

NOVA & VETERA

4

Fr. Serge-Thomas
BONINO O.P.

Résurrection
de la chair ou immortalité de l'âme?

Servais
PINCKAERS

La Bible
et l'élaboration d'une morale chrétienne

Georges
COTTIER O.P.

Compétition confessionnelle et
nationalisme en Europe

Bernard
HUBERT

Approche d'une définition de la culture

René
MOUGEL

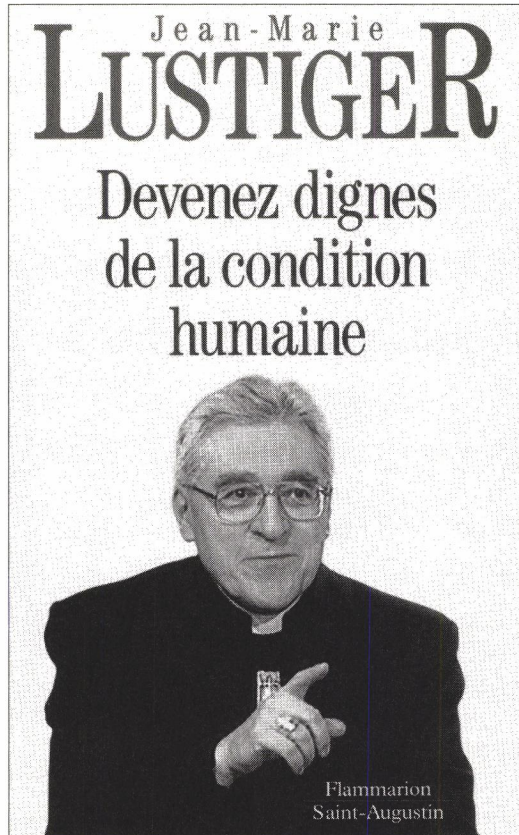
La correspondance Maritain-Journet
Un renouveau libérateur de la théologie de l'Eglise

NOVA &
VETERA

SOMMAIRE

<i>Résurrection de la chair ou immortalité de l'âme?</i> FR. SERGE-THOMAS BONINO, O.P.	5
<i>La Bible et l'élaboration d'une morale chrétienne</i> SERVAIS PINCKAERS, O.P.	16
<i>Compétition confessionnelle et nationalisme en Europe</i> GEORGES COTTIER, O.P.	28
<i>Approche d'une définition de la culture</i> BERNARD HUBERT	41
<i>La correspondance Maritain-Journet</i> <i>Un renouveau libérateur de la théologie de l'Eglise</i> RENÉ MOUGEL	66
Bibliographie	85
Bernard Bro, <i>Peut-on éviter Jésus Christ?</i>	

**Le Cardinal Lustiger prend
la parole...**



**Son dernier livre
aux Editions Saint-Augustin et Flammarion**

168 pages – FS 27.30 – FF 89
En vente dans toutes les librairies

Résurrection de la chair ou immortalité de l'âme?

Jésus-Christ, déclare *l'épître aux Hébreux*, «a affranchi tous ceux qui, leur vie entière, étaient tenus en esclavage par la crainte de la mort» (*He* 2, 15). Car – c'est peut-être un aspect auquel on songe peu – la crainte de la mort est vraiment un esclavage. N'est-il pas vrai qu'elle nous conduit à faire ce que spontanément nous ne voudrions pas? N'est-il pas vrai qu'elle est souvent à la racine des pires capitulations de l'esprit, des pires lâchetés? Etouffant en nous le sentiment des valeurs spirituelles, qui ont pour nom vérité, justice, fidélité..., cette peur panique, animale, nous saisit parfois à la gorge et aux entrailles et nous fait préférer, comme dit le poète latin, la vie aux raisons de vivre. «Plutôt rouges que morts», disait-on il y a peu, lointain écho de la récrimination des Hébreux qui, pour sauver leur peau, étaient prêts à abdiquer leur liberté: «Mieux vaut pour nous servir les Egyptiens que de mourir dans le désert» (*Ex* 14, 12).

C'est précisément de cette crainte que Jésus-Christ est venu nous libérer, afin que nous soyons vraiment libres de répondre à l'appel des valeurs. Non certes que la foi en Jésus-Christ supprime l'horreur que nous éprouvons face à la mort, la nôtre ou celle d'un proche, mais elle nous ouvre une espérance au-delà de la mort. Une espérance qui a pour effet de nous rendre vraiment libres. «Ne craignez rien, dit Jésus, de ceux qui tuent le corps, mais ne peuvent tuer l'âme» (*Mt* 10, 28). Voilà le roc de notre liberté.

Mais est-ce seulement par ce message de sagesse, qui proclame la transcendance de l'âme sur le corps, que Jésus nous libère de la crainte de la mort? Dans ce cas, Jésus n'en dit pas plus que Socrate, dont Platon, dans le *Phédon*, décrit l'admirable sérénité face à la mort, fondée sur la certitude de l'immortalité de l'âme. Mais, avec Jésus-Christ, il y a davantage: il y a l'espérance de la résurrection, qui a resplendi pour nous au matin de Pâques. Car – saint Paul ne cesse de le répéter (cf. *1 Co* 15) – la résurrection déjà réalisée de Jésus est le gage, la garantie, de notre résurrection à venir. Faut-il pour autant opposer ces deux espérances: l'espérance en l'immortalité de l'âme et l'espérance en la résurrection, au point qu'il faudrait choisir l'une contre l'autre? Telle est la question que je voudrais envisager.

