATIEN, *Discours aux Hellènes* 16,1; 17,4. Voir aussi RAC 9, s.u. *Geister*, 727 [P.G. van der NAT, 1976].

⁷⁹ TERTULLIEN, *De l'âme* 57,2: *sic etiam magiae, secundae scilicet idolatriae, in qua daemones perinde mortuos fingunt*.

meilleure preuve est fournie par les exorcismes, où les démons tentent d'abord de se faire passer pour l'âme de quelque gladiateur, donc d'un homme mort violemment, mais ne tardent pas à confesser leur véritable nature⁸⁰.

Dans son commentaire à l'évangile de Matthieu, Jean Chrysostome s'attaque lui aussi à la croyance païenne aux âmes des morts, démons auxiliaires des magiciens: «Mais d'où vient que les démons se plaisent tant dans les sépulcres? Pour insinuer dans l'esprit des hommes quelque croyance funeste, par exemple pour leur persuader que les âmes des morts deviennent des démons. Car je prie Dieu, mes frères, de détourner à jamais de notre pensée. Mais si cela n'est pas ainsi, me dira-t-on, comment se fait-il qu'il y ait des magiciens qui s'emparent de petits enfants, et qui les égorgent pour se faire de leurs âmes des auxiliaires dans leurs entreprises? Il se peut que les magiciens égorgent des enfants, comme plusieurs personnes l'affirment; mais d'où savez-vous que les âmes de ces enfants agissent ensuite de concert avec eux pour les faire réussir leurs projets? Les démons eux-mêmes, me direz-vous, crient tous les jours: «Je suis l'âme d'un tel». Mais cela n'est-il pas un piège qu'ils nous tendent et un effet de leur tromperie? Ce n'est point l'âme de cet homme mort qui parle de la sorte, c'est le démon qui feint de l'être (ἀλλ' ὁ δαίμων ὁ ὑποκρινόμενος ταῦτα)⁸¹, et qui tâche de nous séduire par cette imposture»⁸². Les chrétiens sont les seuls à dénoncer cette ἀπάτη διαβολική⁸³.

Certes, païens et chrétiens partageaient la croyance selon laquelle les mauvais démons se nourrissent de la fumée des sacrifices⁸⁴: καὶ χαίρειν ἀτμοῖς καὶ θυσίαις selon les termes de la *Lettre à Anébon* citée par Cyrille. Mais il était seulement chrétien de dire, comme le rapporte l'extrait porphyrien, que les mauvais démons sont pleins d'orgueil (πλήρεις τε εἶναι τύφου; *plenum esse fastus* selon la traduction d'Augustin⁸⁵. Pour l'évêque d'Hippone, les démons sont caractérisés essentiellement par deux vices:

⁸⁰ TERTULLIEN, *De l'âme* 57,5 avec le commentaire *ad loc.* de WASZINK, *op. cit.*, pp. 579–580.

⁸¹ Comparez PORPHYRE, *Lettre à Anébon* 2,7a Sodano *apud* CYRILLE d'Alexandrie, *Contre Julien* 4,125 PG 76,692 C: ὑποκρινόμενον καὶ θεοῦς, καὶ δαίμονας, καὶ ψυχὰς τεθνηκότων.

⁸² JEAN CHRYSOSTOME, *Homélies sur l'évangile de Matthieu* 28,2 PG 57, 353; cf. aussi *Sur Lazare* 2,1–2 PG 48,983.

⁸³ Pour PORPHYRE, *De l'abstinence* 2,47,2, par exemple, les auxiliaires des sorciers sont toujours les âmes des morts et non des démons qui les simuleraient.

⁸⁴ Voir par exemple TERTULLIEN, *Apologétique* 22,6; ARNOBE 4,12; FIRMICUS MATERNUS, *L'erreur des religions païennes* 23,4; d'autres exemples dans RAC 9, s.u. *Geister*, 743–744 [P.G. van der NAT, 1976]. L'idée est quasi universelle. Selon BIDEZ et CUMONT, *op. cit.*, t. II, p. 292, n. 2, elle viendrait de l'ancien Orient. On la trouve exprimée «dans le livre d'un pythagoricien» selon ORIGÈNE, *Contre Celse* 7,6. CELSE *apud* ORIGÈNE, *Contre Celse* 8,60, PORPHYRE, *De l'abstinence* 2,43,3, CORNELIUS LABEON *apud* AUGUSTIN, *La cité de Dieu* 8,13 la font leur.

⁸⁵ AUGUSTIN, *La cité de Dieu* 10,11,2.

*superbia atque fallacia*⁸⁶. Et nombreux sont les auteurs chrétiens à donner le premier, l'orgueil envers Dieu, comme la cause de la chute du Diable et de ses anges⁸⁷.

