

NOVA & VETERA

1

Michel
CAGIN

“Entrez dans l’Espérance”

Georges
COTTIER O. P.
Regard catholique sur la vie

L. J.
ELDERS
La nature et l’ordre surnaturel

H. T.
CONUS, O. P.
Notre vie après la mort

Georges
BAVAUD
Le mystère de l’Église et celui de la justification

Pierre
D’ORNELLAS
P. Marie-Eugène de l’Enfant-Jésus.
Saisi par l’Esprit pour révéler l’Amour

Marie-Thérèse
HUGUET
Pourquoi aller à Auschwitz ?

SOMMAIRE

NOVA ET VETERA — <i>Editorial</i>	p. 2
FR. MICHEL CAGIN — « <i>Entrez dans l'Espérance</i> »	p. 5
GEORGES COTTIER, o.p. — <i>Regard catholique sur la vie</i> . . .	p. 13
L. J. ELDERS, s.v.d. — <i>La nature et l'ordre surnaturel</i> . . .	p. 18
H.T. CONUS, o.p. — <i>Notre vie après la mort</i>	p. 36
GEORGES BAVAUD — <i>Le fruit d'un dialogue entre luthériens et catholiques:</i> <i>Le mystère de l'Eglise et celui de la justification</i> . . .	p. 50
PIERRE D'ORNELLAS — <i>P. Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus.</i> <i>Saisi par l'Esprit pour révéler l'Amour</i>	p. 66
MARIE-THÉRÈSE HUGUET — <i>Pourquoi aller à Auschwitz?</i> <i>Témoignage d'un membre «ex gentibus» de l'Eglise</i> . .	p. 85

NOTES ET LECTURES

P. PIERRE-MARIE EMONET, o.p. — <i>Deux ouvrages de Florent Gaboriau:</i> <i>Saint Thomas d'Aquin, penseur dans l'Eglise</i>	p. 87
<i>Entrer en théologie avec saint Thomas d'Aquin</i>	p. 92

BIBLIOGRAPHIE	p. 98
Charles MOREROD, <i>Cajetan et Luther en 1518</i> — Michèle AUMONT, <i>Qui êtes-vous, Eugen Drewermann?</i> — Pierre GRELOT, <i>Réponse à Eugen Drewermann</i> — Michel SÉGUIN, <i>La contraception et l'Eglise, Bilan et prospective</i> — Jacques et Raïssa MARITAIN, <i>Œuvres complètes, 1921-1944: Tome XIV</i> — ANONYME, <i>Regard sur le Purgatoire</i> — M.D. MOLINIÉ, O.P., <i>Qui comprendra le cœur de Dieu?</i> — James ARRAJ, <i>Mysticism, Metaphysics and Maritain</i> — Henri DE LUBAC, <i>Autres paradoxes</i> — Cardinal Yves CONGAR, <i>Eglise et Papauté</i> — Bernard SESBOUÉ, <i>Pédagogie du Christ,</i> <i>Éléments de christologie fondamentale</i> — Pacificus DELIGAAUW, <i>Saint Bernard, Maître de l'Amour divin</i> — Claude POUILLARD, <i>Le Père de Condren, le Mystique de l'Oratoire</i> — Pierre ADNÈS, <i>L'onction des malades.</i>	

OUVRAGES REÇUS À LA RÉDACTION	p. 104
---	--------

Nova et Vetera entre dans une nouvelle étape de sa vie. Non par un choix de rupture: nous pensons plus que jamais que l'inspiration donnée par ses fondateurs Charles Journet et François Charrière en 1926 conserve toute sa pertinence et sa vigueur.

Nova et Vetera a toujours été une revue pauvre, et l'équipe de rédaction tient jalousement aux moyens pauvres, car il y va, à ses yeux, de l'authenticité du service de la sagesse. Mais, le lecteur l'aura compris, les motifs économiques ne sont pas étrangers à un changement d'éditeur et d'imprimeur¹. Cet aspect, qui n'est pas l'essentiel, a été pour nous l'occasion d'une réflexion approfondie sur l'intuition qui à l'origine a conduit Charles Journet: celui-ci entendait répondre à la faim intellectuelle et spirituelle qu'il avait reconnue chez ses contemporains en terre romande.

Un motif analogue nous pousse aujourd'hui.

A divers signes, nous percevons un appel semblable, notamment chez des jeunes esprits. Notre siècle touche à sa fin, fatigué. La jeunesse sait découvrir avec un regard limpide ce que l'héritage du passé contient de ressources d'invention, elle a cette capacité merveilleuse de repartir à neuf, apportant un démenti à ceux qui, désabusés, ne voient dans les choses anciennes, que cette vetustas, cette vieillesse, par laquelle Augustin définissait l'usure du péché. Notre ambition est de nous efforcer de répondre, avec nos modestes moyens, à l'attente des

¹ Nous tenons à exprimer notre gratitude à ceux avec lesquels nous avons travaillé jusqu'ici.

esprits, exigeants et libres, en puisant dans les richesses que nous offre la doctrine de l'Eglise. Ces richesses, nous les avons reçues de ses saints et de ses docteurs, notamment de saint Thomas, elles nous ont été transmises par ses grands disciples, devenus à leur tour nos maîtres, que sont Charles Journet et Jacques Maritain. Il y a là un trésor incomparable de lumière, susceptible d'éclairer les audaces les plus hardies pour l'exploration des terres nouvelles qui s'ouvrent à la culture d'aujourd'hui. Ce que nous aurons ainsi réussi à mettre en évidence, nous désirons le faire partager par tous ceux qui cherchent sans préjugés.

Les bouleversements qu'a connus notre siècle sont considérables. La chute symbolique du mur de Berlin en 1989 n'a pas signifié la fin des angoisses; les blessures spirituelles demeurent profondes. La menace qui pèse le plus lourdement aujourd'hui est celle de la lassitude et du découragement. Le scepticisme qui naît de là engendre à son tour amertume et cynisme et, chez certains, désir aveugle de fuite.

Tout cela traduit un vaste processus en cours de liquidation historique. Simultanément, au plan scientifique et technique, au plan économique, social et politique, et ceci à un rythme accéléré, les traits contrastés et non privés d'ambiguïtés d'une nouvelle civilisation se dessinent, qui nous posent une masse de problèmes. Ils demandent à être affrontés avec courage.

Pour ce qui est de la vie de l'Eglise, le Concile Vatican II constitue l'événement majeur de ce siècle. La récente Lettre Apostolique Tertio Millenio Adveniente de Jean-Paul II a mis en évidence sa force d'espérance pour notre avenir. Ce message apporte un vigoureux démenti aux tentations de scepticisme auxquelles nous avons fait allusion.

L'immédiate période postconciliaire a connu beaucoup d'agitations et de turbulences, beaucoup de fumées aussi. Aujourd'hui que la fièvre est retombée, nous voyons plus clairement quelles sont les grandes intuitions du Concile, toujours actuelles: amour de l'Eglise, qui est l'Eglise de Jésus-Christ, conscience renouvelée de la Mission ad Gentes, qui, dans la pauvreté évangélique, trouve son appui dans la seule force de la vérité; confiance dans la fécondité du dialogue, qui est respect de la vocation des personnes à la vérité: et ici le dialogue œcuménique et le dialogue interreligieux, qu'on se gardera de confondre, occupent une place de choix. Le Concile a rendu les chrétiens plus conscients de leur vocation, au service de la personne humaine et de ses droits, d'animation évangélique de la société, et ceci à un niveau planétaire.

***P**orter les lumières de la sagesse chrétienne dans tous les domaines de la vie de l'intelligence: théologie, philosophie, éthique, disciplines scientifiques, maîtrise technique du monde; montrer comment cette sagesse va à la rencontre des plus hautes aventures de l'esprit, en art et en mystique naturelle, telles sont les tâches culturelles, à vrai dire gigantesques, à laquelle doit s'atteler la pensée chrétienne.*

***F**ace à ces tâches, nos forces sont dérisoires. Nous apporterons ce que nous pourrons, dans un souci de rigoureuse honnêteté intellectuelle. Et puis, une revue, ce sont des lecteurs qui sont des amis; ce sont aussi des collaborateurs: ceux qui nous ont accompagnés régulièrement ou occasionnellement, dont nous apprécions vivement le concours et à qui nous vouons notre reconnaissance, et les nouveaux qui nous viendront, parce qu'ils auront reconnu avec **Nova et Vetera** une affinité spirituelle et intellectuelle, une communion d'esprit, de pensée et d'idéal.*

«Entrez dans l'Espérance»

1. Allons droit au cœur de ce livre¹: la parole de Jésus à Nicodème rapportée par saint Jean, et les passages du Nouveau Testament qui lui font écho: «Dieu a tant aimé le monde qu'Il a donné son Fils unique: ainsi tout homme qui croit en Lui ne périra pas mais obtiendra la vie éternelle. Car Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par Lui» (Jean 3, 16-17). C'est à cette source divine, captée dans le cœur et l'esprit d'un homme saisi par l'amour fou de Dieu pour sa créature, que s'originent les intuitions maîtresses de ces pages.

Rédigé sous la forme de réponses aux questions de Vittorio Messori, le texte s'offre comme un dialogue avec les interrogations, les doutes, les inquiétudes, les espérances des hommes de ce temps, mais très vite il laisse paraître une unité d'inspiration beaucoup plus fondamentale.

Amour de Dieu qui crée et qui sauve. Amour du Père qui révèle en son Fils jusqu'où va l'amour de Dieu. Universalité du salut apporté par le Christ Jésus («Son Nom, donné aux hommes, est le seul qui puisse nous sauver», Actes 4, 12). Il faut avoir perçu combien la splendeur de cette révélation habite le cœur de Jean-Paul II pour comprendre la vigueur, la passion avec laquelle il la proclame, l'explique, la chante même, et développe, dans la lumière du Concile Vatican II, les virtualités doctrinales et pastorales qu'elle renferme.

2. Sa découverte du mystère du salut, il est significatif que Jean-Paul II en situe le germe dans son enfance – dans le «rôle primordial» qu'a joué pour lui le conseil reçu alors de son père d'invoquer chaque jour l'Esprit Saint. Cela laisse pressentir le caractère profondément personnel et singulier de cette expérience.

J'ai trouvé là le désir et le moyen d'appartenir aux «vrais adorateurs» de Dieu, ceux qui «l'adorent en esprit et en vérité». J'ai redécouvert l'Eglise comme communauté du salut. Dans cette Eglise, j'ai trouvé ma place et ma vocation. J'ai progressivement mesuré la signification de la Rédemption accomplie par le Christ et par conséquent la signification des sacrements, en particulier la messe. J'ai peu à peu compris quel avait été le prix de notre rachat. Tout ceci m'a fait pénétrer encore plus profondément dans le mystère de l'Eglise: précisément

¹ Jean-Paul II, *Entrez dans l'Espérance*, Plon-Mame, 1994, 335 p.

parce qu'elle est un mystère, elle a une dimension invisible. Le Concile nous l'a rappelé: le mystère de l'Eglise est plus grand que ne le manifeste sa seule structure visible. (p. 216)

Si maintenant nous rapprochons de cette confiance ce que Jean-Paul II a dit, au début du livre, de la prière du Pape, nous voyons alors se dessiner les traits du pasteur en continuité avec ce germe originel déposé dans l'enfant et mûri plus tard au contact des mystiques, en particulier saint Jean de la Croix.

Le Pape prie comme l'Esprit Saint le lui permet. Je pense qu'il doit prier de façon à pouvoir mieux accomplir son ministère, en approfondissant le mystère révélé par le Christ. (p. 47)

Et à propos de sa première encyclique, *Redemptor hominis*, parue quelques mois seulement après son élection, Jean-Paul II ajoute:

Je portais son contenu en moi en arrivant sur la chaire de Pierre. Il m'a suffi «d'activer», pour ainsi dire, la mémoire et l'expérience de ce que je vivais déjà au seuil de mon pontificat. (p. 87)

L'expérience de ce que je vivais déjà.

Pour pénétrer en quelque sorte expérimentalement dans l'intelligence du dessein rédempteur, nul ne le pourra que dans la mesure où il sera lui-même brûlé du désir de sauver le monde pour Dieu.²

3. Comprendre quel a été le prix de notre rachat, mesurer la signification de la Rédemption accomplie dans le Christ, et à partir de là, pénétrer encore plus profondément dans le mystère de l'Eglise qui «est plus grand que ne le manifeste sa seule structure visible», ce sont quelques-unes des grandes intuitions qui sous-tendent la réflexion contenue dans ce livre.

On lira en ce sens les pages très appuyées qui se rapportent au mystère du Christ et dans lesquelles on sent que passe quelque chose de «l'étonnement toujours renouvelé» (p. 87) de tous ceux qui au long des siècles ont approfondi la vérité évangélique sur Jésus, sur son «originalité absolue» face aux sages et aux prophètes qui ont surgi dans l'histoire:

Il est l'unique Médiateur entre Dieu et les hommes. Il est le Médiateur parce qu'Il est Dieu fait homme. (p. 81)

On dira que tout le livre est centré sur le Christ – comme Jean-Paul II aime à le souligner de l'œuvre du Magistère de l'Eglise pendant tout le

² Charles Journet, *La rédemption, drame de l'amour de Dieu, Nova et Vetera*, 1973, p. 91.

premier millénaire – et qu'il est centré sur le salut comme n'ayant pas d'autre fondement que la révélation de l'amour qui seul sauve, dans le Christ.

Fils du Dieu vivant, tel que Pierre l'a confessé près de Césarée de Philippe. Dieu est amour et c'est bien pour cela qu'Il a envoyé son propre Fils pour révéler en Lui jusqu'où va l'Amour. (p. 113) En Jésus, Dieu révèle que l'amour va jusqu'au bout. Jusqu'au bout veut dire jusqu'au dernier souffle. Jusqu'au bout veut dire prenant sur Lui absolument toutes les conséquences du péché de l'homme. (p. 113) J'ai peu à peu compris quel avait été le prix de notre rachat.

Au fond de ces pages, il y a, douce et inflexible, la certitude que rien de ce qui est selon le monde ne peut sauver les détresses de l'homme, mais seulement ce qui sera toujours scandale ou folie pour le monde.

4. Au cœur de cette méditation se cachent quelques lignes auxquelles il faudra toujours revenir:

Sauver veut dire prendre dans ses bras et soulever dans l'élan de l'amour sauveur, toujours plus fort que n'importe quel péché. (p. 101) Par la Croix et la Résurrection de son Fils, Dieu prend dans ses bras tous les hommes de tous les temps. (p. 124)

Il est clair que la contemplation du mystère du salut éveille chez le Pape l'image même par laquelle les prophètes d'Israël exprimaient la tendresse à la fois paternelle et maternelle de Dieu.³ Le salut est ce geste que Dieu accomplit en envoyant son Fils pour tirer l'homme du péché et l'introduire dans l'intimité de la vie divine.

On rattachera à ces perspectives les réflexions sur l'histoire du salut et la vérité qu'elle présuppose: Dieu est présent et agissant dans l'histoire du monde et de chacun des hommes, Dieu est «Emmanuel». Vérité primordiale, fondamentale, à laquelle le rationalisme issu de Descartes a rendu l'homme étranger. En renversant le rapport de la pensée à l'être, Descartes et sa filiation spirituelle sont à l'origine de l'attitude foncière de l'esprit qui s'exile dans sa propre immanence et se ferme radicalement à un Dieu qui vient à la rencontre de l'homme. «N'a plus de sens que ce qui correspond à la pensée humaine.» (p. 92) La raison, dans son propos d'autofondation, devient inapte à puiser en dehors d'elle-même les ressources du sens et la mesure du réel.

Ce mode de penser, conclut Jean-Paul II, s'attaque au cœur même de toute la sotériologie chrétienne – j'entends par là la réflexion théologique sur le salut, la Rédemption. (p. 97)

³ «Moi, j'apprenais à marcher à Ephraïm, je les prenais dans mes bras... J'étais pour eux comme celui qui élève un nourrisson tout contre sa joue.» (Osée 11, 3-4).

On comprend ainsi l'importance que Jean-Paul II attache à ces analyses. Loin d'être une digression de philosophe, elles constituent en réalité le diagnostic le plus radical sur le mal spirituel dont l'homme dit moderne est atteint et qui l'empêche de s'ouvrir à ce que le Pape appelle «l'admirable logique intérieure de l'histoire du salut», au don de l'amour rédempteur («Dieu a tant aimé le monde qu'Il a donné son propre Fils...»). Car

l'histoire du salut repose sur le fait décisif de l'intervention de Dieu dans l'histoire humaine. Cette intervention atteint son apogée dans le Mystère pascal – la Passion, la Mort, la Résurrection et l'Ascension au ciel de Jésus – pour se conclure à la Pentecôte. Cette histoire découvre la volonté rédemptrice de Dieu, mais elle montre aussi quelle est la mission de l'Eglise. C'est l'histoire de chaque homme et en même temps de la famille humaine tout entière, avec au commencement la création, puis la re-crédation salvatrice dans le Christ et l'Eglise. (pp. 101-102)

5. Le Pape a confié comment pour lui la contemplation du mystère de la Rédemption et de son universalité dans le Christ lui avait fait pénétrer plus profondément le mystère de l'Eglise et découvrir, pour ainsi dire d'une manière nouvelle, les horizons de sa catholicité.

Il se trouve que cette dimension du mystère de l'Eglise est un des aspects majeurs dont l'Eglise elle-même a pris au Concile Vatican II une conscience plus vive, plus explicite, plus purement évangélique, et qu'elle a exprimé non seulement dans la Constitution dogmatique *Lumen Gentium*⁴ mais aussi dans les Décrets ou Déclarations sur l'œcuménisme, les religions non chrétiennes, la liberté religieuse et l'activité missionnaire de l'Eglise.

Dans le livre *Entrez dans l'Espérance* s'établit une sorte d'éclairage réciproque entre le trésor de Vatican II et les intuitions les plus personnelles de Jean-Paul II. Le Pape y fait des textes du Concile une lecture particulièrement féconde, dans laquelle ressortent avec grande netteté les articulations essentielles entre l'universalité du salut dans le Christ, les divers modes et degrés d'appartenance à l'Eglise, la liberté religieuse et la mission de l'Eglise. Ces réflexions constituent au centre du livre un ensemble important de pages auxquelles il faudrait pouvoir s'arrêter ou revenir longuement, dont certaines révèlent de façon émouvante l'ampleur de vue de leur auteur. Elles s'ouvrent sur un domaine encore largement inexploré – celui du dialogue interreligieux – où il sera urgent pour la théologie d'apporter de la lumière, dans le sens des intuitions directrices – christologiques et ecclésiologiques – qui se font jour dans ces pages.

⁴ En particulier les n^{os} 13 à 16. On sait l'apport que représente dans cette prise de conscience du Concile Vatican II, inspirée par l'Esprit Saint, la théologie de Ch. Journet sur l'appartenance à l'Eglise.

Comment ne pas remarquer l'insistance avec laquelle Jean-Paul II revient sur les affirmations du Concile selon lesquelles l'Eglise en sa réalité la plus profonde déborde ses frontières visibles, et ne pas reconnaître une sensibilité particulière du Pape à cette dimension du mystère de l'Eglise.

«L'Eglise ne subsiste que par la grâce.» (p. 259) Elle s'étend donc, au moins de manière inchoative, partout où la grâce du Christ descend dans les cœurs et y est accueillie, sans même que le Christ soit encore explicitement connu ou reconnu. L'appartenance invisible, secrète, spirituelle au Christ et à l'Eglise découle du dessein universel de la Rédemption réalisé dans le Christ. Cette articulation est mise en pleine lumière par Jean-Paul II lorsqu'il explique:

La position du Concile (qui reconnaît, selon la plus antique Tradition, que dans toutes les religions sont présentes des "semences du Verbe") est ici inspirée par une sollicitude vraiment universelle. L'Eglise se laisse guider par sa foi dans la volonté du Dieu créateur de sauver tous les hommes en Jésus-Christ, unique Médiateur entre Dieu et les hommes, puisqu'Il les a tous rachetés. Le Mystère pascal est offert à tous les hommes et, dans ce Mystère, le chemin menant au salut éternel est ouvert à chacun sans exception. Dans un autre passage, le Concile affirme que l'Esprit Saint est déjà concrètement à l'œuvre même en dehors des structures visibles de l'Eglise. Il est à l'œuvre précisément à partir de ces semina verbi qui constituent comme une racine de salut commune à toutes les religions. (p. 135)

Ce sont ces perspectives théologiques immenses, qui ont leur fondement dans l'abîme sans fond de l'amour rédempteur de Dieu («Dieu a envoyé son Fils pour que le monde soit sauvé par Lui») qui inspirent à Jean-Paul II la généreuse audace des lignes par lesquelles il commence ce chapitre:

Vous soulignez la multiplicité des religions. Pour ma part, je voudrais plutôt faire ressortir ce qu'elles ont fondamentalement en commun. (p. 131)⁵

Ou encore ceci:

«Le Christ est venu dans le monde pour tous ces peuples (d'Afrique, d'Extrême-Orient ou d'Océanie). Il les a rachetés eux aussi, il est sûr qu'Il suit ses voies mystérieuses pour rejoindre chacun d'eux dans la phase eschatologique actuelle de l'histoire du salut. En fait, dans ces régions, nombreux sont ceux qui L'acceptent déjà et encore plus nombreux ceux qui ont en Lui une foi implicite.» (p. 137)⁶

⁵ La même conviction intime de la primauté de ce qui est commun anime les propos de Jean-Paul II sur l'œcuménisme, qui lui tient tant à cœur (cf. p. 231).

⁶ Voir encore par exemple p. 178, p. 283, et tout le chapitre qui explique la formule: «Hors de l'Eglise, pas de salut», pp. 209-216. On aimerait faire entendre en écho la voix du Cardinal Journet: «En même

6. Il faut citer ici une grande page où le Pape fait ressortir combien la Déclaration conciliaire *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse est homogène à la pure lumière de l'Évangile. C'est une des marques de la vie de l'Eglise dans l'histoire que de témoigner avec toujours plus de limpidité des exigences de son imitation du Christ.

Il est difficile de rester indifférent à la cohérence interne de la Déclaration conciliaire sur la liberté religieuse. A la lumière de ce texte, nous voyons clairement que l'utilité de la foi réside essentiellement dans le fait que l'homme puisse réaliser ce qui, pour sa nature rationnelle, est par excellence le bien. Il y parvient en donnant sa réponse à Dieu, ce qui est son devoir. Un devoir non seulement envers Dieu, mais aussi envers lui-même.

Le Christ a tout fait pour nous convaincre de l'importance capitale de notre réponse: nous devons la donner dans des conditions de liberté intérieure telles qu'elle doit être éclairée par la Splendeur de la Vérité qui est essentielle à la dignité de l'homme. Le Christ a demandé à l'Eglise d'agir comme lui. Voilà pourquoi l'Eglise a si fréquemment protesté au cours de son histoire contre ceux qui voulaient contraindre à la foi en «convertissant par l'épée». Il faut rappeler ici la position adoptée par l'Ecole catholique espagnole de Salamanque à l'égard des violences exercées contre les indigènes d'Amérique, les Indios, sous prétexte de les amener au christianisme; dans le même esprit, l'Académie de Cracovie s'était déjà élevée, lors du Concile de Constance en 1414, contre les exactions commises sous le même prétexte à l'encontre des peuples baltes.

Le Christ désire évidemment la foi. Il la désire de la part de l'homme et il la désire pour l'homme. A ceux qui attendaient de Lui un miracle, Il disait: «Va, ta foi t'a sauvé.» A cet égard le cas de la Cananéenne est particulièrement touchant. Le Christ fait comme s'il refusait d'entendre son appel à l'aide, comme s'il voulait provoquer cette émouvante confession: «Les petits chiens mangent les miettes qui tombent de la table de leurs maîtres.» Il souhaitait mettre cette femme à l'épreuve, pour enfin pouvoir lui dire: «Femme, ta foi est grande, que tout se fasse pour toi comme tu le veux!»

Jésus désire éveiller la foi chez les hommes. Il désire qu'ils répondent à l'appel du Père, mais son désir respecte toujours la dignité de

temps que de son impuissance à convertir le monde, elle (l'Eglise) prend plus clairement conscience que les invitations du Dieu qui veut que tous les hommes soient sauvés, passant en quelque sorte par-dessus les moyens visibles dont elle dispose, et utilisant au dehors tout ce qui s'y prête, préparent autour d'elle une zone d'appartenance où c'est elle-même qui devient présente, sous un état d'imperfection et d'inachèvement mais déjà salutaire. La voilà donc tout ensemble petit troupeau et peuple immense: petit troupeau en tant qu'achevée, peuple immense en tant qu'inachevée. Mais comment cette dénivellation, qui pourrait bien durer jusqu'à la fin du monde, ne déchirerait-elle pas son cœur? Contre ses propres impuissances, contre le progrès de la Cité du mal, contre la malice du temps, elle en appelle à l'au-delà du temps, où seront finies "les douleurs de l'enfantement" et abolies toutes les résistances qui font ici-bas obstacle "à la liberté de la gloire des enfants de Dieu" (Rm 8, 21-22).» *Le progrès de l'Eglise dans le temps*, (1966), repris dans *Théologie de l'Eglise*, Ed. nouvelle, Desclée, 1987, p. 494.

l'homme, car dans la recherche de la foi se trouve déjà une forme de foi implicite qui remplit la condition nécessaire au salut. (pp. 281-282)

Cette dernière phrase est capitale. Elle manifeste clairement que la liberté religieuse, fondée sur la liberté essentielle à l'acte de foi (c'est la condition même d'un acte en harmonie avec la nature et la dignité de la personne), doit se comprendre aussi en relation avec la doctrine des modes divers d'appartenance salutaire au Christ et à l'Eglise.

7. Jésus, avant de quitter ses Apôtres, les a envoyés dans le monde entier pour faire des disciples. C'est sa voix qu'on entend à travers toute l'histoire de l'évangélisation. Elle arrachait à saint Paul ce cri: «Malheur à moi si je n'annonce pas l'Evangile!» On sent qu'elle résonne dans le cœur de Jean-Paul II avec la même intensité.

Comment le souci missionnaire et le «dialogue du salut» engendré par la découverte renouvelée d'une présence imparfaite, ébauchée, mais réelle et salutaire de l'Eglise au-delà de ses frontières visibles tiennent-ils ensemble, s'ordonnent-ils? Il y a la réponse doctrinale. Elle s'explique sous la plume de Jean-Paul II au fil de ses réflexions. Mais les grandes questions théologiques ne sont jamais complètement résolues tant qu'on n'a pu regarder comment elles sont vécues par des hommes de Dieu. Il y a donc une autre réponse, et c'est le privilège de ce livre de nous la laisser percevoir: c'est la réponse qui montre, *in concreto*, dans la personne même de Jean-Paul II, dans sa prière et dans son ministère, cette double exigence fondée sur l'unique mystère révélé dans le Christ, portée par le même amour et la même espérance.

La vérité n'accepte pas d'être arrêtée par une quelconque frontière. Elle est destinée à tous et à chacun. Et quand cette vérité est faite dans la charité, elle trouve une pertinence universelle. (p. 242)

L'exercice par Jean-Paul II de sa charge pastorale est une ecclésiologie en acte. Les intuitions fondamentales qui traversent sa méditation au long de ce livre plus personnel sont les intuitions qui orientent le style de son ministère pastoral. On les retrouve dans la récente Lettre Apostolique *Tertio millennio adveniente* dont le Cardinal Etchegaray n'a pas manqué de souligner qu'«elle nous livre la clé de lecture de tout le pontificat de Jean-Paul II, dans son déploiement et dans son unité».⁷

8. On ne peut, en ces simples notes de lecture, s'attacher à tous les thèmes abordés dans ce livre. On aura compris qu'à travers ceux que nous avons retenus, c'est en quelque sorte un portrait intérieur qui trans-

⁷ *Osservatore Romano*, Ed. française, 15 novembre 1994.

paraît. *Entrez dans l'Espérance* n'est pas un acte du Magistère, mais le portrait intérieur d'un Pape qui, selon la 1^{re} Lettre de S. Pierre (3, 15), «rend raison de l'espérance qui est en lui». Par rapport aux grands documents de son pontificat qui en sont le plus apparentés par l'inspiration, ce livre porte en lui quelque chose d'original: une tonalité propre, la tonalité spirituelle de l'espérance qui habite son auteur et qui se communique comme par contagion, avec sa lucidité, sa magnanimité, son élan, sa liberté. «Cette espérance est un signe de la force de l'Esprit.» (p. 179) Elle affermit, elle élargit nos cœurs pusillanimes et trop étroits.

9. On voudrait terminer ce libre parcours sur une des pages, qui sont parmi les plus belles, où le Pape parle du peuple juif. Pourquoi? Parce que tant dans l'expérience personnelle de Jean-Paul II que dans le regard qu'il pose sur l'histoire de la Rédemption et le mystère de l'Eglise, le mystère d'Israël tient une place à part, privilégiée – comme les chapitres 9 à 11 de l'Epître aux Romains occupent une place centrale dans la grande fresque paulinienne de l'histoire du salut et dans le cœur de l'Apôtre. Cet aspect de la réflexion et du ministère de Jean-Paul II demanderait à être étudié de près pour lui-même. On rencontrerait dans cette étude des paroles et des événements de grande portée symbolique et prophétique⁸ qui découvrent à de nouvelles profondeurs les liens qui unissent la destinée d'Israël et celle de l'Eglise en manifestant le caractère pour ainsi dire intrinsèque de la religion juive à la religion chrétienne.

Il m'a été donné, pendant cette mémorable visite (à la synagogue de Rome en 1986), de désigner les Juifs comme «nos frères aînés dans la foi». Ce que j'ai dit là ne fait que résumer ce qu'a dit le Concile et ces paroles reflètent une conviction profonde de l'Eglise. (...) Ce peuple extraordinaire continue à porter en lui les signes de l'élection divine. (...) En vérité, Israël a payé très cher son «élection». Peut-être grâce à ce prix, cette nation est-elle devenue plus semblable au Fils de l'Homme qui était fils d'Israël selon la chair. (...) Je me réjouis du fait que mon ministère sur le Siège de Pierre se place pendant la période postconciliaire, à une époque où l'inspiration qui fut à l'origine de la Déclaration Nostra Aetate se concrétise. Ainsi les deux grands moments de l'élection divine se rapprochent l'un de l'autre: les deux Alliances, l'Ancienne et la Nouvelle. La Nouvelle Alliance trouve ses racines dans la première. Quand le peuple de l'Ancienne Alliance pourra-t-il se reconnaître dans l'Alliance Nouvelle? La réponse appartient à l'Esprit Saint. Nous autres hommes devons seulement essayer de ne pas enrayé son cheminement. (pp. 160-161)

17 décembre 1994

Fr. Michel CAGIN

⁸ Tels le discours à la communauté juive d'Allemagne (Mayence, 17 nov. 1980), la visite et le discours à la synagogue de Rome (13 avril 1986), l'homélie pour la béatification d'Edith Stein (1er mai 1987).

Regard catholique sur la vie

A des Sadducéens (qui «disent qu'il n'y a pas de résurrection») lui posant une question pour le jeter dans l'embarras, Jésus répond: «N'est-ce point parce que vous ne connaissez pas les Ecritures ni la puissance de Dieu, que vous êtes dans l'erreur?» Et il ajoute: «Quant au fait que les morts doivent ressusciter, n'avez-vous pas lu dans le livre de Moïse, au récit du buisson ardent, comment Dieu lui a dit: "Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob?" Il n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants. Vous êtes complètement dans l'erreur» (Mc 12, 18-27).

La révélation du Dieu vivant a pour conséquence la révélation de la résurrection: «Je suis vivant et la gloire de Iahvé remplit toute la terre» (Nb 14, 21). La création et l'histoire manifestent sa puissance.

L'Ancien et le Nouveau Testament sont un hymne à la vie, qui a sa source dans le Dieu vivant.

En effet, parce que Dieu est le Dieu vivant, toute vie, et d'une manière éminente la vie humaine, est reçue comme un don de Sa main et une bénédiction. D'où aussi la gravité du commandement: tu ne commettras pas de meurtre (Ex 20, 13). Et au livre de la Genèse déjà, nous lisons: «A chacun je demanderai compte de la vie de son frère. Qui verse le sang de l'homme, par l'homme verra son sang versé: car à l'image de Dieu, Dieu a fait l'homme» (Gn 9, 5-6). Attenter à la vie de l'homme, c'est attenter à Dieu lui-même qui l'a créé à son image. Et précisément parce qu'elle est précaire et fragile, cette vie a besoin de se mettre sous la protection de Dieu.

L'homme de la tradition biblique perçoit avec intensité la positivité de la vie: «Dieu n'a pas fait la mort, il ne prend pas plaisir à la perte des vivants» (Sg 1, 13). Mais du don reçu, l'homme est responsable: «Ne recherchez pas la mort par les égarements de votre vie (...)» (v. 12). Aussi bien les Ecritures enseignent-elles les chemins de vie. Même au temps où la perspective de l'éternité reste voilée, la vie sur cette terre se définit essentiellement comme attachement à Dieu, «la source d'eau vive» (Jr 2, 13; 17, 19). La vraie vie est dans la recherche de Dieu, le bonheur est d'habiter dans le Temple du Seigneur.

De nouvelles lumières, prémonitoires du mystère du Christ, sont données avec les chants du Serviteur (cf. Is 53): l'offrande du Saint persécuté a valeur salvifique, elle ouvre pour ses frères l'accès à la vie. Et c'est au temps des persécutions qu'advient la révélation plénière de la

résurrection, promise aux martyrs qui sont morts pour Dieu (cf. 2 M 7, 23-26; Dn 12, 21; Sg 5, 13-15).

«Oui, Dieu a créé l'homme pour l'incorruptibilité, il en a fait une image de sa propre nature» (Sg 2, 23).

L'amour de la vie et le sens de l'éminente dignité de chaque personne humaine ont ici un de leurs fondements.

* * *

Dans le Christ, que l'Écriture appelle *le Vivant* (Ap 1, 18), *le Prince de la vie* (Ac 3, 15), se trouve la plénitude de la vie. Demeurer en Lui, à l'image du sarment qui tire sa sève de la vigne, c'est posséder la vraie vie et être à même de porter beaucoup de fruits, «des fruits qui demeurent» (cf. Jn 15, 1-17). «Je vis, s'écrit saint Paul, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi. Car ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et qui s'est livré pour moi» (Ga 2, 20).

La richesse de ce message peut être développée selon deux thèmes, d'ailleurs liés l'un à l'autre: la vocation de l'homme à la vie divine, le mystère de la Croix de Jésus, source de vie. Le comportement du chrétien trouve là sa raison d'être et son inspiration.

* * *

«En Lui était la vie et la vie était la lumière des hommes» (Jn 1, 4). Ainsi le *Prologue* de l'Évangile de Jean opère un rapprochement saisissant entre la lumière et la vie, qui nous ouvre d'emblée toutes les profondeurs de cette vie. Au-delà du biologique, il y a la vie spirituelle, et au-dessus de celle-ci, la vie divine. C'est en celle-ci que nous introduit le «Verbe de vie» (1 Jn 1, 1).

Cette vie, elle est une vie nouvelle, elle fait de nous des créatures nouvelles (cf. 2 Co 5, 17), des enfants de Dieu: «Voyez quelle manifestation d'amour le Père nous a donnée pour que nous soyons appelés enfants de Dieu. Et nous le sommes! Si le monde ne nous connaît pas, c'est qu'il ne l'a pas connu. Bien-aimés, dès maintenant nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lors de cette manifestation nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est» (1 Jn 3, 1-2). Dans cette vie nouvelle, on entre par la nouvelle naissance du baptême: «En vérité, en vérité, je te le dis, à moins de naître d'en-haut (v. 5: *d'eau et d'Esprit*), nul ne peut voir (v. 5: *entrer dans*) le Royaume de Dieu» (Jn 3, 3).

Ainsi cette vie nouvelle, don de Dieu, c'est la vie même de Dieu: «Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne se perde pas, mais ait la vie éternelle» (v. 16).

Et encore: «Or, la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le véritable Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ» (17, 3).

C'est pourquoi le cœur du croyant est tourné vers le mystère même de Dieu, en qui est toute plénitude. Le mystère de la Trinité, des Trois Personnes dans l'Unité de l'Essence, est la vie en un sens éminent, dépassant toute compréhension. Ainsi sommes-nous appelés à devenir participants de la nature divine (cf. 2 P 1, 4). Tendue par l'élan de l'espérance vers cette plénitude béatifiante et définitive, le chrétien, dans la charité et sous le voile de la foi, est dès maintenant le Temple de Dieu. Dans l'Esprit Saint, par la médiation du Christ, il a accès au Père.

La Très Sainte Trinité, par le don de la grâce, habite en nous. Les mystiques chrétiens ne cessent au cours des siècles de chanter ce mystère de la vie divine communiquée à l'homme: «Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera et nous viendrons vers lui et nous ferons une demeure chez lui» (Jn 14, 23).

* * *

Une doctrine de vie ne peut pas se soustraire à la rencontre de la mort. Déjà la sagesse antique, avec et après Socrate, avait donné comme tâche première à la philosophie d'apprendre à mourir. Mais il est significatif que cet affrontement ait été conçu avant tout comme un affrontement avec la peur de la mort. D'une manière plus générale le paganisme oscille entre deux extrêmes: le culte de la force, de la santé, de la jeunesse et le refus d'une confrontation directe avec la décrépitude et avec la mort.