I. L'espérance de la résurrection

Mille fois on nous l'a asséné: si vous croyez en Dieu, c'est parce que vous avez peur de la mort! La religion serait donc née de la crainte de la mort et c'est pour se rassurer devant la perspective terrible de l'anéantissement définitif que, dit-on, les faibles, incapables de porter le tragique de la condition humaine, ont inventé les consolations, l'opium, de la religion. Or cet argument massue tombe complètement à plat dans le cas de la religion de la Bible, pour la bonne et simple raison que la foi en Dieu a – et de loin – précédé la croyance en un au-delà de la mort!

Certes, les hommes de la Bible partagent avec leurs contemporains et voisins la vague croyance en une non moins vague survie après la mort. Mais une survie qui, tous comptes faits, n'est guère plus enviable que l'anéantissement pur et simple. En effet, les morts, qu'ils aient fait le bien ou qu'ils aient fait le mal, descendent pêle-mêle dans un lieu situé aux profondeurs de la terre, qu'on appelle le shéol. Or ce shéol est un endroit particulièrement sinistre. Les morts, qui ne sont plus que des ombres, n'y voient plus la lumière, et, dans cette obscurité, leur conscience même semble en veilleuse: «Il n'y a ni œuvre, ni réflexion, ni savoir, ni sagesse dans le shéol où tu t'en vas» (*Qo* 9, 10). Bref, mourir et descendre au shéol représentent une vraie catastrophe.

Catastrophe pour l'homme, le shéol est aussi un fameux défi pour Dieu. Car ceux qui gisent dans la tombe «sont retranchés de la main» du Seigneur (*Ps* 88, 6). Tous les liens d'alliance noués sur la terre des vivants sont comme dénoués et rendus vains par la mort. Surtout, le shéol est un lieu de silence – un silence de cimetière. Un lieu où la louange de Dieu s'éteint. «Les ombres se lèvent-elles pour te louer? Parle-t-on de ton amour dans la tombe, de ta vérité au lieu de perdition?» (*Ps* 88, 11-12). «Non, les morts ne louent point le Seigneur, ni tous ceux qui descendent au silence, mais nous les vivants bénissons Dieu» (*Ps* 115, 18; cf. *Is* 38, 18-19).

Or cette conception primitive et un peu désespérante de l'au-delà de la mort va voler en éclat, non pas tant sous l'action d'une réflexion philosophique sur ce qu'est l'homme, mais sous la pression irrésistible d'une meilleure connaissance de qui est le Dieu d'Israël. Sous l'action de l'Esprit, Israël prend conscience que l'existence du shéol est en fait incompatible avec ce que Dieu lui fait connaître de lui-même. Dieu ou le shéol: il faut choisir! En effet, à travers la méditation des événements de son histoire, Israël découvre, premièrement, que Dieu est fondamentalement un Dieu de vie et, deuxièmement, que ce Dieu de vie est fidèle et d'une fidélité efficace, fondée sur sa toute-puissance.

Un Dieu de vie, tout d'abord, qui, comme on le constate dès les premières pages de la *Genèse*, répand la vie à profusion. Aussi le sage peut-il en conclure: «Dieu n'a pas fait la mort, il ne prend pas plaisir à la perte des vivants. Il a tout créé pour l'être» (*Sg* 1, 13-14). Mais alors, si Dieu n'a pas fait la mort, si la mort est même contraire à sa volonté, d'où vient la mort? Saint Paul résume bien la conviction d'Israël: «Par un seul homme, le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort» (*Rm* 5, 12). La mort, insiste-t-il plus loin, est le salaire du péché (*Rm* 6, 23). En vertu d'un lien intime qui unit la vie physique à la vie spirituelle de communion avec Dieu, la mort spirituelle que constitue le péché comme rupture avec Dieu entraîne inéluctablement pour l'humanité la mort physique. Mort physique dont elle aurait été préservée par grâce si, en Adam, elle était restée fidèle à Dieu.

Dieu de vie, le Dieu d'Israël est aussi un Dieu fidèle. Fidèle en particulier à ses promesses de vie. Toute l'histoire d'Israël est un témoignage de cette fidélité à toute épreuve. Malgré toutes les infidélités du peuple, qui le conduisent à ces formes de mort que sont l'esclavage en Egypte ou la captivité à Babylone, Dieu persiste à proposer efficacement sa vie. Il «ressuscite» le peuple, en le libérant, en le rassemblant. Et cela, non pas en vertu des mérites du peuple, mais pour l'honneur de son nom, afin d'être fidèle à ses promesses.

Or pourquoi ce qui vaut pour le peuple en tant que tel ne vaudrait-il pas aussi pour chaque membre du peuple considéré personnellement? Car c'est à chacun, au plus secret de son cœur, que s'adressent les promesses de vie. Dieu peut-il donc abandonner à la mort celui qu'il appelle à la vie et qu'il a pris sous sa garde? Non. Et le Psautier retentit des actions de grâce de tous ces fidèles que Dieu a tirés *in extremis* des griffes du shéol. Il les a ramenés à la vie et rassasiés de jours, alors qu'ils descendaient à la fosse. Et pourtant, vivrait-on, par la grâce de Dieu, aussi longtemps que Job ou le célèbre Mathusalem, la mort a toujours le dernier mot.

Pour lui enlever ce dernier mot, il a fallu un nouveau progrès dans la révélation du mystère de Dieu. Il a fallu qu'Israël comprenne que son Dieu n'était pas un dieu local parmi d'autres. Sa royauté de justice ne se limite pas à un peuple particulier. Elle s'étend bien au delà des frontières d'Israël. Elle s'étend même à tout l'Univers. Et le premier acte de cette action royale de Dieu n'est autre que la création par laquelle il a maîtrisé les forces du chaos et du néant. Mais si Dieu par sa toute-puissance a pu ainsi à l'origine tirer la vie du néant, pourquoi ne pourrait-il le faire encore aujourd'hui? Pourquoi serait-il arrêté par la mort? Oui, si le Dieu

de vie est maître de tout, alors il maîtrise aussi la mort. Et, pour l'honneur de son nom, il relèvera ses serviteurs, quand bien même ils seraient gisant dans la poussière de la mort, car, dit Jésus, «nul ne peut rien arracher de la main du Père» (*Jn* 10, 29). Nul, pas même la mort.