Un dernier argument nous porte à identifier les chrétiens et les «athées» de Jamblique. Le Chalcidien ajoute que ces ἄθεοι ne méritent même pas d'être mentionnés dans une discussion théologique et qu'ils «ignorent le discernement du vrai et du faux, nourris qu'ils sont dès le début dans les ténèbres»⁸⁸. Or les païens blâmaient par exemple les chrétiens d'avoir reconnu Jésus comme leur dieu sur la foi en ses miracles, alors qu'il n'était, à leurs yeux, qu'un magicien imposteur⁸⁹, ou du moins que ses miracles n'était pas plus extraordinaires et dignes d'admiration que ceux de certains thaumaturges païens, Apollonis de Tyane en particulier. Telle était l'argumentation de Sossianus Hiéroclès, haut fonctionnaire sous la Tétrarchie, auteur d'un traité perdu intitulé *Philalètès* ou *L'ami de la vérité*⁹⁰, dont Eusèbe de Césarée, en polémiquant contre lui, cite certains passages. Ainsi, après avoir opposé les récits charlatanesques et mensongers des premiers témoins des miracles du Christ⁹¹ à ceux, véridiques et dignes de foi, de Philostrate des prodiges accomplis par Apollonios de Tyane, Sossianos affirmait: «Pour quelle raison ai-je rappelé cela? Afin qu'il soit possible de comparer sur chaque point notre propre jugement, rigoureux et assuré, avec la légèreté des chrétiens (τὴν τῶν Χριστιανῶν κουφότητα), puisque nous ne regardons pas, nous, pareil thaumaturge comme un dieu mais comme un homme comblé des dieux, tandis que ceux-là, pour quelques miracles, proclament dieu leur Jésus⁹². (...) Et ce point mérite d'être considéré, à

⁸⁶ AUGUSTIN, *Contre Fauste le manichéen* 22,17.

⁸⁷ Voir les nombreuses références dans RAC 9, s.u. *Geister*, 702, 719, 721 [A. KALLIS, P.G. van der NAT, 1976].

⁸⁸ JAMBLIQUE, *Les mystères d'Égypte* 3,31 (179,16–180,1).

⁸⁹ A considérer le nombre d'auteurs chrétiens qui rapportent et tentent d'infirmer que le Christ fut magicien, cette accusation devait être particulièrement courante. Certains auteurs précisent que ce grief était issu des milieux juifs; voir par exemple JUSTIN Martyr, *Première apologie des Chrétiens* 30; *Dialogue avec Triphon le juif* 19; TERTULLIEN, *Apologétique* 21,17; cf. aussi H. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, t. I, München, 1922, p. 63 sqq. D'autres auteurs le rapportent sans en faire un grief spécifiquement juif: ORIGÈNE, *Contre Celse* 1,38,68; ARNOBE 1,43; EUSÈBE de Césarée, *Démonstration évangélique* 3,6 PG 22, 224 A; JEAN CHRYSOSTOME, *Panégryriques de S. Paul* 4,8 SC 300, p. 198; AUGUSTIN, *Contre Fauste le manichéen* 12,45; d'autres références dans P. COURCELLE, «Propos antichrétiens rapportés par Augustin», *RecAug* 1, 1958, p. 151.

⁹⁰ Sur le personnage et son œuvre, voir M. FORRAT, E. DES PLACES, *Eusèbe de Césarée. Contre Hiéroclès*, SC 333, Paris, 1986, pp. 9–41.

⁹¹ EUSÈBE de Césarée, *Contre Hiéroclès* 2. Le reproche est fréquent: voir par exemple ARNOBE 1,54–59 et COURCELLE, *art. cit.*, pp. 152–155.

⁹² Comparez la citation de Hiéroclès par LACTANCE, *Institutions divines* 5,13,16: «Je ne prétends pas que, si Apollonios n'a pas été pris pour un dieu c'est qu'il l'avait refusé, mais je veux montrer que nous, qui, après ses actes merveilleux, n'avons pas aussitôt ajouté foi à sa divinité, nous sommes plus sages que vous qui, pour de miraculeux prodiges, avez cru que le Christ était dieu.»

savoir que les actes de Jésus, ce sont Pierre et Paul et quelques autres semblables à eux qui les ont vantés – des menteurs, des incultes et des charlatans – tandis que l'histoire d'Apollonios, ce sont Maxime d'Aigai, Damis le philosophe, son compagnon de toujours, et Philostrate l'Athénien, hommes des plus cultivés et respectueux de la vérité qui, poussés par l'amour des hommes, n'ont pas voulu laissé dans l'oubli les actions d'un homme généreux et ami des dieux.»⁹³

Donc Hiéroclès comparait la modération, le discernement, la rationalité, la culture, la sagesse des païens devant les prodiges d'Apollonios à la légèreté, l'immodération, la crédulité, l'irrationalité⁹⁴ et l'inculture des chrétiens qui fondèrent leur foi en la divinité du Christ sur des récits mensongers de miracles illusoires. Les païens lettrés répètent d'ailleurs à l'envi que les chrétiens sont des gens obtus, niais, ignorants, incultes⁹⁵, toutes qualités qui expliquent qu'ils prirent pour vérité et réalité ce qui n'était qu'illusions magiques et mensonges charlatanesques. Aussi, lorsque Jamblique stigmatise l'absence de discernement et l'ignorance ténébreuse des ἄθροι qui font de la mantique théurgique une œuvre démoniaque, on est en droit de penser que ce sont les chrétiens qui sont visés.