Loin de se dérober, la foi chrétienne, dans le mystère de la mort et de la résurrection du Christ, reconnaît dans la mort même un chemin de vie. Elle donne sens à ce qui se présente comme négation de sens. «Je suis la Résurrection et la Vie, dit Jésus à Marthe: celui qui croit en moi, même s'il meurt vivra, et quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais» (Jn 11, 25).

Dans un premier temps, la foi chrétienne prend la mesure du tragique de la mort. Celle-ci n'est pas uniquement l'aboutissement d'un processus naturel, elle a des racines dans l'histoire spirituelle et religieuse de l'humanité: «Le salaire du péché, c'est la mort» (Rm 6, 23). Elle est entrée dans le monde avec et par le péché (cf. 5, 12). Paul la compare à une force qui «règne» sur l'existence humaine (cf. 5, 14; 17). Salaire du péché, la mort en est aussi l'image et, comme telle, elle nous permet d'entrer dans son intelligence: le péché est une mort spirituelle. C'est au niveau de l'esprit que se situe le combat le plus décisif entre la vie et la mort.

* * *

Etre sauvé, c'est être libéré de cette servitude radicale du péché et de la mort. Le Fils de Dieu fait homme, en donnant librement sa vie pour nous sur la Croix, nous a libérés du péché et de la mort: «Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime» (Jn 15, 13). Ainsi la mort volontaire du Christ sur la Croix est source de vie. Sa résurrection atteste que ce sacrifice rédempteur a été agréé du Père.

Dans la foi et l'espérance, le chrétien vit de la certitude de participer un jour à la résurrection de son Sauveur: au terme de l'histoire, la mort, «le dernier ennemi», sera vaincue (cf. 1 Co 15, 26). La foi chrétienne soustrait l'homme à la peur de la mort, puisque, dans le Christ, celle-ci devient chemin de vie. Ainsi se comprend la parole de Jésus: «En vérité, en vérité, je vous le dis, si le grain de blé qui tombe en terre ne meurt pas, il reste seul; si, au contraire, il meurt, il porte du fruit en abondance. Celui qui aime sa vie la perd et celui qui cesse de s'y attacher en ce monde la gardera pour la vie éternelle» (Jn 12, 24-25). Saint Paul l'affirme avec force: le baptisé est assimilé à la mort du Christ, pour l'être à sa Résurrection (cf. Rm 6, 1-11). Cette assimilation est si profonde, si radicale, que l'Apôtre peut en parler au présent: «Du moment que vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez ce qui est en-haut, là où se trouve le Christ, assis à la droite de Dieu; c'est en-haut qu'est votre but, non sur la terre. Vous êtes morts, en effet, et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu. Quand le Christ, votre vie, paraîtra, alors vous aussi vous paraîtrez avec lui en pleine gloire» (Col 3, 1-4).

Cette vie dans le Christ et avec le Christ constitue le cœur de l'expérience chrétienne. Saint Paul en témoigne magnifiquement: «(...) avec le Christ, je suis un crucifié; je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi. Car ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au fils de Dieu, qui m'a aimé et s'est livré pour moi» (Ga 2, 19-20).

Le mystère pascal accompli dans le Christ déploiera ses effets jusqu'à la fin de l'histoire. Alors viendront «le ciel nouveau et la terre nouvelle», «la Jérusalem nouvelle» qui descend d'auprès de Dieu. Alors Dieu essuiera toute larme, «la mort ne sera plus, il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni souffrance», mais la vie bienheureuse avec Dieu (cf. Ap 21, 1-7). Telle est la certitude de la joyeuse espérance.

L'Eglise pérégrine dans le temps de l'histoire dans l'attente de ce Jour béni. Cette attente et la certitude qu'elle sera comblée constituent une dimension essentielle de l'existence chrétienne. Mais c'est dès maintenant que le mystère pascal, dont les fruits de vie seront un jour pleinement manifestés, agit. Dès maintenant il rend fécondes les souffrances et la mort acceptées et offertes en union avec la Croix de Jésus. Les malades et les infirmes occupent une place privilégiée dans l'œuvre du salut.

* * *

Le Christ nous a ouvert les portes du Royaume de Dieu. La présence de ce Royaume s'identifie à sa propre présence. Durant sa vie sur la terre, il l'a annoncé par sa prédication et aussi par des miracles de guérison, qui sont autant de signes que les temps messianiques sont arrivés. Tel est le sens de la réponse de Jésus aux envoyés du Baptiste: «Allez rapporter à Jean ce que vous entendez et voyez: les aveugles retrouvent la vue et les boiteux marchent droit, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, les morts ressuscitent et la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres (...)» (Mt 11, 4-5).

Quand donc les disciples du Christ se dépensent pour soulager toute souffrance et pour guérir toute maladie, ils marchent sur les traces de leur Maître.

Bien plus, les œuvres de miséricorde recèlent un mystère profond, qui est le mystère même de la divine charité, car le croyant sait que son Seigneur s'est identifié à tous ceux qui souffrent: «En vérité, je vous le déclare, chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait» (Mt 25, 40). Au jour du Jugement, tout homme sera jugé sur l'ouverture de son cœur aux détresses de ses frères, auxquels dans son amour infini s'est identifié Celui qui est «la Résurrection et la Vie».

Georges COTTIER o.p.

La nature et l'ordre surnaturel

selon saint Thomas d'Aquin

Saint Thomas est le théologien qui a établi le mieux la distinction, aussi bien que la relation, entre la nature et l'ordre surnaturel. Le thème est vaste et de nombreuses études lui ont été consacrées. Nous voudrions attirer l'attention sur deux aspects de la question, à savoir ce que le surnaturel signifie pour la nature et le rôle de la nature comme principe de quasi-explications vis-à-vis de l'ordre surnaturel. La première question concerne le point de contact entre la nature et la grâce – le désir naturel de l'intellect humain de voir Dieu – et la grâce en tant qu'accomplissement de la nature (*gratia perficit naturam*). Dans une deuxième section, en revanche, nous considérons le rôle de la nature en tant que principe d'une quasi-explication de l'ordre surnaturel, en d'autres termes, il s'agit de la question de savoir comment comprendre et décrire la grâce.

D'après la Révélation, la vocation de l'homme à une communauté intime avec Dieu est un don gratuit de la miséricorde et de l'amour divins. Comme saint Thomas fait remarquer, «le don de la grâce dépasse toutes les puissances des choses créées, car il n'est autre qu'une certaine participation à la nature divine. C'est pourquoi il est impossible qu'une créature produise la grâce. Dieu seul peut diviniser l'homme en le laissant participer à la nature divine et en lui permettant d'avoir part à une certaine ressemblance avec lui»¹. Etant donné que le surnaturel² n'est dû d'aucune façon à la nature humaine, certains auteurs l'ont défini d'une manière négative, c'est-à-dire comme ce qui n'est ni une partie constitutive de la nature ni une exigence de la nature. Cette position souligne l'altérité ainsi que la gratuité de la grâce à ce point qu'on en arrive à concevoir l'ordre naturel et l'ordre surnaturel comme totalement séparés. Aussi devient-il plus difficile d'expliquer pourquoi l'homme a une vocation surnaturelle. A l'autre extrême, se trouve l'opinion qui tend à effacer cette distinction en affirmant que, sous une motion de l'Esprit de Dieu, la nature passe au plan surnaturel par un élan «transcendant». Saint Thomas prend une position intermédiaire et explique le pourquoi du don de la grâce tout en affirmant sa totale gratuité.

¹ I-II 112, 1.

² Thomas se sert du terme «surnaturel» pour signifier les miracles, la justice originelle, la grâce sanctifiante, les vertus théologales, la lumière de la gloire et la vision béatifique. Il s'agit de réalités qui ne peuvent pas être expliquées par des principes naturels.

I. Ce que sa vocation surnaturelle signifie pour l'homme naturel: le désir naturel de l'intellect de voir Dieu.

Selon saint Thomas, tout le problème de l'ordre surnaturel, c'est-à-dire, de la religion révélée et de l'incarnation du Fils de Dieu, dépend, ou au moins en reçoit son intelligibilité, du fait que l'homme n'a qu'une seule fin ultime, la vision de Dieu, la Cause Première. Thomas soutient, en effet, que l'homme, dans son intellect, a un désir naturel de voir Dieu. Il l'exprime ainsi: «Tout intellect désire par sa nature la vision de la substance divine»³. Nonobstant ce texte et des passages parallèles, dans certains de ses ouvrages saint Thomas mentionne une deuxième fin, qu'il appelle «une certaine fin» (*quidam finis*). Ces mots se réfèrent au bonheur imparfait que nous pouvons atteindre dans cette vie au moyen de nos propres efforts⁴. Toutefois, comme l'expression l'indique, ce bonheur imparfait ne satisfait pas nos désirs les plus profonds.

Il s'y ajoute que, après la chute, même ce bonheur imparfait est difficile, voire impossible à atteindre. Saint Thomas ne dit nulle part que l'observation de la Loi naturelle nous l'apporte. Sans l'aide de la grâce, nous ne pouvons pas éviter le péché⁵. Toutefois, pour les enfants morts sans avoir commis de péchés et sans avoir reçu le baptême, ce bonheur naturel devient réel.

Considérons maintenant ce que saint Thomas écrit à propos de la fin véritable de l'homme: l'homme a un certain désir de la vision de Dieu qui découle de la nature même de son intellect. Il s'ensuit que sa vocation surnaturelle et la grâce ne sont pas une intrusion violente d'un corps étranger dans sa vie; elles sont l'achèvement inattendu du désir le plus profond et noble de l'homme, à savoir «le désir de l'intellect humain de voir la Cause Première». Le texte classique où cette doctrine est exprimée est la *Somme de théologie* I 12, 1, mais on retrouve cette conception dans d'autres ouvrages, par exemple dans la *Somme contre les gentils*.

Ce désir, à savoir le point précis dans notre intellect, où l'ordre naturel et l'ordre surnaturel entrent en contact, a été l'objet de nombreuses tentatives d'interprétations⁶. Nous citons d'abord le texte de la *Somme* pour traiter de son interprétation par la suite. «Il y a en chaque homme un désir naturel de connaître la cause de tout effet qu'il voit: d'où le fait que l'homme s'étonne. Or, si l'intellect des créatures rationnelles ne pouvait pas atteindre la cause première des choses, ce désir naturel serait

³ S.C.G. III 57.

⁴ Cf. *Somme de théologie* I-II, 5, 5: «Beatitudo imperfecta quam in hac vita haberi potest...; potest ab homine acquiri per sua naturalia»; *De veritate*, q. 27, a 7; I-II 3, 6: «... duplex est beatitudo».

⁵ I-II 109, 8.

⁶ Voir les Salmanticenses, *Cursus theol.* I, tr. 2, d. 1 et B. MEIJER, *De eerste levensvraag in het intellectualisme van St. Thomas en het integraal realisme van Maurice Blondel*, Roermond, 1940.

vain. C'est pourquoi il faut absolument accepter que les bienheureux voient l'essence de Dieu.» Deux faits rendent son interprétation particulièrement difficile:

a) une tradition augustinienne puissante et très répandue insiste sur l'inquiétude du *cœur* humain; elle faussait ainsi l'intelligence du texte en amenant le lecteur à penser qu'il s'agit d'un désir de la *volonté*;

b) l'ordre surnaturel (et donc la vision de Dieu) est totalement gratuit et dépasse tout désir de l'homme qui ne peut pas avoir une tendance *naturelle* à son accomplissement surnaturel. La condamnation (en 1567) d'une thèse de Baius (avant la chute, l'homme aurait eu droit à la vision béatifique) a rendu les théologiens encore plus soucieux d'accentuer la distinction entre les deux ordres (que notre texte semble confondre).

Dans le cadre de cette étude, il est impossible de présenter un examen exhaustif de la question. Nous devons nous limiter à quelques remarques pertinentes. En accord avec l'intuition profonde d'Augustin (*amor meus pondus meum*), Scot, qui connaissait le texte de Thomas, parle d'une pression dans le cœur de l'homme: de même que les corps lourds sont attirés vers le centre de l'univers, de même la volonté de l'homme (antérieurement à tout choix libre) est ordonnée par Dieu au bonheur. Ce désir naturel de la volonté, continue Scot, ne concerne pas la *beatitudo in communi*, mais il est ordonné à l'objet particulier par lequel nous sommes rendus parfaits. Néanmoins, pour que la volonté puisse consciemment vouloir ce bonheur (et pour en avoir une connaissance distincte) la Révélation et la grâce sont nécessaires⁷. Apparemment, Scot déplace le problème de l'intellect vers la volonté et l'inclination fondamentale de celle-ci. De cette façon, il a contribué au fait que plusieurs thomistes ont interprété le texte de *S. Th.* I 12, 1 comme se référant à une inclination de la volonté. L'inconvénient majeur de la théorie de Scot n'est probablement pas qu'elle affaiblit la distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel⁸, mais qu'elle manque de clarté. Philosophiquement parlant, il est impossible de déduire, à partir du désir insatiable de l'homme pour le bonheur, que son bonheur *spécifique* consiste dans la possession de Dieu, si on n'a pas montré au préalable que l'intellect a un désir naturel de voir l'essence divine.

Quant à la tradition thomiste, nous ne mentionnerons que quelques-unes des interprétations les plus remarquables. Cajetan, très soucieux de souligner la gratuité de l'ordre surnaturel, fait la distinction suivante: du point de vue de sa nature, l'homme n'a pas de désir de ce qui est au-delà de la portée naturelle de ses facultés⁹, mais, dans la mesure où il connaît

⁷ Cf. *Opus oxon.*: In *IV Sent.*, d. 49, q. 10, schol. 1, n. 2; n. 4.

⁸ Ce point fut soutenu par P. DUMONT dans *Eph. theol. lovan.* 8 (1931) 205-224; 571-591; 9 (1932) 5-27.

⁹ In *I^{am} 12, 1, IX*: «Naturale eius desiderium non se extendit ultra naturae facultatem.» Florent GABORIAU présente de bons arguments pour justifier l'interprétation de Cajetan et pour réfuter ses détracteurs. Voir son *Thomas d'Aquin en dialogue*, Paris, 1993.

l'offre que Dieu nous a faite de la grâce surnaturelle, il a effectivement un tel désir¹⁰. Cependant, François Sylvestre de Ferrare rejeta cette position en raison de son interprétation minimisante du texte de saint Thomas et de sa tendance à priver l'homme d'une capacité pour l'ordre surnaturel ou d'une ouverture vers celui-ci. Selon le Commentateur de la *Somme contre les gentils*, le désir de voir Dieu dont parle Thomas est un acte de la volonté mais il concerne la vision de Dieu en tant que celui-ci est la Cause Première, et non pas en tant qu'il est l'objet du bonheur de l'homme¹¹. Cette solution souffre pourtant de deux défauts majeurs: a) Thomas parle d'un désir de l'intellect¹²; b) les bienheureux au ciel connaissent l'essence de Dieu. Comme l'ont souligné les Salmanticenses, la distinction entre l'essence de Dieu et Dieu comme cause des étants n'est pas bien utile¹³.

Dominique Soto reprend à Scot l'expression *pondus naturae* qu'il comprend, non pas comme l'acte d'une faculté, mais comme une propension naturelle¹⁴. Bañez, d'autre part, est d'avis qu'en *S. Th.* I 12 Thomas n'entendait pas démontrer la possibilité de la vision de Dieu au moyen d'un argument relevant de la raison naturelle (car cette vision est strictement surnaturelle). «Le désir naturel de voir Dieu» est un acte naturel de la volonté, qui demeure conditionnel et n'est pas efficace. «Conditionnel» dans la mesure où il n'est pas clair que la vision de Dieu puisse être atteinte: si elle était possible, on la désirerait. D'autres, comme Suarez, Vasquez et, semble-t-il, les Salmanticenses, penchent pour cette solution. Au XXe siècle ils ont été suivis par A. Gardeil et R. Garrigou-Lagrange. Gardeil est d'avis que le désir dont parle Thomas n'est pas inné mais élicite, c'est-à-dire qu'il jaillit lors de l'activité normale de nos facultés¹⁵. Gardeil adopta cette solution parce qu'il estimait que, si ce désir était inné, il faudrait y avoir dans l'homme une puissance active naturelle pour le réaliser, ce qui ne peut pas être sans la grâce. Néanmoins, Gardeil l'appelle un désir naturel.

Jean de Saint-Thomas, quant à lui, estime que la question doit avoir trait à l'appétit de l'intellect et non à celui de la volonté. Thomas a en vue le désir élicite de l'intellect de connaître la cause lorsqu'il connaît les effets (qui peuvent être soit naturels soit surnaturels). Il n'y a pas d'inclination innée à la vision de Dieu qui résulte de la nature particulière de l'intellect en tant qu'intellect humain; il n'y a qu'une capacité ou une possibilité, c'est-à-dire une non-répugnance à voir Dieu. Le moyen terme de la démonstration est qu'il est conforme à la nature intel-

¹⁰ In I^{am}.II^{ae} 3, 8, I.

¹¹ In S.C.G. III, c. 51.

¹² I 12, 1. cf. S.C.G. III, c. 54.

¹³ *Curs. Theol.* I, tr. 2, disp., dubium 5.

¹⁴ In IV *Sent.*, d. 49, q. 2, a.1.

¹⁵ «L'âme, sujet récepteur de la grâce», *Revue thom.* 31 (1926) 104 ss. 391.

lectuelle de l'homme de connaître la cause propre et *per se* des effets qu'il perçoit. Or ce désir, cette tendance, serait vain, si l'intellect n'avait pas une capacité à être élevé à la vision de Dieu¹⁶.

Revenons au texte de saint Thomas. Celui-ci défend la position selon laquelle la possibilité de voir Dieu ne peut en principe être exclue de l'intellect humain. Car, si cela était le cas, l'homme ne serait pas capable d'atteindre avec son intellect son origine ni de trouver son bonheur en Dieu. Or cela serait contraire à la foi et à la raison, car, lorsque l'homme voit un effet, il a le désir naturel de connaître sa cause. Si nous n'étions pas capables de voir Dieu, ce désir naturel en nous ne serait pas comblé. Ceci contredirait l'ordre de la nature.

Thomas parle clairement d'un désir de l'intellect de voir sa cause, c'est-à-dire la Cause Première. La tendance fondamentale de l'intellect est accompagnée d'un désir correspondant de la volonté. Les dix-sept premières questions de la *Prima Secundae* sont construites sur cette affirmation. Dans quelques-unes de ses œuvres antérieures, Thomas insistait aussi sur le désir naturel de bonheur, propre à la volonté¹⁷, mais, dans le texte de la *Somme de théologie*, le désir ou la tendance de l'intellect sont signifiés en premier lieu. Ce désir est la nature même de l'intellect qui tend vers sa propre opération; il se montre dans toute recherche de connaissance¹⁸. Cette inclination ne peut pas être en vain; son accomplissement ne peut pas être impossible. Autrement il y aurait une contradiction dans la nature. Ce désir est la capacité radicale de l'intellect et non pas quelque chose de déjà réalisé¹⁹. Si nous retenons cette conclusion, les difficultés souvent associées au texte peuvent être résolues. a) Les passages, où saint Thomas nie que la vision de Dieu se situe à l'intérieur du rayon naturel de l'intellect et de la volonté²⁰, excluent un désir efficace et élicite de la volonté ou bien un ordre positif, déterminé de l'intellect à la vision de Dieu ainsi que la puissance active pour l'atteindre²¹. b) Quand Thomas écrit qu'il n'y a pas de désir naturel de quelque objet que ce soit si celui-ci ne peut être atteint par les facultés naturelles²², il se réfère à un désir élicite ou bien à un ordre déterminé et

¹⁶ *Cursus theol.*, In I^{am}, q. 12, a. 3, nn. 3-13.

¹⁷ Cf. P. ENGELHARDT, «Desiderium naturale» dans *Hist. Wörterbuch d. Philos.* II, 117-130.

¹⁸ Il peut, bien entendu, être accompagné d'une inclination de la volonté *ad bonum in communi*, ce qui est, dans un sens, un désir conditionnel, non efficace, de la vision de Dieu.

¹⁹ Voir L. GILLON, «Du désir naturel de connaître Dieu au désir de voir Dieu», dans *Atti dell' VIII Congresso tomistico internazionale*, tome IV, Città del Vaticano, 1981, 243-248, p. 247.

²⁰ Voir I-II, 114, 3: «Visio Dei cognitionem et desiderium nostrum excedit»; *De verit.* 14, 2; S.C.G. III, c. 52: «Videre Dei substantiam transcendit limites omnis substantiae creatae.»

²¹ Il a été suggéré par L. CHARLIER, «Puissance passive et désir naturel selon S. Thomas», dans *Eph. theol. lovan.* 7 (1930) 5-28; 639-662, qu'il nous faut faire une distinction nette entre *appetitus naturalis* et *desiderium naturale* (le premier se trouve en tout étant, le second seulement dans la volonté). Cette remarque n'est guère correcte. Cf. I 62, 1, et I-II 41, 3.

²² In III Sent., d. 27, q. 2, a. 2 ad 4.

positif d'une faculté à cet objet. c) Lorsqu'il affirme qu'une puissance active doit toujours correspondre à une puissance passive, Thomas ne contredit pas ce qu'il dit du *desiderium naturale Dei videndi*, parce qu'à une puissance passive, qui n'est qu'une certaine capacité, correspond une disposition à devenir une puissance effectivement engagée (c'est-à-dire une capacité à être élevée par le *lumen gloriae*)²³. d) Ainsi la distinction entre l'ordre de la nature et celui de la grâce est maintenue²⁴. e) Le passage de I 12, 1 est en plein accord avec d'autres textes tels que SCG III 50, dans lequel six arguments sont avancés pour montrer qu'il y a un désir naturel de voir Dieu²⁵. f) Dieu est au-dessus de l'intellect créé mais «l'être divin n'est pas en dehors de la faculté de l'intellect créé de telle manière qu'il serait entièrement étranger à celle-ci, car l'être de Dieu est le premier intelligible et le principe de toute connaissance»²⁶. g) Ainsi nous comprenons mieux comment l'ordre surnaturel est l'accomplissement de l'aspiration la plus profonde de l'homme, à savoir celle d'une connaissance parfaite. Il s'ensuit aussi de ce que nous venons de noter qu'il n'y a pas de double fin dernière pour l'homme, une fin surnaturelle et une fin naturelle, mais une seule et unique fin, la vision de Dieu et la béatitude en Dieu²⁷.

Avant de poursuivre notre étude de la vocation à la vie surnaturelle, il convient de noter qu'on se sert parfois de l'expression *potentia oboedientialis* pour indiquer la capacité de l'intellect à être élevé à la grâce et à la vision de Dieu. L'expression commençait à être utilisée au XIII^e siècle, mais, quant à son sens, elle remonte à l'ère patristique²⁸. Albert le Grand l'utilise pour décrire la capacité de l'intellect à être élevé à la vision de Dieu²⁹. Bonaventure parle d'une *potentia secundum quid*, qui peut seulement être réduite en acte par une cause supérieure. Saint Thomas emploie l'expression environ vingt-trois fois, mais le plus souvent dans la forme de *potentia oboedientiae*: c'est une puissance par rapport à une cause plus élevée. Thomas signale que ses contemporains se servaient régulièrement de ces termes³⁰. En *De veritate* 29, 3, ad 3, il

²³ In IV Sent., d. 43, q. 1, a. 1, ql. 3.

²⁴ *Expos. in Boetii De Trin.*, q. 6, a. 4, ad 5: «Quamvis enim homo naturaliter inclinetur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi sed solum per gratiam et hoc est propter eminentiam illius finis.»

²⁵ Voir aussi I-II 3, 8; In I Methap., leçon 4; *Comp. théol.*, c. 104.

²⁶ S.C.G. III, c. 54.

²⁷ Cf. L. LAPORTA, *La destinée de la nature humaine selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1965. Cf. I 62, 1: «Haec beatitudo non est aliquid naturae sed naturae finis.» Sur cette question voir aussi l'étude un peu simplificatrice mais correcte de Q. TURIEL, «El deseo natural de ver a Dios» dans *Atti dell' VIII Congresso tomistico internazionale*, IV, Città del Vaticano, 1981, 243-248. On peut se référer aussi à E. GILSON, «Sur la problématique thomiste de la vision béatifique», dans *AHLDMA* 31 (1934) 67-88.

²⁸ Voir Saint Augustin, *De Gen. ad litt.*, IX 17, 32; *De praedest. sanct.* 5.

²⁹ In Dionys. de div. nom., c. 1, 27: édit. Cologn. XIII, p. 58.

³⁰ Cf. S. Th. III, 11, 1: «Haec consuevit vocari.»

parle d'une *potentia receptibilitatis*, qui ne peut jamais être entièrement actée. Elle est consécutive à la nature humaine et est plus qu'une simple non-répugnance à recevoir la grâce.

Gillon et d'autres ont fait remarquer qu'il ne faudrait pas appeler la puissance de l'intellect à être élevé à la vision de Dieu une puissance *obédientielle*, parce que son accomplissement n'est pas quelque chose d'étranger à l'intellect (alors que certains miracles semblent être étrangers à la nature de l'une ou de l'autre créature)³¹. Selon eux, il faudrait employer l'expression uniquement pour désigner la puissance générale des créatures vis-à-vis de Dieu, qui peut faire des miracles, car les créatures lui sont totalement soumises. Si on l'applique à l'homme, elle signifie une soumission totalement passive et n'exprime pas l'activité de l'homme lui-même. Pourtant il convient de noter que la capacité de l'intellect à être élevé à la vision de Dieu est due au fait que l'homme possède une nature entièrement soumise à Dieu³². Bien comprise, l'expression «puissance obédientielle» peut être employée pour indiquer la capacité de l'homme à être élevé par la grâce³³.

Dans ce contexte, il faut mentionner aussi l'expression «la grâce parfait la nature», expression que saint Thomas semble avoir formée lui-même³⁴. Il souligne que la grâce ne modifie pas la nature (en la transformant dans une autre forme), mais qu'elle la rend plus parfaite³⁵. A ce propos, on peut soulever la question de savoir si la grâce, c'est-à-dire l'élévation de l'homme au-dessus de sa nature, est vraiment possible. Saint Thomas lui-même semble le nier là où il affirme que tout être demeure à l'intérieur des limites de sa propre nature³⁶. La réponse est qu'il n'y a ni conflit entre la nature et la grâce, ni suppression de quoi que ce soit de la nature. Au contraire, la grâce laisse la nature humaine intacte, mais elle la parfait en approfondissant ses opérations ainsi que ses aspirations les plus nobles³⁷.

Si la grâce surélève et intensifie les inclinations de l'intellect et de la volonté, elle les rectifie et les guérit aussi. Dans l'état actuel de l'humanité déchue, la nature a besoin de la grâce pour être restaurée dans

³¹ Voir L. B. GILLON, «Aux origines de la puissance obédientielle», *Revue Thomiste* 1947, 304 ss.

³² S. Th. III 1, 3: «Omnis creature oboedit ad nutum.»

³³ Thomas parle d'une «habilitas» pour la grâce qui est diminuée par le péché. Cf. *De malo*, q. 2, a. 11: «Peccatum... facit animam minus aptam vel habilem ad gratiae susceptionem... Unde cum huiusmodi habilitas sit quoddam bonum naturae, peccatum diminuebat bonum naturae.»

³⁴ Cf. In IV Sent., d. 2, q. 1, a. 4 B; d. 32, q. 1, a. 1; d. 49, q. 2, a. 3 ad 8; S. Th. I 62, 5: «Gratia perficit naturam secundum modum naturae, sicut et omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum modum ipsius.»

³⁵ In III Sent., d. 29, q. 1, a. 7.

³⁶ S.C.G. I 39: «Unaquaeque autem natura suae rationis termino concluditur ut nihil extraneum intra se percipere possit.»

³⁷ Cf. I 62, 5: «Gratia perficit naturam secundum modum naturae, sicut et omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum modum eius.»

l'ordre à sa fin. Ceci vaut pour la volonté et l'appétit sensitif aussi bien que pour l'intellect. Au début de la *Somme contre les gentils*, saint Thomas indique les raisons pour lesquelles la Révélation, même de certaines vérités accessibles à la raison naturelle, était nécessaire. La grâce, en effet, est nécessaire tant dans l'ordre de la connaissance que sur le plan de la vie morale pour nous aider à éviter les erreurs et à corriger les inclinations aux vices. «L'humanité demeurerait dans les denses ténèbres de l'ignorance si, pour arriver à Dieu, elle n'avait que le chemin de la raison naturelle»³⁸. En d'autres endroits, saint Thomas souligne la misère de l'état actuel de l'homme causé par le péché, en particulier pour s'ordonner à sa véritable fin et agir moralement³⁹.

Karl Rahner et Henri de Lubac sur le désir naturel de voir Dieu

Après la Première Guerre Mondiale, un courant de pensée s'est manifesté en France et en Allemagne qui cherchait à établir des rapports beaucoup plus étroits entre la nature et la grâce que saint Thomas en accepte. En France, cette nouvelle orientation en théologie avait Henri de Lubac et Henri Bouillard comme protagonistes, alors qu'en Allemagne Karl Rahner devenait sa figure de proue. Ces idées semblent tributaires de l'anthropocentrisme contemporain. Selon les partisans de ces vues, l'homme doit être le point de départ dans l'étude de toute question théologique. Le don de la grâce, lui aussi, doit être expliqué à partir d'un point de vue humain. L'anthropocentrisme de plusieurs théologiens de la Société de Jésus, la métaphysique transcendante de Joseph Maréchal, S.J., la réaction contre la théorie de «la nature pure» sont des facteurs qui expliquent l'origine de ce mouvement.

Quand il était encore étudiant en théologie, Henri de Lubac rêvait de mettre au point une théologie du surnaturel entièrement cohérente qui serait opposée à la doctrine de Suarez et de l'Ecole thomiste qui, selon lui, soutenaient une nature humaine complète sans aucune exigence du surnaturel et détruisaient ainsi toute inquiétude métaphysique. La pensée de saint Thomas aurait été trahie par Cajetan et l'Ecole⁴⁰. De Lubac agitait le spectre de la nature pure, mais, comme le fait remarquer F. Gaboriau⁴¹, ses accusations à l'adresse de Cajetan n'ont pas de base très solide.

Rahner, pour sa part, critiquait la théologie scolastique du début du siècle en raison de sa thèse selon laquelle l'ordre surnaturel n'est qu'une

³⁸ S.C.G. I 4.

³⁹ I-II 85.

⁴⁰ H. de LUBAC, *Mémoires sur l'occasion de mes écrits. Culture et vérité*, Namur/Paris, 1989, 189; *Le surnaturel*, Paris, 1946, 174.

⁴¹ *Saint Thomas en débat*, Paris, 1993.

superstructure entièrement gratuite, dont rien ne se manifeste dans la vie consciente du chrétien. Rahner voulait montrer que le surnaturel est donné à l'homme comme une conséquence du dynamisme de son esprit en direction de la grâce⁴². Selon De Lubac, il y a, dans l'homme, un désir très fort de voir Dieu, qui ne peut pas être frustré sans causer de grandes souffrances⁴³. Notons toutefois que saint Thomas n'a jamais dit cela: les enfants innocents qui meurent sans avoir commis de péché et sans avoir reçu la grâce sanctifiante, jouissent d'un grand bonheur naturel sans savoir qu'ils ont été privés de la vision de Dieu⁴⁴.

Dans un ouvrage antérieur, De Lubac présente la grâce surnaturelle comme une prolongation de l'ordre naturel. Pie XII a réagi contre cette conception et d'autres semblables dans son encyclique *Humani generis*: certains auteurs, dit le Pape, déforment la notion authentique de l'ordre surnaturel quand ils affirment que Dieu ne peut pas créer des êtres doués d'intelligence, sans les appeler à la vision béatifique.

Gaboriau soupçonne que la critique de De Lubac à l'adresse de l'interprétation que Cajetan donne de la doctrine thomiste de la séparation entre l'ordre surnaturel et la nature, visait peut-être, à travers Cajetan, le Docteur Commun lui-même. Toujours est-il que cette critique a eu une répercussion considérable. En réalité, il n'y a peut-être pas plus qu'une différence d'accent entre l'interprétation de Cajetan et la doctrine de Thomas. Il arrive que Thomas lui-même analyse la nature humaine sans faire référence à la vocation surnaturelle de l'homme. Il suffit de penser aux nombreuses sections de l'anthropologie de la Première Partie de la *Somme de théologie* et à certaines considérations sur les passions et les vertus dans la Deuxième Partie. A cela s'ajoute le fait que, comme l'a écrit Juan Alfaro, la séparation entre ce qui relève de la nature et l'ordre surnaturel était une idée déjà en vigueur deux siècles avant Cajetan, qui n'a pas fait plus que suivre cette tradition: «Dans l'état actuel de la science théologique, la thèse du désir naturel de la vision béatifique évoque pour nous la difficulté de l'harmoniser avec la gratuité de cette vision. Il n'en était pas ainsi pour la théologie du XIV^e et du XV^e siècles. Nous n'avons rencontré aucun théologien de cette période, excepté Denys le Cartusien, qui eût été conscient de la difficulté d'harmoniser les deux thèses»⁴⁵.

La conclusion que nous tirons de ce qui précède est qu'il y a, dans l'homme, un désir naturel de voir la Cause Première. Néanmoins, le terme «naturel» ici signifie une certaine capacité de recevoir un perfec-

⁴² Voir son *Geist in Welt*.

⁴³ *Le mystère du surnaturel*, p. 80.

⁴⁴ *De malo*, q. 5, a. 3.

⁴⁵ J. ALFARO, *La naturaleza y lo sobrenatural*, Madrid, 1952, p. 404 s. Selon ALFARO, la théorie de Cajetan de la possibilité d'un état de la nature pure est une conclusion légitime des principes de saint Thomas, conclusion qui est conforme à ce que la majorité des scolastiques avant lui ont soutenu.

tionnement de la nature que l'homme ne peut pas atteindre par ses propres forces. Si «naturel» est compris dans ce sens, le surnaturel n'est pas un facteur étranger ou une intrusion dans la nature. Il faut dire que l'état d'une nature pure se laisse concevoir, même si l'humanité n'a jamais vécu dans cet état. Cette conclusion nous permet d'insister sur le caractère unique de la religion chrétienne: il n'y a aucune autre religion qui fonde sa pratique sur le désir le plus profond de l'intellect humain et qui propose un supplément transcendantal aux facultés et aux inclinations naturelles.

II. La nature, principe d'une quasi-explication du surnaturel

Pour déterminer la nature de la grâce divine, saint Thomas note que, si l'homme est élevé pour atteindre par ses actes ce qui est au-dessus de sa nature – comme la vie en Dieu et le bonheur éternel –, il doit être équipé pour cela, c'est-à-dire il doit avoir les dispositions requises pour avoir ces actes. La puissance intellectuelle de l'homme ne suffit pas pour voir Dieu; elle doit être renforcée et élevée par un don de Dieu⁴⁶. En effet, les facultés elles-mêmes ne suffisent pas pour conduire l'homme vers cette fin surnaturelle. Par conséquent, il faut lui donner des principes d'activité grâce auxquels cela devient possible. Ce sont les vertus théologales et les vertus morales infuses⁴⁷.

Pour mieux expliquer pourquoi l'homme a besoin de ces vertus surnaturelles et quelle est la nature de celles-ci, saint Thomas a recours à une analogie avec ce qui arrive sur le plan de la nature. Il justifie ce recours de la façon suivante: «Les choses qui sont au-dessus de la nature, nous les acceptons seulement par la foi. Or ce que nous croyons, nous le devons à l'autorité [de celui qui nous le communique]. C'est pourquoi dans tout ce que nous affirmons il faut suivre la nature des choses, excepté pour ce qui nous est communiqué par l'autorité divine; il s'agit alors de ce qui est au-dessus de la nature⁴⁸. Selon ce texte le théologien doit se référer à la nature pour ces questions, pour lesquelles la Révélation ne fournit pas d'explication. Il peut espérer alors de découvrir une analogie de l'ordre surnaturel avec la nature qui lui permettra de montrer une certaine intelligibilité des vérités révélées. C'est la raison pour laquelle saint Thomas élabore plusieurs thèmes théologiques à l'aide d'une référence à la nature.

⁴⁶ I 12, 5; cf. I 62, 2: «Si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest nisi ab aliquo alio supernaturali principio adiuta.»

⁴⁷ S. Th. I-II 62, 1 & 3.

⁴⁸ I 99, 1: «Ea quae sunt supra naturam sola fide tenemus. Quae autem credimus, auctoritati debemus. Unde in omnibus asserendis sequi debemus naturam rerum, praeter ea quae auctoritate divina traduntur, quae sunt supra naturam.»

Ainsi, le rôle de la vertu théologale de foi est expliqué comme suit: dans la vie quotidienne, tous nos raisonnements ont comme base les premiers principes. Or l'objet de la vie surnaturelle est la béatitude en Dieu, qui dépasse de beaucoup la raison naturelle. Pour se diriger vers Dieu sur ce plan surnaturel, l'intellect doit donc être équipé d'un ensemble de principes. C'est ce que réalise en nous la vertu infuse de foi qui fait que nous écoutons Dieu qui se révèle à nous et illumine notre vie terrestre par rapport à notre destination surnaturelle. Sur ce plan les articles de la foi sont ce que les premiers principes signifient pour la connaissance naturelle⁴⁹.