Toutes ces réflexions, nées de la familiarité d'Israël avec son Dieu, trouvent donc leur aboutissement définitif dans la certitude de la résurrection personnelle. Elle éclate dans les textes les plus récents de l'Ancien Testament. «Scélérat que tu es, déclare un des sept frères martyrs au roi Antiochus, persécuteur des juifs, tu nous exclus de la vie présente, mais le Roi du monde nous ressuscitera pour une vie éternelle, nous qui mourons pour ses lois.» Et il souligne bien le lien entre création et résurrection: «C'est du Ciel que je tiens ces membres (création)... et c'est de lui que j'espère les recouvrer à nouveau (résurrection)» (2 *M* 7, 9 et 11).

Jésus n'a d'aucune manière aboli cette espérance d'Israël, mais il l'a accomplie. Deux passages d'Evangile en témoignent. Aux Sadducéens, ceux qui ne croyaient pas à la résurrection, Jésus déclare sans ambages: «Vous êtes grandement dans l'erreur.» Pour le montrer, il cite le passage du Buisson, où le Seigneur se présente: «Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob» et Jésus poursuit: «Il n'est pas un Dieu de morts mais de vivants.» C'est-à-dire: si Dieu s'est effectivement engagé à être le Dieu d'Abraham, son protecteur, il est impensable qu'Abraham soit maintenant au pouvoir de la mort. Ce serait la défaite même de Dieu (*Mc* 12, 26-27). A Marthe qui vient vers lui après la mort de son frère Lazare, Jésus déclare: «Ton frère ressuscitera.» Marthe, témoin de la plus pure foi d'Israël, lui répond: «Je sais qu'il ressuscitera... à la résurrection, au dernier jour.» Mais Jésus répond – et voilà la nouveauté: «Je suis la Résurrection. Qui croit en moi, même s'il meurt vivra» (*Jn* 11, 23-25).

Avec la personne de Jésus, la Résurrection est là au milieu de nous. Non seulement parce que sa propre résurrection est le gage certain de la nôtre, mais aussi parce qu'avec Jésus, la Vie éternelle nous est apparue (cf *I Jn* 1, 2). Jésus est lui-même la Vie et désormais en nous unissant à lui, par la foi et les sacrements de la foi, surtout l'Eucharistie, nous avons part à la vie même de Dieu, dont le péché nous avait privés. Certes, la mort physique poursuit son œuvre, mais la vie éternelle a déjà pris possession de nos cœurs. Inéluctablement, comme une aurore triomphante qui progressivement illumine tout, elle s'étendra aussi à tout notre être, y compris à notre corps, qui, semé corruptible, ressuscitera incorruptible (cf. *I Co* 15, 42).

Oui, mais entre-temps? Qu'advient-il de moi entre le moment où je m'endors dans le Seigneur et celui où je ressusciterai dans la gloire? A cette question, les premiers chrétiens n'avaient guère de réponse. Ils avaient pourtant une certitude. C'est que «ni la mort, ni la vie... ni aucune créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté dans le Christ Jésus notre Seigneur» (*Rm* 8, 38-39). Celui qui a mis sa foi en Christ ne peut plus être séparé du Christ, si bien que, même avant la résurrection finale lors du Retour du Christ, il vit avec le Christ. C'est pourquoi saint Paul déclare: «Pour moi, certes, la Vie c'est le Christ et mourir représente un gain... J'ai le désir de m'en aller et d'être avec le Christ, ce qui serait, et de beaucoup, bien préférable» (*Ph* 1, 21 et 23). Oui, même avant la résurrection, «les âmes des justes sont dans la main de Dieu (...). Aux yeux des insensés, ils ont paru mourir, mais eux sont dans la paix» (*Sg* 3, 1-3). N'est-ce pas la promesse faite par Jésus au bon larron: «En vérité, je te le dis, aujourd'hui tu seras avec moi en paradis» (*Lc* 23, 43)? Pourtant, aussi bien Paul que le larron, que tous les justes, à l'exception de la Vierge Marie, ont été ensevelis, et, pour le dire comme saint Pierre, leurs tombeaux sont encore aujourd'hui parmi nous (cf. *Ac* 2, 29). Ils ne sont pas ressuscités. Comment pouvons-nous donc croire qu'ils vivent dans la paix auprès du Seigneur? La Tradition de l'Eglise répond: c'est par leur âme, leur âme immortelle, qu'ils vivent aujourd'hui avec le Christ.

II. L'immortalité de l'âme

La conviction selon laquelle la mort physique n'emporte pas tout, mais qu'un principe spirituel indestructible surnage lors du naufrage du corps, est encore assez largement répandue, même si le climat matérialiste de notre civilisation tend à la rendre de plus en plus étrange et fragile. Toute la question pour nous est de savoir si cette croyance est chrétienne ou du moins assimilable au christianisme ou bien s'il s'agit d'une de ces innombrables croyances philosophico-religieuses, comme la métempsycose par exemple par lesquelles l'homme cherche à se rassurer à bon compte sur son avenir outre-tombe. Quand je dis à bon compte, je veux dire sans miser sur Dieu, bref, en faisant l'économie de la foi.