En conclusion, ces quelques remarques montrent, suffisamment croyons-nous, que ceux qui attribuent la théurgie, et toute la mantique, à un genre d'esprits trompeurs⁹⁶, polymorphes, revêtant le masque des dieux, des bons démons et des âmes des morts, bouffis d'orgueil et de superbe, que ceux dont Porphyre, dans sa *Lettre à Anébon*, rapporte l'explication démonologique de la divination sans la faire sienne, que ceux qui assimilent la théurgie à la magie et les théurges à des magiciens charlatans et vagabonds, que ceux que Jamblique nomme «athées», que ceux-là sont des chrétiens et non les γόητες que l'extrait chaldaïque, avancé par le Chalcidien, opposait aux théurges.

⁹³ EUSÈBE de Césarée, *Contre Hiéroclès* 2.

⁹⁴ EUSÈBE de Césarée, *Préparation évangélique* 1,1,11 revient sur ces griefs: «Certains, en effet, imaginent que le christianisme ne respecte aucune logique et que ceux qui revendiquent le titre de chrétien n'assurent leur croyance que sur une foi irrationnelle et un acquiescement sans examen; (...)»

⁹⁵ Voir MINUCIUS FELIX 5,4; CELSE *apud* ORIGÈNE, *Contre Celse* 3,44.50.55; PORPHYRE, *Contre les Chrétiens* fr. 4, p. 46 Harnack; ARNOBE 1,58; LACTANCE, *Institutions divines* 5,12,15; AUGUSTIN, *Commentaires des Psaumes* 2,8,9; d'autres références dans COURCELLE, *art. cit.*, p. 151.

⁹⁶ Sur l'explication chrétienne de la divination par les démons, voir par exemple ORIGÈNE, *Homélies sur les Nombres* 16,7 PG 12,698 A; LACTANCE, *Institutions divines* 2,16,1; RAC 7, s.u. *Geister*, 744–749 [P.G. van der NAT, 1976]; RAC 3, s.u. *Divinatio*, 1245–1246 [P. COURCELLE, 1957]. Notons enfin qu'Augustin consacre à cette thèse tout un traité: le *de divinatione daemonum*.

Le grief d'athéisme, comme celui de non discernement et d'ignorance ténébreuse, s'inscrit dans la longue tradition des propos antichrétiens qui va de Pline le Jeune à Libanios en passant par Celse et l'empereur Julien ⁹⁷, griefs que les chrétiens ne manqueront pas de retourner contre leur contradicteurs ⁹⁸.

Enfin, l'*Epistula ad Anebonem*, mais aussi le *De mysteriis Aegyptiorum* qui lui répond, montrent que l'étiologie chrétienne de la mantique était connue ⁹⁹, mais qu'on ne lui prêtait pas, comme Porphyre, une adhésion sans mélange, ou que, comme Jamblique, on la rejetait catégoriquement en taxant d'athéisme ceux qui la faisaient leur.

Jean-Benoît CLERC

⁹⁷ Sur le grief d'athéisme et sur celui connexe d'impiété, voir *RAC* 2, s.u. *Atheismus*, 869–870 [W. NESTLÉ, 1950] et H. LE BONNIEC, *Arnobé. Contre les Gentils. Livre I*, CUF, Paris, 1982, pp. 269–270.

⁹⁸ Voir *RAC* 2, s.u. *Atheismus*, 870 [W. NESTLÉ, 1950]; il est fort probable que Hiérocès critiquait aussi l'ignorance obscure des chrétiens en usant, à l'instar de Jamblique, de la métaphore des ténèbres, puisque LACTANCE, *Institutions divines* 5,3,22–23 ne se fait pas faute de lui renvoyer le grief: «Et alors, après avoir répandu de pareilles divagations de son esprit ignorant (*ignorantiae suae deliramenta*), après s'être efforcé d'extirper totalement la vérité, il a osé appeler ses livres sacrilèges et ennemis de Dieu Amis de la vérité! O intelligence aveugle! esprit plus obscur que les ténèbres cimmériennes de la fable (*o mentem Cimmeriis, ut aiunt, tenebris atriores*)!»

⁹⁹ P. ATHANASSIADI, «Dreams, theurgy and freelance divination: the testimony of Iamblichus», *JRS* 83, 1993, p. 119: «Occasionally, it is true, he was shocked by Porphyry's naivety, especially when the latter echoed Christian propaganda unawares».

Notes et lectures

Bibliographie

Jean-Pierre TORRELL, o.p., *La théologie catholique*, «Que sais-je?» 1269, PUF, 1994, 127 pp.

Pour faire tenir dans les 127 pages d'un «Que sais-je?» «Une approche catholique de la théologie, de son histoire, de sa nature et de sa méthode, ainsi qu'un panorama de sa situation présente» (p. 8), il fallait une rare capacité de synthèse. Etendue des connaissances, équilibre et profondeur des perspectives théologiques, rigueur et précision technique, et en même temps limpidité d'expression et clarté pédagogique sont les qualités majeures que le P. Torrell a su mettre en œuvre conjointement, avec une grande maîtrise, pour faire de ce petit livre un précieux instrument de travail et de culture chrétienne.