Par la foi nous arrivons à connaître Dieu comme notre bien et aussi le chemin qui conduit vers Lui. Une deuxième vertu théologale, l'espérance, nous donne la certitude que nous pourrions parvenir à Dieu et surmonter tous les obstacles. Quand nous avons vraiment l'espoir de pouvoir atteindre le bien que nous désirons, nous commençons à l'aimer. L'objet de la vertu d'espérance est Dieu lui-même en tant qu'il est notre béatitude. Parce que nous espérons atteindre Dieu avec l'aide divine, notre espérance porte sur Dieu même⁵⁰.

La vertu infuse de charité nous fait aimer l'objet de notre béatitude. Saint Thomas souligne les différences entre l'amour naturel de Dieu et la charité surnaturelle. S'il est vrai que, d'après sa nature l'homme aime Dieu plus que soi-même⁵¹, la charité infuse se fonde sur la révélation de l'amour que Dieu a pour nous. On sait que saint Thomas a innové en théologie en développant le traité sur la charité dans le cadre conceptuel de l'amitié⁵². Une analogie avec l'ordre naturel nous aide à mieux comprendre ce qu'est la vie avec Dieu. La charité, en effet, est notre amitié avec Dieu, fondée sur la communauté ou la communication que Dieu a établie entre Lui-même et nous. Pierre Lombard enseignait que la charité n'est pas une réalité créée en nous, mais le Saint-Esprit même qui demeure en nous. Il va sans dire que Thomas reconnaît que l'Esprit est l'âme et le moteur de l'ordre surnaturel et que la grâce sanctifiante est impensable sans la présence des Personnes divines qui se donnent à nous. Cependant, il affirme que le Maître des *Sentences* déroge à la valeur de la grâce car, selon lui, l'homme cesserait d'être le principe d'où provient son amour surnaturel, alors qu'il est caractéristique de l'amour d'être un acte libre de la volonté. Voilà la raison pour laquelle il nous faut nous-mêmes poser les actes d'amour surnaturel. Pour que cela soit possible, nous avons besoin d'une certaine connaturalité avec

⁴⁹ II-II 1, 7: «Ita se habent in doctrina fidei articuli fidei sicut principia per se nota in doctrina quae per rationem naturalem habetur.»

⁵⁰ II-II 17, 1.

⁵¹ I 60, 5.

⁵² II-II 23, 1.

Dieu. A ce but Dieu nous donne la vertu infuse de charité qui permet à la volonté d'aimer Dieu avec cet amour surnaturel d'amitié⁵³.

La foi, l'espérance et la charité sont appelées des vertus théologiques parce qu'elles ont Dieu pour objet. Durant notre vie terrestre, nous devons exécuter un grand nombre d'activités différentes. Or notre conduite, en tant que nous sommes des chrétiens, doit être en accord avec notre vocation surnaturelle. En raison de cette vocation, les vertus morales, qu'on acquiert au long de la vie sur terre, ne suffisent pas pour organiser nos actes en vue de la béatitude éternelle⁵⁴. Voilà pourquoi Dieu donne les vertus morales *infuses* qui nous instruisent comment il faut agir pour arriver à notre destination céleste. Thomas l'explique à l'aide d'un exemple: la tempérance est la vertu qui fait qu'on se sert de la nourriture avec modération. La tempérance infuse, en revanche, va plus loin et nous fait subjuguier notre corps afin de pouvoir vivre comme «des concitoyens des saints et des familiers de Dieu»⁵⁵.

Un autre exemple est celui de la prudence: au niveau de la vie quotidienne, la prudence nous fait agir avec circonspection en vue d'un certain but, par exemple, comment diviser nos biens entre nos héritiers. La prudence infuse, par contre, nous permet d'agir sagement en vue de la fin dernière de toute notre vie. Considérons un dernier exemple, à savoir la manière dont saint Thomas traite la vertu de magnanimité. Un chrétien pourrait se sentir quelque peu embarrassé devant le portrait de l'homme magnanime qu'Aristote peint dans son *Ethique à Nicomaque*. Thomas «sauve» cette vertu, en apparence si païenne, en la transformant. Pour Aristote, la base de la magnanimité est la confiance en soi, voire l'auto-satisfaction. Or Thomas creuse en profondeur pour arriver à la personne humaine, créée par Dieu et rétablie par la rédemption. S'agit-il d'une manipulation sournoise pour sauver Aristote? Décidément non. Thomas est fermement convaincu du fait que la magnanimité est une vertu spécifiquement chrétienne qui permet au chrétien d'accomplir des œuvres extraordinaires par amour de Dieu. Les analyses des vertus infuses dans la Deuxième Partie de la *Somme de théologie* se fondent sur celle des vertus naturelles correspondantes. Celles-ci nous permettent, en effet, de comprendre quelque peu les vertus infuses.

On pourrait se demander pourquoi saint Thomas n'a pas étudié les différentes vertus telles qu'elles sont présentes dans la Bible. Pourquoi a-t-il adopté la division des vertus cardinales proposée par Cicéron et Macrobie? La réponse est bien celle-ci: l'ordre surnaturel s'adapte aux articulations de l'ordre naturel. Pour cette raison, les vertus acquises

⁵³ II-II 23, 2.

⁵⁴ I-II 63, 3.

⁵⁵ I-II 63, 4.

sont élevées et transposées au niveau surnaturel. A cela s'ajoute que, pour comprendre la nature et la spécificité des vertus infuses ainsi que leur mode d'opération, il faut que nous nous référions toujours à l'analyse des vertus naturelles correspondantes.

La grâce sanctifiante

La démarche suivante dans l'analyse de saint Thomas vise à montrer que les vertus infuses, qui ont leur siège dans les différentes facultés, exigent une disposition, ou si l'on veut, une base ou sub-structure dans l'âme: les choses naturelles exécutent non seulement des actions, mais elles ont aussi des facultés et des habitus d'où procèdent ces actions. Ces facultés émanent de notre essence et nos actions n'ont pas qu'une connection superficielle avec notre être: au contraire, elles expriment ce qui est contenu en lui. Cela veut dire que les vertus surnaturelles, qui permettent à l'homme de se diriger vers une destination au-dessus de la nature, peuvent seulement fonctionner si elles ont une base dans l'être substantiel de l'homme. Cette base ne peut être autre qu'une certaine transformation de l'âme par la grâce divine. L'homme peut participer à la nature de Dieu. Cette participation à la nature divine dans l'âme est comme une lumière rayonnante. Les vertus infuses mettent l'homme en état de suivre le chemin qui conduit à la plénitude de cette lumière⁵⁶.

Cette analogie avec l'ordre naturel est d'une importance majeure dans toute explication théologique. Saint Thomas estime que la doctrine de la foi ne trouve d'explication que quand nous nous servons de structures naturelles analogues pour éclairer le don de Dieu. En élaborant la théologie, il procède en suivant la règle que nous avons citée au début de cette section: un être doté de raison ne peut s'arrêter dans sa quête de la vérité que quand il arrive à connaître la substance de la cause, dont il perçoit les effets. Dans la *Somme contre les gentils* III 50, et suivants, saint Thomas affirme que tant les anges que l'homme désirent connaître la cause elle-même des phénomènes qu'ils observent. Il n'y a pas de désir aussi noble que celui de connaître la vérité. Cependant, saint Thomas rappelle aussi qu'aucune créature ne peut voir Dieu par ses propres forces: ce qui est propre à une nature d'un ordre supérieur ne peut être atteint par un être sur un plan inférieur que grâce à une intervention de cette nature supérieure⁵⁷. Plus loin, au chapitre 147 de ce Troisième Livre, Thomas l'exprime de la façon suivante: si l'homme est destiné à une fin qui dépasse ses facultés naturelles, il a besoin d'une aide divine surnaturelle pour atteindre cette fin.

⁵⁶ I-II 110, 3.

⁵⁷ S.C.G., III 52.

La méthode suivie par saint Thomas, qui fait qu'il traite le thème de la grâce du point de vue de la vision de Dieu, entraîne quelques conclusions: cette vision est possible seulement si Dieu se communique à l'intellect créé, en d'autres termes, si Dieu lui-même est ce en quoi et par quoi on voit Dieu. Il n'y a pas d'union plus grande que celle entre l'intellect et l'objet connu. Si nous appliquons cela à l'union béatifique, il s'ensuit qu'il y aura l'union la plus intime entre Dieu et l'intellect créé, une union dans laquelle Dieu se communique et se donne.

Cela nous conduit au centre même de la doctrine de la grâce. On ne peut même pas concevoir la grâce sanctifiante sans l'inhabitation des Personnes divines. Certes, la grâce est une participation créée à la vie trinitaire, mais elle présuppose la présence de Dieu en nous, est rendue possible et est soutenue par elle. Le don de la grâce ne vise pas uniquement à mettre l'homme en état d'agir sur le plan surnaturel, la grâce lui permet aussi de trouver sa joie dans les Personnes divines⁵⁸.

L'analogie des sacrements avec l'ordre naturel

L'analogie avec l'ordre naturel revêt une importance considérable dans la théologie des sacrements. Pour montrer pourquoi il y a des sacrements, Thomas se sert d'un argument tiré de la vie humaine: «Il est naturel pour l'homme d'arriver à la connaissance des choses intelligibles en passant par les êtres sensibles⁵⁹.» Or les sacrements nous procurent des dons spirituels. Il faut donc qu'ils en soient des signes perceptibles.

En parlant des sacrements individuels, saint Thomas formule le principe selon lequel notre vie spirituelle montre une certaine correspondance avec la vie du corps. Quant à celle-ci, on considère d'abord l'homme en lui-même et, deuxièmement, en tant qu'il est en rapport avec la société à laquelle il appartient. Quant au premier point, nous distinguons entre le fait d'avoir la vie humaine et celui de la conduire à son accomplissement. Sur le plan de la grâce, la vie surnaturelle est donnée par le baptême et la confirmation d'une part, et par l'Eucharistie d'autre part. Il faut également éliminer ce qui compromet la vie naturelle, comme les maladies et les dégâts causés dans l'organisme. Au niveau de la vie surnaturelle, cela se fait par la pénitence et l'onction des malades. Si nous considérons l'homme en tant qu'il appartient à la société, nous distinguons entre le service de la communauté d'une part et la transmission de la vie d'autre part. Le sacerdoce et le sacrement de mariage correspondent à ces fonctions au plan surnaturel⁶⁰.

⁵⁸ I 43, 3 ad 1.

⁵⁹ III 60, 4.

⁶⁰ II 65, 1.

Les analogies en théologie trinitaire et en christologie

Dans l'étude de la Trinité, l'analogie des processions du Verbe de Dieu et du Saint-Esprit avec les opérations de l'intellect et de la volonté joue un rôle important. Le concept que l'esprit produit et dans lequel il voit ce qu'il connaît est intrinsèque à l'acte cognitif même. On se sert de cette donnée pour illustrer quelque peu la génération du Verbe éternel au sein du Père. Thomas développe un argument analogue au sujet de la volonté: l'aimé est présent dans l'acte d'amour comme le terme de cet acte. Cet exemple est utilisé pour montrer comment le Saint-Esprit procède du Père et du Fils (*amatum est in amante ut terminus motus*).

Dans le contexte des processions divines, il convient de rappeler la profonde observation de la *Somme contre les gentils*: «Dans la mesure où une nature est plus élevée, ce qui procède d'elle lui est plus intimement uni»⁶¹, un principe qui est démontré à l'aide de plusieurs exemples empruntés à la génération des plantes et des animaux supérieurs ainsi qu'à la vie spirituelle de l'homme. Pour résoudre les difficultés qu'on a soulevées contre le dogme de la génération en Dieu, saint Thomas a recours au principe selon lequel les façons d'une émanation se différencient selon la nature des différentes choses⁶².

Dans la christologie de la *Somme de théologie*, un grand nombre d'analogies avec la vie naturelle de l'homme aident à projeter une lumière inattendue sur la vie et la mission du Christ. A propos de la question de savoir si l'incarnation du Fils de Dieu convenait, saint Thomas se sert du principe suivant, emprunté à l'ordre naturel: convient à un être ce qui est en accord avec les caractéristiques de sa nature. Or, la nature de Dieu est la bonté même. Voilà la raison pour laquelle il est convenable qu'il se communique à d'autres⁶³.

Un autre exemple du recours à cette analogie avec la nature: la nature humaine du Christ n'existait pas avant d'être adoptée par le Verbe éternel, car «il est naturel pour l'homme de naître de la façon propre à l'homme»⁶⁴. La fonction du Christ comme la Tête de l'Eglise est expliquée à l'aide d'une analyse des différentes fonctions de la tête par rapport au corps. Là où saint Thomas parle du Christ, de son corps, son âme, sa science et sa puissance, il établit d'abord ce qui appartient à l'intégrité de la nature humaine pour en conclure que le Christ devait avoir aussi ces composants ou ces facultés.

⁶¹ S.C.G. IV 11: «Quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat ei est intimum.»

⁶² *Ibidem*.

⁶³ S. Th. III 1, 1.

⁶⁴ S.C.G. IV 43: «Est naturale homini ut nascatur nativitate humana.»

Le recours à l'analogie avec la nature dans l'eschatologie

Un esprit critique pourrait se demander pourquoi l'homme, avant d'arriver à sa destination finale, est, pendant de longues années, un *homo viator* qui vit dans l'obscurité de la foi et n'atteint la plénitude de la vie divine qu'après sa mort. Saint Thomas explique l'existence de ces deux états en notant qu'il convient qu'il y ait un certain ordre, c'est-à-dire qu'il est conforme à la nature que l'homme passe d'un état imparfait à un état plus parfait. Le même argument vaut aussi pour la Révélation, qui fut donnée aux hommes graduellement. «En celle-ci un certain ordre a été observé, en conformité avec l'homme même, à savoir qu'il arrive peu à peu de ce qui est imparfait au plus parfait»⁶⁵.

Au Quatrième Livre de la *Somme contre les gentils*, saint Thomas traite d'abord les mystères de la Trinité et de l'Incarnation pour présenter ensuite une analyse assez concise des sacrements. L'eschatologie est considérée comme le résultat de la Rédemption. En IV 93 commence l'exposé de l'état final de l'homme et de l'univers et Thomas nous donne une analyse du dogme de la résurrection du corps. Les effets de la passion et de la mort de Jésus nous parviennent par les sacrements, les effets de la résurrection du Christ nous sont communiqués lors de notre propre résurrection. Dans son exposé, Thomas ne suit pas l'ordre chronologique: il ne parle pas d'abord de la mort, ensuite du jugement particulier, du purgatoire et de la vision béatifique. Au contraire, il considère d'abord l'état final et le but de la rédemption, à savoir la résurrection du corps, et seulement plus tard ce qui permet d'atteindre ce but.

Il est contraire à la nature de l'âme d'être sans le corps. Or aucun état contraire à la nature ne dure toujours. Par conséquent, l'âme ne restera pas toujours sans le corps⁶⁶. Sans être unie au corps, l'âme ne connaîtra pas de repos définitif. Or, l'inquiétude n'est pas compatible avec le véritable bonheur. La résurrection est donc d'une certaine façon naturelle pour l'homme, même si elle ne peut être obtenue que par une intervention spéciale de Dieu⁶⁷. Tout cela montre l'importance d'une anthropologie correcte pour défendre et interpréter certains dogmes de la foi.

Pour expliquer et élaborer la doctrine catholique à propos de l'état de l'âme immédiatement après sa séparation du corps, saint Thomas a également recours à des conceptions philosophiques. Après la mort, l'âme n'est plus en route vers sa fin, mais elle l'a atteinte. Son état dépend de la disposition prédominante de sa volonté au moment de mourir⁶⁸. Elle

⁶⁵ S.C.G. IV 43.

⁶⁶ S.C.G. IV 79: «Nihil autem quod est contra naturam potest esse perpetuum. Non igitur perpetuo erit anima absque corpore.»

⁶⁷ *Suppl.*, q. 75, a. 3.

⁶⁸ S.C.G. IV 95.

sera rémunérée ou punie immédiatement sans avoir à attendre la réunion avec son corps⁶⁹.

Selon une thèse centrale de saint Thomas, la gloire et la béatitude ne suppriment pas la nature; au contraire, elles lui donnent son accomplissement et la perfectionnent⁷⁰. Il s'ensuit que dans l'achèvement final les bienheureux continueront les opérations naturelles de leurs puissances sensitives, conserveront leurs rapports avec leurs familles et amis ainsi que les trésors de science et de sagesse qu'ils auront acquis pendant leur vie sur la terre. Cela explique aussi pourquoi la résurrection du corps est la consommation de l'homme: l'âme humaine est l'âme d'un corps et, par conséquent, elle doit s'exprimer dans un corps.

La Révélation semble dire que certaines âmes séparées seront punies par «le feu». Saint Thomas fait noter que, si dans ce contexte le terme biblique de feu n'est pas une métaphore, il faut comprendre ce fait comme une préoccupation incessante avec le noyau de la matière, imposée comme une punition à l'esprit du pécheur. Quant au jugement particulier, Thomas se sert à nouveau d'une conclusion de son anthropologie philosophique: immédiatement après la séparation du corps, l'objet principal de l'intellect est l'âme elle-même. Par une illumination divine, celle-ci comprend jusqu'à quel point elle mérite du blâme ou une récompense⁷¹.

Au sujet du jugement final à la fin du temps, saint Thomas fait remarquer qu'un jugement définitif n'est pas possible sur ce qui est encore soumis au changement aussi longtemps que toutes les conséquences de ce que les hommes ont fait ne sont pas encore visibles. Thomas l'illustre par un exemple: l'hérésie d'Arius continuera à avoir des conséquences désastreuses jusqu'à la fin des temps⁷².

Quant aux textes bibliques à propos de la conflagration finale et du renouveau de l'univers physique, saint Thomas suggère qu'il est logique que ce renouveau ait lieu par l'intermédiaire de l'élément le plus actif, le feu. Comme la Révélation l'indique, la mort ne sera plus. S'il en est ainsi, il n'y aura pas non plus de génération. Ce qui veut dire que l'organisation de l'univers entier sera autre, car le mouvement des corps célestes est à la base des processus cosmiques. Selon *Révélation*, chapitre 10, 6, il n'y aura plus de temps. Cependant la substance des corps célestes sera préservée.

Dans cet aperçu, nous avons présenté les affirmations principales de saint Thomas sur les réalités surnaturelles dans leurs rapports avec la nature. Nous n'avons pas mentionné les références aux structures et

⁶⁹ Cf. S.C.G. IV 92; III 37; III, 51; In IV Sent., d. 21, q. 1, a. 1, sol. 3; d. 45, q. 1, a. 1.

⁷⁰ I 62, 7: «Beatitudo non tollit naturam, cum sit perfectio eius.»

⁷¹ De veritate, q. 19, a. 1.

⁷² S. Th. III 59, 5.

principes de la nature qui sont employées en théologie naturelle: les considérations métaphysiques sur Dieu ne se situent pas au niveau surnaturel. Il convient pourtant de signaler l'énorme importance de ces analogies qui éclairent plusieurs doctrines. Rappelons les arguments dans la *Somme de théologie* I 12, 1 et I 19, 1, qui visent à montrer, au moyen d'une comparaison avec ce qu'on trouve au niveau de la nature, qu'il y a de la science et de la volonté en Dieu. Le principe fondamental de Thomas est celui-ci: «Notre intellect monte vers la connaissance de Dieu en suivant les chemins des créatures»⁷³.

Les références à l'ordre de la nature et, en particulier, à la nature humaine, montrent que la grâce n'est pas quelque chose d'entièrement étranger à l'homme, mais qu'elle le perfectionne d'une manière éblouissante en accord avec ses désirs et besoins les plus profonds. Nous concluons cet aperçu fragmentaire avec une citation qui rend assez bien l'idée de saint Thomas à propos du désir naturel de voir Dieu: la doctrine chrétienne «arrache l'homme à ses fascinations cosmologiques et à son monotone vertige, en lui révélant l'infinie profondeur de son désir d'être heureux, qui ne saurait sans la grâce parvenir à sa véritable fin»⁷⁴.

L. J. ELDERS, s.v.d.

⁷³ S.C.G. IV 1: «Per vias creaturarum intellectus noster in Dei cognitionem ascendit.»

⁷⁴ P. MAGNARD, *Nature et histoire dans l'apologétique de Pascal*, Paris 1975, p. 271.

Notre vie après la mort



Les événements tragiques et déconcertants, survenus récemment à Cheiry (Fribourg), à Salvan (Valais) et au Québec (Canada), nous incitent à ranimer et à réaffirmer notre foi chrétienne relativement aux fins dernières. Ils nous font prendre une conscience renouvelée et reconnaissante du bonheur qui nous est donné d'être guidés par la Révélation authentique du Christ, Fils de Dieu incarné qui éclaire notre route. Avant de quitter ses apôtres, en effet, il leur avait promis de les assister jusqu'à la fin du monde (Mt 28, 20). Aussi continue-t-il, au long des siècles, de conserver dans son intégrité le trésor des vérités qu'il a révélées; et il en assure la transmission fidèle par son «Esprit de vérité» qu'il maintient au cœur de son Eglise pour la conduire «vers la vérité tout entière» (Jn 16, 13). Dans son inépuisable miséricorde, il presse par ailleurs ses apôtres et leurs successeurs d'aller annoncer, partout dans le monde, aux foules tentées par le mirage des bonheurs terrestres et éphémères, l'espérance de le rejoindre un jour dans les demeures éternelles où il prépare une place pour ceux qui l'aiment.

L'Evangile n'est sans doute pas facile à faire entendre dans un monde où la charité s'est refroidie et où la foi tend à s'étioler dans l'indifférence ou dans des croyances disparates qui cherchent à nous séduire, mais n'en sont que de fades succédanés.

Dans les pages qui suivent, nous ferons d'abord une allusion aux opinions et prises de position qui défient la doctrine chrétienne, et nous citerons quelques extraits du Nouveau Testament qui les réfutent. Mais notre propos principal est de produire dans leur simplicité les textes de la sainte Ecriture les plus propres à alimenter notre foi et notre espérance relatives à notre existence après la mort. Nous ferons autant que possible l'économie des commentaires, pour laisser à la vivante «parole de Dieu, efficace et plus incisive qu'aucun glaive à deux tranchants» (He 4, 12) toute sa vigueur. L'Evangile lu comme il est écrit, dans le sens obvie et direct des mots est, en effet, plus à même de pénétrer «les sentiments et les pensées du cœur».

Conceptions hétérodoxes du salut

Le monde actuel, en Occident surtout, a perdu le sens de l'au-delà: la mort est une porte qui débouche sur rien. Bon nombre de gens affirment

en fait, avec plus ou moins de conviction et d'assurance qu'il n'y a rien après la mort. En réalité, on ne se libère pas facilement de l'angoisse de la mort, et «Il est peut-être aussi pénible de vivre sans Au-Delà que de vivre en la compagnie forcée d'un cadavre¹». Alors, on tente de changer l'au-delà et de s'en fabriquer des substituts. D'où le foisonnement de représentations de la survie qui sollicitent nos contemporains.

Beaucoup admettent en effet, qu'il y a bien quelque chose après cette vie terrestre, mais ils en restent à des idées vagues et des plus vaporeuses sur le lieu de la destination finale. Ainsi, pour citer une opinion qui circule ça et là dans les milieux populaires, il est des gens qui font grand cas de récits émanés de personnes ayant fait l'expérience de la mort clinique. Elles racontent avoir conservé le souvenir de la traversée d'un long tunnel obscur, avant de déboucher dans un merveilleux paysage de lumière et de paix; et ce n'est qu'à regret et avec nostalgie qu'elles se sont retrouvées dans leur corps de misère, au moment du réveil. Ces phénomènes, qui ont sans doute une explication naturelle, ne sont pas faciles à identifier, et ne sont pas définitivement probants selon les critères scientifiques. La question se pose notamment de savoir si cet «être de lumière» rayonnant d'amour, que les patients disent avoir rencontré, est une entité véritablement personnelle, ou une simple présence impersonnelle. On a cependant observé que cette expérience aboutit souvent chez eux à un réel changement de vie².

Plus significatifs sont les nombreux mouvements de pensée et les groupes constitués en sectes plus ou moins organisées, qui pullulent autour de nous, et qui sollicitent nos contemporains, en prétendant combler leur soif de bonheur. Profitant du retour latent du sacré, ils drainent des éléments hétéroclites glanés dans les religions orientales, dans l'ésotérisme et la gnose, et même dans le christianisme. Certains vont jusqu'à imiter et à plagier des décors et des cérémonies liturgiques du catholicisme, abusant ainsi de la crédulité et de la naïveté des gens du peuple. Ils présentent ainsi un ensemble de doctrines où les composantes sont habilement compilées et amalgamées, et se concrétisent souvent par la pratique de thérapies corporelles et mentales. Ils sont généralement dirigés par un «gourou» qui se fait passer pour un guérisseur, voire un nouveau «Christ» et un sauveur. Autoritaire, il impose à ses adeptes subjugués des préceptes destinés à resserrer les liens du groupe; et il aménage celui-ci en vue de recruter des adhérents par des techniques qui n'ont rien à envier aux méthodes du marketing commercial.

¹ R.-L. BRUCKBERGER, *L'Evangile*. Paris 1976, p. 10.

² Pour une plus ample information, on peut lire une recension des livres du Dr R. MOODY, parue dans *Nova et Vetera* (cf. P. VSEVOLOD ROCHEAU, *Essai d'une lecture chrétienne de «la vie après la vie»*, in: *Nova et Vetera*, Fribourg 1980, 2). Voir aussi G. COTTIER, *Note sur la décorporation* (*Ibidem*).

Ces mouvements de pensée et ces sectes s'étendent sur une large gamme, allant de la simple croyance aux réincarnations successives ou à la métempsycose, jusqu'au «New Age», récemment mis en vogue. Le Nouvel Age est particulièrement ambitieux. Il se donne pour objectif de dépasser le christianisme et même de supplanter toutes les cultures et religions, parce qu'elles auraient failli à leur mission. Il rêve de rassembler toutes «les consciences réceptives et chercheuses dans une grande fraternité de l'esprit». Cependant sa perspective est purement horizontale et humaniste. Se rattachant à la gnose, il rejette toute transcendance et toute relation personnelle avec Dieu, et entraîne ses adeptes à se complaire dans une aspiration où l'homme ne trouve son bonheur et son salut qu'en lui-même. La secte de Jouret et de di Mambro, qui sombra dans une aberration homicide, est un cas extrême de cet engouement pour des religiosités non-conformistes. Aveuglés par une vision apocalyptique, certains de ses membres fanatisés en sont venus à identifier un innocent petit enfant avec l'Antéchrist, et à le poignarder mortellement pour s'en délivrer. D'autres ont été froidement assassinés, d'autres encore se sont précipités dans un atroce suicide collectif, sous le prétexte qu'en quittant ce bas monde de ténèbres et de malheurs, ils accèderaient automatiquement à une existence lumineuse et heureuse sur une planète extra-terrestre.

Pour porter un jugement équilibré sur ces diverses déviations, il importe cependant de maintenir la distinction traditionnelle entre la doctrine des sectes et la conscience subjective de leurs adhérents. Il ne nous appartient pas de juger les motivations profondes. Dieu seul connaît le secret des cœurs. Un individu peut, tout en prenant parti pour des théories et des mythes erronés, dont il ne mesure pas la nocivité pour sa foi, rechercher Dieu avec sincérité.

La Révélation chrétienne

Notre Seigneur Jésus-Christ s'est toutefois montré sévère à l'égard de ces divagations qui bravent l'Évangile. Il en a prédit la manifestation, et il a sérieusement exhorté ses disciples à la vigilance: «Prenez garde qu'on ne vous abuse. Car il en viendra beaucoup sous mon nom qui diront: «C'est moi le Christ, et ils abuseront bien des gens» (Mt 24, 4-5). «Alors, si l'on vous dit: "Tenez, voici le Christ", ou: "Le voilà", n'en croyez rien» (Mt 24, 23).

Et saint Pierre de commenter: «Il y a eu de faux prophètes dans le peuple, comme il y aura aussi parmi vous de faux docteurs qui introduiront des sectes pernicieuses et qui, reniant le Maître qui les a rachetés, attireront sur eux-mêmes une prompte perdition. Beaucoup suivront leurs débauches, et la voie de la vérité sera blasphémée à cause d'eux. Par cupidité, au moyen de paroles trompeuses, ils trafiqueront de vous,

eux dont le jugement depuis longtemps n'est pas inactif et dont la perdition ne sommeille pas» (2 P 2, 1-3). Saint Jean ajoute: «C'est que beaucoup de séducteurs se sont répandus dans le monde, qui ne confessent pas Jésus-Christ venu dans la chair. Voilà bien le Séducteur, l'Antéchrist» (2 Jn 1, 7; cf. 1 Jn 2, 18-19).

En présence de ces mythes inventés par les hommes, et largement diffusés, concernant l'au-delà, il est d'une cruciale importance de réaffirmer notre foi aux réalités révélées, que nul ne pourra éluder. Il est de l'intérêt de tous et de chacun de proclamer hautement qu'il y a non seulement quelque chose derrière le théâtre de ce monde, mais «Quelqu'un» qui nous attend. Et ce «Quelqu'un» n'est autre que le Fils de Dieu qui est auprès du Père, et qui s'est fait homme pour venir nous révéler la destinée divine à laquelle il nous convie. Lui seul la connaît, et lui seul a qualité pour en parler: «Nul n'a jamais vu Dieu; le Fils unique qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître» (Jn 1, 18).

Jésus est ressuscité et il est vivant

La résurrection de Jésus-Christ est centrale dans l'Évangile, et elle constitue le fondement de la foi chrétienne. «Image du Dieu invisible» (Col 1, 15), pressé par «son amour extrême pour nous» (Ep 2, 4), le Christ est sorti du Père (cf. Jn 16, 28) pour venir, pendant trente-trois ans, partager notre misérable existence humaine. En se comportant en tout comme un homme (cf. Ph 2, 7), il prenait le risque d'être méconnu, dédaigné, méprisé et rejeté. Il finit, de fait, par être condamné à mort et cloué sur une croix comme un criminel. Mais il a vaincu la mort: il est ressuscité et il est vivant. A Marie-Madeleine, accourue avec ses amies au sépulcre de Jésus, l'ange déclare: «Ne craignez rien, vous, je sais bien que vous cherchez Jésus, le Crucifié. Il n'est pas ici, car il est ressuscité comme il l'avait dit. Venez voir le lieu où il gisait, et vite allez dire à ses disciples: il est ressuscité d'entre les morts, et le voilà qui vous précède en Galilée; c'est là que vous le verrez» (Mt 28, 5-7).

Saint Luc précise que deux hommes en habits éblouissants apparurent aux femmes et leur dirent: «Pourquoi cherchez-vous parmi les morts celui qui est vivant? Il n'est pas ici; il est ressuscité (Lc 24, 5-6). Et saint Jean, dans la vision qu'il eut à Patmos, entend le Seigneur lui affirmer: «Ne crains rien, c'est moi, le Premier et le Dernier, le Vivant; j'ai été mort, et me voici vivant pour les siècles des siècles» (Ap 1, 17-18).

Saint Paul insiste sur cette vérité qui motive notre foi: «Je vous ai donc transmis tout d'abord ce que j'avais moi-même reçu, à savoir que le Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures, qu'il a été mis au

tombeau, qu'il est ressuscité le troisième jour selon les Ecritures...» (1 Co 15, 2-4). Et il argumente: «Mais si le Christ n'est pas ressuscité, alors notre prédication est vaine, vaine aussi notre foi. Et il se trouve même que nous sommes des faux témoins de Dieu...» (1 Co 15, 14-15). Il ajoute: «Et si le Christ n'est pas ressuscité, votre foi est vaine, vous êtes encore dans vos péchés... Si c'est pour cette vie seulement que nous avons mis notre espoir dans le Christ, nous sommes les plus malheureux des hommes... Mais non, le Christ est ressuscité des morts...» (1 Co 15, 17-20).

Jésus apparaît vivant à ses disciples

Plusieurs apparitions du Christ ressuscité sont rapportées dans le Nouveau Testament. Jésus surprend Marie-Madeleine (cf. Mc 16, 9; Jn 20, 11) et les saintes femmes (cf. Mt 28, 9). Il vient à la rencontre des Onze en Galilée, sur «la montagne où Jésus leur avait donné rendez-vous» (Mt 28, 16). Il les rejoint alors qu'ils se trouvaient à table (cf. Mc 16, 14), réunis à Jérusalem (cf. Lc 24, 36), et au bord du lac de Tibériade (cf. Jn 21, 1ss.), et il apparaît aux pèlerins d'Emmaüs (cf. Lc 24, 13; Mc 16, 12). Saint Paul relate à son tour que Jésus «est apparu à Céphas, puis aux Douze. Ensuite, il est apparu à plus de cinq cents frères à la fois, dont plusieurs vivent encore et quelques-uns sont morts; ensuite, il est apparu à Jacques, puis à tous les apôtres. Et en tout dernier lieu, il m'est apparu à moi aussi, comme à l'avorton» (1 Co 15, 5-8). Enfin saint Pierre affirme, dans un discours qu'il prononça chez Corneille, que Dieu a ressuscité Jésus «le troisième jour et lui a donné de se manifester, non pas à tout le peuple, mais aux témoins que Dieu avait choisis d'avance, à nous qui avons mangé et bu avec lui après sa résurrection d'entre les morts...» (Ac 10, 40-41). Dieu ne se révèle pas n'importe comment, à n'importe qui et n'importe où. Il requiert un effort extérieur de recherche et une disposition intérieure de foi et d'amour.

Il se présente à eux avec son corps réel

Saint Luc décrit un cas émouvant d'une apparition de Jésus, qui met en évidence sa bonté et sa tendresse pour ses apôtres. «Ils parlaient encore, quand il se tint en personne au milieu d'eux et leur dit: "Paix à vous!" Saisis de stupeur et d'effroi, ils s'imaginaient voir un esprit. Mais il leur dit: "Pourquoi ce trouble, et pourquoi des doutes s'élèvent-ils dans vos cœurs? Voyez mes mains et mes pieds; c'est bien moi! Touchez-moi et rendez-vous compte qu'un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai." Ce disant, il leur montra ses mains et

ses pieds. Et comme dans leur joie ils se refusaient à croire et demeuraient ébahis, il leur dit: "Avez-vous ici quelque chose à manger?" Ils lui présentèrent un morceau de poisson grillé. Il le prit et le mangea sous leurs yeux» (Lc 24, 36-43). Saint Jean écrit de son côté: «Le soir de ce même jour, le premier de la semaine, toutes portes étant closes par crainte des Juifs, là où se trouvaient les disciples, Jésus vint et se tint au milieu d'eux et il leur dit: "Paix soit avec vous!" Ce disant, il leur montra ses mains et son côté. Les disciples furent remplis de joie à la vue du Seigneur» (Jn 20, 19-20). Au bord du lac de Tibériade, après la pêche miraculeuse, «Jésus leur dit "Venez déjeuner". Aucun des disciples n'osait lui demander "Qui es-tu?", car ils savaient bien que c'était le Seigneur. Alors Jésus s'approche, prend le pain et le leur donne; de même le poisson. Ce fut la troisième fois que Jésus se montra à ses disciples, une fois ressuscité des morts» (Jn 21, 12-14).

A l'égard de l'apôtre Thomas qui, étant absent lors d'une première apparition, la mettait en doute, Jésus manifeste la même délicatesse. Les disciples lui avaient affirmé: «Nous avons vu le Seigneur! Il leur répondit: "Si je ne vois pas à ses mains la marque de clous, et si je ne mets pas la main dans son côté, je ne croirai pas". Huit jours plus tard, les disciples se trouvaient de nouveau dans la maison et Thomas avec eux. Jésus vint, toutes portes closes, et se tint au milieu d'eux: "Paix soit à vous!" dit-il. Puis il dit à Thomas: "Porte ton doigt ici: voici mes mains; avance ta main et mets-là dans mon côté et ne sois pas incrédule!" Thomas lui répondit: "Mon Seigneur et mon Dieu!"» (Jn 20, 25-28). Cette profession de foi de saint Thomas est d'une importance capitale. Elle constitue l'affirmation la plus explicite et la plus catégorique de la divinité de Jésus-Christ. Saint Pierre déclare à son tour que Jésus s'est manifesté «à nous qui avons mangé et bu avec lui après sa résurrection d'entre les morts» (Ac 10, 41).

Son corps est glorifié

Jésus engage ses disciples à reconnaître qu'il n'est pas un esprit. Le corps avec lequel il surgit devant eux, est le même qui a été martyrisé et crucifié, mais il possède des propriétés nouvelles, celles d'un corps glorieux. Il s'introduit auprès d'eux toutes portes étant closes (cf. Jn 20, 27; 21, 13). Il vient à leur rencontre à son gré, où et quand il veut (cf. Mt 28, 9, 18; Lc 24, 15; Jn 20, 14; 21, 4). Il se rend présent sous l'apparence d'un jardinier (cf. Jn 20, 14-15) ou «sous d'autres traits» (Mc 16, 12). Il n'est plus lié par l'espace et le temps; il appartient déjà au monde divin de son Père. Après sa résurrection, il ne retourne pas à la vie terrestre comme la fille de Jaïre, le jeune homme de Naïm et Lazare. Il passe de l'état de mort à une autre vie qui est la vie divine dans l'état de gloire,

celui qu'il a fait descendre de son âme sur son corps, pendant les brefs instants de sa transfiguration³ (cf. Mt 17, 2; 1 Co 15, 42).