Que la croyance en l'immortalité de l'âme puisse être fort opposée à la foi biblique en la résurrection, nous en avons une preuve dans ce récit des tribulations d'un chrétien en Grèce que constitue le chapitre 17 des *Actes des Apôtres*. Saint Paul entreprend de convertir les Athéniens en

partant des grandes vérités philosophico-religieuses pour les amener progressivement au Christ. Tout va bien tant qu'il s'en tient aux généralités, mais la situation se corse lorsqu'il en vient à ce qui est propre au christianisme et annonce la résurrection de Jésus. «A ces mots de résurrection des morts, rapporte saint Luc, les uns se moquaient, les autres disaient: "Nous t'entendrons là-dessus une autre fois."»

Bref, fiasco total! Mais qu'y a-t-il donc de si risible dans la résurrection? Est-ce son caractère miraculeux et, à vue humaine, hautement improbable? Peut-être, mais il y a plus. Il y a que, pour les Grecs, la résurrection est vraiment une folie. Si, en effet, comme on le pensait communément, l'âme humaine est un esprit affligé d'un corps, la mort est libération. Dès lors, quel prisonnier, une fois libéré, serait assez fou pour se réjouir à la perspective de retourner en prison? On voit le nœud du problème: quelle est la place du corps dans mon identité? Est-il un élément constitutif de ce que je suis, de ma personne, ou bien est-il un appendice malheureux, le signe honteux d'une déchéance?

Ce spiritualisme grec, dira-t-on peut-être, ne manque ni de grandeur ni de séduction, car enfin c'est l'esprit qui fait la grandeur de l'homme! Et, aujourd'hui, face à la vague déferlante du matérialisme, ne pourrait-on le considérer comme un allié objectif? Hélas, ce spiritualisme à outrance est loin d'être religieusement neutre. D'une part, il implique un dualisme radical entre l'esprit et la matière, dont on voit mal comment il est compatible avec la foi en un Dieu unique, créateur de l'Univers invisible certes, mais aussi visible, matériel. D'autre part, il est lié à la conviction proprement religieuse selon laquelle l'âme spirituelle est plus ou moins de nature divine. Or, si l'âme est par nature divine et immortelle, quel besoin a-t-elle d'un Sauveur? Aucun.

Conscients que cette croyance en l'immortalité de l'âme trouve son origine dans un système religieux étranger à la Bible, certains chrétiens croient devoir la rejeter, au nom même de leur foi. L'immortalité de l'âme, d'après eux, reposerait sur une anthropologie incompatible avec l'anthropologie biblique. Et s'il est difficile de nier que les chrétiens ont très tôt partagé cette conviction que l'âme est immortelle, il est facile de l'expliquer. Nous avons affaire à un cas particulier du mouvement général d'hellénisation qui a marqué les premiers siècles de l'Eglise. A chaque époque, en effet, la foi chrétienne se coule dans les cadres de la culture ambiante et en épouse les représentations communes, mais sans s'y lier absolument. Précisément, aujourd'hui, la déroute du «spiritualisme» classique, la réhabilitation du corps, nous invitent à abandonner ces catégories grecques pour revenir à l'authentique conception biblique de l'au-delà. Il faut choisir la résurrection contre l'immortalité.

Je crois que cette position est intenable. Et cela pour au moins trois raisons:

- Premièrement, elle repose sur une vision par trop simpliste des rapports entre Athènes et Jérusalem. Comme s'il y avait une pensée hébraïque chimiquement pure! D'ailleurs, quand bien même on pourrait isoler avec grande précision une anthropologie spécifiquement hébraïque, faudrait-il en conclure qu'il s'agit d'une anthropologie révélée? La cosmologie des premiers chapitres de la *Genèse* est-elle révélée? Et la zoologie du livre de Job? N'oublions pas que si la Bible, comme Parole de Dieu, a des choses décisives à dire sur l'homme et sa relation à Dieu, elle n'est pas un traité d'anthropologie philosophique. La philosophie du peuple hébreu – d'ailleurs rudimentaire – ne jouit ici d'aucun privilège particulier. De toute manière, il est bien connu que les textes bibliques eux-mêmes intègrent une forte dose de pensée grecque. Qu'on lise le *Livre de la Sagesse*! On y trouvera d'ailleurs une claire affirmation de l'immortalité de l'âme.

- Ma seconde critique est dans la ligne de la première. S'il est vrai que la foi chrétienne s'exprime dans les cadres mouvants de la culture ambiante, il n'est pas moins vrai qu'il y a des vérités universelles et intemporelles qui transcendent les cultures. Qu'une idée soit apparue à Jérusalem, à Athènes ou à Paris, elle n'est ni hébraïque, ni grecque, ni française, mais elle est vraie ou fausse. Or l'Eglise n'a cessé de recueillir pieusement ces vérités dans la mesure où elles lui permettent d'explicitier ce qu'elle croit. C'est ainsi que le concile de Latran V en 1518 et d'autres documents par la suite ont reconnu l'immortalité de l'âme comme exprimant authentiquement la foi de l'Eglise. Ce n'est donc plus une simple opinion philosophique, c'est un donné de foi.

- Ma troisième critique est davantage d'ordre théorique. On ne peut pas rendre compte de l'espérance en la résurrection en faisant abstraction de l'immortalité de l'âme. La résurrection est parfois comparée – et à juste titre – à une nouvelle création. Mais comparaison n'est pas raison et il y a une différence fondamentale entre la création et la résurrection. C'est que Dieu crée *ex nihilo*, c'est-à-dire à partir de rien, tandis qu'une résurrection *ex nihilo* est impossible. Il doit nécessairement y avoir une continuité entre l'être que je suis maintenant et l'être que je serai au jour de la résurrection. Sinon il s'agirait de deux êtres totalement différents, et je ne pourrais plus dire: *je* ressusciterai. Or, qu'est-ce qui assure cette continuité du sujet? Certainement pas le cadavre. Même si certains rabbins, qui pressentaient bien la difficulté, ont imaginé que, malgré la décomposition du corps, une partie du squelette – un os plus résistant – demeurerait pour garantir cette nécessaire continuité. En fait, ce qui assure la continuité du moi, ce ne peut être que l'âme. L'immortalité de l'âme

est donc la condition de la résurrection. C'est sans doute qu'il existe une conception de l'âme autre que celle dont nous avons signalé l'incompatibilité avec la foi chrétienne.