Le premier chapitre constitue une première approche de ce qu'est la théologie, à partir de son point de départ: «rendre raison de l'espérance (et de la foi) qui est en nous», selon l'expression de S. Pierre, 3, 15. Il dégage ensuite à l'aide d'une admirable formule de S. Thomas d'Aquin ce qui est au cœur de l'attitude théologique: «Poussé par une docile volonté de croire, l'homme aime la vérité qu'il croit, et il médi-te sur elle et l'enlace d'autant de raisons qu'il en peut trouver. *Ila—Ilae q.2 a.10*» (p. 16). Amour qui est moteur de recherche, tant pour chacun des fidèles que pour le sujet croyant qu'est l'Eglise dans sa totalité. A ce plan, l'amour de la vérité crue est facteur de progrès dogmatique et source de développement théologique.

«Le premier effort de ce type fut demandé à l'Eglise par la foi au Dieu unique en trois personnes. Comment tenir en même temps l'unicité de Dieu, affirmée à toutes les pages de l'Ancien Testament, et la revendication d'être égal au Père que Jésus faisait pour lui-même et pour le Paraclet? Le Nouveau Testament exprime cela en termes d'oikonomia: il affirme sans expliquer, laissant à l'Eglise le soin d'en rendre raison. Cela n'est pas allé sans tâtonnements: la rédaction de plus en plus soignée des Symboles de foi successifs en témoigne. Il a fallu utiliser des mots nouveaux, non scripturaires (homoou-

sios), mais seuls susceptibles de traduire la réalité enseignée par la révélation. Il a fallu «remonter» des «missions» du Fils et de l'Esprit aux «processions» intradivines pour aboutir à la définition qui tient que, dans le Dieu unique, il y a trois personnes mais une seule nature (corrélativement, il a fallu préciser que, dans le Christ, il n'y a qu'une seule personne en deux natures). Tout cela, qui consiste en somme à harmoniser oikonomia et theologia, n'est rien d'autre qu'un immense effort théologique poursuivi pendant plusieurs siècles.» (p. 17).

Le chapitre II traite des développements historiques:

«On souhaite simplement faire connaître quelques grands moments de cette histoire et plus encore s'attacher à décrire les attitudes types qui ont été celles des penseurs chrétiens face à l'objet de leur foi. Les quelques noms et dates qu'on y trouvera sont là pour permettre de fixer les idées et non pour suggérer l'illusion d'une complétude que ce bref ouvrage ne permet pas d'envisager.» (p. 19).

C'est à la nature du savoir théologique ainsi qu'à sa méthode que sont consacrés les chapitres III et IV, respectivement intitulés: «Science et sagesse» et «Sources et méthode». «Au risque de surprendre» (p. 51), on traite de «la visée fondamentale de la théologie spéculative» avant d'aborder la théologie «positive» et de tenter de définir son statut qui, loin de se réduire au simple énoncé des lieux théologiques, nécessite une réflexion élargie sur la Tradition vivante et ses diverses composantes, milieu à l'intérieur duquel se situe le labeur du théologien (pp. 73–76). Du chapitre III, citons la façon – à notre avis décisive – dont est défini le statut épistémologique de la «théologie fondamentale», rattaché à la fonction sapientiale de la théologie.

«La science, selon sa notion aristotélicienne, considère ses principes comme évidents par soi et ne se préoccupe d'établir que ses conclusions, laissant à la science supérieure le soin d'établir ses principes et de les prouver. Dans une organisation hié-

rarchisée comme l'est celle du savoir humain, la sagesse, science suprême, aura donc pour tâche, en plus de la défense de ses propres principes que nulle autre ne pourrait assumer à sa place, de défendre les principes communs à toutes les sciences. La métaphysique, sagesse de l'ordre naturel, a ainsi développé une fonction critique pour établir et défendre la valeur des principes premiers de la raison et la validité de la connaissance elle-même. De la même façon, la théologie doit défendre ses principes que sont les articles de foi et doit également établir et justifier la possibilité même de la connaissance de ces principes, la validité de notre connaissance surnaturelle. C'est ici le point d'ancrage de ce qu'on appelle la théologie fondamentale, qu'on pourrait pour cette raison appeler la fonction sapientiale de la théologie».

Bien que la théologie fondamentale soit une discipline encore neuve, ce rôle de fonction sapientiale permet d'unifier son objet. En assumant dans le domaine de la connaissance de foi le rôle qui revient à la critique de la connaissance dans l'ordre de la connaissance naturelle, elle s'emploie à vérifier les «fondements» de la théologie. Avant même de s'interroger sur Dieu, le Christ, l'Eglise ou les sacrements, la théologie doit s'interroger sur le dogme qui est le fondement de tous les autres: celui de la Révélation. (pp. 68-69).