Jésus remonte vers son Père où il intercède pour nous

Pendant tout le cours de sa vie mortelle, Jésus était habité par le désir d'accomplir sa mission de Rédempteur: «Je dois recevoir un baptême, et quelle n'est pas mon angoisse jusqu'à ce qu'il soit consommé» (Lc 12, 50; cf. Mc 10, 38). Aussi, empêchait-il la plénitude de sa grâce de produire normalement tous ses effets, et sa divinité de refluer visiblement sur son humanité. Sans cette contrainte qu'il s'imposait par une disposition de la sainte Trinité, il aurait été spontanément glorifié, sa divinité aurait été dévoilée, et les «princes de ce monde... n'auraient pas crucifié le Seigneur de la gloire» (1 Co 2, 8). Mais à sa résurrection, il retrouve ses prérogatives et ses pleins droits, en laissant sa divinité irradier son humanité, comme il l'avait fait momentanément lors de sa transfiguration.

Dès lors, l'énergie de la grâce peut exercer librement dans l'âme de Jésus la tension intime qui l'emporte vers le Père, et il ne peut plus demeurer ici-bas. Dans son entretien avec ses Apôtres, au soir du Jeudi-saint, il leur annonce déjà: «Je suis sorti du Père et venu dans le monde. Maintenant, je quitte le monde et je vais vers le Père» (Jn 16, 17). Au matin de la résurrection, il fait comprendre à Marie-Madeleine qu'il ne peut plus être retenu sur terre: «Ne me retiens pas ainsi, car je ne suis pas encore monté vers le Père. Mais va vers mes frères et dis-leur: Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu» (Jn 20, 17). Et son Ascension marquera «l'entrée irréversible de son humanité dans la gloire divine⁴». Ce jour-là, «il les emmena jusque vers Béthanie et, levant les mains, il les bénit. Or, tandis qu'il les bénissait, il se sépara d'eux et fut emporté au ciel» (Lc 24, 50), et «il s'assit à la droite de Dieu» (Mc 16, 19), où «il est toujours vivant pour intercéder» en faveur de «ceux qui par lui s'avancent vers Dieu» et «qu'il est capable de sauver de façon définitive» (He 7, 25). Saint Paul affirme également, parlant du Christ Jésus: «Celui qui est mort, que dis-je? ressuscité, qui est à la droite de Dieu, qui intercède pour nous» (Rm 8, 34; cf. 1 P 3, 21). Et il souhaite aux Ephésiens que «le Père de la gloire» daigne «illuminer les yeux de votre cœur pour vous faire voir quelle espérance vous ouvre son appel, quels trésors de gloire renferme son héritage parmi les saints, et quelle extraordinaire grandeur sa puissance revêt pour nous,

³ Cf. *Catéchisme de l'Eglise catholique*, Paris 1992, nn. 645-646.

⁴ *Ibidem*, nn. 659-663.

les croyants, selon la vigueur de sa force qu'il a déployée en la personne du Christ, le ressuscitant d'entre les morts et le faisant siéger à sa droite, dans les cieux...» (Ep 1, 16-20).

Le Ressuscité continue d'agir dans son Eglise

Jésus, bien que monté au ciel, n'abandonne pas l'Eglise qu'il a fondée aux vicissitudes de l'histoire. Il a promis à ses apôtres: «Je ne vous laisserai pas orphelins. Je reviendrai vers vous. Sous peu le monde ne me verra plus. Mais vous, vous me verrez parce que je vis et que vous vivez» (Jn 14, 18-19). Et il certifie explicitement: «Et moi, je suis avec vous, tous les jours jusqu'à la fin du monde» (Mt 28, 20). De fait, les apôtres «s'en allèrent prêcher en tout lieu, le Seigneur agissant avec eux et confirmant la Parole par les miracles qui les accompagnaient» (Mc 16, 20).

Remonté au ciel, désormais caché aux hommes dans son revêtement visible, le Christ reste donc efficacement présent au sein de son Eglise. Il lui envoie incessamment son Esprit de vérité pour la conduire «à la vérité tout entière» (Jn 16, 13), son Esprit d'amour pour «conférer l'adoption filiale» (Ga 4, 5) à ses membres et les attirer à sa sainteté; et il les nourrit de son Eucharistie en gage de la vie éternelle: «Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour» (Jn 6, 54).

Saint Paul rattache cette assistance constante de Jésus-Christ à sa résurrection qui en est la cause: «Nous croyons en celui qui ressuscita d'entre les morts, Jésus notre Seigneur, livré pour nos fautes et ressuscité pour notre justification» (Rm 4, 25); nous appartenons «à celui qui est ressuscité d'entre les morts, afin que nous fructifions pour Dieu» (Rm 7, 4), à celui «qui est mort pour tous, afin que les vivants ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux» (2 Co 6, 54).

Nous ressusciterons nous aussi comme lui et par lui

Saint Paul établit une étroite corrélation entre la résurrection de Jésus-Christ et la nôtre (1 Co 15, 12): «Si les morts ne ressuscitent pas, le Christ non plus n'est pas ressuscité. Et si le Christ n'est pas ressuscité, votre foi est vaine, vous êtes encore dans vos péchés» (1 Co 15, 16-17). Pour Paul, en outre, la résurrection de Jésus est le modèle de la nôtre: «Car si c'est un même être avec le Christ que nous sommes devenus par une mort semblable à la sienne, nous le serons aussi par une résurrection semblable» (Rm 6, 5). Il est même le prototype des ressuscités: «Et il est aussi la Tête du Corps, c'est-à-dire de l'Eglise. Il est le Principe,

Premier-Né d'entre les morts» (Col 1, 18), comme il sera également le Premier-Né des ressuscités, «Car le Christ est mort et revenu à la vie pour être le Seigneur des morts et des vivants» (Rm 14, 9). «Le Christ est ressuscité des morts, prémices de ceux qui se sont endormis», et tous nous revivrons dans le Christ (1 Co 15, 20).

Plus encore que modèle et prototype, Jésus est l'auteur et l'origine de notre résurrection. «Et si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, Celui qui a ressuscité le Christ Jésus d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous» (Rm 8, 11). «Dieu qui est riche en miséricorde, à cause du grand amour dont il nous a aimés, alors que nous étions morts par suite de nos fautes, nous a fait revivre avec le Christ... avec lui il nous a ressuscités et fait asseoir dans les cieux, dans le Christ Jésus» (Ep 2, 4-6).

L'Ancien Testament annonçait déjà plus ou moins explicitement la résurrection des croyants. L'un des textes proposés par la liturgie de la messe des défunts est tiré du livre de Job: «Je sais, moi, que mon libérateur est vivant, et qu'à la fin il se dressera sur la poussière des morts; avec mon corps, je me tiendrai debout, et de mes yeux de chair, je verrai Dieu. Moi-même je le verrai, et quand mes yeux le regarderont, il ne se détournera pas» (Jb 19, 25-27). Quelques exégètes ont récemment diminué la portée de ce passage: il serait moins une preuve d'une espérance vétéro-testamentaire en la résurrection, que l'assertion d'une intervention de Dieu offrant au pécheur la justification et le salut durant sa vie terrestre.

La tradition chrétienne lit le texte à la lumière de la révélation plus explicite du Nouveau Testament, et la traduction de saint Jérôme est plus explicite que le texte grec. Au reste, le passage de Job n'est pas isolé dans l'Ancien Testament. Les livres de Daniel (Dn 12, 2-3), des Maccabées (2 M 7, 9, 11), et de la Sagesse (Sg 3, 1-5), témoignent également de la croyance à la résurrection. Par ailleurs, compte tenu de la différence d'approche, l'affirmation de Job, entendue dans son sens théologique, ne contredit pas l'interprétation des exégètes modernes. Avec la Passion et la résurrection du Christ, la situation est tout à fait nouvelle: la foi et l'espérance chrétiennes ne sont pas restreintes à la résurrection future. Les souffrances de cette vie sont élevées au plan du salut, et peuvent être supportées en union intime avec les souffrances rédemptrices du Christ: «Nous portons partout et toujours en notre corps les souffrances de mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre corps» (2 Co 4, 10). Et saint Paul ajoute: «...je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ pour son Corps, qui est l'Eglise⁵» (Col 1, 24).

⁵ Cf. Theresia Mende, *Das Buch Ijob*, Düsseldorf 1993, p. 272.

Nous vivrons pour toujours avec lui

Annonçant sa glorification, Jésus prononça: «Et moi, élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi» (Jn 12, 32). Au moment de notre mort, le Ressuscité sera là pour nous accueillir, comme l'époux reçoit les vierges sensées (cf. Mt 25, 1-13), et il nous traitera comme nous aurons traité nos frères dans le besoin, auxquels il s'identifie. Il nous offrira le privilège incomparable d'entrer dans son royaume et de vivre éternellement avec lui. Il l'a promis à ses disciples: «Il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père, sinon je vous l'aurais dit; je vais vous préparer une place, je reviendrai vous prendre avec moi, afin que là où je suis, vous soyez aussi» (Jn 14, 2-3). Dans sa prière sacerdotale, Jésus demande: «Père, ceux que tu m'as donnés, je veux que là où je suis, ils soient aussi avec moi, pour qu'ils contemplent la gloire que tu m'as donnée, parce que tu m'as aimé avant la création du monde» (Jn 17, 24). Au bon larron qui suppliait: «Jésus, souviens-toi de moi quand tu viendras dans ton royaume», il répondit: «En vérité, je te le dis, dès aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis» (Lc 23, 42-43).

Saint Paul affirme de son côté: «Celui qui a ressuscité le Seigneur Jésus nous ressuscitera nous aussi avec Jésus, et nous placera près de lui» (2 Co 4, 14); et il ajoute: «...si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui, sachant que le Christ une fois ressuscité ne meurt plus, que la mort n'exerce plus de pouvoir sur lui» (Rm 6, 9). Aux Thessaloniens, Paul écrit: «Nous ne voulons pas, frères, que vous soyez ignorants au sujet des morts; il ne faut pas que vous vous désoliez comme les autres qui n'ont pas d'espérance. Puisque, nous le croyons, Jésus est mort puis ressuscité, de même, ceux qui se sont endormis en Jésus, Dieu les amènera avec lui... Ainsi, nous serons pour toujours avec le Seigneur. Réconfortez-vous donc les uns les autres de ces pensées» (1 Th 4, 13). Dans la même lettre, il précise: «Dieu ne nous a pas réservés pour sa colère, mais pour acquérir le salut par Notre Seigneur Jésus-Christ, qui est mort pour nous afin que, éveillés ou endormis, nous vivions unis à lui. C'est pourquoi il faut vous reconforter mutuellement et vous édifier l'un l'autre, comme déjà vous le faites» (1 Th 4, 9-11).

Nous vivons ici-bas dans l'attente du grand jour

Les chrétiens qui accueillent la grâce de Dieu reçoivent du même coup le don inestimable de la présence d'inhabitation des Personnes divines: «Si quelqu'un m'aime, affirme Jésus, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui et nous ferons chez lui notre demeure» (Jn 14, 23). Il deviennent «enfants de Dieu. Enfants, et donc

héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ...» (Rm 8, 17), dont ils sont avides de reproduire l'image jusque dans leurs gestes quotidiens. Ils séjournent sans doute encore dans ce monde, mais par la pensée et le cœur, comme le Christ, ils ne sont déjà plus de ce monde (cf. Jn 17, 14-16). Plus ils prennent conscience de cette réalité, plus ils expérimentent la tension intérieure qui les détache de cette terre d'exil et emporte leur désir vers «la patrie céleste» (He 11, 16), et plus ils aspirent à «partager le sort des saints dans la lumière» (Col 1, 12).

Saint Jean éprouve ces sentiments lorsqu'il écrit: «Bien-aimés, dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu, mais ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lors de cette manifestation, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est» (1 Jn 3, 2). Saint Paul exprime, dans sa première Lettre aux Corinthiens, l'insatisfaction que nous ressentons ici-bas: «Aujourd'hui, certes, nous voyons dans un miroir, d'une manière confuse, mais alors ce sera le face à face. Aujourd'hui, je connais d'une manière imparfaite; mais alors je connaîtrai comme je suis connu» (1 Co 13, 12). Et dans sa Lettre aux Romains, il affirme: «...Nous gémissons nous aussi intérieurement dans l'attente de la Rédemption de notre corps», c'est-à-dire de la résurrection (Rm 8, 24). Et dans sa seconde Lettre aux Corinthiens, il insiste: «Nous savons en effet que si cette tente – notre demeure terrestre – vient à être détruite, nous avons une maison qui est l'œuvre de Dieu, une demeure éternelle qui n'est pas faite de main d'homme, et qui est dans les cieux. Aussi bien gémissons-nous dans cet état, ardemment désireux de revêtir par-dessus l'autre notre habitation céleste, si toutefois nous devons être trouvés vêtus, et non pas nus. Oui, nous qui sommes dans cette tente, nous gémissons accablés; nous ne voudrions pas en effet nous dévêtir, mais revêtir par-dessus l'autre ce second vêtement, afin que ce qui est mortel soit absorbé par la vie. Et Celui qui nous a faits pour ce destin-là, c'est Dieu, qui nous a donné les arrhes de l'Esprit.»

«Ainsi, toujours pleins d'assurance, et sachant bien que demeurer dans ce corps, c'est vivre en exil loin du Seigneur, car nous cheminons dans la foi, non dans la claire vision... Nous sommes donc pleins d'assurance et préférons quitter ce corps pour aller demeurer auprès du Seigneur. Aussi, que nous demeurions dans ce corps ou que nous le quittons, avons-nous à cœur de lui plaire. Car il faut que nous tous soyons mis à découvert devant le tribunal du Christ, pour que chacun retrouve ce qu'il aura fait pendant qu'il était dans son corps, soit en bien soit en mal» (2 Co 5, 1-10).

Dans sa Lettre aux Philippiens, il confie son hésitation personnelle à choisir entre mourir et rejoindre le Christ, et rester encore sur terre au service de l'Eglise: «Pour moi, certes, la vie c'est le Christ et mourir représente un gain. Cependant, si la vie dans cette chair doit me permettre encore un fructueux travail, j'hésite à faire un choix... Je me sens

pris dans cette alternative: d'une part, j'ai le désir de m'en aller et d'être avec le Christ, ce qui serait, et de beaucoup, bien préférable; mais de l'autre, demeurer dans la chair est plus urgent pour votre bien» (Ph 5, 21-24).

La fin du monde

Jésus en a parlé explicitement. Il fait une prophétie dans laquelle s'entremêlent l'annonce de l'imminente destruction de Jérusalem, celle de la fin du monde et de son avènement final dans la puissance et la gloire (cf. Mt 24, 15-30). Il prédit que surviendront alors de grandes tribulations, des catastrophes cosmiques, des guerres, des famines et des persécutions. Il avertit que de nombreux charlatans, profitant de ces troubles et du désarroi des gens, se présenteront comme des sauveurs et des Christs: ils séduiront les faibles en les éblouissant par des actions éclatantes et par la promesse de bonheurs apparents et illusoires. «Il surgira, en effet, de faux Christs et de faux prophètes qui produiront des signes et des prodiges formidables, capables d'abuser, s'il était possible, même les élus. Ainsi vous voilà prévenus» (Mt 24, 24-25; Mc 13, 21). Et il ajoute: «Par suite de l'iniquité croissante, l'amour se refroidira chez le grand nombre. Mais celui qui aura tenu bon jusqu'au bout, celui-là sera sauvé» (Mt 24, 13).

Le moment de la grande épreuve

De nos jours, certaines sectes affichent la prétention exorbitante de connaître la date précise de la fin du monde; elles continuent de colporter leur message, bien que leurs prédictions aient été déjà maintes fois démenties par les faits. Cette outrecuidante assurance d'en savoir davantage que la Parole révélée a été catégoriquement réfutée par Jésus lui-même: «Quant à la date de ce jour et à l'heure, personne ne les connaît, ni les anges dans le cieux, ni le Fils, personne que le Père seul» (Mt 24, 36; Mc 13, 32). Et à ses disciples qui l'interrogeaient sur ce point, il répond: «Il ne vous appartient pas de connaître les temps et les moments que le Père a fixés de sa seule autorité» (Ac 1, 7). Dans son discours eschatologique, il annonce le comment de sa seconde venue: «Comme l'éclair, en effet, part du levant et brille jusqu'au couchant, ainsi en sera-t-il à l'avènement du Fils de l'homme» (Mt 24, 27). Saint Pierre écrit dans le même sens: «Il viendra le jour du Seigneur comme un voleur» (2 P 3, 10). Et il explique que si cet événement semble tarder à se manifester, il ne convient pas de s'en émouvoir, car «devant le Seigneur, un jour est comme mille ans et mille ans comme un jour», et il use de patience, «voulant que personne ne périsse, mais que tous arrivent au repentir» (2 P 3, 8-9).

Jésus conclut son discours sur la fin des temps par une recommandation instante: «Ainsi donc tenez-vous prêts, vous aussi, car c'est à l'heure que vous ne pensez pas que le Fils de l'homme viendra» (Mt 24, 44; Mc 13, 33-37). «Veillez donc et priez en tout temps, afin d'avoir la force d'échapper à tout ce qui doit arriver, et de paraître avec assurance devant le fils de l'homme» (Lc 21, 26).

Nos corps seront transfigurés

La puissance de la résurrection du Christ confèrera à nos corps une existence nouvelle. Nous posséderons le même corps, mais il sera glorifié et reflétera la beauté de l'âme illuminée par la grâce pleinement épanouie, de la vision béatifiante et transfiguratrice du ciel. Dans sa réponse aux Sadducéens, qui niaient la résurrection des morts, Jésus fait allusion à l'état des corps ressuscités. Il déclare que ceux qui sont «jugés dignes d'avoir part à l'autre monde et à la résurrection d'entre les morts» sont «pareils aux anges, et ils sont fils de Dieu, étant fils de la résurrection» (Lc 20, 35-36).

Saint Paul écrit de son côté: «Pour nous, notre cité se trouve dans les cieux, d'où nous attendons ardemment, comme sauveur, le Seigneur Jésus-Christ, qui transformera notre corps de misère pour le conformer à son corps de gloire, avec cette force qu'il a de pouvoir se soumettre l'univers» (Ph 3, 20). Il précise en outre: «En un instant, en un clin d'œil... les morts ressusciteront incorruptibles... Il faut en effet que cet être corruptible revête l'incorruptibilité, que cet être mortel revête l'immortalité» (1 Co 15, 52-53).

A partir de ce texte, saint Thomas explique que nos corps ressuscités jouiront, comme celui du Christ dans ses apparitions, de l'impassibilité, de la subtilité qui lui permettait d'entrer auprès de ses apôtres toutes portes et fenêtres étant closes, de l'agilité qu'il manifesta lors de son Ascension, et de la clarté qu'il décrit lui-même en disant: «Les justes resplendiront comme le soleil dans le Royaume de leur Père» (Mt 13, 43).

Et saint Paul adresse aux fidèles une instante exhortation: «Du moment que vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les choses d'en-haut, là où se trouve le Christ, assis à la droite de Dieu... quand le Christ sera manifesté, lui qui est votre vie, alors vous aussi vous serez manifestés avec lui pleins de gloire» (Col 3, 1-4).

Au ciel, l'assemblée des élus magnifie le Seigneur

Dans l'Apocalypse, saint Jean décrit l'exultation des ressuscités en présence de Dieu et de l'Agneau: «Après quoi, voici qu'apparut à mes

yeux une foule immense, impossible à dénombrer, de toute nation, race, peuple et langue; debout devant le trône et devant l'Agneau, vêtus de robes blanches, des palmes à la main, ils crient d'une voix puissante: "le salut à notre Dieu, qui siège sur le trône, ainsi qu'à l'Agneau!" Et tous les anges en cercle autour du trône, des anciens et des quatre animaux, se prosternèrent devant le trône, la face contre terre pour adorer Dieu; ils disaient: "Amen. Louange, gloire, sagesse, action de grâces, honneur, puissance et force à notre Dieu pour les siècles des siècles! Amen".»

«L'un des Anciens prit alors la parole et me dit: "Ces gens vêtus de robes blanches, qui sont-ils et d'où viennent-ils?" Et moi de répondre: "Mon Seigneur, c'est toi qui le sais." Il reprit: "Ce sont ceux qui viennent de la grande épreuve: ils ont lavé leurs robes et les ont blanchies dans le sang de l'Agneau. C'est pourquoi ils se tiennent devant le trône de Dieu et lui rendent un culte jour et nuit dans son temple. Et celui qui siège sur le trône les abritera sous sa tente. Jamais plus ils ne souffriront de la faim ni de la soif; jamais plus ils ne seront accablés ni par le soleil, ni par aucun vent brûlant. Car l'Agneau qui se tient au milieu du trône sera leur berger et les conduira aux sources d'eaux vives. Et Dieu essuiera toute larme de leurs yeux"» (Ap 7, 9-17).

Genève, le 9 janvier 1995

Fr. H. T. CONUS, o.p.

Le mystère de l'Eglise et celui de la justification

La Commission œcuménique internationale catholique-luthérienne a publié en 1993 un document important intitulé: *La compréhension de l'Eglise à la lumière de la justification*.¹ Un dialogue se déroule depuis 1967 entre la Fédération luthérienne mondiale et le Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens. Le texte qui nous est offert n'est donc pas de nature privée, mais il n'a pas encore été ratifié officiellement par les autorités ecclésiales et il a été publié pour susciter les réactions des chrétiens qui se préoccupent de promouvoir l'unité entre les disciples du Sauveur.

Pour présenter un commentaire suffisamment complet de ce document, il faudrait évoquer souvent les dialogues qui l'ont précédé, mais en raison de l'étendue de cette étude de 308 numéros, nous nous contenterons de souligner succinctement l'ensemble des problèmes abordés. Nous examinerons ensuite quelques thèmes qui, à nos yeux, soit manifestent un progrès dans la réflexion théologique, soit suscitent des interrogations concernant la pertinence des solutions proposées.

Le regard porté sur l'Eglise du Christ

Une conviction commune unit catholiques et luthériens: «La justification du pécheur et l'Eglise sont des articles fondamentaux» (n. 4). Quels sont les rapports profonds qui relient ces deux mystères? Telle est la question fondamentale que se sont posée les auteurs de ce document et, pour préciser la problématique de ce dialogue, ils formulent cette constatation: «Les catholiques demandent si la conception luthérienne de la justification n'amoindrit pas la réalité de l'Eglise; les luthériens demandent si la conception catholique de l'Eglise n'obscurcit pas l'Evangile tel que l'explicite la doctrine de la justification» (n. 166). Et ils poursuivent: «Les deux interrogations ne sont pas sans fondement, mais on devrait pouvoir en grande mesure clarifier les choses, ne serait-ce que parce qu'il n'est nulle part question dans le Nouveau Testament d'une opposition entre l'Evangile et l'Eglise» (*ibidem*).

¹ Ce document est publié dans *La documentation catholique*, n. 2101, 2 octobre 1994, n. 17, pp. 810-858.

La signification de la doctrine de la justification pour la compréhension de l'Eglise n'est abordée explicitement qu'au bref chapitre I (n. 1–9), au chapitre IV, 5 (n. 166–241), et enfin au chapitre V, 1, 2 (n. 250–255).

Le reste du texte aborde des thèmes ecclésiologiques importants qui se regroupent autour de trois questions essentielles: quelle est la source de l'Eglise? (chapitre II et III). Quels sont les deux aspects essentiels de l'Eglise? (chapitre IV). Quelle est la mission et la destinée de l'Eglise? (chapitre V).

Le premier problème concerne donc l'origine de l'Eglise. Il est abordé d'abord sous l'angle de *l'histoire du salut*. En effet, le chapitre II commence par nous offrir une synthèse biblique sur l'élection d'Israël, sur le ministère du Christ, sur le mystère pascal (n. 10–33). La dernière partie du chapitre II souligne comment l'Eglise est une *créature de l'Evangile*, formule chère à la Réforme, mais que les catholiques font leur à juste titre (n. 34–40). Pour concrétiser ce thème, les auteurs décrivent l'annonce de l'Evangile par les Apôtres soutenus par l'Esprit Saint (n. 41–47).

Le chapitre III a pour titre: *L'Eglise du Dieu un et trine*. Nous abordons le même mystère de *l'origine* de l'Eglise, mais vue à partir de sa cause transcendante et première. Les trois appellations majeures de la communauté ecclésiale illustrent la source trinitaire du rassemblement des baptisés. L'expression de Peuple de Dieu souligne notre élection par le Père puisque le terme de *Dieu*, habituellement, dans le Nouveau Testament, désigne la première Personne de la Sainte Trinité. Le terme de *Corps du Christ* exprime le fruit de l'œuvre rédemptrice du Verbe incarné. L'appellation de *Temple du Saint-Esprit* manifeste le don de la sanctification accordée à l'Eglise par le «Paraclet» que Jésus envoie à la Pentecôte pour demeurer à jamais dans la communauté des baptisés (n. 48–52).

La deuxième partie de ce chapitre III montre comment le Peuple de Dieu est formé à l'image de la *koinonia* trinitaire (n. 63–65). La richesse du don de la communion ecclésiale issue de celle des Personnes divines est accordée aux chrétiens rachetés (*sancti*) par la participation aux réalités saintes (*sancta*). Le texte nous décrit l'action salvifique de Dieu par le moyen du baptême, précédé par la prédication de l'Evangile et suivi par le Repas du Seigneur, instruments au service de la *koinonia* qui ne sera parfaite qu'au ciel (n. 66–73). Le thème de la communion ecclésiale conduit tout naturellement à l'étude du rapport entre les différentes Eglises locales qui doivent être en relations fraternelles entre elles (n. 74–106).

Le chapitre IV est intitulé *l'Eglise réceptrice et médiatrice du salut*. Que des protestants acceptent d'appeler l'Eglise *médiatrice* m'a réjoui, car, dans la controverse, on s'est si souvent disputé autour de ce titre qui,

à première vue, semble voiler l'affirmation de 1 Tm 2,5: «Il n'y a qu'un seul Dieu, qu'un seul médiateur aussi entre Dieu et les hommes, un homme, le Christ Jésus.» Le document accepte donc implicitement le sens analogique du terme controversé lorsqu'il est appliqué à l'Eglise.

Les auteurs ne font pas allusion explicitement aux expressions souvent citées qui s'inspirent de l'étymologie du mot *ecclesia*, qui est, à la fois *convocans*, (ou *congregans*) et *convocata*, (ou *congregata*)². Eglise qui, en même temps, appelle au salut les hommes et qui est elle-même réceptrice du salut qu'elle annonce. Mais le document donne la priorité à l'*ecclesia convocata* (réceptrice). C'est secondement qu'elle est *médiatrice*. Les auteurs veulent souligner d'abord qu'elle est *creatura evangelii*. «L'Eglise est ainsi celle qui reçoit et qui communique le salut» (n. 107).

Congregatio fidelium, titre très fréquent dans la tradition ecclésiale. Le document expose comment les deux Eglises comprennent ce thème du *rassemblement des fidèles* (n. 107–117).

Puisque l'Eglise est médiatrice du salut, le bon moyen de développer cette doctrine consiste dans l'analyse de ce problème: en quel sens le Peuple de Dieu est-il *sacrement de salut*? Expression utilisée au II^e Concile du Vatican (n. 118–134).

En tant que médiatrice de salut, l'Eglise est nécessairement visible. Mais Dieu lui accorde de nombreux biens invisibles. Le document aborde cette question sous le titre: *Visibilité et caractère caché de l'Eglise* (n. 135–147).

Le péché des chrétiens affecte le Peuple de Dieu sous ses deux aspects de *congregatio fidelium* et de *sacrement de salut*. Faut-il affirmer que l'Eglise est à la fois sainte et pécheresse? Les auteurs donnent une réponse affirmative (n. 148–165).

Le chapitre IV se termine par l'étude sur «la signification de la doctrine de la justification pour la compréhension de l'Eglise». Nous en avons déjà parlé (n. 166–242).

Le chapitre V, intitulé *Mission et accomplissement de l'Eglise*, aborde d'abord la tâche de l'évangélisation dans le contexte de notre temps (n. 243–249), dans son rapport avec la justification (n. 250–255), sous la lumière d'une théologie centrée sur la «participation à l'action de Dieu dans le monde» (n. 256–276). Le document explicite ensuite la mission ecclésiale à la lumière du trinôme bien connu de *martyria*, de *leiturgia* et de *diakonia* (témoignage, liturgie, service du prochain, (n. 277–289).

Enfin, le chapitre V parle de l'accomplissement eschatologique de l'Eglise en montrant comment le Peuple de Dieu parviendra à une parfaite *communio sanctorum* et à l'accomplissement plénier du Royaume de Dieu (n. 290–308).

² Thème bien exposé par Henri de LUBAC dans son ouvrage *Méditation sur l'Eglise*. Aubier, Paris 1953, p. 79.

Comme on le voit, le dialogue nous offre une riche ecclésiologie dont un commentaire complet exigerait tout un livre. Comme nous l'avons déjà dit, nous n'aborderons que quelques thèmes.

Existe-t-il un accord complet sur la justification?

Au n. 168, les auteurs parlent d'un «large consensus dans la compréhension de la justification constaté dans le dialogue actuel entre catholiques et luthériens».

De fait, le document parle du pardon des péchés sans négliger l'action salutaire de la prédication et des sacrements: «Selon la doctrine luthérienne de la justification et la compréhension luthérienne de l'Eglise, c'est uniquement par la proclamation de l'Evangile – dans la Parole et les sacrements confiés au ministère légitime – que l'Esprit Saint donne la foi qui justifie» (n. 199). C'est pourquoi, l'expression du n. 4 concernant le salut «reçu uniquement dans la foi» doit se comprendre dans un contexte qui ne nie pas l'efficacité du baptême et de l'eucharistie, sacrements appelés au n. 129 «totalement signes et instruments» dans l'ordre du salut.

Les auteurs sont attentifs à souligner la gratuité du pardon divin. Mais ils insistent sur la *passivité* de l'homme pour éviter de croire que la créature mérite le bienfait de la réconciliation. «La gratuité de ce don fait que l'homme n'y est pour rien, qu'il ne peut que le recevoir dans la foi» (n. 8). Même tendance à propos du mystère du Royaume: «La main de l'homme n'y est pour rien... Il est exclusivement l'œuvre de Dieu» (n. 20). «Il est totalement l'affaire de Dieu et de nul autre» (n. 25). Dans la même problématique, on nous avertira de «ne pas obscurcir le caractère inconditionnel de la réception du salut» (n. 168). On parlera ailleurs du «message de la gratuité radicale du salut et du caractère inconditionnel de sa réception» (n. 219).

Pour sauvegarder la gratuité du salut, faut-il proclamer la passivité du pécheur repentant? Ce n'est pas la doctrine du Concile de Trente qui parle de l'homme «coopérant librement»³ à la grâce. Dieu, étant cause première du salut, suscite l'action de la créature. Et comme l'agir humain est en entière dépendance de l'intervention du Sauveur, le justifié ne peut pas se glorifier d'avoir changé l'orientation de sa vie.⁴

Faut-il enseigner que le salut est reçu d'une manière inconditionnelle? Réserveons cet adjectif pour désigner l'amour de Dieu envers le pécheur. Car le Seigneur n'attend pas que nous soyons agréables à ses yeux pour nous arracher au péché. Sa miséricorde est vraiment inconditionnelle.

³ Denz. Schön. n. 1525.

⁴ Les Réformateurs ont cru trouver leur doctrine de la passivité de l'homme dans cette déclaration de saint Paul: «A celui qui n'accomplit pas d'œuvres, mais croit en celui qui justifie l'impie, sa foi est

Mais l'homme, pour être justifié, doit offrir la foi qui opère par la charité. Je dirai donc que le pardon est gratuit parce que les conditions que Dieu exige sont accordées par lui comme cause première. D'ailleurs, le document, en parlant de la médiation de l'Eglise, rejette en fait la thèse de la passivité du chrétien. Mais si le Seigneur demande la coopération du Peuple de Dieu pour le salut du monde, pourquoi l'exclurait-il au moment de la justification du pécheur?

Au n. 127, les luthériens s'expriment en ces termes: «Bien que la médiation de l'Eglise et l'action salvifique de Dieu se confondent dans l'acte sauveur, elles n'en sont pas moins clairement distinctes: certes c'est l'Eglise qui communique au croyant la participation au salut; mais ce n'est pas elle, c'est uniquement le Christ qui produit le salut dans le monde et qui donne au croyant par la Parole et le sacrement la participation au salut.»

Cette manière de parler me paraît bien dialectique, car comment l'Eglise peut-elle accorder au croyant la participation au salut si l'on ajoute aussitôt: c'est uniquement le Christ qui produit le salut?

A nos yeux, le seul moyen d'exprimer le mystère des rapports entre l'activité de Dieu et celle du croyant est de recourir au langage de la cause première et de la cause seconde. Or cette problématique n'est pas absente à la tradition luthérienne. Au n. 185, nous lisons: «On enseignait dans l'orthodoxie luthérienne que Dieu un et trine est la "première cause efficiente" de l'Eglise et que la "cause efficiente" dont Dieu se sert pour rassembler son Eglise est le ministère ecclésiastique...».⁵

En conclusion, je dirais volontiers que le dialogue sur la justification doit être poursuivi pour lever ces ambiguïtés.

Le rapport entre les Eglises locales et l'Eglise universelle

Les paragraphes consacrés à *la conception catholique de l'Eglise locale* ont été rédigés dans une problématique parfois différente de celle de la Congrégation de la foi qui a publié en 1992 un document intitulé: *Lettre aux évêques de l'Eglise catholique sur certains aspects de l'Eglise comprise comme communion*. Ce texte souligne au n. 9 qu'il

comptée comme justice» (Rm 4,5). Mais l'Apôtre ne veut pas nier que l'acte de foi provient du pécheur animé par l'Esprit. Aussi la TOB déclare-t-elle: «Cela ne signifie pas que, dans la foi, l'homme demeure passif. La foi mobilise l'homme tout entier et l'engage dans l'activité de l'amour (Ga 5,6), mais elle n'a rien d'une œuvre légale.» *Traduction œcuménique de la Bible. Nouveau Testament*. Paris 1972, p. 459. En fait, Paul enseigne que la créature pécheresse ne peut accomplir, par ses propres forces, aucune œuvre qui mérite le pardon. Dans la spiritualité chrétienne, on a souvent affirmé que, comparé à l'être de Dieu, celui de la créature est *comme* rien. Et, pourtant, l'homme a reçu le don de l'existence. Dans l'œuvre du salut, face à la puissance de l'intervention divine, on pourrait dire aussi que l'action humaine est *comme* nulle. Et pourtant, la créature n'est pas passive.

⁵ On cite, en note, Johann Gerhard. *Loci theologici*, XXII, V, 37, 40.

existe entre l'Eglise universelle et l'Eglise locale «un rapport particulier d'intériorité mutuelle». Le document luthérien-catholique parle aussi d'«intériorité mutuelle» ou «réciproque» (n. 96).

La Congrégation de la foi valorise d'une manière très forte l'Eglise universelle qui «ne peut être conçue ni comme la somme des Eglises particulières, ni comme une fédération d'Eglises particulières. Elle n'est pas le résultat de leur communion, mais elle est, dans son mystère essentiel, une réalité *ontologiquement* et *chronologiquement* préalable à toute Eglise particulière singulière» (n. 9). Le document explique la nature de cette primauté: «Ontologiquement, l'Eglise mystère, l'Eglise une et unique – selon les Pères – précède la création, et donne naissance aux Eglises particulières comme à ses propres filles; elle s'exprime en elles, elle est mère et non produit des Eglises particulières» (n. 9).

Selon le texte œcuménique que nous étudions, il existe une priorité de l'Eglise locale, sous un aspect, et, sous un autre, c'est l'Eglise universelle qui l'emporte. Sans les Eglises locales, il n'existe pas d'Eglise universelle: «Ce n'est que par l'Eglise locale qu'on devient membre de l'Eglise catholique. On ne peut non plus imaginer que l'Eglise universelle précède les Eglises locales, comme si elle pouvait subsister en elle-même, abstraction faite des Eglise locales» (n. 95).

Mais les Eglises locales sont faillibles, et sur le plan de l'apostolicité, il faut souligner la primauté de l'Eglise universelle: «La communion des Eglises locales, c'est-à-dire l'Eglise universelle, n'a... rien de platonique. Elle est ce qui porte chaque Eglise; c'est pour elle seule que vaut la promesse qu'elle ne déviara pas de la vérité» (n. 97).