Retournons donc à Athènes. Les *Actes des Apôtres* ne disent pas que tous les Athéniens ont ri. Certes, Platon a dû bien rire. Mais son disciple Aristote a-t-il ri? Rien n'est moins certain. Tout indique, au contraire, qu'il aurait prêté une oreille attentive à la prédication de Paul. Car, sur les rapports de l'âme et du corps, il a une tout autre façon de voir que son maître.

Pour Platon, l'âme est une substance, c'est-à-dire un être concret capable d'exister par lui-même, un centre autonome d'existence. Cette substance est spirituelle, c'est-à-dire immatérielle. Elle est unie pour un temps à une autre substance: le corps. Il y a donc en cet individu concret que je suis deux substances. Rien de tel pour Aristote. Pour lui, l'âme n'est pas une substance. Elle est, avec la matière, un des deux principes de la substance unique qu'est l'individu corporel vivant. Elle est la forme du corps vivant.

Essayons de comprendre. Et, pour cela, tentons une expérience... mentale. Prenons deux kilos de calcium, un kilo de phosphore, du carbone, de l'azote... Versons soixante litres d'eau, saupoudrons de sodium, de magnésium, de fer, remuons le tout, laissons reposer et qu'obtenons-nous? Rien. Rien, sinon un magma informe et répugnant. Or, d'après la recette du *Larousse médical*, nous aurions dû obtenir un homme de cent kilos! Tous les éléments y sont. L'analyse physico-chimique ne révèle rien de plus. Qu'est-ce qui manque alors? Tout simplement un principe d'organisation, une structure d'information. En effet, une substance corporelle, surtout lorsqu'il s'agit d'un vivant, ne peut se réduire à un pur agrégat d'éléments matériels. Elle est un ensemble organisé, structuré. Il y a donc en elle deux principes: les éléments matériels, qui pourraient tout aussi bien se retrouver dans une autre structure, et le principe d'organisation. Ou, pour le dire autrement, le support de l'information et l'information elle-même. Eh bien, ce principe d'organisation, c'est ce qu'Aristote appelle la forme substantielle. Et, dans le cas des êtres vivants, cette forme prend le nom d'âme. L'âme n'est donc pas quelque chose qui tombe de l'extérieur sur un corps déjà organisé; elle est le principe même de l'organisation du corps.

Toute âme – aussi bien l'âme de l'arbre que celle de Médor ou celle de mon ami Pierre – est immatérielle, car une structure d'information, de soi, est immatérielle. Mais tout principe immatériel n'est pas une réalité subsistante, c'est-à-dire une réalité qui existe pour elle-même. La relation d'amitié qui m'unit à Pierre est immatérielle, elle n'est pas pour autant une réalité subsistante.

L'immatérialité de la forme substantielle n'empêche donc pas que, dans la plupart des cas, cette forme dépende pour son existence même de l'existence même du composé comme tel, c'est-à-dire de l'individu concret. Faute de support, l'information, bien qu'elle ne soit pas le support, disparaît. En effet, ce qui existe, ce n'est pas d'un côté la forme qui aurait son existence à elle et de l'autre la matière qui aurait son existence à elle, c'est un être concret composé de matière et de forme. Si cet être concret disparaît, la forme disparaît avec lui.

Ainsi – pour prendre un exemple tragique –, bien que l'âme de Médor soit immatérielle, elle n'existe pourtant pas pour elle-même. Elle existe de l'existence même de ce tout composé qu'est Médor. Ce qui signifie que l'âme de Médor n'existe que pour autant qu'existe l'individu Médor. Je prends une comparaison. La blancheur du mur est bien réelle. Elle n'est pas le mur, mais elle n'existe pas indépendamment du mur. Si le mur disparaissait, la blancheur disparaîtrait aussi avec lui parce qu'elle n'a pas d'existence indépendante. De même, lorsque Médor défuncte, pour s'être jeté goulûment sur une saucisse empoisonnée, sa forme substantielle, son âme, disparaît du même coup.

Mais alors, comment peut-on encore dire que l'âme humaine est immortelle? Tout simplement parce qu'il y a une différence capitale entre Médor et moi. A savoir la pensée. Mon âme, comme l'âme de Médor, est la forme de mon corps, donc le principe de mes activités biologiques et animales, comme la croissance, la nutrition, la sensation..., mais elle a ceci de tout à fait particulier qu'elle exerce aussi une activité inorganique, c'est-à-dire une activité où le corps n'a point de part directe: la pensée.

Or, la manière d'agir révèle la manière d'être. Si donc mon âme exerce une activité qui de soi est indépendante du corps, c'est nécessairement qu'il y a en elle un principe qui de soi existe indépendamment du corps. L'âme humaine est donc non seulement une réalité immatérielle mais aussi une réalité subsistante, bref un être spirituel.