En conclusion du chapitre V («Courants et problèmes actuels»), les rapports entre théologie et magistère sont posés en des termes d'une grande justesse:

«Fonction théologique et fonction magistérielle ne se définissent pas comme deux grandeurs concurrentes – comme si le domaine de compétence reconnu à l'une était enlevé à l'autre –, mais convergentes. Deux fonctions au service d'une seule foi, d'une même Parole de Dieu, dans un unique Peuple de Dieu – mais pas sur le même plan.

La fonction d'enseignement du magistère pastoral fait partie de la mission d'ensemble conférée au collège épiscopal, avec le pape à sa tête, par le sacrement de l'épiscopat. Dans ses réalisations majeures, elle s'accompagne d'un charisme de l'Esprit-Saint qui en garantit la rectitude. Mais il n'est pas besoin d'aller jusque-là pour que le

magistère puisse légitimement intervenir. En deçà de l'enseignement infaillible, il y a toute une gamme de possibilités exercées par ce qu'on appelle le magistère ordinaire de l'Eglise: cela va de l'enseignement quotidien du pape dans de multiples documents, allocutions ou interventions, par lui-même ou par les Congrégations romaines, à l'enseignement des évêques et de tous ceux qui participent d'une manière ou d'une autre à la mission prophétique de l'Eglise. Tout cela n'a pas la même autorité et le théologien doit donc appliquer ici les règles bien définies d'une stricte herméneutique des documents du magistère. Trop ignorées des théologiens modernes, elles sont pourtant indispensables pour éviter le fondamentalisme aussi nocif ici que dans le domaine biblique.

Quant au magistère que prétendent exercer les théologiens, si on le prend sans qualificatif, il est hautement ambigu. De par sa nature même, le magistère scientifique d'un savant est limité et provisoire: limité, au champ de la compétence de celui qui l'exerce; provisoire, car le jour où le disciple atteint la science de son maître la supériorité de celui-ci disparaît. Le progrès scientifique de l'humanité repose sur ce dépassement d'une génération par l'autre. Il n'en va guère autrement de la science théologique. Elle n'exerce aucun magistère comparable à celui des pasteurs qui ont reçu par sacrement et par charisme la charge de veiller sur l'intégrité de la foi et la rectitude de la vie chrétienne selon l'Evangile. En raison même de l'insertion ecclésiale du théologien, la validité de son enseignement ne se mesure pas seulement à la compétence de celui qui l'exerce. Elle est aussi soumise à la mission pastorale de la hiérarchie. Par ailleurs, aussi importantes que soient ici les normes scientifiques, elles ne sont pas les seules: l'orthodoxie de la foi et la conformité à l'inspiration évangélique de l'enseignement en matière de mœurs chrétiennes sont aussi des critères décisifs à partir desquels il faut apprécier la manière dont s'exerce la mission du théologien catholique. Cela ne suffit certes pas à résoudre tous les problèmes, mais cela renvoie les théologiens à la nature propre de leur science.» (pp. 121-122).

Fr. M.C.

Jacques KERYELL, *Jardin donné*, Louis Massignon à la recherche de l'Absolu. Ed. Saint-Paul, 1993, 304 pp.

«A vingt-cinq ans, Louis Massignon a ressenti lui aussi l'angoisse du temps qui fuit tout comme les amertumes de l'amour qu'il aurait voulu synonyme de vérité et de beauté.

C'est cette démarche souvent douloureuse que j'ai essayée de présenter, en m'attardant uniquement sur la jeunesse de Louis Massignon jusqu'au moment de sa rencontre avec l'Absolu et en attendant qu'une biographie approfondie, œuvre d'une équipe compétente, nous soit enfin donnée.» (pp. 5–6).

L'ouvrage se compose de deux parties: une «approche biographique» et une «approche spirituelle», l'une et l'autre composées avec minutie et ferveur. «L'itinéraire spirituel sur lequel nous sommes guidés, écrit Mgr Henri Teissier, archevêque d'Alger, dans sa préface, n'est pas une simple biographie, encore moins un traité sur le dialogue des religions ou sur la naissance d'une islamologie de la sympathie à l'aurore du XX^e siècle, chemin où marcheront ensuite Louis Gardet et tant d'autres. C'est une histoire spirituelle qui se joue, entre sa source, qui est la foi au Christ, et les questionnements multiples des mystiques de l'islam.» (pp. 14–15).

«Dieu ne fait rien en vain, il faut que notre expérience ne soit pas perdue et ne serve pas à nous seuls» (L.M. à Claudel, cité p. 119). C'est ce à quoi contribue heureusement le livre de J.K.

«Il est évident, avait écrit Massignon, qu'on ne peut trouver Dieu ici-bas que disparaissant dans les larmes. Car les larmes qui nous penchent sur le puits de l'éternelle consolation y rejoignent le reflet des étoiles, et nous font relever les yeux vers le ciel pour les y retrouver.» (p. 205).

Fr. M.C.

Thomas DEHAU, o.p., *Comme un mendiant et un voleur*, Ed. Saint-Paul, 1993, 108 pp.