Cependant, le document œcuménique considère l'Eglise sous un troisième aspect qui n'est pas mentionné par la Congrégation de la foi. C'est l'*Una Sancta*. Nous lisons au n. 102: «On peut parler d'une réciprocité des relations entre l'Eglise locale et l'Eglise entière. Il en va autrement avec l'*Una Sancta* qui, en tant que réalité eschatologique, est coextensive à l'histoire et ne peut être identifiée exclusivement à aucune réalisation de l'Eglise de Dieu, qu'elle soit locale, régionale, ou entière.» La primauté fondamentale reconnue par la Congrégation de la foi à l'Eglise *universelle* est attribuée ici à l'*Una Sancta*, dont le caractère, dit-on, est de nature eschatologique. Veut-on parler de l'Eglise céleste? Des explications plus précises seraient nécessaires. Y a-t-il, entre les deux documents, une simple différence de conceptualisation ou de véritables divergences? Ce n'est pas ici le lieu de trancher la question.⁶

⁶ Jamais le texte luthéro-catholique ne fait allusion au document de la Congrégation de la foi. Il mentionne seulement à la note 88 la Commission théologique internationale: *Themata selecta de Ecclesiology* (*Documenta* 13), Vatican 1985, p. 32.

L'indéfectibilité de l'Eglise

Nous lisons au n. 151: «Pour Luther, cette foi à l'indestructibilité et à la permanence de l'Eglise en tant qu'elle est l'unique peuple saint de Dieu est une composante essentielle de sa conception de l'Eglise.» Et le document ajoute: «La parole "l'Eglise ne peut se tromper revient" souvent chez les Réformateurs sous une forme ou sous une autre» (n. 152).

En lisant ces déclarations, j'éprouve une difficulté à laquelle ce texte de dialogue ne répond pas explicitement. La voici. Nous est rappelée cette certitude de Luther: «Selon la tradition luthérienne, la justification du pécheur est l'article de foi qui fait que l'Eglise tient ou s'effondre» (n. 2). *Articulus stantis et cadentis Ecclesiae*. Or, manifestement, aux yeux des Réformateurs, l'Eglise catholique-romaine avait perverti au cours des siècles cette doctrine fondamentale. Si Luther appelle le pape l'Antéchrist, ce n'est point par simple excès polémique. La communauté dirigée par l'Evêque de Rome, même si elle a gardé des vestiges de la chrétienté authentique, est dans une situation de *rupture* avec l'Eglise apostolique.

Or, le document ne déclare pas explicitement, que la formule: «L'Eglise ne peut se tromper» est comprise d'une manière différente par les catholiques et les Réformateurs. Pour les premiers, le Saint-Esprit assiste le collège épiscopal présidé par le pape de telle sorte qu'il sera toujours fidèle à l'enseignement des Apôtres. Pour les protestants, le Saint-Esprit a toujours suscité de vrais croyants *malgré* la doctrine pervertie de la hiérarchie catholique, thèse qui conduit nécessairement à cette conclusion: au moyen âge, l'Eglise du Christ est *invisible* parce que nous ignorons quels sont les authentiques disciples de Jésus-Christ. Certes, le document, au n. 110, cite la Confession d'Augsbourg: l'Eglise est «le rassemblement de tous les fidèles (les saints) dans lequel l'Evangile est enseigné dans sa pureté et les sacrements administrés conformément à l'Evangile». Mais ces conditions sont réalisées *après* la prédication des Réformateurs, car à ce moment, à leurs yeux, la vraie doctrine est de nouveau prêchée.

Il existe certes un accord entre catholiques et luthériens sur cet enseignement: dans le *plan divin*, l'Eglise doit s'incarner dans des structures visibles, mais elle possède des richesses invisibles, cachées aux regards des hommes: «Catholiques et luthériens sont d'accord pour affirmer que l'action salvifique du Dieu un et trine rassemble et sanctifie les fidèles par des moyens de grâce audibles et visibles, communiqués dans une communauté ecclésiale audible et visible. Ils admettent de même que la communauté du salut de Jésus-Christ en ce monde est cachée, car elle échappe aux critères terrestres en tant qu'œuvre spirituelle de Dieu...» (n. 147).

Mais, à cette question: dans l'histoire du salut, l'Eglise, dans sa visibilité, a-t-elle toujours bénéficié du don de l'indéfectibilité, les historiens des doctrines donnent cette réponse: les catholiques répondent affirmativement, les Réformateurs négativement. Le document ne manifeste pas explicitement cette divergence importante. Sur ce point, il est donc ambigu.

L'Eglise, à la fois sainte et pécheresse?

Le document contient cette profession de foi: «Nous confessons unanimement avec le credo de l'Eglise ancienne que l'Eglise est "sainte". Cette sainteté consiste essentiellement dans l'appartenance de l'Eglise au Dieu un et trine, le "seul Saint"...» (n. 148). Mais comme les membres de l'Eglise sont encore pécheurs, le texte manifeste cet accord: «Il n'y a entre nous aucun différend quant au fait que l'Eglise est en même temps "sainte" et "pécheresse" et que l'indicatif du don de la sainteté s'accompagne toujours de l'impératif de l'appel à la sainteté... L'Eglise a constamment besoin de pénitence, de pardon des péchés, de purification et de renouvellement. Le Concile Vatican II l'a déclaré de façon répétée, même s'il n'emploie pas l'expression d'Eglise "pécheresse"» (n. 156).

Je me demande si une réflexion plus approfondie ne permettrait pas de mieux répondre à cette question: le péché des membres affecte-t-il vraiment la sainteté de l'Eglise elle-même?

L'Ecriture pose un double regard sur l'homme. Tantôt, elle souligne sa *ressemblance* avec Dieu puisqu'il a été créé à son image (cf. Gn 1, 27). Tantôt, elle proclame combien la créature est *différente* de son Créateur: «Vois le peu de jours que tu m'accordes; ma durée n'est rien devant toi. L'homme, ici-bas n'est qu'un souffle» (Ps 39, 6). Or ce double regard contrasté, nous devons le porter aussi sur l'Eglise terrestre. Dans un premier temps, nous contemplerons combien elle est *proche* du Christ. Telle est la théologie du *Corps mystique* dont le Cardinal Journet a bien vu la portée. Nous appartenons à ce Corps dans la mesure où nous sommes sanctifiés. Il déclare que les frontières de l'Eglise passent à travers notre propre cœur. Il en conclut que l'Eglise, qui n'est pas sans pécheurs est elle-même sans péchés, parfaitement sainte et immaculée.⁷

Cependant, l'Eglise du Christ est aussi le *Peuple de Dieu*, mystère fondé sur l'*Alliance* conclue entre deux partenaires dont l'Ecriture souligne souvent le *contraste* de leurs comportements, le partenaire divin toujours saint et fidèle, le partenaire humain souvent pécheur et infidèle.

⁷ Cf. *Théologie de l'Eglise*, Desclée De Brouwer, 1958, pp. 235–246.

Les théologiens qui affirment que le péché des membres affecte l'Eglise elle-même portent leur regard sur ce thème: il faut montrer combien l'Eglise terrestre est *différente* de sa Tête, thème développé au n. 8 de *Lumen gentium*. D'ailleurs, si, dans la prédication, j'affirme que le Peuple de Dieu est encore pécheur, je n'étonnerai pas mes auditeurs. En revanche, si je disais que le Corps mystique du Christ est pécheur, on éprouverait un sentiment de malaise car on y verrait comme une négation de la sanctification que nous apporte le Sauveur.

Je suis heureux que le Concile n'ait jamais employé l'expression d'Eglise *pécheresse* parce qu'il aurait exclu l'intuition profonde du Cardinal Journet. Mais les théologiens qui ont rédigé ce document de dialogue affirment fortement que si l'Eglise est pécheresse, elle est aussi *sainte*. Ils ne rejettent donc pas la doctrine du Corps mystique. Le débat doit se poursuivre.

Le mystère de l'Eglise en rapport avec celui de la justification

Puisque le document s'intitule: *La compréhension de l'Eglise à la lumière de la doctrine de la justification*, il est temps d'évoquer en quel sens s'oriente le dialogue.

Les auteurs ont raison de défendre ce principe: on dénature la justification si l'on veut imposer des structures ecclésiales qui ne sont pas fondées sur la Révélation. Mais ils exposent leur thèse en recourant à une problématique que nous avons déjà déclarée inacceptable: pour sauvegarder la gratuité de la justification, il faudrait la proclamer inconditionnelle.

Les luthériens rappellent leur conviction profonde selon laquelle l'enseignement relatif à la justification est «le centre et en même temps le critère de toute théologie, à quoi par conséquent la conception de l'Eglise doit être conforme» (n. 167).

A leurs yeux, il n'y a pas d'Eglise authentique sans prédication de la Parole, sans sacrements, sans ministère (cf. n. 199). Mais ils manifestent leurs réserves face à l'épiscopat considéré comme étant de *droit divin*. Que craignent-ils? «Qu'une telle valorisation du ministère épiscopal mette en danger le caractère inconditionnel du don et de la réception du salut... Car ce caractère inconditionnel du salut implique que seulement ce qui, selon le témoignage de l'Ecriture, fut donné par Jésus-Christ lui-même comme moyen du salut doit être considéré comme nécessaire à l'"être Eglise" de l'Eglise» (n. 192).

Les luthériens posent aux catholiques une autre question critique. Elle concerne le problème du Magistère. Ils estiment que nous ne respectons pas suffisamment «la primauté de l'Evangile sur l'Eglise» (n. 211). Certes les luthériens soulignent «la responsabilité de veiller à la "pureté" de la prédication de l'Evangile» (n. 208). Mais ils rejettent la

position dont s'inspire le 1^{er} Concile du Vatican: ce n'est pas le consentement de l'Eglise qui rend authentiques les décisions du Magistère⁸: «Au nom de l'Évangile, la doctrine réformatrice de la justification exige du magistère ecclésiastique et de ses décisions qu'ils restent en principe ouverts à la vérification du peuple de Dieu, et leur interdit de se soustraire par principe à toute vérification... Il semble douteux autrement, pour la pensée réformatrice, que le magistère soit au service de la Parole de Dieu et non au-dessus d'elle» (n. 213).

Les catholiques, dans ce dialogue, ont répondu que notre conception du magistère ne dénaturait pas la doctrine de la justification, mais permettait de préserver de l'erreur l'enseignement ecclésial: «Quand le magistère ecclésiastique se réclame du Saint-Esprit (cf. Ac 15, 28), il n'y a là aucune contradiction par rapport au critère de la doctrine de la justification. La question n'est pas celle des "conditions du salut", mais celle des critères de notre connaissance de la Révélation. Le message de la gratuité radicale du salut et du caractère inconditionnel de sa réception n'est pas brouillé par l'institution "concile" dont la tâche est bien au contraire d'attester la vérité révélée et de la défendre contre les conceptions erronées» (n. 219).

Il existe certes une hiérarchie entre les différentes décisions de l'autorité ecclésiale mais, selon le catholicisme, le Pape et le Concile œcuménique ont le droit de promulguer des lois qui obligent les baptisés à les suivre sous peine de péché grave. Le document semble exclure cette possibilité: «Aucune législation ecclésiastique ne peut prétendre à une normativité équivalente à celle de la nécessité de salut ou de la normativité suprême de l'Évangile, qui est celle de la grâce. Si cette exigence n'est pas satisfaite, le droit ecclésiastique tombe sous la critique de la doctrine de la justification» (n. 228). Les catholiques s'entendent avec les luthériens sur ce point. Le précepte relatif à l'obligation de participer à l'eucharistie, le dimanche, serait-il vraiment contraire à la doctrine de la justification?

Les réponses données par le document sur les rapports entre le mystère de l'Eglise et celui du pardon des péchés ne sont pas toutes satisfaisantes; elles méritent un dialogue plus approfondi.

La doctrine luthérienne des deux Règnes

Dans le document, la doctrine luthérienne des deux Règnes reprend la manière dont le Réformateur explique la mission du chrétien conçue comme «participation à l'action de Dieu dans le monde» (5.1.3). Il existe un accord entre catholiques et luthériens sur la nécessité de

⁸ Cf. Denz. Schön. n. 3074.

collaborer à l'œuvre du Créateur et du Sauveur: «L'Eglise sert l'action missionnaire de Dieu dans le monde» (n. 257).

Les catholiques centrent leurs réflexions sur la «juste autonomie des réalités terrestres» (5.1.3.2.2). Cette position implique que l'on établisse une claire distinction entre l'Eglise et la société civile, chacune ayant sa finalité propre. La première est au service de la participation à la vie divine, bienfait reconnu uniquement par la foi. La seconde a pour mission de rechercher le bien commun, réalité accessible à la raison.

La doctrine luthérienne des deux Règnes évoque le gouvernement par Dieu de l'humanité en fonction de deux réalités qui s'opposent, l'Evangile et le péché. C'est pourquoi, dans un premier temps, les luthériens ne centrent pas leur attention sur la distinction entre l'Eglise et la société civile: «Il importe de voir que la distinction des deux Règnes ne recouvre pas la distinction entre l'Eglise et le monde: elle vaut aussi à l'intérieur de l'Eglise, car l'Eglise est un *corpus permixtum* et tout chrétien est en même temps pécheur» (n. 264).

A mes yeux, le Règne spirituel est décrit d'une manière paradoxale, car certains de ses caractères ne seront réalisés qu'à la fin des temps: conversion plénière, non-violence absolue et d'autres traits, concernent l'Eglise terrestre puisque l'on parle de foi et de la présence ecclésiale dans le monde: «Le milieu de vie propre au chrétien est le royaume spirituel de la *communio sanctorum*... Le comportement qui convient à ce Règne est l'amour radical conforme au Sermon sur la montagne, dont l'Esprit Saint rend capable et qui naît de la foi: disponibilité sans réserve, renonciation à ses droits, non-résistance, non-violence dans la force de Jésus-Christ et à sa suite, par quoi le monde nouveau voulu par Dieu devient visible dans le monde présent» (n. 265).

Le Règne séculier est décrit comme nécessaire en raison du péché: «Il faut... là où la foi ne règne pas – chez les non-chrétiens, mais chez les chrétiens eux-mêmes, car ils restent pécheurs – un ordre qui endigue le mal et assure, en dépit du mal, la meilleure vie possible; c'est-à-dire qu'il y a besoin d'un ordre pour la protection du corps et de la vie, et pour la justice civile» (n. 266). Ce Règne est voulu par Dieu: «Il est son "gouvernement séculier" par lequel il protège la création aussi dans son état déchu» (n. 267). Cependant les luthériens reconnaissent que «ses normes sont gravées dans la conscience de l'homme» (n. 267). Serait-ce l'amorce d'un dialogue sur le droit naturel? Ils affirment aussi «le caractère séculier des institutions du monde face au but voulu par Dieu de la protection et du juste aménagement du monde» (n. 271). Trouve-t-on ici une reconnaissance implicite de la distinction entre l'ordre naturel et surnaturel? Les luthériens précisent également que «la doctrine des deux Règnes est à modifier à maints égards aujourd'hui, par rapport au XVI^e siècle» (n. 270). Mais ils tiennent à l'essentiel de la thèse de Luther: «La doctrine des deux Règnes impose au chrétien de vivre et d'agir dans la

tension qui correspond exactement à celle qui caractérise essentiellement la vie dans la foi: vivre dans le monde sans être du monde. Celle-ci ne se dissoudra qu'avec l'avènement complet et définitif du Royaume de Dieu» (n. 271).

Les rédacteurs catholiques de ce document ont juxtaposé à cette doctrine des deux Règnes la position relative à la «juste autonomie des réalités terrestres». Je regrette que l'on ait renoncé à une interpellation mutuelle. En effet, dans le cadre d'une méditation sur la vocation chrétienne, il apparaît légitime d'établir un contraste entre la vie terrestre et la vie céleste, de déplorer la puissance du péché qui règne dans le monde et les membres de l'Eglise et de nous réjouir du bonheur du ciel où les forces du mal sont totalement vaincues. Mais sur le plan de la rigueur doctrinale, la doctrine des deux Règnes comporte, à mes yeux, un défaut majeur, car, au point de départ de la réflexion, on oppose l'œuvre de Dieu et celle du démon alors qu'il faut contempler *d'abord* les structures voulues par le Seigneur, en particulier la distinction *ontologique* entre l'Eglise et la société civile. Ensuite seulement on examinera comment il faut lutter contre le mal. Il paraît évident que la non-violence appartient au règne *eschatologique* de Dieu puisque le mal sera éliminé. Mais affirmer qu'ici-bas, le Règne spirituel de Dieu implique la non-violence me paraît contredire l'enseignement de saint Paul qui, en Rm 13, 4, en parlant de la puissance civile, déclare que «ce n'est pas en vain qu'elle porte le glaive». Certes les luthériens reconnaissent que le magistrat, «en revendiquant le pouvoir, le droit, la force, en vertu de sa responsabilité sociale,... ne va pas contre la volonté de Dieu, mais la sert» (n. 269). Mais précisément, puisqu'il accomplit la volonté divine, il participe à l'*unique* Règne de Dieu, qui veut à la fois et le salut des hommes et le respect du bien commun temporel.

L'Eglise et le Royaume de Dieu

Le document reconnaît que la libération du mal s'accomplit imparfaitement ici-bas. Par conséquent, l'Eglise terrestre ne peut pas être le Royaume de Dieu en plénitude. Ainsi les luthériens déclarent, en parlant de l'Eglise: «Elle ne s'identifie pas au Royaume de Dieu définitif et universel que Dieu suscitera à la fin des temps; mais en elle il commence déjà sur terre» (n. 301).

Les catholiques professent le même enseignement: «La destinée de l'Eglise "est le royaume de Dieu, inauguré sur la terre par Dieu même, qui doit se dilater encore plus loin jusqu'à ce que, à la fin des siècles, il reçoive enfin de Dieu son achèvement"» (n. 302)⁹.

⁹ Citation de *Lumen gentium*, n. 9.

Mais le document souligne aussi qu'ici-bas l'Eglise est à la fois bénéficiaire du Règne de Dieu et l'instrument de son inauguration dans le monde. On rejoint le titre du chapitre IV: *L'Eglise comme réceptrice et médiatrice du salut*. Nous lisons au n. 307: «Luthériens et catholiques voient d'un commun accord dans l'Eglise l'avènement et l'instrument du Royaume de Dieu.»

Les catholiques explicitent le thème d'instrument de salut par une référence au II^e Concile du Vatican: «On peut donc, en reprenant la pensée du Concile Vatican II sur l'Eglise "sacrement" parler de l'Eglise comme du signe "sacramental" du Royaume de Dieu grâce à la présence du Seigneur dans le Saint-Esprit» (n. 303). Ils avaient déjà montré au n. 123 que l'expression de *sacrement* doit être prise «de façon analogique».

Les luthériens sont plus réservés en face de ce thème: «L'Eglise, sacrement de salut». «Bien qu'il y ait des théologiens luthériens qui appliquent le concept de sacrement à l'Eglise, il reste quand même des réserves dans la théologie luthérienne sur la conception de l'Eglise comme "sacrement"» (n. 130). Mais, dans le dialogue œcuménique, nous ne devons pas nous combattre au sujet du vocabulaire pourvu que nous soyons d'accord sur le plan doctrinal. Or les luthériens confessent clairement que l'Eglise est signe et instrument de salut: «A la différence du baptême et de l'eucharistie, qui sont totalement signes et instruments, l'Eglise est instrument et signe du salut en tant que communauté de ceux qui reçoivent le salut, c'est-à-dire elle est instrument et signe en tant que communauté des croyants qui – comme justifiés et saints – sont en même temps pécheurs» (n. 129). Sous cet aspect du péché des membres, la communauté ecclésiale concrète voile en effet le salut.

Un regret cependant. Le document, parlant de l'Eglise terrestre, déclare qu'elle possède un caractère *provisoire*. Il aurait dû préciser explicitement que l'Eglise, sous son aspect seulement de *sacrement*, ne subsistera plus à la parousie. Voici le texte que je trouve ambigu: «Aussi, l'Eglise vit-elle toujours de ce qu'elle reste consciente de son caractère provisoire et se laisse "assumer" dans le Royaume qui vient» (n. 307). Mais la phrase suivante montre clairement la continuité qui existe entre la *communio credentium* et la *communio electorum*: «L'Eglise de la terre n'aura son achèvement eschatologique que dans le Royaume advenu.»

L'heure de vérité

Dans le dialogue œcuménique, je constate, presque toujours, que les participants parlent de «complémentarité» entre les Eglises, de «dépassement» des positions jadis opposées. Rarement, on constate avec humilité que, sur tel point, notre confession s'est trompée. Cet aveu, l'Eglise

catholique peut l'accomplir puisqu'elle distingue clairement les enseignements dogmatiques infaillibles et ceux qui n'ont pas bénéficié de l'assistance totale du Saint-Esprit. Dans ce document, les catholiques déclarent avec nuances: «Les décisions du magistère ecclésiastique s'imposent, certes, et quand il s'agit de dogmes, elles s'imposent même de façon absolue. Mais l'Eglise sait qu'en tant que peuple de Dieu pérégrinant, elle est encore en route. Aussi la connaissance et l'attestation de la vérité dans la théologie et le dogme sont-elles fragmentaires et souvent unilatérales, dans le cas où l'on combat des erreurs qui isolent des aspects particuliers de l'ensemble; la pensée est historiquement conditionnée et pour cette raison susceptible d'améliorations, d'approfondissements, de recevoir "de nouvelles formulations"» (n. 219).¹⁰

Or, à ma connaissance, les luthériens n'ont pas déclaré explicitement à propos de la justification: le Réformateur s'est trompé lorsqu'il a jugé absolument contraire à la Révélation la doctrine du pardon des péchés telle qu'elle est confessée par notre Eglise. Cet enseignement catholique s'inspire de celui de saint Augustin, le Père que préférerait Luther.

On connaît la phrase célèbre: «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.»¹¹ (Pour éviter toute ambiguïté, je changerais l'expression de «mépris de soi» par celle de «don de soi»).

Le catholicisme applique cet enseignement à la doctrine de la justification. Ce bienfait nous est accordé lorsque Dieu nous donne la grâce de changer de fin ultime, de modifier le pôle de notre vie. De l'amour désordonné de lui-même, le pécheur est conduit à aimer le Seigneur par-dessus tout et son prochain comme lui-même. Ainsi, dans cette doctrine, la justification et la sanctification sont les deux aspects d'un *unique* acte divin qui, à la fois, efface le péché et accorde le don de la filiation adoptive.

Tant que les luthériens n'auront pas déclaré que cet exposé du mystère est légitime, le dialogue sur la justification se déroulera dans la plus complète ambiguïté.¹²

Mais, du côté catholique, nous devons reconnaître que deux faiblesses ont contribué à entretenir les divergences avec les partisans des Réformateurs.

¹⁰ On renvoie en note à *Mysterium ecclesiae*. Déclaration de la Congrégation pour la doctrine de la foi, n. 5.

¹¹ *De civitate Dei*, 14, 28, P. L. 41, 436.

¹² Faut-il considérer que, sur le plan doctrinal, l'enseignement luthérien et celui du Concile de Trente sont deux manières très différentes, mais également légitimes, de présenter le mystère de la justification? Certains théologiens semblent le suggérer, mais je ne puis les suivre. Cependant, dans l'étape actuelle du dialogue, il serait déjà très important de reconnaître que le Réformateur n'a pas su voir l'aspect évangélique de notre doctrine. C'est la tâche des historiens de nous dire si le Réformateur, en raison de sa formation «nominaliste», pouvait juger objectivement l'enseignement traditionnel.

La première a pour origine les controverses scolastiques relatives aux rapports entre l'attrition et la contrition. Pour ne pas trancher cette dispute, le Concile de Trente n'a pas repris explicitement la doctrine de saint Augustin qui est aussi celle de saint Thomas d'Aquin sur l'importance capitale du changement du pôle de notre vie. Cette omission n'a pas montré à nos frères ce qui, à nos yeux, est capital dans la doctrine de la justification.¹³

La seconde faiblesse des catholiques consiste dans leur refus d'examiner sereinement pourquoi la doctrine de Luther sur la justification a suscité tant d'enthousiasme au XVI^e siècle. Dans cet enseignement, devait être présent un aspect évangélique que nous n'avons pas su percevoir. Lequel? Sur le plan de la démarche concrète du pénitent qui demande le pardon, le Réformateur a développé, en fait, ce que j'appellerais la spiritualité du *publicain dans le temple* (cf. Lc 18, 9–14). «Mon Dieu, prends pitié du pécheur que je suis.» Cet homme ne présente au Seigneur explicitement que sa foi au sens de la confiance aux promesses de pardon. Au moment où il prie, il ne veut pas considérer son amour et son repentir, bien que Dieu, nous le savons par tant d'autres textes de l'Écriture, suscite la charité et la «metanoïa».

Sur le plan de la foi *vécue*, nous pouvons rejoindre la démarche de Luther, à une réserve près: le Seigneur peut nous accorder une certitude morale du salut, non une assurance absolue.

Pour mieux me faire comprendre, j'évoque ces paroles de sainte Thérèse de Lisieux: «Au soir de cette vie, je paraîtrai devant vous les mains vides, car je ne vous demande pas, Seigneur, de compter mes œuvres. Je veux donc me revêtir de votre propre *Justice*, et recevoir de votre *Amour* la possession de *Vous-même*.»¹⁴

Thérèse ne nie pas la doctrine du mérite des œuvres du justifié par rapport à la récompense du ciel. Elle fait allusion plus haut à «tous les mérites des saints». Mais au moment de sa mort, elle ne veut pas y songer pour faire l'expérience vitale de son néant devant Dieu.

La distinction entre la foi prêchée et la foi vécue ne doit pas être forcée, car on ne peut vivre chrétiennement qu'à partir du *Credo*. Et, d'ailleurs, souvent, surtout chez les personnes passionnées par leurs convictions comme l'était Luther, (et aussi saint Paul), s'établit constamment un échange entre ces deux aspects de la foi.

Cependant, lorsque l'on élabore une doctrine spéculative d'un thème révélé, on ne doit pas négliger un aspect important du mystère sous

¹³ Voir notre étude: *La justification par la foi. Quelle est la racine de la divergence entre catholiques et protestants? Nova et Vetera*, 1993, n. 4 pp. 250–262. Nous avons intitulé un passage de cet article: *La doctrine des deux amours: son absence au Concile de Trente*, p. 258.

¹⁴ *Acte d'offrande à l'Amour Miséricordieux dans Manuscrits autobiographiques de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*. Office central de Lisieux 1957, pp. 308–309.

peine de tomber dans l'erreur. En revanche, sur le plan de la vie spirituelle, il est légitime de recourir à ce que l'abbé Couturier appelait le «survol» de tel aspect de la Révélation¹⁵ afin de concentrer son attention sur une vérité qui éblouit le contemplatif.

Notre étude du document luthéro-catholique se termine par ces réflexions que nous jugeons importantes dans le dialogue œcuménique. Les critiques que nous avons exprimées ne doivent pas voiler la richesse de ce texte. Nous désirons simplement que l'interpellation mutuelle s'approfondisse encore.

Villars-sur-Glâne

Georges BAVAUD

¹⁵ Parlant de la prière pour l'unité, l'abbé Couturier déclarait: «D'un grand coup d'aile, ce genre de prière survole toutes les démarcations et nous fait tous reposer ensemble dans le cœur de notre Christ.» *Œcuménisme spirituel. Les écrits de l'abbé Paul Couturier. Présentation et commentaire de Maurice Villain.* Casterman, 1963, p. 218.

Saisi par l'Esprit pour révéler l'Amour*

P. Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus

Le P. Marie-Eugène, ce fils du Rouergue, a acquis une dimension universelle dans toute l'Eglise. Quel est donc le secret du P. Marie-Eugène? Quelle est cette force qui l'a animé toute sa vie? Quelle est donc la lumière qui rayonne de lui et qui fait de lui, comme on l'a écrit, «un maître spirituel pour notre temps» et, plus encore, selon le mot qui revient le plus souvent dans les témoignages, un «père»? Nous évoquerons d'abord son lien avec l'Esprit Saint (1); nous évoquerons ensuite l'attitude spirituelle qui a animé sa vie en Aveyron et qui l'a rendu docile à cet Esprit (2); nous achèverons par sa grâce de paternité (3).

Il y a deux manières d'aborder une personne. On dit souvent que tout est joué dans l'enfance car tout serait tracé dès les premières années. Mais il est aussi possible de comprendre une destinée humaine en regardant comment une personne se situe dans la vérité devant Dieu au moment de sa mort. Cette seconde approche semble plus profonde.

1. Un homme saisi par l'Esprit Saint

Le 21 février 1965, le P. Marie-Eugène a cru qu'il allait mourir. Il était épuisé, accablé. Habituellement, il ne parlait jamais de lui. Mais sentant qu'il allait partir, il a laissé échapper son secret en dévoilant ce qui le faisait vivre. Non point des déclarations, mais des confidences qu'un malade murmure pour ses intimes. Écoutons-le:

Tout le monde a remarqué probablement que lorsque je parle de l'Esprit Saint, ordinairement je m'enflamme assez facilement, je l'appelle mon ami et je crois que j'ai des raisons pour cela. Toute ma vie a été basée sur la connaissance, sur la découverte de l'Esprit Saint. Il en a été ainsi au début de ma vie religieuse et en plusieurs circonstances où je crois avoir été saisi par l'Esprit Saint d'une façon vigoureuse, d'une façon absolument certaine — un jour même je croyais que j'allais mourir...¹

* Conférence donnée dans la cathédrale de Rodez, le 1^{er} août 1994, à l'occasion du centenaire de la naissance du P. Marie-Eugène de l'E. J., par le P. Pierre d'ORNELLAS. Texte inédit. Tous les textes cités sans référence sont des témoignages inédits.

¹ Cité par R. RÈGUE, *Père Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus. Maître spirituel pour notre temps*, Ed. du Carmel, Venasque, 1978, p. 106.

Homme du Rouergue, forgé par cette terre, le P. Marie-Eugène a toujours eu le sens du réel. Il ne vivait pas dans l'idéalisme ni dans l'illusion. Aussi quand il affirme à propos de l'Esprit Saint: *je l'appelle mon ami*, il ajoute immédiatement une précision pour nous éviter de penser qu'il s'agit d'une pieuse exagération sentimentale: *je crois que j'ai des raisons pour cela*.

Il est indéniable que le P. Marie-Eugène a été saisi par l'Esprit Saint. Relevons quelques témoignages.

Marie Pila² est la personne qui a le mieux connu le P. Marie-Eugène. Elle a vécu à ses côtés, recueilli fidèlement son enseignement et sa vie au point que c'est elle qui a certainement le mieux compris le P. Marie-Eugène. Elle a écrit, quelques semaines après la mort du P. Marie-Eugène: *Avec l'Esprit Saint, on touche, semble-t-il, au mystère du P. Marie-Eugène, mystère qu'il reconnaissait lui-même quand il déclarait: je ne suis pas un incompris, je suis un mystère*³. Marie Pila ne dit pas «avec le P. Marie-Eugène, on touche au mystère de l'Esprit Saint»; comme s'il avait été un professeur de théologie ayant écrit de nombreuses études sur l'Esprit Saint, au point que s'approcher du P. Marie-Eugène permettrait immanquablement d'entrevoir un peu mieux le mystère de l'Esprit Saint, ce qui serait déjà remarquable. La pensée de Marie Pila est autre. Pour elle, comprendre l'Esprit Saint, saisir la vie de l'Esprit, c'est «toucher au mystère du P. Marie-Eugène». L'Evangile lui-même permet de comprendre cette affirmation de Marie Pila. Le Christ, en effet, dit à Nicodème à propos de l'Esprit Saint: «Le vent souffle où il veut, et tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va. Ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit» (Jn 3, 8). Voilà bien le P. Marie-Eugène! Voilà son secret et son mystère! Il est défini dans ce «quiconque» de l'Evangile.

En 1984, un haut fonctionnaire de l'Etat français peut dire: *Je garde de nos entretiens qu'il existait entre le P. Marie-Eugène et l'Esprit Saint une relation d'intimité, une relation d'amitié. «Le Saint-Esprit est mon ami» répétait-il. C'était son mystère: le mystère le plus bouleversant qui entoure sa mémoire*.

Un laïc qui a rencontré plusieurs fois le P. Marie-Eugène jusqu'à ses derniers jours écrit: *Il me semble que paraphrasant la parole de Jésus à Philippe: «Qui m'a vu a vu le Père», les témoins de la vie du P. Marie-Eugène pouvaient dire sans exagération: «Qui l'a vu a vu l'Esprit»*.

² Marie Pila est la cofondatrice de l'Institut Notre-Dame de Vie, fondé par le P. Marie-Eugène de l'E.J. Ils se sont rencontrés pour la première fois le lundi de Pentecôte 1929. Elle est décédée à Notre-Dame de Vie, le 12 octobre 1974.

³ Marie Pila, «Le fondateur», in *Carmel*, n° spécial, *Père Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus*, mars 1968, p. 122. Cet article a été publié à nouveau in *Carmel*, n° 51, 1988/3-4, pp 233-249.

Citons enfin, parmi de nombreux autres témoignages, celui d'un père carme qui a vu le P. Marie-Eugène en 1940: *J'ai croisé dans ma vie un homme vivant manifestement sous la conduite permanente de l'Esprit.*

Le P. Marie-Eugène n'écrit-il pas, dans son grand livre *Je veux voir Dieu*, cette phrase qui dévoile cette amitié particulière qu'il noue avec l'Esprit Saint:

Esprit d'Amour qui se donne, flamme amie qui consume, comme il est cher à l'âme! Et sa joie est de le sentir en soi, de se sentir en lui et si profondément, si intimement, que désormais rien ne pourra les séparer⁴.

En février 1967, alors qu'il est pris par la maladie qui le conduira au tombeau: *Je suis continuellement avec l'Esprit Saint depuis cette maladie.* Et le 26 mars 1967, la veille de sa mort, alors qu'il vient de comprendre qu'il va mourir, il murmure: *Pour moi, je m'en vais vers l'étreinte de l'Esprit Saint⁵.*

Carme...

Deux autres phrases du P. Marie-Eugène, dites au moment de sa mort, nous le révèlent en vérité. Ce ne sont pas des déclarations sur ce qu'il faudrait faire pour continuer son œuvre, ni non plus des affirmations sur tel ou tel aspect d'un mystère de la foi. Ce sont plutôt deux exclamations sur lui-même qu'il est comme obligé de prononcer. Provoqué par les événements, dans sa chambre de malade, il réagit spontanément, à haute voix, se livrant ainsi à son insu.

Nous sommes dans la nuit du dimanche des Rameaux 1967, huit jours avant sa mort. Il est sans doute question d'une affaire qui concerne l'Ordre du Carmel. Il murmure une exclamation qui est comme une surprise sur lui-même: *C'est incroyable ce que je suis sensible à tout ce qui touche l'Ordre!*⁶ On pourrait être étonné de cette exclamation «c'est incroyable». Le P. Marie-Eugène, en effet, est carme depuis quarante-cinq ans et a dépensé toute son énergie au service des religieux carmes et des carmélites. Il a assumé les plus hautes responsabilités puisqu'il a été Définitiveur Général, puis Supérieur Général de l'Ordre. En cette année 1967, il remplit son troisième mandat de Provincial du Sud de la France. Il sait donc bien qu'il est carme. Son entourage le sait également. Et pourtant, il s'exclame dans une ultime découverte de lui-même: «C'est incroyable ce que je suis sensible à tout ce qui touche l'Ordre».

⁴ P. MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Je veux voir Dieu*, Ed. du Carmel, Venasque, p. 1012.

⁵ Cité par R. RÈGUE, *op. cit.*, p. 123.

⁶ Cité par R. RÈGUE, *op. cit.*, p. 52.

L'Esprit Saint a saisi Henri Grialou pour en faire un carme. Ce fils de l'Aveyron, né dans la famille Grialou, a été pris par l'Esprit pour être fils du prophète Elie. Dans les témoignages, nombreux sont ceux, en effet, qui font mention d'un verset de l'Écriture: «Alors le prophète Elie se leva comme un feu et sa parole brûlait comme une torche» (Si 48, 1). Le prophète Elie a lui-même été saisi par Dieu pour dire avec force les paroles de Dieu. Chez beaucoup de personnes qui ont rencontré le P. Marie-Eugène et qui l'évoquent, la figure du prophète Elie vient spontanément à leur mémoire. Certaines vont dire: *Quand nous pensons au P. Marie-Eugène, nous ne pouvons pas ne pas penser au prophète Elie.* Dans les chroniques d'un carmel, il est écrit en octobre 1953: *Notre Père Marie-Eugène est lumineux, une flamme, un Elie de notre temps!* et, en mars 1967, dans ce même carmel: *Quand il nous parlait, il le faisait avec une flamme apostolique qui faisait penser à Notre Père saint Elie.* Au Mexique, un carme mexicain peut dire dans une homélie, le 20 juillet 1966, à propos du P. Marie-Eugène: *Nous pouvons bien dire en vérité qu'il est le successeur d'Elie, Elie lui-même, l'Elie de notre temps. Homme de profonde oraison, d'intimité avec Dieu, dévoré par le zèle des âmes, c'est vraiment l'Elie du XX^e siècle.*

Le prophète Elie se caractérise par ce verset de l'Écriture: «Il est vivant le Seigneur en présence de qui je me tiens; je brûle de zèle pour Dieu» (1 R 17, 1). Voilà le P. Marie-Eugène! Saisi par l'Esprit Saint pour affirmer: «Il est vivant, Dieu!» Le P. Marie-Eugène était fasciné par l'athéisme contemporain et particulièrement par ces pays où l'athéisme était programmé de façon politique. La présence parmi nous de Chinois, d'une Vietnamiennne, de Lettons est un témoignage éloquent de l'ardeur du P. Marie-Eugène pour affirmer au milieu de l'athéisme contemporain de notre XX^e siècle que Dieu est vivant. Et en même temps, «je brûle de zèle pour lui» traduit bien l'ardeur avec laquelle le P. Marie-Eugène se penchait sur toutes personnes, particulièrement les plus pauvres, les plus petits, pour leur révéler Dieu et son Amour.