Resterait évidemment à prouver – ce que je ne puis malheureusement entreprendre ici – que la pensée est effectivement une faculté inorganique. Car rien n'est moins évident. Ne faisons-nous pas quotidiennement l'expérience de l'étroite dépendance du psychique par rapport au biologique? Ne serait-ce que l'expérience de la fatigue cérébrale au terme de la lecture de cette étude! Précisons simplement, pour écarter une équivoque, que lorsque nous disons que la pensée ne peut se réduire à une activité organique, nous n'avons pas pour autant la naïveté de croire qu'il n'y a aucun rapport entre la pensée et le cerveau. Il est trop clair qu'en son état actuel, la pensée est inséparable de l'activité cérébrale. Mais on ne peut pas dire non plus, comme ce matérialiste du

XIX^e siècle, que «le cerveau produit la pensée comme le foie produit la bile». Non, le cerveau n'est pas la cause de la pensée, il en est la condition, ce qui est tout différent. Le cerveau fournit à l'intelligence le matériau sur lequel elle exerce son activité propre, à savoir les images cérébrales, à partir desquelles l'intelligence dégage les notions universelles et intelligibles. Prenons un exemple. Si je suis plongé dans l'obscurité la plus totale, je ne peux exercer aucun acte de vision. Si maintenant j'éclaire une lampe, alors j'y vois. Est-ce que c'est la lampe qui a produit ma vision? La lampe est-elle la cause de la vision? Certainement pas. C'est bien mon œil qui voit et qui produit l'acte de la vision. Quant à la lumière venant de la lampe, elle rend les objets visibles, c'est-à-dire qu'elle est la condition de la vision. Il en va un peu de même du cerveau et de la pensée.

Si donc, l'âme exerce une activité inorganique, c'est, disions-nous, qu'elle est subsistante, c'est-à-dire qu'elle possède en elle-même le principe de son existence. Cette existence est la sienne propre et non pas d'abord celle du composé comme tel, comme c'était le cas chez Médor. C'est pourquoi l'âme humaine ne peut pas disparaître avec la dissolution du composé comme tel, c'est-à-dire avec la mort, puisqu'elle ne dépend pas de lui quant à son existence. L'existence du composé est-elle donc autre que celle de l'âme? Non, le composé existe de l'existence que l'âme lui communique, mais sans l'aliéner, de sorte qu'à la mort, elle reprend en quelque sorte cette existence. Un peu comme le tronc d'arbre qui l'été diffuse sa sève et sa vie aux branches et aux frondaisons, mais qui l'hiver, alors que la frondaison disparaît, les retire en lui-même. Notez bien que, dans cette perspective philosophique, foncièrement spiritualiste mais qui veut faire droit à la dimension corporelle de l'homme, la mort n'a rien d'une libération! Bien au contraire. L'état de séparation d'avec le corps est pour l'âme humaine un état violent, c'est-à-dire contre nature. La personne humaine, par la mort, est, en effet, amputée d'une partie essentielle d'elle-même, à savoir le corps. Les théologiens ont savamment disserté sur ce que serait malgré tout la vie de cette âme humaine séparée. Dans cette condition anormale pour elle, que peut-elle encore connaître? vouloir? Mais, si intéressantes que soient ces considérations, elle ne doivent d'aucune manière estomper le paradoxe: qu'est-ce donc que cet état contre nature qui, en raison de l'immortalité de l'âme, est, semble-t-il, destiné à se prolonger indéfiniment?

Nous touchons là un point aveugle de la philosophie pure. Sans la perspective de la résurrection, que seule ouvre la foi, l'immortalité de l'âme, pourtant philosophiquement nécessaire, est absurde, sauf à transformer l'homme en ange de bas étage, dont on ne comprend plus très bien pourquoi il s'est égaré quelques brèves années en ce bas monde.

Autrement dit, notre destin est incompréhensible s'il n'est pas replacé dans la perspective plus vaste de la vocation surnaturelle de l'homme. En effet, ce qu'Aristote ne savait pas et ne pouvait pas savoir, car c'est la Bible qui nous l'apprend, c'est que la mort n'est pas une fatalité et que Dieu, lorsqu'il a créé l'homme, ne l'a pas créé dans un état de nature pure mais lui a fait la grâce de la vie surnaturelle et incorruptible. Si donc Adam était resté en communion avec Dieu, il n'aurait pas connu la mort, du moins pas sous la forme que nous expérimentons. C'est par le péché d'Adam qui a brisé la communion avec Dieu que la mort a fait son entrée dans le monde. Mais, si c'est par le péché que la mort a régné, nous avons du même coup la ferme espérance que la victoire sur le péché implique *ipso facto* la victoire sur la mort. Or, nous croyons précisément que le Christ Jésus, par son obéissance, qui prend le contre-pied de la désobéissance d'Adam, a vaincu le péché et, par conséquent, la mort. Et cette victoire, il nous la communique, avec la vie incorruptible qui en est le fruit et qui l'a envahi en son humanité au matin de Pâques.

Ainsi, dès aujourd'hui, la grâce du Christ ressuscite notre âme, en la relevant du péché pour la faire déjà participer à la vie incorruptible de Dieu. A l'heure de la mort, cette vie envahira entièrement l'âme immortelle des justes. Enfin, au temps que Dieu a fixé, au jour de la résurrection, elle rejaillira jusque sur ce compagnon d'éternité qu'est notre corps.

Il apparaît donc que notre espérance est d'abord espérance en la résurrection, comme plénitude de la vie divine qui nous vient par Jésus-Christ. Mais cette espérance n'exclut pas la conviction selon laquelle notre âme est par nature immortelle. Bien plus, elle l'exige. Cette immortalité, l'intelligence humaine peut déjà la pressentir, mais seule la Révélation en donne la certitude et en dégage tout le sens. Je terminerai en citant le testament spirituel du cardinal Marty. Avec grande simplicité, il exprime bien cette espérance commune qui nous libère de l'esclavage de la crainte de la mort: «Que mes obsèques soient très simples, sans fleurs ni couronnes; mon cercueil sera posé sur le pavé, entouré de deux cierges, rappelant l'un l'immortalité de l'âme et l'autre la résurrection du corps.»