Six textes courts, six prédications du dominicain aveugle sténographiées par ses auditeurs, publiés jadis ici et là et devenus

introuvables: *Dieu est comme une mère* (dont nous avons donné un extrait dans *Nova et Vetera* 1993, p. 159); *Comme un mendiant et un voleur*; *Le mystère de l'oraison*; *Le vin de Cana*; *«Ma chair est la vraie nourriture»*; *Prends Marie, elle te prendra*. Le recueil aurait pu s'intituler, d'une expression chère au P. Dehau et qui revient dans plusieurs de ces textes: «La maison de l'oraison». Ces pages n'ont pas d'autre but que de conduire à la maison de l'oraison. C'est-à-dire la maison de Dieu, qui est le fond le plus intime de nous-même où Dieu veut demeurer et où il nous convie à demeurer avec lui.

Retenons la manière dont le P. Dehau se fait écho de la doctrine de S. Thomas d'Aquin sur la contemplation proprement chrétienne. C'est plein de lumière et de précieux discernements.

«Il y a deux sortes de contemplation ou, si l'on préfère, de vie contemplative. Il importe avant tout de les distinguer soigneusement pour éviter toutes sortes de confusions qui pourraient nous arrêter dans le chemin ou nous égarer sur des fausses pistes. L'une est naturelle, philosophique, purement intellectuelle. L'autre est surnaturelle, elle a son point de départ et son point d'arrivée dans la charité, elle y trouve à la fois sa cause efficiente et sa cause finale, son moteur et son but, elle contemple Dieu parce qu'elle l'aime et pour l'aimer davantage.» (p. 30).

«Le philosophe contemple parce qu'il aime l'acte de sa contemplation, le chrétien parce qu'il en aime l'objet qui est Dieu. Bien que l'acte lui plaise aussi, il sait en détacher son cœur, pour tout reporter sur l'objet. En effet, il peut y avoir là un danger. Ces actes de l'intelligence comportent chez certains de très vives jouissances et nous nous y arrêtons facilement. Qu'on tâche d'imaginer ce que pouvaient être ces jouissances chez un Thomas d'Aquin, étant donné d'une part l'intellectuel qu'il était, son tempérament et ses acquisitions même dans le domaine naturel, étant donné d'autre part le contemplatif surnaturel que de toutes ses forces et de tout son cœur il voulait être. On comprend l'importance théorique et surtout pratique qu'il accorde à cette distinction entre l'amour de l'acte et l'amour de l'objet: c'est

la pierre angulaire de tout son traité de la contemplation. En sage architecte il commence par là.

Cette distinction est extrêmement délicate et subtile, donc difficile à réaliser dans le concret de notre psychologie intellectuelle. L'acte postulant toujours un objet et réciproquement, il peut toujours aussi se présenter certains mélanges, certains à-peu-près qui auraient tout simplement comme résultat, d'après saint Thomas lui-même, de paganiser la contemplation la plus authentiquement chrétienne. Dieu cesserait d'être l'ami, il ne serait plus l'objet vraiment aimé dans sa réalité. D'ailleurs l'acte n'est pas une personne, et ne peut être l'objet d'une amitié vraie; il n'y aurait donc plus d'amitié du tout et nous tomberions tout uniment dans l'égoïsme qui guette facilement toute paganisation intellectuelle. C'est aussi faute de voir cette distinction capitale que certains actifs reprochent à certains contemplatifs ce qu'ils appellent leur égoïsme. Ils ne voient pas que ce qu'ils prennent pour un amour de l'acte est, en réalité, un amour de l'objet, de Dieu lui-même et en lui-même, donc la chose la plus désintéressée qui puisse être. C'est aussi pourquoi les âmes d'oraison surveillent leurs goûts intellectuels et ne le feront jamais assez; elles savent que la pensée peut devenir, selon l'emploi que nous en faisons, le moyen le plus efficace ou l'obstacle le plus terrible. Elles sont attentives à écouter ou à suivre les impulsions du Saint-Esprit. Lui seul, tantôt par des opérations infiniment délicates, tantôt par de saintes violences, tantôt par le scalpel, tantôt par le glaive à deux tranchants, peut aboutir à ces divisions libératrices qui écartent de plus en plus ce que nos misérables illusions et nos confusions presque fatales tendraient à rapprocher et même à fondre. Lui seul peut dégager les affinités électives vraiment sur-naturelles et nous garder des combinaisons maladroites ou malencontreuses que notre pauvre nature tendrait toujours à reformer. La flamme de la divine charité, son rayon ardent peuvent seuls nous amener à la température de fusion du Cœur Sacré, laquelle détruit tout ce qui doit mourir et ressuscite tout ce qui doit vivre.» (pp. 31-34)

Fr. M.C.

Carlos-Josaphat PINTO DE OLIVEIRA, *Contemplation et libération – Thomas d'Aquin – Jean de la Croix – Barthélemy de Las Casas*, Editions Universitaires Fribourg, Collection: Etudes d'éthique chrétienne, vol. 56, 1993, 154 pp.