L'Ordre du Carmel est l'Ordre réformé au XVI^e siècle par sainte Thérèse d'Avila et par saint Jean de la Croix. Un père carme qui a bien connu le P. Marie-Eugène peut écrire: *Son souvenir est d'une profonde douceur. Je considère comme une des plus grandes grâces de ma vie de l'avoir rencontré, d'avoir vécu avec lui, d'avoir été admis dans son intimité. Il reste pour moi une des plus belles incarnations de l'idéal thérésien, un des carmes déchaussés les plus complets que j'ai connus*⁷.

Plusieurs personnes, après avoir rencontré le P. Marie-Eugène, peuvent dire, comme l'écrit un dominicain, le soir même de sa rencontre avec lui: *J'ai rencontré le Jean de la Croix du XX^e siècle*⁸. A la fin de

⁷ P. VALENTINO DE S. MARIE, o.c.d., «Le définitiveur général», *Carmel*, n° spécial, mars 1968, p. 88.

⁸ P. VERCOUSTRE, o.p., «Ce que j'ai vu, ce que j'ai entendu», in *ibidem*, p 16.

sa vie, le P. Marie-Eugène avoue: *Dans le fond de mon âme, c'est avec saint Jean de la Croix que je vis.*

Le P. Marie-Eugène, saisi par l'Esprit Saint pour être carme, est pleinement fils de sainte Thérèse d'Avila et de saint Jean de la Croix. Comprenons bien. Il n'est pas un carme qui a exposé tel ou tel point de la doctrine carmélitaine; comme un prophète, il transmet le Carmel. Dans les chroniques d'un carmel, en 1930, on lit: Le P. Marie-Eugène *nous quitte à midi ce même jour et nous laisse pénétrées de son profond esprit de l'Ordre, de la lumière et de la chaleur d'une parole puissamment vivifiée par l'Esprit d'Amour. C'est à un degré exceptionnel que ce jeune religieux communique la «science d'amour» dont parle sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et qu'il s'assimile la doctrine céleste de nos saints réformateurs pour la rayonner à nos âmes.* Le P. Marie-Eugène est carme, totalement carme. Il est vraiment fils du prophète Elie, père et patriarche du Carmel. Aussi comprenons-nous qu'il puisse murmurer après quarante-cinq ans de vie carmélitaine intense: «C'est incroyable ce que je suis sensible à tout ce qui touche l'Ordre.» Ce murmure dit le nom de sa grâce vibrant à une profondeur renouvelée: le Carmel.

... et prêtre

Une deuxième parole nous dévoile qui est le P. Marie-Eugène. Nous sommes quatre jours avant sa mort, le Jeudi saint, le jour où l'Eglise célèbre l'institution de l'Eucharistie et où les prêtres se rassemblent pour faire mémoire de leur sacerdoce, dans le sacerdoce du Christ, l'unique Prêtre. Il ne peut pas célébrer, il est trop malade. Au moment de l'office du soir, un prêtre lui apporte la communion. Le P. Marie-Eugène désire alors qu'on lui mette l'étole, puis il prend lui-même l'hostie et, avant de communier, dit, avec quelle émotion: *Je suis prêtre*⁹. Cette parole qu'il dit sur lui-même n'est pas une déclaration. Nous savons bien qu'il est prêtre, ordonné depuis quarante-cinq ans. En cet instant, ce Jeudi saint, son être tout entier s'exprime dans cette parole. Le P. Marie-Eugène est prêtre! Beaucoup se souviennent de ses Heures saintes durant lesquelles, chaque Jeudi saint, il méditait à haute voix sur le mystère de Jésus, s'offrant à son Père. Comme il désirait cette identification au Christ, unique Prêtre! Ce dernier Jeudi saint, n'a-t-il pas murmuré dès minuit un quart: *C'est la journée du sacerdoce?*¹⁰

Le lendemain de son ordination sacerdotale, à Rodez le 4 février 1922, il pouvait dire au séminaire:

⁹ Cité par R. RÉGUE, *op. cit.*, p. 121.

¹⁰ *Ibid.*

Je suis prêtre, prêtre pour l'éternité! Cette parole suffit à ma méditation. Je la répète aujourd'hui sans me lasser, pouvant à peine y croire, y puisant toujours une impression toujours plus profonde, un bonheur nouveau. Je suis prêtre! Cette parole me pénètre, elle me suffit et je ne voudrais plus rien écouter aujourd'hui. Je suis prêtre! Ce rêve longtemps caressé est devenu une réalité¹¹.

Le P. Marie-Eugène est carme; il est aussi prêtre. Combien parmi vous se souviennent de son affection particulière pour les prêtres. Il a toujours tenu, malgré ses lourdes occupations, à prêcher des retraites sacerdotales et c'est le dernier ministère qu'il abandonnera. Avec quelle ardeur leur proposait-il d'enraciner leur ministère dans la vie théologale et de croître dans la ressemblance avec le Christ par l'amour. Comme il aurait été heureux d'entendre l'Eglise mettre aujourd'hui l'accent sur la charité pastorale, à la suite du Concile Vatican II!

2. Le sacrifice de Rodez

Cette emprise de l'Esprit Saint ne fut possible que parce qu'elle a été préparée. Elle est décisive dès son entrée au Carmel.

Un fils de l'Aveyron aux qualités exceptionnelles

Avant d'être carme et prêtre, le P. Marie-Eugène s'appelle Henri Grialou. Il naît, il y a cent ans, le 2 décembre 1894, au Gua, dans le pays minier. Il est le troisième enfant d'une famille qui en comptera cinq. Dans la famille Grialou, la vie est très simple. La foi chrétienne est solidement enracinée dans le cœur des parents Grialou qui la transmettent à leurs enfants comme elle était solidement enracinée au cœur des familles aveyronnaises au début de ce siècle. Madame Grialou aime particulièrement son Henri, sans que cela crée de jalousie chez les frères et sœurs. Très tôt, la vocation sacerdotale germera dans le cœur d'Henri. A neuf ans et demi, il perd son père. La pauvreté est à la porte du foyer Grialou. Dame pauvreté vient en quelque sorte revêtir de sa parure le jeune Henri. Nulle richesse factice ne vient attirer sa volonté et retenir son affection. Protégé par ce vêtement que lui impose la Providence, Henri n'aura qu'un seul trésor: l'amour exigeant et plein de tendresse de sa mère, un amour maternel d'une rare qualité. *Maman m'a pétri d'amour* confiera-t-il. Quel trésor! Le terreau où il grandit est le plus beau et le plus riche qu'un enfant peut recevoir: l'amour pur et fort

¹¹ Cité par R. RÈGUE, *op. cit.*, pp. 19-20.

d'une mère. «Bienheureux les pauvres» est la béatitude dont Henri est béni. Aussi, en ce jeune cœur nourri par l'amour vrai, la grâce du sacerdoce peut-elle faire entendre son appel sans heurt ni violence.

Madame Grialou va devoir travailler dur afin d'élever ses cinq enfants. Henri ne veut pas imposer une charge supplémentaire à sa mère. De lui-même, il décide de partir à Suse, en Italie, au petit séminaire des Pères Spiritains chez qui la scolarité est gratuite. Il poursuivra ensuite ses études au petit séminaire de Graves, près de Villefranche-de-Rouergue.

A onze ans, Henri décide donc de quitter sa famille et de partir à l'étranger pendant trois ans parce qu'il est résolu à devenir prêtre. Cette décision révèle la force de volonté de cet enfant. Son intelligence est aussi remarquable. Le directeur de Graves avouera: *Un garçon complet comme Henri, je n'en ai pas trouvé dans ma carrière*. A la fin du cycle d'étude à Graves, Henri Grialou reçoit le prix exceptionnel *décerné à l'élève de rhétorique qui s'est le plus distingué pendant les trois dernières années par sa sagesse et ses succès*¹². Ainsi, Henri se révèle avec des qualités d'intelligence et de volonté hors du commun.

Des Pères carmes qui ont travaillé avec le P. Marie-Eugène rapportent: *Un bref contact suffisait à le révéler comme un homme au tempérament intensément ardent, d'une intelligence de haut vol, d'une volonté vigoureuse et d'un optimisme imperturbable; bref, un homme fait pour de grandes œuvres*¹³. Le Supérieur général des Carmes peut dire: *Sur le plan humain, le P. Marie-Eugène était une personnalité remarquable, qui se caractérisait par une rapidité de pensée exceptionnelle, une force de volonté capable de tout dominer, unie à une grande capacité de réalisation*¹⁴. Un autre carme renchérit: *Le Père possédait une intelligence extraordinaire. Il était véritablement né pour commander. Il voyait rapidement ce qu'il y avait à faire et il le faisait*¹⁵.

Cependant, le plus surprenant est qu'Henri était l'ami de tous, note le directeur de Graves.

Cette amitié pour tous, avec les qualités si exceptionnelles qu'il possède, dénote un équilibre humain peu ordinaire. Car ses qualités d'intelligence et de volonté pouvaient éloigner certains et lui faire lier amitié avec ceux qui lui ressemblaient par leur intelligence. Au séminaire, on retrouve la même qualité d'amitié. Le P. Colrat – prêtre du diocèse de Rodez, qui est décédé – a rapporté à propos de son condisciple Henri Grialou: *Un homme qu'on admirait, qu'on aimait et qui nous édifiait profondément*. Une carmélite de Rodez, ayant connu Henri Grialou au temps de son séminaire retient la même chose: *Quand l'abbé Grialou*

¹² Cité par R. RÈGUE, «Au fil de sa vie», *Carmel*, n° spécial, mars 1968, p. 4.

¹³ P. MICHEL, o.c.d., «A Rome et en Extrême-Orient», *Carmel*, n° spécial, mars 1968, p. 50.

¹⁴ Souvenir du P. Anastase recueilli par M. Th. HUBER, «Impressions et souvenirs de Rome», in *ibid.*, p. 44.

¹⁵ Souvenir du P. Giovanni, recueilli par M. Th. HUBER, in *ibid.*, p. 45.

était au séminaire, c'était l'âge d'or. Il avait de l'influence sur tous, il était aimé de tous. Ainsi, Henri est doté non seulement d'une «intelligence de haut vol» et d'une «volonté capable de tout dominer», mais il possède aussi un équilibre psychologique de fond. Il est certes intelligent. Il est surtout l'ami de tous; c'est ce qu'il y a peut-être de plus beau. Cette qualité humaine remarquable, qu'il hérite vraisemblablement de l'amour maternel exceptionnel avec lequel sa mère l'a éduqué, est bien la base humaine sur laquelle se greffera plus tard le don surnaturel de la paternité qui fera de lui un Père.

Tout donné à Dieu

Plus que ces qualités humaines et cet équilibre, l'attitude spirituelle d'Henri est remarquable. Il est avant tout quelqu'un qui se donne. Il remet sa vie à Dieu d'une manière absolue et dans une étonnante maturité. Ce don demeure avec les années, quelles que soient les circonstances.

Deux extraits de lettres à un ami montrent la qualité du don de soi durant les premières années du grand séminaire. En janvier 1911, alors qu'il a décidé de rentrer au grand séminaire, il écrit:

Tu voudrais savoir où et par quels moyens je contribuerai à l'extension de Jésus-Christ. Cette question, je me la pose bien souvent, mais je ne l'ai pas encore résolue. J'irai au séminaire et après, à la volonté de Dieu. Il saura bien me manifester sa volonté quand il lui plaira. Et je te demande de prier un peu afin que je sois bien fidèle aux ordres et même aux désirs qu'il me manifestera, afin que toujours je fasse sa sainte volonté¹⁶.

Deux ans après, le 24 février 1913, il écrit:

Prie bien pour moi, mon cher Gabriel, afin que je sois comme sœur Thérèse, la petite chose du bon Dieu, qu'il puisse faire de moi ce qu'il voudra, user ma vie peu à peu ici ou ailleurs, ou me l'enlever d'une autre manière comme il voudra. Demande pour moi cette conformité parfaite à sa volonté¹⁷.

En octobre 1913, Henri Grialou devance l'appel militaire pour pouvoir faire sa garnison à Rodez, près de son cher séminaire. Hélas, la guerre va éclater. Mobilisé, il sera envoyé au front et participera aux plus grandes batailles, l'Argonne, Verdun, la bataille des Flandres. Il apprend le maniement des hommes, comme il dira plus tard. Mais surtout, il vit au quotidien aux côtés de la souffrance et de la mort. Il

¹⁶ R. RÈGUE, *op. cit.*, p. 17.

¹⁷ Lettre à Gabriel de Saint-Hilaire, in *Père d'une multitude*, Le Sarment, Fayard, 1988, p. 31.

apprend que certains de ses confrères séminaristes sont morts. Comme cela a dû l'atteindre profondément! N'a-t-il pas gardé pendant cinquante ans, jusqu'à sa mort, la photo de son ami de séminaire, Esteveny, mort à la guerre en 1918? Cependant, son attitude reste toujours la même: il s'en remet à Dieu. Il écrit à un ami le 6 mars 1917: *Ce serait intéressant si ce n'était pas tragique... Je m'en remets complètement à la Providence, c'est la disposition générale de mon âme.* Un an plus tard, le 4 avril 1918 – il a 22 ans et demi –, il dévoile sa pensée dans une lettre à son cher Esteveny:

Dieu, le fondement de tout, le seul Etre pour qui l'on puisse décemment sacrifier sa vie. Voilà bien ce qui ressort de ce que nous voyons tous les jours. Le seul digne, le seul qui nous donne des forces suffisantes, le seul qui nous récompense.

On sait quel patriotisme a animé de façon légitime les combattants; il était certainement juste de sacrifier sa vie pour la patrie. Mais Henri Grialou voit plus loin: Dieu est *le seul Etre pour qui l'on puisse décemment sacrifier sa vie.*

Après la guerre, il retourne au séminaire. Pourtant, son intelligence et ses qualités de chef ne sont pas passées inaperçues. A la fin des combats, il est lieutenant. Plusieurs propositions lui sont faites pour mener sa vie dans le monde avec des carrières brillantes, militaires ou politiques. Henri Grialou, après la démobilisation, remet la soutane et rentre en octobre 1919 au séminaire. Plus tard, il confiera: *J'ai opté pour le prêtre à fond*¹⁸. Voilà l'attitude qui emporte tout son être: le don de lui-même à Dieu, *le seul être à qui on peut décemment sacrifier sa vie.* Evidemment, celui qui rentre au séminaire est désormais un homme aguerri par le front pendant quatre années, mûri au contact de la souffrance qui faisait entendre ses plaintes, éprouvé par la mort qui fauchait ses camarades. Une vingtaine de séminaristes – dont son cher ami Esteveny – manquent; ils sont morts. A l'enthousiasme de la jeunesse, succède la maturité d'un homme durement éprouvé. De plus, les cours et la vie statique de séminaire seront difficiles à supporter par ces anciens poilus ayant une telle expérience de l'activité et de l'initiative. Le 31 octobre 1919, il écrit: *A certains jours cependant, j'ai un cafard terrible; j'ai des envies folles d'envoyer tout par-dessus bord.* Et le 26 décembre, il avoue: *Je me suis remis aux études, mais c'est plus dur qu'autrefois.*

Cependant, Henri Grialou continue à remettre sa vie à Dieu. Il doit être bientôt ordonné sous-diacre. Cette ordination est un pas qui engage

¹⁸ Cité par R. RÈGUE, *Au fil de sa vie, Carmel*, n° spécial, mars 1968, p. 7.

définitivement dans le célibat au service de Dieu, de l'Eglise et de ses frères vers le sacerdoce. Le 26 novembre 1920, avant d'entrer en retraite préparatoire à l'ordination, il écrit:

*Je te demande tous les jours une petite prière pour que ma consécration soit parfaite et complète, ainsi que le bon Dieu le désire, comme la tienne l'an dernier. Ce pas terrible ne me fait pas peur jusqu'à présent, peut-être parce que la Providence m'a donné le temps d'y penser. C'est la confiance qui domine quoique sans enthousiasme. Je ne désire pas d'ailleurs cet enthousiasme, je préfère un peu de solide. Prie donc pour que le bon Dieu fasse en moi cette œuvre solide et durable*¹⁹.

Voilà le don de soi d'Henri Grialou! C'est un don *solide*. Il est donné, non pas dans l'enthousiasme de la jeunesse, mais dans la vérité de la vie, dans la vérité du seul Etre à qui il est décemment possible de sacrifier sa vie.

Ce don de soi d'Henri Grialou aura pour récompense l'emprise de l'Esprit Saint. Dans son livre *Je veux voir Dieu*, il écrira plus tard: *Bienfait positif incomparable de ce don indéterminé devenu habituel, il livre l'âme à l'action de l'Esprit Saint*²⁰. Cette emprise aura lieu pendant sa retraite de sous-diaconat qu'il commence le 8 décembre 1920. Il se met alors à lire un abrégé sur la vie de saint Jean de la Croix et, dans la nuit du 13 au 14 décembre 1920, il reçoit la certitude absolue que Dieu le veut carme. Il dira plus tard que ce livre est *insipide* et qu'il l'*agaçait*. Et pourtant cette certitude est si forte qu'il a l'impression de devenir fou. Malgré le sommeil de la nuit et la journée qui passe, cette certitude demeure ancrée en lui, provoquant toujours en lui l'impression d'être fou. L'Esprit Saint a saisi Henri Grialou. Il ne savait pas que saint Jean de la Croix était mort dans la nuit du 13 au 14 décembre 1591²¹.

Ainsi, dans ce *pas terrible* du sous-diaconat, dans ce pas irréversible et unique vers le sacerdoce, Dieu dépose la grâce de saint Jean de la Croix. Henri Grialou ne peut pas être prêtre sans la grâce du Carmel. Il sera indissolublement prêtre et carme, carme et prêtre. Ce *pas terrible* qu'Henri Grialou franchit le 18 décembre, est marqué du sceau du Carmel. L'Esprit Saint a ainsi saisi Henri Grialou pour faire de lui un prêtre qui soit fils d'Elie.

Toujours dans *Je veux voir Dieu*, il écrira plus tard: *L'Esprit Saint ne descend que lorsqu'on s'est préparé à le recevoir*²². L'Esprit Saint a pu descendre effectivement en cette nuit du 13 au 14 décembre 1920 car la préparation d'Henri Grialou est profonde; elle réside entièrement en son

¹⁹ Lettre à Gabriel de Saint-Hilaire, in *Père d'une multitude*, p. 36.

²⁰ *Je veux voir Dieu*, p. 333.

²¹ L'Eglise fêtait à ce moment-là saint Jean de la Croix le 24 novembre.

²² *Je veux voir Dieu*, p. 1058.

don de soi. Mais le passage qui précède cette affirmation de *Je veux voir Dieu* éclaire semble-t-il singulièrement cet instant de la vie du P. Marie-Eugène. Lisons-le:

On devient apôtre parfait par une emprise qui est une prise de possession de l'Esprit Saint. Cette emprise est distincte de la collation de la mission et même de l'ordination sacerdotale. L'Esprit ne descend que lorsqu'on s'est préparé à le recevoir.

Distincte de la grâce de l'ordination qu'Henri Grialou recevra le 18 décembre 1920 par le sous-diaconat et, surtout, le 4 février 1922, par le presbytérat, l'emprise de l'Esprit est une réponse magnifique au don de soi par lequel il s'est remis «au seul Etre pour lequel on peut décemment sacrifier sa vie». Pour lui, cette emprise est une vocation impérative au Carmel. Bien que distincte de sa vocation sacerdotale, elle lui est liée de façon providentielle. Carme, le P. Marie-Eugène affirmera: *Je suis fait pour conduire les âmes à l'union divine*²³. Prêtre, il avouera: *Je suis fait pour ça, pour célébrer le sacrifice*²⁴. Ce double «Je suis fait pour» assure l'unité de la mission. Le Christ est le seul médiateur entre Dieu et les hommes (cf. 1 Tm 2, 5). Comment conduire à Dieu sans passer par son mystère pascal? Vocation carmélitaine et vocation sacerdotale, indissolublement liées pour Henri Grialou, trouveront leur fécondité dans la souffrance, à l'image de celui qui a pâti «une fois pour toutes» (cf. He 7, 27).

«Sacrifier sa vie»

Cependant, le don de soi doit être absolu. Henri Grialou va mesurer le prix de cet absolu et découvrir combien il en coûte de *sacrifier sa vie* à Dieu. Il devra faire en vérité le sacrifice de lui-même en sacrifiant sa mère. En effet, sa vocation au Carmel est impérative et certaine. Son directeur spirituel, après des hésitations, la lui confirmera dès Pâques 1921. Son évêque, après avoir longuement refusé de le laisser partir chez les carmes, donnera son acquiescement quelques jours avant son ordination sacerdotale. Mais sa mère refuse catégoriquement.

Pressentant la souffrance de sa mère, il attend un peu avant de lui parler de sa vocation. Le 2 octobre 1921, quand il lui annonce son départ pour le Carmel, elle s'y oppose radicalement et menace son fils: *Tu n'auras pas passé Capdenac que je me serai donné la mort*. Sur son cahier personnel, Henri note, à la date d'octobre 1921, deux versets de l'Ecriture: «Et je vous ai introduits dans la terre du Carmel, afin que vous y mangiez son fruit et les biens les meilleurs» (Jr 2, 7) et

²³ Marie Pila, «Le fondateur», in *Carmel*, n° spécial mars 1968, p 121.

²⁴ P. François Rétoré, «Le prêtre», in *ibid.*, p. 131.

«Maltraité, il s'humiliait, il n'ouvrait pas la bouche: comme l'agneau qui se laisse conduire à l'abattoir, comme devant les tondeurs une brebis muette, il n'ouvrait pas la bouche» (Is 53, 7). Juste après ces deux versets, nous pouvons lire ce commentaire:

Cette description de l'attitude de N. S. pendant la Passion nous fournit un exemple de ce que doit être notre attitude dans la souffrance. Nous devons nous offrir pour la souffrance. Cela en augmente considérablement la valeur. (...) Ensuite et surtout avoir une attitude résignée presque indifférente. Ne pas se plaindre, ne pas crier, souffrir sans importuner Dieu et nos voisins des cris de notre douleur. Il y a là tout le secret du véritable amour de Jésus.

Telle est la souffrance d'Henri! Nous avons déjà noté l'amour mutuel particulier qui liait Madame Grialou à son fils Henri. Cet amour de prédilection est sans doute le plus précieux trésor d'Henri. Il doit comme se dépouiller de ce trésor. Cet amour fort rend, comme il l'écrira, la *souffrance aiguë*.

Henri, devenu prêtre, écrira en effet à sa sœur Berthe, le 18 février 1922:

Autrefois, dans mes désirs de souffrir, je me réservais toujours maman, il me semblait que le bon Dieu avait le droit de me frapper partout ailleurs sauf là et c'est là que Jésus a voulu frapper parce que c'était le point le plus sensible. Tout le reste ne m'eût presque rien coûté en comparaison de cela.

Plus tard, il confiera:

Maman surtout, je l'ai aimée jusqu'à la passion et lorsque j'ai dû la quitter et la faire souffrir, j'ai souffert moi-même au point que mes puissances de souffrir étaient dépassées²⁵.

Henri est obligé de tout sacrifier:

Jésus m'a montré, écrit-il encore ce 18 février 1922, que ce serait par la souffrance que je remplirai le rôle qu'il veut me confier. J'avais cru à mon intelligence et à toutes sortes de qualités naturelles. Il m'a donné toutes sortes de désillusions.

Quittant l'Aveyron, son «cher Rouergue», pour entrer au noviciat des Pères carmes à Avon, près de Fontainebleau, il quitte absolument tout en quittant sa mère, son plus précieux trésor; il adhère à la volonté de Dieu qui est certaine. On est un peu scandalisé dans le diocèse de Rodez de voir ce jeune prêtre aller chez les religieux, laissant sa mère dans une telle souffrance. Il achève ainsi sa lettre du 18 février 1922:

²⁵ Lettre à sa sœur Berthe du 26 juillet 1932, in *Père d'une multitude*, p. 88.

Bien chère petite sœur, ne plains pas ton grand frère quoi que tu entendes dire de lui. Laisse causer, ne te préoccupe pas de l'opinion des hommes. Je n'agis pas pour leur plaisir mais pour obéir à Jésus qui m'a ordonné tout ce que j'ai fait.

Trois jours avant, il avait écrit une lettre bouleversante à sa mère à qui il n'avait pas fait part de ses projets précis:

Pleurons ensemble mais il faut accomplir la volonté du bon Dieu. (...) J'ai pleuré moi aussi à la pensée du sacrifice que je t'imposais mais je ne puis résister à la volonté du bon Dieu si nettement manifestée. Je pars donc et si j'ai choisi cette façon de faire, c'est que je voulais t'éviter les déchirements des adieux²⁶.

Le 24 février 1922, il entre au noviciat des Pères carmes. *Je suis entré comme cela, rappellera-t-il plus tard, avec la quasi certitude que maman allait se suicider²⁷.* Comment ne pas songer ici au sacrifice d'Abraham, offrant ce qu'il a de plus cher, son fils Isaac? Henri Grialou entre au Carmel ayant tout sacrifié, mort à lui-même.

3. Une renaissance: la grâce de paternité

Dans son cahier personnel, à cette même date du 24 février 1922, il note quelques versets du dialogue de Jésus avec Nicodème dans l'évangile de saint Jean: «En vérité, en vérité, à moins de naître d'en haut, nul ne peut voir le Royaume de Dieu... Ne t'étonne pas si je t'ai dit: il vous faut naître d'en haut. Le vent souffle où il veut; tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va. Ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit.» Il commente ainsi:

Ces paroles sont lumineuses pour moi aujourd'hui. Il faut que je renaisse complètement dans une nouvelle vie, il faut que je me transforme complètement pour trouver Dieu dans cette nouvelle existence. C'est la lumière que Jésus a mise pour moi dans ces paroles. Sa parole est claire, je l'entends très bien. Elle domine toutes les répugnances de la nature, toutes les impressions de la sensibilité effarouchée, tous les cris et raisonnements de mon intelligence orgueilleuse. Je dois et veux me soumettre à cette nouvelle vie, pleinement, humblement pour mourir complètement à moi-même. Quelle grâce Jésus me fait de me permettre de me détacher de moi-même!

²⁶ Lettre du 15 février 1922, in *Père d'une multitude*, p. 42.

²⁷ Inédit. De fait, Madame Grialou ne se suicidera pas et mourra à Paris le 4 novembre 1937.

Celui qui entre au Carmel est bien, en vérité, complètement mort à lui-même. Quarante-cinq ans plus tard, en 1967, quelques jours avant sa mort, alors qu'un prêtre l'exhorte à faire son examen de conscience et le don de lui-même, le P. Marie-Eugène répondra spontanément: *Il y a quarante-cinq ans que je suis mort.*

Dès lors, celui qui entre au Carmel est en vérité comme mort à lui-même. Il peut désormais vivre ce que l'évangile de saint Jean lui dit de façon très lumineuse: «Il vous faut naître d'en haut.» Car, écrit-il dans *Je veux voir Dieu*, alors qu'il évoque la figure de Nicodème, *pour renaître sous le souffle de l'Esprit, il faut être pauvre, confiant et dépendant en tout de Dieu*²⁸. Cette nouvelle naissance fera d'Henri Grialou non seulement un carme au nom nouveau de Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, mais aussi un nouvel être: un «Père». L'Esprit Saint va effectivement saisir ce novice *d'une façon vigoureuse, d'une façon absolument certaine*. Nous avons entendu l'aveu du P. Marie-Eugène: l'Esprit Saint m'a saisi *au début de ma vie religieuse*. Les historiens diront les circonstances précises dans lesquelles l'Esprit Saint a fait son œuvre de renaissance en Henri Grialou. En tout cas, il avouera plus tard:

*Depuis longtemps, Dieu m'a fait sentir que je serai père d'un grand peuple et j'ai cru. Quand j'étais au noviciat, je percevais que j'avais l'âme pleine d'enfants. Maintenant quand je vous vois, je vous reconnais, je vous porte depuis si longtemps*²⁹.

Marie Pila garde en mémoire sa première rencontre avec le P. Marie-Eugène, le lundi de Pentecôte 1929; elle en témoignera ainsi en 1965: le P. Marie-Eugène — alors âgé de 35 ans — *savait qu'il avait quelque chose à faire, qu'il avait une mission à accomplir, une pensée de Dieu à réaliser, et c'est ce qui nous a frappées dès l'abord. On sentait qu'il portait ce poids divin dans son âme, cette grâce charismatique de paternité, ce petit grain de sénevé dont parle saint Jean de la Croix, que Dieu dépose dans l'âme de ceux qui doivent transmettre leur esprit à une famille religieuse. (...) C'est bien cela que nous avons senti dès la première heure. Il portait ce poids dans son âme, il était jeune mais il était déjà tout chargé, tout lourd d'un avenir qui s'annonçait immense.*

La fécondité atteste sa grâce de paternité. Celle-ci est liée à la grâce sanctifiante et est différente des missions confiées. Bien plus tard, il affirmera à ses fils et filles de Notre-Dame de Vie: *Je suis votre Père, vous êtes mes enfants. C'est que, comme il l'écrit dans Je veux voir Dieu,*

²⁸ *Je veux voir Dieu*, p. 842.

²⁹ Cité par Marie Pila, in *Père Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, Carmel*, n° spécial, mars 1968, art. «Le fondateur», p. 113.

*toutes les réserves de l'humilité tombent pour proclamer audacieusement ces desseins de Dieu. (...) La force de ces affirmations procède de certitudes intérieures dont l'âme fait volontiers état. (...) Certitudes de l'amour qui l'envahit*³⁰.

Combien nombreux sont ceux qui ont reconnu cette grâce de paternité! On pourrait citer ici de nombreux témoignages. Notons seulement celui-ci: *Avant de le connaître, je n'aurais jamais imaginé une telle puissance d'amour. Notre Père ne vit que de cela, de cet échange continu avec une source d'amour où il puise cet amour sans cesser en même temps d'être pleinement orienté vers nous*³¹.

Transcendance de l'Esprit et humilité de l'homme

Cette emprise de l'Esprit Saint s'est affirmée avec tous ses droits. Cette paternité vient exclusivement de lui; «c'est une génération purement spirituelle, qui vient de l'Esprit Saint». Elle permet à l'Esprit Saint de transmettre sa propre grâce par l'intermédiaire d'un homme qui est alors comme un miroir renvoyant sans cesse la lumière qu'il reçoit, ne gardant rien pour lui. Telle est l'œuvre puissante de l'Esprit en celui qui est mort à lui-même, dégagé totalement de lui-même, indifférent à lui-même.

Le P. Marie-Eugène éprouvera la transcendance de l'Esprit Saint, de Dieu. La pauvreté spirituelle de l'homme est le prix de l'amitié avec l'Esprit de Dieu. Le P. Marie-Eugène fait certainement partie de *ceux qui, par leur pauvreté spirituelle et le dégagement d'eux-mêmes, ont perdu leurs opérations propres et sont entrés dans le sein de Dieu où leur vie et leurs mouvements dépendent en tout de l'Esprit qui engendre*³². Cet homme si intelligent, si capable de réalisations, à la volonté vigoureuse est en même temps «petit». Un Père carme écrit: *Le P. Marie-Eugène ayant été appelé pour un exorcisme, le forcené – l'esprit du mal par sa bouche – cria au cours de l'exorcisme: contre celui-ci, je ne peux rien: il est trop petit! Et c'est vrai, bien vrai, sous ses dehors de consul romain ou d'officier de l'armée française, le Père Marie-Eugène, qui avait si bien compris Thérèse de l'Enfant-Jésus, était profondément humble, petit: ainsi en lui qui reconnaissait ne rien pouvoir, le Seigneur Jésus pouvait tout. Un autre carme affirme: Toujours nous avons su discerner chez notre Père cette petitesse: nous pouvons l'affirmer (...).*

³⁰ *Je veux voir Dieu*, p. 1070.

³¹ Cité par Marie Pila, «Le fondateur», in *op. cit.*, p. 123.

³² *Je veux voir Dieu*, p. 843.

C'est bien cette connaissance, cette connaissance qu'il avait de la primauté de Dieu, des mystères de Dieu et de son amour, du mystère de l'Esprit Saint qu'il aimait tant, cette connaissance qu'il avait, qu'il laissait échapper et qui ne pouvait pas ne pas être de Dieu, a comme imprimé en lui cette petitesse, qui nous a peut-être échappé, mais qui a été bien grande, qui a été bien forte.

Voilà la vérité du P. Marie-Eugène: un homme saisi par l'Esprit Saint et qui fait de lui un «pauvre homme» comme il dira lui-même: «je suis un pauvre homme». Cela ne supprime pas les qualités naturelles d'intelligence et de volonté; mais c'est la pauvreté de celui qui, mort à lui-même, dépend totalement de l'Esprit Saint et dont tous les mouvements dépendent de l'Esprit Saint. «Les enfants de Dieu sont ceux qui sont mus par l'Esprit Saint» (Rm 8, 14) est la phrase de l'Ecriture que le P. Marie-Eugène a en prédilection.

L'Esprit Saint a donc saisi Henri Grialou, ce fils de l'Aveyron, aux traits de tempéraments fortement marqués, parfois empreints de dureté, et aux qualités d'intelligence et de cœur exceptionnelles pour en faire un «enfant», plein de douceur et de paix, rempli d'amour dans une vie ordinaire de labeurs. On a écrit de lui, le 15 août 1967: «*Alors le prophète Elie se leva comme une flamme, sa parole brûlait.*» Ce verset du Siracide (48, 1-2) exprime bien l'attitude et l'esprit de ce fils d'Elie (...) Sa grande personnalité paraissait tellement mue par l'Esprit! Audace et prudence, fougue et patience, magnanimité et humilité, dureté et douceur, toutes ces antinomies apparemment inconciliables se fondaient en l'homme de Dieu dans une harmonie supérieure qui était résonance de la Voix divine, docilité du Seigneur.

Témoin du Dieu vivant et de sa miséricorde infinie

Saisi par l'Esprit qui fit de lui un authentique fils du prophète Elie, le P. Marie-Eugène sera «Père d'un grand peuple» à qui il transmettra le Carmel. Il sera sans cesse le héraut de la vie de Dieu, «riche en miséricorde» (Ep 2, 4). Pour lui, la plus grande grâce de sainte Thérèse de Lisieux, qui est à la source de sa sainteté et de sa mission, est sa découverte contemplative du mystère même de Dieu.

La doctrine de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, exposera-t-il, repose sur cette expérience, c'est là le centre: la plus grande grâce de sa vie est la connaissance qu'elle a eue de la Miséricorde; la théologie qu'elle en a faite découle d'une lumière personnelle, de connaturalité³³. Et encore: Je crois qu'à la base de tout se trouve sa contempla-

³³ Ton amour a grandi avec moi, Editions du Carmel, 1988, p. 53.

*tion: tout découle chez elle de sa connaissance de Dieu. (...) Au cours de ses longues oraisons, elle a découvert expérimentalement cette Miséricorde*³⁴.

A la suite de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, il fut lui aussi un témoin inlassable de l'Amour divin. Elle est pour le P. Marie-Eugène *une amie d'enfance* qui devint dès 1908 sa maîtresse spirituelle et qui, *au fur et à mesure qu'il grandissait, lui révélait ses secrets*. Sur son lit de souffrance, quelques jours avant de mourir, il avouera: *J'ai compris la Miséricorde. Sainte Thérèse en a senti la douceur, moi, j'en sens la puissance*³⁵. N'avait-il pas laissé jaillir son espérance lors de la béatification de Thérèse de l'Enfant-Jésus en 1923:

*Notre joie est bien grande en effet. Personnellement, j'ai l'impression que c'est un des plus beaux jours de ma vie. C'est la réalisation de désirs très anciens et très profonds (...). Cette glorification de la petite sœur est la forme sous laquelle je conçois le mieux la glorification de Jésus lui-même. (...) Dans mes sentiments (...), il y a surtout des espérances immenses, indéterminées, presque infinies pour l'avenir. Ces espérances nourrissent mon âme. J'y suis attaché fermement, presque comme aux espérances que l'Eglise entretient dans notre cœur par la foi. La petite Thérèse doit, me semble-t-il, répandre encore des flots d'amour divin sur le monde*³⁶?

Il reprendra à son compte, nous l'avons dit, cette proclamation du prophète Elie: «Il est vivant Dieu en présence de qui je me tiens». Il laissera ainsi le témoignage de cette vie divine, débordante et infinie, qui a pour nom l'Amour. Tout son enseignement si précieux sur l'oraison et la contemplation, sur l'humilité et l'espérance, découle de cette compréhension de la miséricorde divine, de la gratuité absolue de l'Amour divin. Ce sera chez lui une affirmation inlassablement répétée dans de riches commentaires de l'Ecriture, puisée à la source de son expérience. Dieu est l'Amour *bien diffusif de lui-même*, sans cesse en expansion, qui *trouve sa joie à se donner*³⁷.

*Quelle ne sera donc pas la joie de Dieu, s'exclame-t-il alors dans «Je veux voir Dieu», lorsqu'il trouvera une âme qui Lui laisse toute liberté et en qui il peut se répandre selon toute la mesure qu'il désire!*³⁸

Telle est bien d'ailleurs la trame de cet ouvrage. N'y écrit-il pas, à propos de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus: *Il nous semble que nous*

³⁴ *Ibid.*, p. 57.