Frère Serge-Thomas BONINO o.p.

La Bible et l'élaboration d'une morale chrétienne



Comment la Bible a-t-elle engendré la morale chrétienne? Quelles sont et quelles doivent être les relations entre la morale et l'Écriture? Comment celle-ci alimente-t-elle la théologie morale? La question qui nous est ainsi proposée soulève plus de problèmes qu'on ne penserait et présente de multiples aspects. Nous ne pouvons la traiter ici que dans les grandes lignes. Nous l'envisagerons de quatre points de vue principaux, ce sera notre première partie, qui nous aideront à examiner ensuite les rapports entre la morale et l'Écriture tels qu'ils s'établissent dans l'acte de la lecture de l'Écriture, qui nourrit l'étude exégétique et la pensée théologique.

I. Différents points de vue sur les relations entre l'Écriture et la théologie morale

A. Au point de vue historique

Les moralistes n'ont pas l'habitude de s'intéresser beaucoup à l'histoire. Pourtant un simple coup d'œil sur la présentation de la morale chrétienne depuis le Nouveau Testament est fort instructif pour notre sujet.

Au départ, dans la composition même des Écritures chrétiennes, nous trouvons la *catéchèse morale primitive*, où on peut distinguer, pensons-nous, deux formes: la catéchèse proprement évangélique, placée sous l'autorité directe du Christ et dont le Sermon sur la montagne est le modèle; ensuite ce qu'il convient d'appeler, à notre avis, la paraclèse apostolique, plutôt que la parénèse, dont les *Lettres des Apôtres* nous fournissent de nombreux exemples souvent introduits par la formule: «Je vous exhorte, frères, (*parakalô humas...*)» (Rm 12, 1; Ep 4, 1; 1 P 5, 1; etc.).

Tels sont les textes, repris et modulés déjà, par exemple, dans la *Didachè* et le *Pasteur d'Hermas*, et transmis ensuite par la liturgie jusqu'à nos jours, qui serviront de source première aux *Pères de l'Eglise* pour leur élaboration d'une morale chrétienne dans le cadre de leur prédication au peuple et dans leur confrontation avec la philosophie gréco-latine. Dans ce travail de réflexion théologique, les Pères n'hésiteront pas à emprunter aux différents courants de pensée, notamment

platonicien et stoïcien, les matériaux qui leur semblent convenir à la construction d'une morale chrétienne. Citons le cas de saint Ambroise christianisant le *De officiis* de Cicéron et de saint Augustin dans son exploitation des néoplatoniciens.

Pareillement, la *scolastique du XIII^e siècle* puisa sa matière morale directement dans l'Écriture, surtout avec l'aide de la tradition augustinienne, et élaborà par le moyen de la dialectique rationnelle une systématisation théologique nouvelle, grâce aux catégories fournies par l'éthique aristotélicienne concernant le bonheur et les vertus. Ce fut principalement l'œuvre de saint Thomas. Notons cependant la variété des constructions théologiques à cette époque: alors que le Docteur angélique construit sa morale autour des vertus et des dons auxquels il rattache les commandements du Décalogue, la Somme franciscaine d'Alexandre de Halès met nettement l'accent sur les commandements.

Si nous passons *au XVII^e siècle*, à l'époque où, à la suite du Concile de Trente, furent composés les premiers *manuels de morale* qui allaient servir à l'enseignement dans les séminaires et alimenter la prédication et la catéchèse jusqu'en notre temps, nous constatons que s'est élaborée, de fait, une systématisation nouvelle: la morale s'organise autour des commandements du Décalogue identifiés à la loi naturelle et compris comme le code des obligations et interdits qui s'imposent à tous; elle a pour tâche principale l'application de la loi aux cas de conscience, ce qui lui vaudra le nom de casuistique.

Ce qui nous intéresse plus particulièrement ici est la rareté des citations et de l'emploi de l'Écriture, notamment du Nouveau Testament, dans ces manuels. Ce fait peut s'expliquer par deux raisons: l'influence de l'humanisme de la Renaissance, d'abord. On veut exposer une morale conforme à la nature humaine, convenant à tout homme, accessible à la raison et démontrable par elle. Enclin à concevoir la nature humaine comme autosuffisante, on sera amené à réduire les exigences provenant de la foi et de l'Écriture dans le domaine de la morale proprement dite, construite autour des normes obligatoires, et à mettre en avant les arguments rationnels, philosophiques. La seconde raison réside dans la réaction de protection à l'égard du protestantisme et du principe de «l'Écriture seule», qu'il affirme en rejetant la Tradition, ainsi qu'envers la lecture scripturaire individuelle qu'il prône. Il en est résulté à tout le moins une timidité envers la Bible chez les auteurs catholiques. C'est ainsi que la morale post-tridentine a incontestablement pris trop de distance à l'égard de l'Écriture. Le récent Concile l'a explicitement reconnu.

Héritiers de cette tradition moderne, nous voici donc placés devant cette tâche: rétablir des liens profonds entre la morale catholique et l'Écriture, spécialement l'Évangile, en profitant du renouveau biblique contemporain.

B. *Au point de vue systématique*

Comme toute théologie qui se veut rationnelle, la morale est systématique, en particulier dans l'établissement et la coordination des lois qui doivent régler et soutenir l'agir. Toute pensée, toute doctrine morale a sa structure et sa logique interne, même si elles ne sont pas réfléchies; ainsi peut-elle assurer sa transmission par l'éducation et l'enseignement.