Deux thèmes, trois auteurs, qui d'habitude ne s'assemblent pas. Ils sont rapprochés ici parce que contemplation et libération, qui se trouvent au cœur du message chrétien dont sont porteurs ces trois maîtres, sont tenues à juste titre pour les valeurs les plus hautes, les plus urgentes et le plus intimement connexes.

En témoignent nombre d'hommes et de femmes qui, partout dans le monde, notamment en Amérique latine, s'en inspirent dans leur lutte pour la dignité de la personne, en prenant au sérieux les promesses et les menaces de la civilisation technique.

Destiné à un large public, l'exposé privilégie le contact avec les trois spirituels; il se veut le plus succinct possible et dépouillé de l'apparat critique habituel.

(Comm.)

SAVA-POPA Gheorghe, *Le Baptême dans la tradition orthodoxe et ses implications œcuméniques*, Editions Universitaires Fribourg. Collection: Cahiers œcuméniques N° 25, 1994, 320 pp.

Le sacrement du Baptême est un facteur majeur de l'unité de l'Eglise. Il occupe depuis longtemps une place primordiale dans le dialogue œcuménique. Le dialogue orthodoxe-catholique a abouti, au terme des réunions de Crète (1984) et de Bari (1986 et 1987) consacrées aux sacrements de l'initiation, à l'adoption du texte «Foi, sacrements et unité de l'Eglise». Selon la recommandation de Bari, l'auteur essaie de vérifier dans ce travail si les «deux Eglises sont simplement confrontées à une différence dans la pratique liturgique ou également dans la doctrine, étant donné que la pratique liturgique et la doctrine sont étroitement liées».

Après l'étude du baptême en particulier et de l'ordre des sacrements de l'initiation en général, il arrive à la conclusion que ces différences dans la pratique liturgique, avec leurs implications dogmatiques, sans être négligeables, ne constituent cependant pas

un obstacle réel sur la voie de l'unité. Elles témoignent toutefois des difficultés rencontrées par l'Eglise orthodoxe dans l'acceptation d'une pratique qui n'est pas en pleine harmonie avec la théologie.

Cela découle non seulement de la théologie du baptême, mais surtout de l'importance particulière attribuée par les orthodoxes à la pratique liturgique dans la dogmatique et de la position adoptée sur les sacrements en dehors de l'Eglise.

L'intention de ce travail est d'apporter une contribution à la discussion sur le baptême et les sacrements de l'initiation.

(Comm.)

BÉDOUELLE Guy/FATIO Olivier e.a., *Liberté chrétienne et libre arbitre – Textes de l'enseignement de troisième cycle des Facultés romandes de théologie*, Editions Universitaires Fribourg, Collection: Cahiers œcuméniques N° 24, 1994, 214 pp.

Ces textes balisent un itinéraire complexe de l'histoire des idées dans le christianisme. Que signifient exactement les termes de liberté et de libre arbitre utilisés par les théologiens au cours des temps?

Comment les situer dans le processus du salut? Les positions divergent à l'intérieur même des diverses confessions chrétiennes.

D'excellents spécialistes se sont penchés sur ces questions dans le cadre de l'enseignement de troisième cycle des Facultés de théologie de Suisse romande. Leurs analyses et présentations, pour diverses qu'elles soient, rendront service aux dogmaticiens, aux moralistes, aux historiens, aux philosophes, et, en fait, à tous ceux qui sont intéressés par le fameux rapport de la grâce, du libre arbitre et de la liberté avec le salut offert en Jésus-Christ, car il reste un des grands enjeux de la réflexion œcuménique.

(Comm.)

Mgr Georges CHEVROT, *Simon Pierre*, Pierre TEQUI (nouvelle édition), 224 pages.

Jésus, en orfèvre divin, façonne l'âme de Simon Pierre. L'œuvre patiente du Maître se lit à toutes les pages du récit; elle s'accomplit surtout au cours des entretiens intimes qu'il avait avec ses disciples «le soir, en toute confiance».

D'un tempérament passionné, Pierre reste un modèle pour tous: ardent, impulsif, tour à tour hardi et timide, parfois lâche, mais toujours aimant, même dans ses défaillances. Voilà sans doute ce qui le rend si attachant. Une sainteté comme la sienne n'a rien d'étriqué ni de conventionnel. Pierre possède bel et bien notre nature, mais il l'a livrée totalement au sauveur et, l'amour de Jésus Christ l'a transformée, peu à peu, pour l'élever dans la vertu. Avec Pierre, nous pouvons apprendre la vie à l'école du Christ et mieux comprendre les responsabilités apostoliques auxquelles chaque chrétien est appelé, par vocation.

Mgr Chevrot, prédicateur passionné* – de cette PASSION que possédait le chef des apôtres –, nous montre comment Jésus s'adresse, à travers Pierre, à toutes les âmes pour les conduire sur le chemin incliné de la confiance vers les plus hauts sommets de l'Amour.

(Comm.)

* Il assura les sermons de Carême à Notre-Dame en 1939 et 1940.