³⁵ Cité par R. RÈGUE, in *op. cit.*, p. 118.

³⁶ Lettre du 29 avril 1923, citée par R. RÈGUE, in *op. cit.*, p. 25.

³⁷ *Je veux voir Dieu*, p. 300.

³⁸ *Ibid.*, p. 37.

*l'avons connue, tellement nous réagissons et parlons comme elle?*³⁹
C'est que le P. Marie-Eugène, comme la carmélite de Lisieux et à son école, a appris «à aimer sa petitesse et sa pauvreté» et à se réjouir d'être un «tout petit» en qui et par qui le Père des miséricordes se révèle. (cf. Lc 10, 21).

Par sa grâce de paternité, le P. Marie-Eugène a pu transmettre la grâce divine du Carmel dans toute sa richesse et sa pureté, celle qui, à la face du monde, rend témoignage à l'Absolu de Dieu et à sa Miséricorde. C'est ainsi qu'il a pu réaliser l'unité du Carmel français qui alors était divisé. Toutes les carmélites qui l'ont connu, sont unanimes à reconnaître qu'il est le Père de leur unité en étant le fondateur de leurs Fédérations. C'est ainsi qu'il a aussi transmis sa grâce à une famille spirituelle en engendrant par la puissance de l'Esprit Saint l'Institut Notre-Dame de Vie dont les membres sont envoyés en plein monde pour porter témoignage de la vie de Dieu et de sa miséricorde infinie auprès de tout homme, particulièrement les pauvres, les petits, les blessés de la vie. Le P. Marie-Eugène reconnaît lui-même avoir été pris pour cette œuvre:

*Moi-même, je ne suis que la pauvre victime de la lumière, du dessein auquel j'ai essayé de me dérober. Immolé complètement à l'Institut, je n'ai rien fait, je ne suis que la victime d'une lumière, d'un dessein de Dieu. Quand je dis que je n'ai rien fait, j'exprime une vérité. C'est la garantie de l'œuvre divine*⁴⁰.

Ainsi s'exprime en vérité sa grâce de paternité. Tout est venu de l'Esprit par un «instrument choisi»⁴¹ par lui pour en être ici-bas le Père.

«Je veux demander pour vous l'Esprit Saint»

Nous ne pouvons conclure qu'en lisant son testament spirituel dont nous avons cité un extrait au début. Ces phrases prononcées à ses filles et ses fils, alors qu'il pensait mourir, expriment mieux que tout autre la vérité la plus profonde sur le P. Marie-Eugène:

Je préfère vous laisser avec ces quelques mots, vous redisant simplement que, de toute mon âme, de toute mon affection, vous êtes mes enfants, je suis votre père. Je ne sais pas si vous le sentez comme je le

³⁹ *Ibid.*, p. 833.

⁴⁰ Cité par R. RÈGUE, in *op. cit.*, p. 99.

⁴¹ Cf. Actes des Apôtres, 9, 15.

sens moi-même. Je sens évidemment que cette paternité est pour ainsi dire rivée aux profondeurs de mon âme et qu'elle est inséparable de moi. Je le vois, vous-mêmes, vous sentez cette filiation de grâce. Eh bien! avec toute la puissance de ma paternité, avec tous les droits de ma paternité, je veux demander pour vous l'Esprit Saint.

Voilà le testament que je vous laisse: la grâce que l'Esprit Saint descend sur vous, que vous puissiez tous dire le plus tôt possible que l'Esprit Saint est votre ami, que l'Esprit Saint est votre lumière, que l'Esprit Saint est votre maître... C'est le vœu que je forme pour vous, c'est la prière que je vais continuer sur la terre, tant que le bon Dieu me laissera ici et que je continuerai certainement pour vous pendant l'éternité⁴².

P. Pierre d'ORNELLAS

⁴² Cité par R. RÈGUE, in *op. cit.*, pp. 105-106.

Pourquoi aller à Auschwitz?

Témoignage d'un membre «ex gentibus»

de l'Eglise

Cinq fois j'ai été à Auschwitz.

Pas de moi-même. On ne peut supporter l'insupportable¹. On ne peut affronter, de soi-même, le «satan» – Auschwitz est un lieu redoutable de combat spirituel. On n'est pas digne d'y aller. C'est un lieu de martyre.

Si je l'ai fait, c'est comme contrainte et forcée ou plutôt comme invitée par Dieu à travers personnes ou événements. Une fois à la demande d'une jeune juive de 15 ans qui voulait «voir» pour «savoir»; une autre fois à propos de la si douloureuse «affaire du Carmel»...

La fois dernière, en septembre 1994, ce fut à l'invitation d'un prêtre juif-catholique, qui s'y rendait parce qu'Auschwitz est le cimetière de la plupart des siens.

Et si j'ai accepté de donner ici un écho de ce «pèlerinage», c'est à la demande d'une amie «ex circumcissione» de l'Eglise.

Que dire?

En silence, notre petite colonne a parcouru plusieurs kilomètres (dont le chemin suivi par les déportés de 1942, du point d'arrivée des camions au lieu de leur extermination) jusqu'à une clairière du camp n° 2 où ont été découverts les restes d'une des premières chambres à gaz² et où furent brûlés à ciel ouvert, entre septembre et novembre, plus de 100 000 cadavres. A côté de ces ruines, une petite plaque discrète à la mémoire d'Edith Stein.

Cette vaste clairière est entourée de bois accueillants au feuillage léger, dans une lumière du soir paisible et superbe. La solitude est totale. Nul mieux qu'Elie Wiesel n'a évoqué ces lieux:

La beauté du paysage frappe comme une insulte:... le calme, la qualité solennelle du tableau. Dante n'a rien compris. L'enfer s'insère dans un décor dont la splendeur sereine vous coupe le souffle.

Hasard de la nature ou calcul des tortionnaires? Ce contraste entre la création divine et la cruauté humaine est visible partout où sévissait la loi nazie en application de la solution finale...; les théoriciens et les techniciens de l'épouvante collective opéraient non dans la hideur mais dans l'harmonie.

¹ Et que dire pour qui est juif!

² C'est en 1943 que furent construites, à distance, les quatre grandes installations de Birkenau comportant à la fois vestiaires, chambres à gaz et fours crématoires.

Cette beauté autour de Birkenau, je ne la découvre que maintenant. Trente-cinq ans auparavant, je n'en fus guère conscient. A l'époque, je ne voyais que les barbelés; l'univers s'arrêtait là³.

Oui, insoutenable contraste.

En ce parcours, et cette longue station, au-delà de l'émotion, aux ruines de la clairière, notre prière ne fut d'abord que silence. Et les seules paroles prononcées par les «stèles vivantes» que nous étions furent «liturgiques»; c'est-à-dire pas «nôtres», y insérant les noms que nous connaissions.

Car ils ont droit à «une stèle et un nom» – *yad vashem* – ceux qui sont ici endormis, martyrs, saints innocents du XX^e siècle.

Surpassant tout sentiment, la paix en de tels lieux, de tels moments, peut-elle venir d'ailleurs que de l'Eucharistie...? (ou déjà du Baptême). Il ne s'agit pas seulement – cela pourrait-il suffire? – de la foi en la résurrection, dont la vision d'Ezéchiël sur les ossements desséchés est la prophétie, et dont la résurrection du Messie est le gage. Il s'agit d'une expérience de ce don que l'Ecriture désigne comme celui des «énergies du monde à venir» (He 6, 5).

Ce n'est pas le don de la consolation ultime du Jour où le Ressuscité «essuiera toute larme de nos yeux» (cf. Ap 7, 17)! C'est un peu une expérience de samedi-saint qui n'est déjà plus le vendredi. Ce n'est pas encore le tressaillement du soir du grand Shabbat aux premières lueurs de Pâques. C'est un cheminement en son matin. Avec Marie.

Aller à Auschwitz, pour quoi?

Parce qu'Israël, c'est aussi notre Peuple!

Alors, c'est pour la solidarité et pour l'amitié.

Pour la mémoire et pour la prière.

M.-T. HUGUET, o.v.

³ *Paroles d'étranger*, p. 15, Seuil 1982.

Notes et lectures

Thomas d'Aquin: penseur dans l'Eglise¹

1. Pour la fête de ses Docteurs, l'Eglise, en sa liturgie, chante: *In medio Ecclesiae*. Elle veut dire qu'ils sont en son cœur, au milieu de son cœur! Saint Thomas d'Aquin a aussi reçu de l'Eglise d'abord le titre de *Docteur angélique* sous Pie V, puis, sous Pie XI, celui de *Docteur Commun*, en son encyclique *Studiorum Ducem*. C'était le sixième centenaire de sa canonisation. L'Eglise le déclarait solennellement «guide» dans les «Chemins du Savoir». Le livre de F. Gaboriau se veut un commentaire de ce titre. Il fait une remarque qui définit le sens qu'il entend donner à son exposé: si l'Eglise le donne en modèle dans le domaine de l'étude, cela ne peut être que parce qu'elle reconnaît une identité de doctrine entre le Magistère et la pensée de saint Thomas. Et c'est ce qu'il veut démontrer dans ce livre. Il ne manque pas de rappeler la déclaration du pape Benoît XV, en 1921: *Thomae doctrinam Ecclesia suam propriam edixit esse*: «L'Eglise fait sienne la doctrine de saint Thomas»².

Dans la première partie de son ouvrage, l'auteur se propose de rechercher les motivations de ce «choix préférentiel» de l'Eglise³. Si l'Eglise octroie une valeur d'exemplarité à l'œuvre de l'Aquinate, n'est-ce pas que les papes de Léon XIII à Jean-Paul II ont tenu à affirmer une identité profonde entre sa pensée et celle de Thomas d'Aquin? Or ce choix est gros de conséquences. En privilégiant sa doctrine parmi d'autres, en apparence plus immédiatement spirituelles, l'Eglise l'adopte non pas en premier lieu parce que «chrétienne» mais plutôt parce que «vraie», et parce que sa philosophie est la philosophie naturelle de l'esprit humain.

«Etant donné l'intelligence que l'Eglise a d'elle-même, elle ne saurait désigner à la légère un «Docteur commun», un «Guide des études» sans mettre en jeu sa propre identité»⁴. Il en découle, comme corollaire, que nous devons pouvoir relever des traits de ressemblance entre sa doctrine et celle de saint Thomas. C'est à quoi est ordonnée la première partie de l'ouvrage.

F. Gaboriau commence par demander des preuves à un «contraste» frappant. Il y a aujourd'hui nombre de philosophies qui tiennent le devant de la scène et pourtant l'Eglise ne change pas son choix. Elle continue à présenter saint Thomas comme «guide sûr dans les disciplines théologiques et philosophiques»⁵. L'auteur s'arrête dans ces pages à trois philosophies qui se partagent les faveurs du public: le structuralisme, le dernier essai de Jean Guilton et la pensée de Paul Ricoeur. On pourrait aisément allonger la liste des célébrés philosophiques. Or il est clair que si certaines vues de ces doctrines consonnent avec celles de la foi chrétienne, pourtant leurs analyses n'atteignent pas la réalité jusqu'en son fond. Elles manquent justement le point sur lequel l'Eglise fonde en tout premier lieu sa doctrine: *sur l'être même des choses*.

Après les contrastes, les correspondances! F. Gaboriau expose maintenant

¹ Florent GABORIAU, FAC-Edition, 1992, 200 p.

² p. 44.

³ p. 11, voir note 1.

⁴ p. 39.

⁵ p. 16.

les correspondances sur lesquelles l'Eglise fonde son «choix préférentiel» pour saint Thomas, son Docteur commun. Il y a un point absolument premier sur lequel la foi de l'Eglise et la connaissance philosophique se rejoignent. Voici comment il est évoqué: «En science comme d'ailleurs dans la foi, nous formons des énoncés à seule fin d'avoir à travers eux une connaissance des réalités»⁶. F. Gaboriau commence: «Le fait que saint Thomas soumet sa pensée à la réalité en vue d'en prendre connaissance est peut-être ce que le Christianisme apprécie le plus, en dernière analyse, dans l'exemple du Docteur commun»⁷. La réalité, les choses, voilà, dit-il, *l'immeuble* que Théologie et Philosophie habitent ensemble.

Pour saint Thomas la philosophie n'est pas une *construction de concepts* mais une étude de l'existant. C'est là que la Révélation et le Thomisme se rencontrent, sans se confondre. Mais «l'existant» dont il parle est d'abord celui qui est «impliqué dans la nature»⁸. C'est sur ce réel là que l'Aquinat fonde la connaissance philosophique du rapport du monde à Dieu. Peut-être trouvera-t-on détourné le chemin qui conduit l'intelligence à Dieu, pressé qu'on est d'arriver au «surnaturel»? «Thomas semble traîner les pieds en s'arrêtant aux natures»⁹. C'est par ce détour pour tant que Thomas pense pouvoir, seul, fonder l'existence de Dieu, et non pas simplement une «idée» de son existence, mais son existence en réalité.

Un deuxième point essentiel de rencontre est la conception thomiste de la nature de l'homme. Pour saint Thomas l'homme n'est pas un pur esprit. C'est un esprit dans un corps. C'est un esprit dans une nature mortelle. Le thomisme ne télescope pas cette nature corporelle au profit d'un esprit détaché de sa composante matérielle. Il se heurte à la mort, au «travail de la mort»¹⁰. C'est un

être perdu, un être à sauver. L'auteur en cette question utilise largement les commentaires de saint Thomas aux Lettres de saint Paul, ce qui est rare. Il en tire des formules savoureuses pour mettre en relief des «correspondances» fondamentales entre la doctrine de l'Eglise et celle de son Docteur commun.

A cause de sa référence première à la nature des choses et à l'homme en sa nature mortelle en particulier, on a appelé le thomisme une philosophie *séparée*¹¹. Entendez «séparée» de la foi. Mais une telle critique méconnaît que c'est grâce à cette référence que saint Thomas est amené à opérer la jonction de l'homme avec Dieu présent au fond de son être. Et l'analyse thomiste de l'homme, qui ne met pas la mort entre parenthèses, conduit à voir en celui que saint Paul appelle *son homme*, l'homme intérieur tourné justement vers ce même Dieu comme Sauveur. Saint Thomas dans le commentaire à 2 Co 1,24 confie que cette vue est porteuse d'une vraie joie¹². Dieu n'apparaît plus seulement comme Cause Première, mais aussi comme Ami. C'est donc bien dans le plus fondamental que réside l'affinité des deux doctrines.

2. Après avoir établi où se situe la ressemblance que l'Eglise reconnaît entre sa doctrine et celle de saint Thomas, dans la deuxième partie, F. Gaboriau analyse l'accueil qui, dans cette même Eglise, lui a été fait en notre siècle. On y apprendra que la voix insistante des Papes n'a guère été entendue sur ce

⁶ p. 40.

⁷ p. 40.

⁸ p. 42.

⁹ p. 45.

¹⁰ p. 48.

¹¹ p. 54.

¹² p. 61.

point, comme d'ailleurs sur tant d'autres! «Rien de plus instructif qu'un survol de ce siècle, attentif à repérer les grands traits de ce que fut dans son ensemble le sort réservé à l'accueil d'une pensée majeure»¹³. L'auteur ne s'arrête pas sur le cas du Père Laberthonnière déclarant au sujet de saint Thomas: «Je le hais, c'est un mal-faiteur»¹⁴. «Il se limitera à deux exemples choisis tout exprès en France au sommet de la hiérarchie, tant universitaire qu'ecclésiastique»¹⁵. Il conte longuement l'histoire de la polémique née d'un livre du Père de Lubac: *Surnaturel. Etudes historiques*, Paris, 1946.

Cet ouvrage traite des rapports entre la nature humaine et la nature divine à laquelle nous sommes appelés à participer. F. Gaboriau montre comment ce livre a mis le feu aux poudres chez les théologiens de l'Eglise. Nous devenons en quelque sorte les témoins de ce combat, où la volonté chez les uns et les autres de s'attacher au «véritable» saint Thomas a sombré.

Que la division soit née au sujet de la question de l'aspiration de la nature humaine au «surnaturel», cela même est remarquable. Nous l'avons déjà relevé, c'est le propre de la doctrine du Docteur angélique que de nous conduire à ce qui est le plus fondamental: l'être, la nature des choses, celle de l'homme en particulier et celle de Dieu. Mais la manière dont le Père de Lubac l'a de fait abordé a divisé théologiens et philosophes dans l'Eglise. Ceux que F. Gaboriau met en scène sont les plus grands. Avec de Lubac et son partenaire Gilson, contre le Père Garrigou-Lagrange et Maritain. Au simple énoncé de ces noms prestigieux, on sait déjà qu'on va assister à un passionnant pugilat.

Chose curieuse, la lutte ne s'est pas déployée autour de saint Thomas direc-

tement, mais à travers le Cardinal Cajetan, dont les commentaires, selon la volonté de Léon XIII, encadrent le texte de la *Somme théologique*. C'est, en effet, au célèbre commentateur de saint Thomas que le Père de Lubac, et bientôt après Gilson, son ami, vont s'en prendre.

F. Gaboriau expose avec clarté l'objet du litige. Tout commence à propos d'un axiome prononcé par saint Thomas dans le *Contra Gentiles*, au livre IIIe, chapitre 57. Il y est dit: «Toute intelligence désire naturellement la vision de la divine essence. Or un désir naturel ne peut être vain. Toute intelligence créée peut donc atteindre la vision de Dieu, nonobstant l'infériorité de sa nature»¹⁶.

Le Père de Lubac commente donc: «La structure et la nature de l'homme créé sont celles d'un être appelé à la béatitude». Gilson approuve: «Vous avez raison d'insister sur la vocation *naturelle* de l'intellect à une vue de Dieu dont il est naturellement incapable»¹⁷. Ce que l'un et l'autre entendent mettre en relief à partir de ce texte est la continuité de la nature humaine et du surnaturel. L'intention d'une telle interprétation de l'axiome de saint Thomas est de «fonder une anthropologie de type transcendantal qui méconnaît par enflure "la condition du désir naturel"»¹⁸. «L'esprit y enjambe la mort, censément vaincue par la pensée»¹⁹... «On a privé l'homme de son poids cosmique»²⁰. F. Gaboriau remarque que l'interprétation lubacienne est celle d'un apologiste soucieux de faciliter «le transit au surnaturel en le

¹³ p. 109.

¹⁴ p. 69.

¹⁵ p. 169.

¹⁶ Traduction: Le Thielleux, t. III. p. 263.

¹⁷ p. 78.

¹⁸ p. 176.

¹⁹ p. 176.

²⁰ p. 176.

présentant sous la forme d'un plan incliné». Il ajoute: «il en savonne même la pente en invoquant pour elle la Tradition»²¹.

F. Gaboriau attaque cette interprétation. A ses yeux elle est construite sur une lecture hâtive et fausse du texte de saint Thomas: «Gilson incline à nous faire admettre que la nature humaine comme telle tendrait à la vision béatifique: et ce n'est pas faux, à condition de remplacer "nature humaine" par une notion plus large – celle d'*intellect* quel qu'il soit. Car c'est par le biais de l'intellect que saint Thomas raisonne, et de lui seul qu'il est question dans le fameux passage souvent lu hors de cette précaution»²². Ainsi donc l'interprétation lubacienne et gilsonienne opère «subrepticement cette substitution de "nature humaine" là où saint Thomas dit: "tout intellect"».

Cajetan, lui, avait remarqué qu'«un désir de nature est par essence proportionné à la nature»²³ et à ce titre s'opposait à l'interprétation reportée plus haut. D'où le reproche de «faussaire» fait par le Père de Lubac et Gilson à Cajetan. Seulement voilà, F. Gaboriau leur reproche, à son tour, d'avoir confondu – ou voulu confondre – «nature et intellect». Mais l'intellect est une perfection transcendante. Et c'est juste qu'un transcendantal par définition tend à transgresser les catégories et aspire à une réalisation plénière. C'est dans l'intellect, certes, qu'il y a, inviscéré, l'appétit de découverte non-stop. Mais une telle aspiration ne peut être attribuée à la nature humaine comme telle. Cajetan a raison: «un désir de nature est par essence proportionné à la nature».

Dans un texte de 1947, en plein accord avec ce que dit F. Gaboriau, Maritain écrivait: «Ces aspirations à dépasser la condition humaine ne sont

pas des aspirations de notre nature spécifique, mais seulement d'un élément transcendantal en nous, elles restent inefficaces et conditionnelles. Elles n'ont aucun droit à être exaucées. Si elles sont exaucées en quelque mesure, ce sera par grâce»²⁴. Autrement dit: c'est parce que dans notre nature humaine il y a l'intellect et que l'intellect, en elle, est une perfection transcendante, que la nature spécifique de l'homme a de quoi *recevoir* une élévation par participation à la nature divine.

Ajoutons à ces lignes si profondes de Maritain celles non moins profondes de l'auteur: «Ce qu'on oublie le plus souvent d'observer c'est que, pour saint Thomas, l'homme ne se définit pas uniquement par "l'intellect"»²⁵. L'intellect creuse dans cette nature «une béante expectative, vocation en creux à l'intervention dont Dieu prend librement l'initiative. Pour sauver il donne, et donnant, il sauve. C'est la «grâce» survenant pour ainsi dire inopinément, quand rien ne la justifie du côté des grâces».²⁶

F. Gaboriau insiste sur cette grâce qui, effectivement, est offerte et vient au devant d'une nature blessée. Le thomisme ne table pas sur «l'esprit» quand il s'agit de l'homme concret. «La pensée thomiste se heurte à la mort et réfléchissant au «travail de la mort» elle constate que l'homme est perdu»²⁷. La connaissance que nous avons de Dieu ne sera jamais que celle d'un Sauveur. L'homme est d'abord une nature à sauver. On rapporte que saint Thomas pleurait pendant le carême quand à complies montait ce cri de l'homme: *Media vita in morte sumus*. Comment

²¹ p. 131.

²² p. 130.

²³ p. 78.

²⁴ *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Hartmann, 1947, p. 239.

²⁵ p. 79.

²⁶ p. 79.

²⁷ p. 48.

traduire? Peut-être ainsi: «Au plein milieu de notre vie, nous nous trouvons pourtant assiégés par la mort»!

Conclusion

Il faut conclure. Le livre de F. Gaboriau est un livre puissant. Et d'abord c'est un livre de combat. Nous devons le féliciter d'avoir osé faire se rencontrer, pour une confrontation décisive, ces deux camps de penseurs qui se trouvaient comme il le dit: «au sommet de la hiérarchie tant universitaire qu'ecclésiastique». Le débat, s'il est passionné, est mené franchement. Le réquisitoire est grave: «On n'a pas assez remarqué à quel point la malversation dont Cajetan est victime ressemble à une escroquerie, et atteint saint Thomas lui-même, alors que les auteurs de cette agression réussissent à faire croire au public le plus large qu'ils ont eu pour préoccupation majeure, réussie, de rétablir sa pensée».

Avons-nous réussi à donner une juste idée de l'histoire de l'accueil fait à la doctrine de saint Thomas dans l'Eglise après les insistantes recommandations des Papes de se mettre à son école? Nous craignons que de ce récit aux péripéties parfois dramatiques, parfois comiques, nous n'ayons su tirer qu'un pâle reflet. En tout cas, même si l'auteur s'en défend, son talent de polémiste l'a servi. Il nous a valu une belle et profonde évocation d'une tranche de l'histoire de la pensée théologique sur une des questions les plus brûlantes. Son récit est toujours vivant, parfois piquant. Nous ne nous en plaignons pas. Et c'est avec avidité que nous allons ouvrir un deuxième livre sur saint Thomas mais cette fois pour le connaître en lui-même: *Entrer en théologie avec saint Thomas d'Aquin*²⁸.

P. Pierre-Marie EMONET O.P.

²⁸ FAC-Editions, Paris, 199, 270 pages.

«Entrer en théologie»

avec saint Thomas d'Aquin¹

Avec ce deuxième livre sur saint Thomas d'Aquin, F. Gaboriau nous invite à entrer en théologie sous la conduite du Docteur Commun. Dans ce but il présente son propre commentaire de la première question de la *Somme Théologique*. A la lumière des dix articles que l'Aquinate consacre à dire la nature de ce savoir, nous sommes introduits progressivement dans sa pensée. On pourrait la résumer en cette formule: *La Théologie, c'est la Science du Salut*. La nouveauté de ce commentaire vient de ce que l'auteur exploite abondamment les commentaires eux-mêmes de saint Thomas sur les Lettres de saint Paul. Ces derniers nous livrent, en effet, de véritables approfondissements sur la question.

Dans l'analyse du premier article F. Gaboriau s'attache surtout au fait que saint Thomas assigne à la Théologie la tâche de procurer le Salut de l'homme. Le terme de «Salut» y apparaît quatre fois. L'homme étant destiné à la vision de Dieu, aucune sagesse humaine ne peut y pourvoir, même pas le savoir. Il est donc nécessaire qu'une autre doctrine, et celle-ci «révélée», soit donnée à l'homme. Il faut dire plus: la condition malheureuse de l'homme exige une telle révélation. Les nombreuses références à saint Paul corroborent ce besoin essentiel du Salut. «L'homme a besoin de théologie parce qu'il est perdu»². F. Gaboriau a pour cela intitulé le premier chapitre: «Une affaire de vie ou de mort»³. Présenter la nature de la Théologie sans prêter attention au caractère dramatique de sa nécessité, c'est déjà l'occulter. Et c'est ainsi,

pense l'auteur, qu'on est «conduit tout naturellement à concevoir sa qualité de science sur le modèle d'Aristote plutôt que sur celui de l'Ecriture et de saint Augustin»⁴.

Le terme de «science», attribué à la Théologie, ne doit être pris que dans le sens proposé par le texte lui-même, à l'article deuxième.

Si la théologie est une «opération de sauvetage»⁵, la connaissance qu'elle implique doit correspondre à cette fin. Et d'abord c'est une science qui ne peut recevoir ses principes que de la science que Dieu a de Lui-même et de ce qu'Il fait. La théologie est donc une science subalternée à la Science divine. C'est une connaissance, mais une connaissance «non pas récoltée à partir des créatures, mais inspirée à partir de la lumière divine»⁶. L'auteur remarque: parler ainsi équivaut à une définition de l'Ecriture Sainte. Voilà pourquoi on doit mettre une équation entre ces titres: «Doctrine sacrée, Ecriture Sainte, Théologie, Science sacrée». En conséquence, «il ne faut pas, lorsqu'il s'agit de reconnaître dans la doctrine du Salut une "science", s'évader de la perspective où se place le Docteur commun»⁷. F. Gaboriau estime que souvent on fait intervenir à l'article deuxième ce que Thomas ne dit qu'à l'article huitième.

¹ Florent GABORIAU, FAC-Editions, 1993, 270 p.

² p. 30.

³ p. 23.

⁴ p. 57.

⁵ p. 45.

⁶ p. 62.

⁷ p. 62.

Les théologiens qui voient la Théologie sous le type de la science aristotélicienne sont trop pressés!

A l'article troisième est posée la question de l'unité de la théologie. Les théologiens modernes, remarque l'auteur, ont atomisé ce savoir. Ils sont sensibles aux matières que la théologie éclaire. «Dogmatique et Morale, Sacramentaire et Liturgie, Spiritualité et Pastorale, etc.: l'institution scolaire donne droit de cité – et par là de légitimité sociologique – à une diversité de théologies dont il serait risqué de prétendre fournir la liste exhaustive»⁸.

On oublie ou on méconnaît, dans ce foisonnement, que la nature d'une science se prend de son objet formel. Faut-il rappeler des choses aussi élémentaires!: «Des choses fort diverses peuvent être saisies sous un même angle». «La doctrine sacrée s'applique certes à des réalités fort diverses, mais c'est sous l'aspect du divinement «révélabl» que tout y est considéré: soit comme sorti, soit comme pouvant sortir de la bouche de Dieu»⁹. L'actuel éparpillement de la théologie laisse bien voir qu'en ce domaine on a quitté le point de vue de Dieu et qu'on est devenu sensible plus à «un présent à nourrir de sens»¹⁰ qu'à l'Écriture à comprendre. On ne réaxera les choses qu'à la condition de «mettre au point de départ de la Théologie l'Écriture elle-même comme le faisait saint Thomas»¹¹.

C'est encore en se fondant sur le fait que Dieu s'y révèle que la Doctrine sacrée embrasse en les surplombant les domaines de la théologie spéculative et ceux de la théologie morale.

C'est enfin toujours en vertu de son objet formel que la théologie occupe la première place parmi les sciences. Elle est, en effet, Sagesse. Saint Thomas lui octroie ce titre en citant ce que le livre des Proverbes dit de la Sagesse: «La

Sagesse a envoyé ses servantes: Elle les appelle sur les hauteurs»¹². Citons les lignes suivantes où la transcendance de la Théologique – Écriture Sainte – est exaltée, mais aussi mis parfaitement à sa place le service que les autres sciences lui procurent: «Que la Théologie puisse utiliser des éléments empruntés aux différents savoirs issus de la recherche rationnelle n'est pas l'indice d'un besoin: il tient à ce que ces apports contribuent à une manifestation agrandie de sa propre teneur. Ses principes ne sont pas pour autant branchés sur ces sciences, ils sont reçus de Dieu immédiatement par la Révélation. Elle ne dépend donc en rien de compétences qui lui seraient supérieures; elle ne fait que se les instrumentaliser comme des subordonnés à son service, à la manière dont d'autres sciences sont entre elles hiérarchisées. Ici réapparaît le terme d'*ancilla*, fourni tout à l'heure par le texte des Proverbes»¹³.

La transcendance de la Théologie ne réside pas seulement et d'abord dans le service que les autres sciences lui offrent, mais bien plus en ce qu'elle est comme une «empreinte de la Sagesse de Dieu en notre esprit»¹⁴. Par elle nous avons part à l'héritage des saints dans la lumière; nous sommes transférés dans le royaume du Fils de son amour»¹⁵. Il faut dire plus: ce qui fait qu'un tel savoir ne peut se comparer, c'est que Dieu en est le *Sujet*. Ce que l'Aquinat expose au chap. VII.

L'entrée en Théologie ne doit pas être séparée de l'entrée en Vie spirituelle. Ce dont s'occupe principalement

⁸ p. 65.

⁹ p. 69.

¹⁰ p. 74.

¹¹ p. 78.

¹² Proverbes, 9,3.

¹³ p. 100.

¹⁴ p. 112.

¹⁵ p. 112.

la Théologie c'est Dieu Lui-même. Le terme «Théologie» veut dire étymologiquement «discours sur Dieu». «Dieu est donc le Sujet de cette Science»¹⁶.

F. Gaboriau s'empare de cette donnée pour remarquer que jamais on ne soulignera assez que la Théologie nous introduit dans l'*Ipséité* de Dieu – et non pas à une *idée* de Dieu. C'est cela même qui confère à la Théologie un caractère existentiel, concret, vital, qu'elle risque de perdre autrement. L'auteur commente: «Il s'agit d'une réalité en personne plutôt que d'un concept: d'une Ipséité dont il nous dit tout de suite que l'Écriture ne tend pas à la définir, mais à nous parler d'Elle, à nous en investir, à partir de ses effets, nature et grâce cumulées»¹⁷. Pour saint Thomas il va de soi que la Théologie est *spirituelle*, comme elle est *biblique*. Il eût été bien étonné qu'on puisse en douter. Par exemple les attributs divins scrutés dans la Première Partie de la *Somme théologique* ne peuvent que nourrir la Vie théologale, qui, à l'évidence, est «surnaturelle»! Si cela est perdu de vue, n'est-ce pas que l'on a fait du texte de la *Somme théologique* un texte de métaphysique sur Dieu? Mais pour saint Thomas: Théologie, Science sacrée, Écriture sainte, ne sont d'autres titres que ceux d'un identique savoir. Dans le cas contraire la métaphysique, au lieu de *servir la Théologie*, déloge Dieu en personne de son domaine, «en proposant comme sujet de cette dernière une variété de «l'ens» déterminé simplement par un adjectif qui se prévaut de sa tautologie»¹⁸. Or pour saint Thomas, en Théologie il n'est question que de Dieu lui-même qui se révèle et révèle ce qu'Il a fait.

Enfin arrive l'article huitième où il est question de l'utilisation de la raison philosophique dans la Doctrine sacrée. F. Gaboriau l'a intitulé: *Et pourtant on raisonne*?¹⁹. Il trouve d'heureuses formules pour expliquer que: «la raison

naturelle ne fait pas sortir de l'Écriture, mais au contraire y entrer en profondeur»²⁰. Saint Thomas d'Aquin remarquait: «L'Apôtre argumente et donc nous pouvons pareillement argumenter»²¹. C'est tellement évident que l'Écriture est «tissée de raisons»²². Il n'est, en effet, que de lire les Lettres de saint Paul pour y découvrir d'innombrables signes de raisonnement plus ou moins explicites²³. Dans ce cas «la "ratio" ne s'y trouve pas importée d'Aristote: elle y est immanente»²⁴.

Saint Paul dit: «Nous mobilisons toute pensée pour la conduire à l'obéissance du Christ»²⁵. Il faut bien voir que dans ces cas le *medium rationis* n'a pas valeur de cause principale, mais de cause instrumentale. La raison est appelée au sommet de la Cité, mais en qualité de «servante» seulement. La maîtresse ici est toujours la lumière divine de Révélation. Dès lors il y aura donc homogénéité assurée entre l'Écriture et ce que l'Eglise, au cours des siècles, aura tiré de ce trésor: «tout scribe devenu disciple dans le Royaume des Cieux est semblable à un maître de maison qui tire de son trésor du neuf et du vieux»²⁶. Nova et Vetera! Les vérités nouvelles sont tirées des anciennes grâce au travail de la raison, sans doute, mais sous la direction de l'Esprit-Saint à qui a été confié l'office de faire entrer les disciples du Christ dans la «Vérité totale» de son enseignement²⁷.

¹⁶ IP.Q.I.a.7. Sed contra.

¹⁷ p. 128.

¹⁸ p. 133.

¹⁹ p. 135.

²⁰ p. 160.

²¹ p. 157, note 46.

²² p. 155.

²³ Voir pp. 154–155, passim.

²⁴ p. 152.

²⁵ 2 Co, 10,5.

²⁶ Matthieu, 13,52.

²⁷ Jean, 16,3.

L'Ecriture utilise des raisonnements, mais qu'en est-il des «métaphores» qui y abondent? Les Ecrivains sacrés sont comme les grands poètes qui créent des rapprochements inouïs entre les choses. Grâce à quoi la Réalité elle-même de Dieu et son Action sont révélées puissamment! Saint Thomas n'a pas de peine à expliquer l'utilisation des images par l'Ecriture. Elles sont nécessaires à l'enseignement. L'homme ne reçoit l'intelligible qu'enveloppé dans le sensible. Et même il faut souligner ici un paradoxe: c'est grâce aux métaphores les plus matérielles que la transcendance de Dieu semble le mieux évoquée. Le risque de confusion se trouve immédiatement écarté.

Après les chapitres huit et neuf, F. Gaboriau, à l'article dixième, va reprendre une fois encore la question de l'unité de la Science sacrée. Comme toute grande œuvre de poésie et de pensée, l'Ecriture Sainte offre au lecteur une symphonie des sens. Sans doute le premier des sens c'est celui qui réside dans la lettre même du texte. Mais ce sens n'exclut pas, au contraire il impose, d'autres sens: le sens spirituel, moral, anagogique. Ce dernier article saint Thomas l'a composé pour établir une fois encore la richesse de l'unité du Livre. Ces sens, en effet, se trouvent être agencés les uns aux autres. Pour saisir ce point, il faut rappeler que Dieu, ayant dessein de révéler ce qu'Il est et ce qu'Il fait, dispose – c'est là son privilège – non seulement des mots qu'Il inspire à ses prophètes, mais aussi des choses elles-mêmes²⁸.

Saint Thomas a clairement articulé ces multiples significations. Le sens littéral, historique est premier. C'est celui qui est immédiatement offert par les mots «divinement choisis» et qui en sont le véhicule. Mais comme Dieu dispose de toutes choses, à travers elles Il dit encore autre chose. Or de ce pouvoir Dieu joue comme sur trois claviers. Les

choses anciennes (personnes, lieux, actions) sont chargées d'annoncer, de préfigurer le futur. On a alors le «sens spirituel». Et voici que ce sens spirituel devient à son tour prégnant de trois autres sens possibles. D'abord si les choses de l'ancienne Loi signifient celles de la Loi nouvelle (comme Isaac signifie le Christ) on a: le *sens allégorique*. De plus dans le Christ et les figures qui l'évoquent, les choses qu'Il fait, il y a le signe de ce que nous aussi nous devons faire. Alors on a: le *sens moral*. Enfin quand les personnes, les lieux, les actions de l'ancienne et de la nouvelle Loi annoncent et préfigurent la Gloire future, on a: le *sens anagogique*.

Non, la multiplicité et la variété de tous ces sens ne font pas éclater l'unité de la Théologie. Dieu, en effet, est l'Auteur de toute l'Ecriture. Son regard embrasse la totalité d'un seul coup d'œil. Tous les sens ici énumérés présentent les différents rapports de la volonté divine aux événements d'une Histoire sainte. Ce dont parle l'Ecriture sainte c'est d'une Histoire faite par Dieu dont elle raconte l'accomplissement: «L'annonce de l'Ecriture couvre trois étapes qu'on peut sommairement résumer comme suit: le Christ va venir; Il est venu; Il vient. (Nous l'attendons). Ainsi l'Ecriture sainte s'accomplit-elle dans le temps et dans l'esprit. Mais signifiées par la lettre, ces choses qui s'étalent pour leur achèvement ont entre elles un rapport original, un rapport de signification»²⁹. C'est justement pour faire voir l'articulation entre elles de ces diverses significations que saint Thomas a écrit cet article. Il mettait ainsi le sceau de l'unité sur une Science qui recouvre la totalité de la Création, d'une part, les étapes du Salut de cette création et sa promotion à la Gloire, d'autre part.

²⁸ Voir IP.Q.X.Q.10. Respondeo.

²⁹ pp. 189–190.

Ce que nous voudrions relever en terminant, c'est cette chose vraiment étonnante. Comme il le fera pour toutes les autres questions de la *Somme*, saint Thomas se sert de la méthode d'Aristote pour tenter de dire l'essence de la Théologie. Or ce qu'il nous dit précisément c'est que si la Théologie est une Science, elle ne doit pas être identifiée au modèle de la Science aristotélicienne. Le réseau des quatre causes dans lequel Aristote enferme la réalité qu'il cherche à définir, saint Thomas l'utilise pour définir l'essence de la Théologie. Sa conclusion est que si la Théologie est une Science, elle diffère de ce qu'Aristote, lui, appelle «science». La première question de la *Somme* établit clairement que la Théologie est bien une science. Que cette science réside tout entière dans l'Écriture sainte. Qu'elle ne s'en distingue pas.

Une dernière réflexion portant sur le concept de «Tradition» achèvera de nous livrer l'idée proprement thomassienne de la Théologie. L'identification de la Théologie à l'Écriture ne va pas sans que se pose le grave problème de la place de la «Tradition» en tout cela. Il faut bien le reconnaître, le mot de «Tradition» n'apparaît pas dans ces dix articles. Que faut-il penser? Peut-on accepter cette vue?

Recueillons d'abord quelques-unes des formules de saint Thomas. Elles sont on ne peut plus claires: «Dans cette doctrine on ne transmet rien d'autre que ce qui se trouve dans les Saintes Écritures»³⁰. Et encore: «La Révélation de Dieu est contenue dans les Saintes Écritures»³¹. Cela voudrait-il dire que l'Aquinat aurait déjà employé la formule de Luther: *Scriptura Sola*? C'est bien vrai qu'il a identifié Théologie et Écriture sainte: *Théologia, id est sacra Scriptura*³². Mais, remarque F. Gaboriau: «Cette formule, *sola scriptura*, il

ne semble pas qu'on la trouve dans ses Œuvres (Luther), et inversement la formule se rencontre chez saint Thomas»³³. Mais il faut aussitôt s'empres- ser de le dire, il n'y a chez lui aucun rejet de la Tradition. N'a-t-il pas écrit: «La foi adhère à tous les articles de foi en raison d'un unique «medium» à savoir en raison de la Vérité première à nous proposée dans les Écritures par l'enseignement de l'Eglise qui en a la véritable intelligence»³⁴. Aucune anti- thèse par conséquent chez Thomas entre Écriture sainte et Tradition de l'Eglise. Celle-ci n'est pas «antérieure et donc extérieure à la Sacra doc- trina»³⁵. Tout ce qui est nécessaire au salut se trouve dans l'Écriture sainte³⁶. Tradition et Écriture sainte se compénè- trent dans la Théologie.

Ce beau livre s'achève par un «Bilan». Il résume en un tout vibrant les nombreuses réflexions qui nous ont donné ce commentaire fidèle de la pen- sée de saint Thomas d'Aquin sur la nature de ce qu'il appelle, lui, la *THEO- LOGIE*. Elle se condense en cette prière:

*«O Dieu qui es notre Salut,
Toi dont nous avons connaissance,
et qui fais dans la diversité
notre unité*

*

*Par-delà contemplation et action
sur les chemins les plus hauts
qui mènent à la Sagesse,
c'est Toi qui Te confies*

*

*mobilisant notre raison
usant de symboles
disposant des choses
qui entre elles se relaient».*³⁷

³⁰ p. 238, note 73.

³¹ p. 238, note 72.

³² p. 237, note 70.

³³ p. 237.

³⁴ p. 239.

³⁵ p. 241.

³⁶ p. 241, note 82.

³⁷ p. 244.

Nous signalons encore la parution, en novembre 1993, d'un troisième ouvrage: *Thomas d'Aquin, en dialogue*³⁸. Ce livre se présente comme un prolongement et un approfondissement du: *Saint Thomas d'Aquin, penseur dans l'Eglise*. Il est né d'une controverse entre l'auteur et O. Boulnois. Dans un article de *La France catholique* du 22 janvier 1993 O. Boulnois avait pris parti pour le Père de Lubac et Gilson contre F. Gaboriau. Cet article est reporté dans les premières pages de ce troisième livre. O. Boulnois reprend à son compte la doctrine de ses deux maîtres. A ses yeux, Cajetan n'est plus seulement le «corrupteur» de la pensée de saint Thomas, mais même responsable de l'humanisme athée et «d'une théologie destructrice de la nature humaine»³⁹. Il introduit dans le débat le concept de *puissance obédientielle* dont il dit: «Si c'est par une puissance obédientielle (c'est-à-dire seulement comme objet d'un miracle) que l'homme désire Dieu, ce n'est pas par sa nature d'homme: cela se conjugue bien avec une théologie anti-humaniste»⁴⁰.

Nous retiendrons de ces pages l'exposé que F. Gaboriau fait précisément de la *puissance obédientielle*. Il lui consacre un long chapitre où sont apportées les pièces du procès. Il en ressort sans conteste une communauté de vue entre saint Thomas et Cajetan: «Loin qu'il faille reprocher à Cajetan d'avoir émis, dès le début de la *Somme*, cette idée d'une puissance obédientielle, il faudrait plutôt l'en féliciter, car c'est bien ainsi que saint Thomas conçoit les choses: *In principio reparationis nostrae proponitur obedientia*»⁴¹.

L'auteur explique clairement que l'âme humaine, dans sa nature rationnelle, n'est pas ordonnée et appelée à la vision béatifique. Elle est ordonnée à connaître la Cause Première de l'être. Dans la ligne d'un intellect lié au corps on ne peut placer un désir efficace de la

vision de l'Essence divine. Mais parce que dans cette nature humaine l'intellect est une perfection transcendante, cette nature devient apte à recevoir de Dieu une participation à la nature divine. Mais ce n'est pas elle, nature humaine, qui peut réaliser cette participation. Comme l'a dit le Père Gardeil, qu'il faut citer en cette question: «Dieu seul peut tout ce qui n'est pas en contradiction avec les natures qu'il a créées: il n'a qu'à vouloir, et de par la capacité obédientielle "transcendamment imbibée dans notre intellect" du fait de la réalisation en lui de l'intellect comme intellect, notre âme intellectuelle recevra ces participations ontologiquement finies, mais intentionnellement infinies, de l'intellectualité divine qui s'appellent la lumière de gloire et, sa raison séminale, la grâce sanctifiante»⁴². En conclusion il faut reprendre aussi la critique du Cardinal Journet au livre du Père de Lubac *Le mystère du surnaturel*: «Il semble, dit-il, que ni Cajetan ni saint Thomas n'aient été ici compris»⁴³. Le texte de *Humani generis* met en garde les théologiens qui «déforment la vraie notion de la gratuité de l'ordre surnaturel, quand ils prétendent que Dieu ne peut créer des êtres doués d'intelligence sans les ordonner et les appeler à la vision béatifique»⁴⁴.

P. Pierre-Marie EMONET, O. P.

³⁸ FAC-Editions.

³⁹ p. 12.

⁴⁰ pp. 20-21.

⁴¹ p. 69.

⁴² *La Structure de l'Âme et l'Expérience mystique*, Gabalda, 1927, 1^{er} t., pp. 347-348.

⁴³ *Nova et Vetera*, 1986, n° 3, p. 142.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 141.

Charles MORÉROD, *Cajetan et Luther en 1518*. Edition, traduction et commentaire des opuscules d'Augsbourg de Cajetan, (Cahiers Œcuméniques, 26), Fribourg, Editions Universitaires, 1994, 2 vol., 676 p.

Les noms de Cajetan et de Luther ont été unis par les historiens, particulièrement en raison de leur rencontre à Augsbourg, en 1518.

Ce colloque de trois jours se solda par un échec. Le P. Morérod résume avec érudition et précision l'état de la question. Mais il ne s'y intéresse que secondairement. (Chapitre I)

Avant son entrevue avec le moine augustin, Thomas De Vio avait rédigé des notes suggérées par la lecture de trois écrits de Luther: un commentaire aux thèses sur les indulgences; un sermon sur la pénitence; un autre sermon sur l'excommunication. (Cf. Morérod, p. 83)

Les remarques de Cajetan – elles répondent à ces mêmes écrits –, formeront dans la suite les opuscules dont il est question dans notre ouvrage. Le P. Morérod, c'est là le premier objet de son travail, publie une nouvelle édition de ces textes.

La qualité de l'édition est indiscutable; c'est la meilleure actuellement. L'auteur ajoute au texte latin les références précises *in extenso*, des passages des écrits de Luther indiqués plus haut. Il a également jugé opportun, pour le lecteur contemporain, d'enrichir l'édition d'une traduction française de ces opuscules de Cajetan.

Quel est le contenu de ceux-ci?

Le P. Morérod répond en présentant d'abord les principaux thèmes abordés par Thomas De Vio. Il voit trois points centraux (Chapitre V).

Le premier point: le débat sur les indulgences et le purgatoire. La controverse se situe dans le prolongement d'une dispute déjà commencée et qui prend avec Luther et Cajetan un tour nouveau. L'auteur de l'ouvrage note, à propos du moine de Wittenberg, que «d'autres ont eu des positions semblables auparavant, mais sans que cela aboutisse au même résultat» (p. 454).

Entre les deux protagonistes demeurent deux divergences fondamentales: une appréciation différente de la valeur des distinctions élaborées par la théologie des siècles précédents, et une conception radicalement divergente de la consistance des œuvres humaines. Une chose est certaine: Cajetan a entrepris de répondre aux thèses de Luther sur les indulgences.

A propos de la doctrine de Cajetan sur les indulgences, les lecteurs de *Nova et Vetera* liront volontiers ce fait cité par le P. Morérod: «Le Concile Vatican II a demandé un nouveau rituel des indulgences, qui a été préparé sur la base des études de plusieurs théologiens. Parmi ceux-ci, Paul VI en remercie officiellement un seul: le cardinal Charles Journet. Or l'étude du texte publié à cet effet par le cardinal Journet atteste une conformité explicite avec la doctrine de Cajetan sur les indulgences (p. 456).

Deuxième point central: l'efficacité du sacrement de pénitence.

Cajetan estime que Luther, sur ce thème, introduit une nouveauté dans le domaine de la foi.

Ici sont en question les aspects suivants: le sens et la valeur de l'absolution du prêtre ministre du sacrement, ensuite, la nature de la contrition du pénitent, de l'accusation des péchés et de la satisfaction. Ces éléments sont-ils suffisants pour obtenir la rémission des péchés, ou bien au contraire, la foi certaine en l'effet du sacrement est-elle absolument requise dans le pénitent?

A propos des aspects touchés ici par Luther et de la position prise par le moine de Wittenberg, Cajetan a porté ce jugement sévère: «Cela revient à construire une nouvelle Eglise (cf. p. 336 s.).

Le troisième point central concerne la portée de l'excommunication.

Cajetan répond à un sermon de Luther prononcé vers le 15 mai 1518. L'écrit de Thomas De Vio est postérieur à l'entrevue de Augsbourg.

En partant de ce principe: Ce qui est fait à l'extérieur par l'Eglise est le signe de ce qu'il y a à l'intérieur, si aucune erreur n'intervient, Cajetan peut «maintenir à

tout prix l'effet intérieur de l'excommunication, moyennant les précautions évidemment nécessaires pour éviter les abus» (p. 513).

Le P. Morérod dégage de ces thèmes centraux les lignes générales de la critique de Cajetan à Luther. Nous en retenir deux ici.

La première concerne la conception de l'autorité, et la seconde regarde la compréhension de l'Eglise. A propos de ce dernier axe il faudrait reprendre le thème de la cause première – cause seconde et cause principale – cause instrumentale. C'est là que se trouve le fond du débat. Notre auteur peut conclure: «Le système que représente Cajetan et celui dans lequel nous pensons pouvoir ranger Luther sur ce point sont deux manières radicalement diverses de répondre à la même préoccupation de sauvegarder la transcendance de Dieu.» (p. 569)

L'ouvrage du P. Morérod est avant tout un instrument de travail. Il fournit d'abord, un texte, parfaitement édité, avec notes, références et plan de chaque opuscule.

En second lieu il dégage et présente la doctrine de Cajetan contenue dans ces écrits. Ici encore, l'exposé est de première valeur.

Il ne s'agit pas d'un dialogue œcuménique. Mais, peu connus par les théologiens, les opuscules de Cajetan devraient désormais servir de point de réflexion dans la discussion œcuménique qui regarde ces questions.¹

A. VON GUNTEN OP

Michèle AUMONT, *Qui êtes-vous, Eugen Drewermann?*, Paris, Mame, 1994, 170 pages.

Un livre non polémique qui explore plus à fond le «phénomène Drewermann» en donnant une vue d'ensemble considérablement élargie et étayée par l'analyse des ouvrages postérieurs à «Fonctionnaire de Dieu». Grâce à elle, nous avançons dans la compréhension de la réflexion de Drewermann et de ses

prises de position. Dès lors, le nœud du problème de celui-ci, œuvre et homme, apparaît à la lumière.

Considérées par certains comme «repères dans la nuit» ou «bouées de sauvetage», les approches drewermanniennes ont semblé poser de vraies questions à l'Eglise. Cependant la médiatisation de grande ampleur dont elles ont fait l'objet n'a pas été favorable à l'élucidation du problème.

L'auteur déroule les principaux volets du credo drewermannien dont les thèmes «vont de l'être humain tel qu'il est, avec ses comportements et ses attitudes, ses torts, ses fautes et ses maladies, aux grandes questions qui le sollicitent (la vie, la mort et l'amour); au Christ des Evangiles et à Dieu; à l'Eglise enfin». Elle en relève «beauté et "souffles d'expression" qui atteignent ou laissent entrevoir le mysticisme de qui y accède... et "trous noirs" de ce qui manque, presque irrémédiablement».

«Eugen Drewermann est d'abord parole: parole intelligente, souvent savante et d'autant plus attirante qu'elle correspond aux plus larges attentes de notre temps et de notre humanité en évolution...». Par ailleurs, «bien regardée, la lumière drewermannienne dénote ainsi sa propre marge d'ombre portée par lui-même. Saura-t-il, un jour, dissiper l'une et l'autre?».

«Croyant en Dieu presque comme il respire, admirant Jésus... témoin du ciel protestataire au nom de l'Evangile... mais surtout homme de compassion à l'égard de ses semblables... il parle, écrit et commente donc selon ce qu'il croit, de bonne foi, être la manière voulue par Dieu et par Jésus». Mais au-delà de la personnalité de Drewermann («La question lancinante: qui est vraiment Eugen Drewermann?»), l'important est de se situer par rapport à sa pensée. Michèle Aumont souligne avec acuité dans sa conclusion les problèmes les plus graves. Notons ceux-ci:

— «Le Jésus d'Eugen Drewermann est sans doute attachant par sa bonté, sa compréhension à l'égard de tous, sa fidélité en amitié, sa tolérance vis-à-vis des

¹ Nous reviendrons plus longuement sur cet ouvrage dans un prochain numéro. (Réd.)

pêcheurs et des exclus, des prostituées et des marginaux... Mais le Jésus des paraboles ici commentées... – en fait celui qui traverse, porte et anime toute l'œuvre drewermannienne – n'est jamais explicitement "Fils de Dieu", ni "Verbe incarné". Il apparaît bien davantage comme *homme accompli et prophète des temps nouveaux*».

Dès lors, «le Jésus de Drewermann ne nous transfigure pas en puissance ou en promesse».

— «Pourquoi cette distance de "son Jésus" à "notre Jésus", dans tous les ouvrages d'Eugen Drewermann?... Pourquoi un tel écart, constatable et évident, avec ce que nous transmet la foi chrétienne?». L'auteur voit deux raisons des deux «incomplétudes» et des deux insuffisances graves, responsables des «deux esprits» dont témoigne Eugen Drewermann, et qui grèvent toute son œuvre... «Le Jésus de Drewermann ne prend jamais sa plénitude mystérieuse de Verbe de Dieu et, cependant d'Homme venu en tant que Dieu parmi nous... La relation entre Dieu et Jésus, par laquelle passe notre médiation essentielle, fait donc ici défaut. La dimension religieusement chrétienne est absente, ramenée, comme elle l'est, à une dimension seulement humaine».

En résumé, «Le Christ des Evangiles de Matthieu et de Luc, vu et commenté par Eugen Drewermann, n'est certes pas sans beauté, sans beauté humaine et spiritualisée. Mais du point de vue chrétien, il n'est pas l'Homme-Dieu auquel nous croyons comme étant la voie, la vérité et la vie, vers le Dieu trinitaire dont il est partie prenante, comme personne et réalité éternellement vivante».

G. B.

Pierre GRELOT, *Réponse à Eugen Drewermann*, Paris, Cerf, 1994, 222 pages.

L'auteur interroge l'œuvre abondante de Drewermann, non seulement pour en décrire les procédures, mais pour passer au crible les principes sous-jacents. Il met ainsi en lumière ce qu'il considère comme une «dérive» exégétique, qu'il

s'agisse de la critique biblique, comprise de façon trop étroite, qu'il s'agisse de l'interprétation du langage symbolique, ramenée exclusivement aux «archétypes» théorisés par C. G. Jung; qu'il s'agisse encore de l'exégèse psychanalytique. Pour chacun de ces trois points, il ne se limite pas à une critique négative, qui se contenterait de dénoncer des erreurs de méthode. Au contraire, ses propositions positives veulent ouvrir la voie à des enrichissements dans la méthode exégétique.

Michel SÉGUIN, *La Contraception et l'Eglise, Bilan et prospective*, Montréal, Editions Paulines, 1994, 316 pages.

Pourquoi l'Eglise s'oppose-t-elle encore aux méthodes artificielles de contrôle des naissances? La contraception efficace ne constitue-t-elle pas un acquis pour l'humanité? L'auteur tente ici de répondre à cette question, bien conscient du caractère complexe et délicat de ce sujet. D'une part, il présente de façon objective les éléments humains, scientifiques, philosophiques ou théologiques qui militent en faveur de l'acceptation de la contraception au plan moral. D'autre part, il explique les arguments retenus par l'Eglise contre les moyens anticonceptionnels. Tout cela dans un net souci pastoral et en tenant compte de l'expérience des époux.

«Depuis vingt-cinq ans, on a mieux compris pourquoi, au plan objectif, la contraception est un *mal d'amour*. Parce qu'elle s'attaque de façon systématique au pouvoir procréateur que porte l'amour humain, la contraception s'attaque en même temps à l'amour même des conjoints en tant qu'il est mystère de communion, domination de soi totale et réciproque. On a également mieux compris que la procréation est coopération du couple avec la puissance créatrice de Dieu... La contraception, à la différence de la régulation naturelle des naissances, apparaît objectivement comme une fermeture du couple à la présence possiblement créatrice du Partenaire divin. Mais ce désordre de l'amour, ce mal objectif de la contraception, est souvent vécu de

façons bien diverses au plan subjectif de la conscience. Combien de situations difficiles peuvent atténuer la responsabilité des conjoints dans le choix qu'ils font...»

Ce livre saura intéresser ceux et celles qui œuvrent dans la pastorale auprès des couples, ainsi que toute personne en quête d'intelligence nouvelle sur une question cruciale pour l'avenir de l'amour et de la vie.

G. B.

Jacques et Raïssa MARITAIN, *Œuvres complètes*, 1921-1944: Tome XIV, Paris, Editions Saint-Paul, 1994, 1200 pages.

Pour en faciliter l'accès, l'intégralité de l'œuvre de Raïssa Maritain est rassemblée dans les tomes XIV et XV des *Œuvres Complètes*. Le volume XIV reproduit d'abord les œuvres écrites en commun avec Jacques Maritain puis l'intégrale des textes de Raïssa. Le volume XV comporte les inédits, le *Journal* et la bibliographie de Raïssa Maritain.

Ce Tome se compose de deux textes rédigés par le couple: *De la vie d'oraison, Liturgie et contemplation* auxquels s'ajoutent *Témoignages et Débats*. Viennent ensuite les livres marquants de Raïssa dont *Des Mœurs Divines, Le Prince de ce Monde, Les Dons du Saint-Esprit, l'Ange de l'Ecole, Histoire d'Abraham, Les Grandes amitiés*.

Les textes de Raïssa sont plus accessibles et emplis de témoignages historiques. En effet, la résidence du couple, à Meudon, accueillit toute les personnalités du monde littéraire, artistique et intellectuel pendant une vingtaine d'années. Cette œuvre révèle une des plus grandes vocations féminines du XX^e siècle.

Regards sur le Purgatoire, Paris, Editions Saint-Paul, 1994, 169 pages.

La méditation sur le mystère du purgatoire dans la lumière des enseignements de l'Eglise est source d'un grand profit spirituel pour le chrétien. Elle fait grandir en lui le désir de voir Dieu, elle lui apprend la pureté de l'amour et l'encourage à prier pour les âmes du purgatoire,

que sainte Véronique Giuliani appelait «les âmes oubliées».

Ces pages sur le purgatoire, d'un auteur qui a voulu conserver l'anonymat, rejoignent la grande tradition spirituelle, mystique et théologique de l'Eglise (sainte Catherine de Sienne, saint Thomas d'Aquin, etc.). Il s'agit d'une relation écrite qui dépeint avec sobriété et clarté une expérience personnelle très profonde.

Les révélations particulières n'ajoutent rien à l'unique Révélation de Jésus-Christ mais, approuvées par l'Eglise, elles ont leur utilité, car elles contribuent à une intelligence plus pénétrante des vérités de la foi.

Le cardinal Journet disait: «Nous pouvons tirer du purgatoire plus de consolation que d'appréhension.» Aussi la dévotion pour les âmes du purgatoire doit-elle être encouragée car celle est source d'action de grâce et de louange. Cet ouvrage, dont l'auteur a souhaité conserver l'anonymat, nous y incite.

M. D. MOLINIÉ, O. P., *Qui comprendra le Cœur de Dieu?* — Paris, Editions Saint-Paul, 1994, 184 pages.

L'auteur offre au lecteur de contempler le vrai visage de Dieu, à travers toute l'histoire de son alliance avec l'homme. Au fil des pages, on entre dans la connaissance du cœur de Dieu, de ses désirs d'amour pour l'homme et du regard que Dieu pose sur l'homme. Cette exhortation est enracinée dans une grande tradition théologique et spirituelle.

James ARRAJ, *Mysticism, Metaphysics and Maritain*, Chiloquin (USA), Ed. Inner Growth Books and Videos, 1994, 182 pages.

Il s'agit d'un regard lucide pénétrant au cœur de la métaphysique et de la vision mystique de Jacques Maritain. C'est une analyse chronologique détaillée de l'œuvre de Maritain focalisée sur les trois modes de contemplation qui dominent sa pensée:

— la contemplation métaphysique qui procède de ce que Maritain appelle intuition de l'être, un regard à l'intérieur de la véritable profondeur ontologique des choses;

— la contemplation mystique qui s'enracine dans la foi et qui consiste en une connaissance issue de l'amour et de l'union à Dieu;

— la mystique du soi, un des aspects les moins connus de la pensée de Maritain, dans laquelle il s'est efforcé de comprendre l'expérience mystique hindoue en relation avec la métaphysique de saint Thomas.

Émerge de cette étude un panorama de l'évolution de la pensée maritainienne, partant de l'orientation thomiste la plus objective vers les considérations subjectives nécessaires à la revitalisation de la métaphysique et, de même, le rôle essentiel de ce que Maritain nomme l'inconscient spirituel – foyer de toutes ces contemplations au plus profond de l'esprit humain.

Cet ouvrage concerne particulièrement ceux qui s'intéressent sérieusement aux nouveaux développements de la métaphysique thomiste, à la mystique chrétienne et au dialogue qui se développe entre la chrétienté et les religions orientales.

Henri DE LUBAC, *Autres Paradoxes*. Série «Sources» 6, Namur, Culture et Vérité, 1994, 160 pages.

Au cœur de l'œuvre immense du Père de Lubac, figure la série de ses «Paradoxes», inaugurée dès 1946, poursuivie plus tard par les «Nouveaux Paradoxes» (1954) et complétée aujourd'hui, à titre posthume, par ces «Autres Paradoxes» qui en constituent le couronnement. «Le paradoxe de l'homme ignoré des Gentils» se déploie ici dans ses résonances les plus secrètes, éclairant profondément la crise spirituelle de notre temps qui, aujourd'hui, creuse l'Eglise de l'intérieur. C'est un extraordinaire travail de discernement, souvent douloureux du fait même de son objet, dont l'auteur nous livre ici les plus beaux fruits avec une rare concision.

Cet ultime effort d'une pensée toujours tendue vers la vérité, quel qu'en soit le prix, nous est donné comme le véritable testament intellectuel du cardinal de Lubac.

Cardinal Yves CONGAR, *Eglise et Papauté*, Paris, Cerf, 1994, 315 pages.

Le Père Congar ne fut pas seulement un expert très écouté au concile de Vatican II. Par ses très nombreuses recherches historiques et théologiques, il fut un des pionniers qui ont préparé le tournant ecclésiologique du concile. Après *Entretiens d'automne* (1987), il a tenu, en dépit de l'âge et des infirmités, à rassembler les études historiques dont l'enjeu lui semble le plus décisif pour comprendre le renouveau de l'ecclésiologie au XX^e siècle. A la lecture des articles savants qui composent le présent volume, on mesurera mieux l'importance proprement historique du tournant de Vatican II. En cherchant à l'inverse, le P. Congar a passionnément scruté cette lente dérive historique qui va de la réforme de Grégoire VII (XI^e siècle) à la veille de Vatican II. Mais dans ce long parcours, il situe en même temps la portée exacte pour la compréhension catholique de l'Eglise et de la papauté de ces relais célèbres que furent les conciles de Trente et de Vatican I.

Bernard SESBOÛÉ, *Pédagogie du Christ, Eléments de christologie fondamentale*, Paris, Cerf, Coll. «Théologies», 1994, 237 pages.

En s'inspirant de la pédagogie du Christ dans les évangiles, ce livre entend proposer un accès à la foi au Christ. Il décrit d'abord la lente genèse de la foi en Jésus chez ses disciples, à travers le long compagnonnage qui les conduit à l'épreuve de la croix et à la joie de sa résurrection. Après Pâques, les témoins de l'événement Jésus exposent leur foi au Christ selon un grand mouvement qui, parti de la Résurrection, opère une lecture rétrospective de son ministère et de sa mort et remonte jusqu'à son origine en

Dieu. Ce mouvement constitue encore aujourd'hui un chemin vers la foi pour les uns et un chemin dans la foi pour les autres. Les étapes de cet itinéraire les plus difficiles à accepter pour une conscience moderne sont reprises ensuite une à une selon le même enchaînement. Il s'agit avant tout d'articuler les données de l'histoire et celles qui sont propres à la foi, de telle manière qu'elles ne se contredisent pas, ni ne se confondent pour autant: ce sont l'historicité de la résurrection, la conscience que le Jésus prépaschal avait de lui-même et de Dieu, les miracles et la conception virginale de Jésus.

Ces éléments de «christologie fondamentale» ou de «justification de la christologie» font en même temps partie de la foi au Christ. Il s'agit d'un ouvrage de théologie et non d'un livre de catéchèse. L'auteur espère cependant aider aussi les responsables de la catéchèse dans leur effort de présentation des mystères du Christ.

Pacificus DELFGAAUW, *Saint Bernard, Maître de l'Amour divin*, Paris, Fac-Editions, Coll. «Spirituels», 1994, 223 pages.

Thèse de doctorat soutenue à l'Université Grégorienne, cet ouvrage fournira d'abord au lecteur une vue d'ensemble sur la façon dont se faisait la théologie à Cîteaux, école de pensée autant qu'école de vie, parce qu'Ecole du Christ. Il lui fournira ensuite une analyse précise, et enfin une synthèse de la vision qu'avait saint Bernard de l'amour, clef de sa doctrine, de sa vie, et son époque.

Claude POUILLARD, *Le Père de Condren, Le Mystique de l'Oratoire*, Paris, Fac-Editions, 1994, 190 pages.

Charles de Condren poursuit l'œuvre entreprise par le cardinal de Bérulle, fondateur de l'Oratoire, au service du sacerdoce. Son action toutefois ne se limite pas là: c'est à tout chrétien qu'il enseigne les voies les plus sûres de la vie spirituelle.

«Le sens si aigu qu'il possédait, d'une part, de la transcendance de Dieu, et d'autre part, de la grandeur de son amour pour l'homme, introduit celui qui fréquente sa pensée à une spiritualité christocentrique qui le pousse à ce qu'il appelait lui-même "l'adhérence". On trouve ainsi chez lui une insistance sur la dévotion envers l'Eucharistie, qu'il définit si heureusement comme "l'abrégé de tous les mystères". Rien d'étonnant si l'on considère que, pour lui, se nourrir de Dieu fut le thème constant de sa prédication.» (Préface de Mgr Jean-Louis Tauran.)

Pierre ADNÈS, *L'onction des malades*, Paris, Fac-Editions, Coll. «Théologie Nouvelle», 1994, 86 pages.

«La liturgie moderne remet l'accent sur la signification d'un sacrement destiné, non pas aux mourants, mais aux malades, tel au fond qu'il apparaît dans les textes fondateurs qui sont ceux de l'Écriture... L'onction des malades est devenue un secours pour des gens qui, certes, sont en danger, mais en danger parfois lointain. Il n'est pas nécessairement un événement unique. Il peut parfaitement être réitéré à la demande raisonnable du malade, même au cours de la même maladie.» (Préface de H. Péquignot)

Cette approche s'inscrit dans une considération actuelle de la maladie, dans la mesure où l'on n'y voit plus guère un châtement du pécheur.

Le temps de la maladie exige «une lumière et une force particulières, une grâce spéciale sans laquelle il (le malade) ne pourra pas pratiquer la soumission à la volonté de Dieu».

Cet ouvrage restitue la vision d'un sacrement, d'un rite à propos desquels se sont créées beaucoup d'ambiguïtés, voire de réticences et de craintes injustifiées.

G. B.

Ouvrages reçus à la Rédaction

- ACADÉMIE INTERNATIONALE DES SCIENCES RELIGIEUSES, *Temps et Eschatologie – Données bibliques et problématiques contemporaines*, 1994, Paris, Cerf, 374 p.
- BERNARD, Charles André, *Le Dieu des mystiques – Les voies de l'intériorité*, 1994, Paris, Cerf, Théologies, 707 p.
- BIFFI, Inos, illustr. VIGNAZIA, Franco, *Les Sacrements*, 1993, Paris, Pierre Téqui, Ed., 29 p.
- BOUYER, Louis, *Sophia ou le Monde en Dieu*, 1994, Paris, Cerf, Théologies, 212 p.
- CHENAUX, Jean-Philippe, WEISS, Pierre, *Partage du travail: la grande illusion*, 1993, Lausanne, Centre Patronal, 168 p.
- CHENAUX, Jean-Philippe, *La subsidiarité et ses avatars*, 1993, Lausanne, Centre Patronal, 63 p.
- COLLECTIF, *Cerco Dio Solo – Omaggio a Divo Barsotti*, 1994, Firenze, Comunità dei Figli di Dio, 370 p.
- COLLECTIF, *Dictionnaire de Spiritualité – Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, 1994, Paris, Beauchesne, Fascicules CVI-CVII, 680 p.
- DANUBIA, Hélène, *Prince et martyr – Monseigneur Vladimir Ghika, l'apôtre du Danube*, 1993, Paris, Pierre Téqui, 109 p.
- DESSAIN, Charles Stephen, *Présence de Newman*, 1993, Paris, Les Editions du Cerf, 201 p.
- DESSAIN, Charles Stephen, *Présence de Newman, Thèmes spirituels*, 1993, Paris, Cerf, 202 p.
- DOMANSKI, Jerzi, O.F.M. Conv., *For the Life or The Word – Saint Maximilian and the Eucharist*, 1993, Libertyville, Illinois, Academy of the Immaculate, 159 p.
- FACULTÉ LIBRE DE PHILOSOPHIE COMPARÉE, *L'Ecole du Réel*, Paris, Faculté libre de philosophie comparée, 46 p.
- FACULTÉ LIBRE DE PHILOSOPHIE COMPARÉE, *L'Ecole du Réel*, Paris, Faculté libre de philosophie comparée, 67 p.
- GARRIGUES, Jean-Miguel, *Ce Dieu qui passe par des hommes – III L'Eglise, Sacrement du Salut des hommes*, 1994, Paris, Mame, Conférence de Carême, 194 p.
- GOZIER, Don André, *Béguine, Ecrivain et Mystique – Portrait et textes de Hadewijch d'Anvers (XIII^e siècle)*, 1994, Montrouge, Nouvelle Cité, Spiritualité, 181 p.
- HOEFFE, Otfried (sous la direction de), *Petit Dictionnaire d'Ethique*, 1993, Fribourg, Editions Universitaires, Paris, Cerf, 371 p.
- JOLIVET, Jean, *ABELARD ou la philosophie du langage*, 1994, Fribourg, Editions Universitaires, Paris, Cerf, Pensée antique et médiévale – Initiation, 214 p.
- LAZZERI, Valerio, *Teologia Mistica et Teologia Scolastica*, 1994, Milano, Edizioni Glossa, Pubblicazione del Pontificio Seminario Lombardo, 159 p.
- Mgr CHEVROT, G., *Simon Pierre*, 1993, Paris, Téqui, Edit., 222 p.
- NEWMAN, *Sermons paroissiaux – 2. L'année chrétienne*, 1993, Paris, Cerf, 343 p.
- NICOLAS, Jean-Hervé, O.P., *Synthèse dogmatique – Complément: De l'univers à la Trinité*, 1993, Fribourg, Editions Universitaires, Paris, Beauchesne, 473 p.
- OPERE DI BERNARD J.F., *Comprendere e Essere*, 1994, Roma, Città Nuova Editrice.
- P. IOANNIS A JESU MARIA O.C.D., *Theologia Mystica*, 1994, Bruxelles, Editions Soumilion, 312 p.
- P. JEAN DE JESUS MARIE, *La Théologie Mystique*, 1994, Bruxelles, Editions Soumilion, 220 p.
- ROLLAND, Philippe, *L'origine et la date des évangiles – Les témoins oculaires de Jésus*, 1994, Paris, Editions Saint-Paul, 175 p.
- STRINA, P. Giovanni, O.C.D., *La teologia mistica del Ven. P. Giovanni di Gesù Maria, Carmelito Scalzo Calagorritano*, 1994, Bruxelles, Editions Soumilion, 297 p.
- TAVENEAU, René, *Le catholicisme dans la France classique 1610-1715 – Tome 1*, 1994, Paris, Sedes, Regards sur l'histoire, 297 p.
- TAVENEAU, René, *idem*, t. 2, 297 p.
- TORRELL, Jean-Pierre, *La théologie catholique*, 1994, Paris, PUF, Que sais-je? 125 p.
- VON BALTHASAR, Hans Urs, *La Théologie – I. Vérité du monde*, 1994, Namur, Culture et Vérité, 292 p.
- VON BALTHASAR, Hans Urs, *La Dramatique divine – IV. Le dénouement*, 1993, Namur, Culture et Vérité, Série Ouvertures, 480 p.
- WINOWSKA, Maria, *La Pologne a résisté – Hommage aux jeunes*, 1994, FAC Editions, «Mémoire», 154 p.

NOVA & VETERA

1

Fondateur	Charles, Cardinal Journet (†)
Direction et rédaction	Georges Cottier, O.P.
Adresse pour la correspondance rédactionnelle	76, chemin de la Montagne CH-1224 Chêne-Bougeries Fax: 4122/349 43 25
Edition et administration (Abonnements)	Editions Saint-Augustin CH-1890 Saint-Maurice

* * *

Conditions d'abonnement:

Les abonnements sont annuels et partent toujours du N° 1 de l'année en cours.

Abonnement annuel ordinaire

Suisse	CHF 50.— (+ 5.— frais envoi)
France et autres pays	FF 200.— (+ 32.— frais envoi)

Abonnement de soutien dès CHF 55.— (dès FF 220.—)

Prix au numéro CHF 15.— (FF 60.—)

Modes de paiement:

- pour la Suisse:
par virement postal (CCP 19-1936-9, Editions Saint-Augustin SA)
- pour la France et autres pays:
par chèque bancaire (à l'adresse des Editions Saint-Augustin, CH-1890 Saint-Maurice) ou par virement bancaire au Crédit Agricole des Savoie, Saint-Gingolph/Evian (France), compte 47 70 336 9 066, Editions Saint-Augustin.

ISSN 0029-5027

Imprimerie Saint-Augustin, Saint-Maurice