Inos BIFFI /FRANCO VIGNAZIA,
Le credo
Les sacrements
Les commandements
La prière

Dans la Constitution apostolique *Fidei depositum*, Jean Paul II précise le but du *Catéchisme de l'Eglise catholique* en ces termes: *il est destiné à encourager et à aider la rédaction de nouveaux catéchismes locaux qui tiennent compte des diverses situations et cultures, mais qui gardent avec soin l'unité de la foi et la fidélité à la doctrine catholique* (valeur doctrinale du texte, p. 9)

Ces quatre albums, conçus pour des enfants entre 5 et 10 ans, se proposent de répondre au désir du Saint-Père. Ils veulent satisfaire l'attente du public en suivant la structure du *Catéchisme de l'Eglise catholique*.

L'enseignement se fera d'abord par l'image – simple et colorée, empreinte d'un sens aigu de la pédagogie – qui, dans un premier temps, attire l'attention de l'enfant et le prépare ensuite à l'écoute ou à la lecture pour déboucher sur le dialogue avec l'adulte. La catéchèse devient alors concrète, immédiatement assimilable et le germe de la foi peut grandir dans le cœur et l'intelligence.

Les illustrations, inspirées du style byzantin, sont très expressives, fortes en couleur et d'un graphisme bien net. Elles constituent une première approche de l'art oriental, tout en offrant un caractère à la fois moderne et ancien qui séduira petits et grands.

(Comm.)

Jean-Miguel GARRIGUES. *Ce Dieu qui passe par les hommes* (Tome 3), l'Eglise sacrement du salut des hommes, Ed. Mame, Paris, 1994, 200 pp.

Aujourd'hui l'Eglise apparaît à beaucoup comme un organisme international humanitaire ou comme une société multinationale dirigée par une caste cléricale. Elle leur semble avoir été bâtie par les hommes à la place du Royaume annoncé par le Christ. Les conférences de J.-M. Garrigues à Notre-Dame de Paris montrent que l'Eglise est bien au contraire le but même poursuivi par Dieu dans son dessein créateur: associer ses enfants à leur propre engendrement à la vie divine, non seulement en chaque homme mais en chacun pour les autres.

(Comm.)

Etienne MICHELIN, *Vatican II et le « surnaturel », enquête préliminaire 1959–1962*, Editions du Carmel, collection Centre Notre-Dame de Vie. Théologie 6, 376 pages.

Dans un monde en quête de repères fondamentaux, Vatican II renouvelle l'expres-

sion des relations de l'homme avec Dieu. Cet aspect du concile, événement majeur de la vie ecclésiale, est à découvrir. Cette étude y contribue pour sa part.

De 1959 à 1962, l'Eglise prépare la célébration du second Concile du Vatican. La connaissance de cette longue préparation est nécessaire à l'interprétation des documents conciliaires.

Prenant comme fil conducteur l'utilisation du mot *surnaturel*, ce livre trace un chemin, à travers propositions, documents et discussions, jusqu'à l'ouverture du concile.

Ainsi, on entend les questions posées par l'Eglise. On assiste à l'affrontement constructif des diverses opinions. On s'émerveille du travail fourni dans des conditions souvent difficiles. Peu à peu se dégagent des axes, fondamentaux et simples, qui permettent de ressaisir dans l'unité la diversité des documents conciliaires.

La sainteté dont le Christ est, pour tout homme, la Source: tel est le lieu propre de la réponse à la grande et permanente question des relations de Dieu avec l'humanité.

(Comm.)

Rencontre du Centre Notre-Dame de Vie 1992, *Sainteté et nouvelle évangélisation*, collection Centre Notre-Dame de Vie, Spiritualité 9, 468 pages.

Dans le foisonnement de réflexions et d'engagements suscités par l'appel à la nouvelle évangélisation, cet ouvrage témoigne de recherche passionnée, et parfois douloureuse, de voies nouvelles pour annoncer le Christ au monde.

Sa principale richesse est de mettre en lumière, de façon éclatante, la dynamique la plus profonde de l'évangélisation qui est la marche vers la sainteté.

Les interventions des laïcs hommes et femmes évangélisateurs de leur milieu font écho aux enseignements des évêques, prophétiquement engagés au service de la vérité de l'Evangile. L'engagement pour le salut de chaque homme en Jésus-Christ trouve toute sa fécondité dans la sainteté qui livre à l'Esprit Saint.

(Comm.)



MONASTÈRE
NOTRE-DAME
de LA
STE-ESPÉRANCE

ET VETERA

Charles, Cardinal Journet (†)

Direction et rédaction:

Georges Cottier, O.P.

Adresse pour la
correspondance rédactionnelle:

Nova et Vetera
76, chemin de la Montagne
CH-1224 Chêne-Bougeries
Fax: 4122/349 43 25

Edition et administration:
(Abonnements)

Editions Universitaires
42, boulevard de Pérolles
CH-1705 Fribourg

Compte de chèques postaux: Fribourg 17-4605-4
(Revue Nova et Vetera)

Compte bancaire: N° 01.10/040.818-05
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: 17-4605-4, ou sur le **compte bancaire** indiqué ci-dessus.*

ISSN 0029-5027

Maquette: Martina, graphiste

Imprimerie Saint-Paul, Fribourg