1. Commençons par *la systématisation morale* que nous avons reçue des siècles passés et qui reste la plus répandue, quels que soient les bouleversements des idées et des conduites survenus dans les dernières années. Pour dire les choses en deux mots, la morale apparaît *comme le domaine des obligations* et des interdits, des impératifs, plus ou moins catégoriques. Elle constitue le champ du débat, on pourrait dire du duel, entre la liberté et la loi qui vient la limiter. Traditionnellement, le moraliste était l'interprète et le défenseur de la loi et il pouvait organiser la morale selon les diverses lois: loi de Dieu avec le Décalogue, loi de l'Eglise avec le droit canon, loi civile enfin. Aujourd'hui, les moralistes se font plutôt les promoteurs de la liberté; mais ils doivent bien constater que le travail de construction sur cette base n'est pas facile.

Cette conception de la morale conduit à interroger l'Ecriture d'une façon typique: le moraliste cherchera dans la Bible les textes qui expriment des obligations légales, des normes aussi concrètes que possible, proches des cas de conscience qu'il doit traiter. Il laissera de côté les textes de nature sapientielle ou parénétique, qui ne formulent pas des obligations strictes et semblent plutôt relever de la spiritualité. Sa récolte sera finalement assez maigre et se réduira pratiquement au Décalogue et aux quelques textes qui s'y ramènent dans l'Evangile, concernant l'indissolubilité du mariage, par exemple. Il aura l'impression que l'Evangile n'apporte pas grand chose de précis ni de neuf en morale. Par ailleurs, comment tirer de l'Ecriture la réponse à des problèmes qui ne se posaient pas en ce temps-là, comme ceux qui concernent la bioéthique? Concevant la loi morale comme un décret de la volonté divine, on voudrait qu'elle s'exprimât de façon formelle dans l'Ecriture, un peu comme dans la législation civile, et on ne l'y trouve guère sous cette forme.

Notons que cette conception de la morale exercera son influence sur le travail des exégètes. S'ils ont été formés à l'école des manuels de morale ou de conceptions kantiennes, ils auront beaucoup de peine à rejoindre les catégories de l'Ecriture, de saint Matthieu ou de saint Paul, par exemple, et à voir l'intérêt de leur catéchèse morale.

Là réside, nous semble-t-il, le plus grand obstacle mental au rétablissement de liens approfondis entre la morale et l'Écriture. Il consiste dans les catégories mêmes dont nous usons pour interroger l'Écriture et traiter les questions morales.

2. *L'exemple des Pères* peut heureusement nous servir de guide pour sortir de cette impasse. Il suffit, en effet, pour trouver une issue, de les suivre en abordant la morale, comme ils faisaient tous, *à partir de la question du bonheur et du salut*. C'est, en somme, la question du jeune homme riche qui sert de point de départ à la récente encyclique: «Que ferai-je de bon pour obtenir la vie éternelle?» A la question morale ainsi posée, l'Écriture répond amplement: par les béatitudes et les promesses d'abord; ensuite par l'enseignement des voies qui conduisent vers le Royaume promis, sous la forme des préceptes, qui sont œuvre de sagesse, et des vertus, qui sont comme des chemins spirituels. Dans cette perspective réapparaissent en pleine lumière le Sermon sur la montagne et la catéchèse apostolique, comme une réponse directe. Nous les récupérerons comme une source première et permanente de toute morale chrétienne. Ajoutons qu'autour de ces textes majeurs va se regrouper l'ensemble de l'Écriture, qui prend tout entière une signification morale selon la doctrine patristique des sens de l'Écriture. La morale qui se construira sur cette base ne sera pas moins solide que celle des obligations légales parce qu'elle s'enracine profondément en nous, dans l'intelligence et dans le cœur.

C. *Au point de vue pastoral*

La morale est une science pratique qui a pour œuvre propre la direction et l'effectuation de l'action humaine conformément à la loi morale. Dans sa tâche d'application de la loi, elle rencontre inévitablement la question de *sa praticabilité* selon les conditions, les situations et les forces de chacun. Cette considération a joué un grand rôle dans la casuistique du XVII^e siècle, en particulier dans l'élaboration du système probabiliste: dans le débat entre la loi et la liberté, il fallait éviter d'imposer à celle-ci un fardeau légal trop lourd, trop rigoureux, et adapter les exigences morales à la condition des gens vivant dans le monde. Le probabilisme, en admettant qu'on puisse suivre une opinion favorable à la liberté, si elle s'appuyait sur de bonnes raisons, même si l'opinion en faveur de la loi était cependant plus probable, mieux appuyée, fournissait un principe de souplesse et d'adaptation qui permettait d'exiger de tous un minimum de respect de la loi morale. Il y avait évidemment là un danger de laxisme et on pouvait se demander si ce minimum requis correspondait aux exigences de l'Évangile. Telle fut la critique, trop dure et polémique, mais assez fondée, de Pascal.

Par ailleurs, la concentration de la morale sur les obligations légales a créé une difficulté majeure dans *l'interprétation du Sermon sur la montagne*. Si, à l'instar du Décalogue, le Sermon doit être compris comme un code moral, ne nous place-t-il pas devant l'impossible, devant des exigences morales impraticables par le commun des chrétiens? Ne nous propose-t-il pas une morale de héros? Ainsi sera-t-on conduit, dans l'interprétation dite «catholique», à réserver l'enseignement du Sermon à une élite et à le transférer hors de la morale proprement dite, dans l'ascétique et mystique, où on ne s'en occupera, d'ailleurs, pas beaucoup. Voici de nouveau la catéchèse morale apostolique écartée de la morale chrétienne.

Autre considération d'ordre pastoral: *la morale est liée à l'expérience* par sa dimension pratique. L'homme d'expérience n'est-il pas le mieux à même de juger ce qu'il convient de faire concrètement, comme le disait déjà Aristote? Si l'Écriture nous enseigne des principes moraux, l'expérience ne jouera-t-elle pas un rôle important dans leur application par chacun? Ne peut-on même attribuer à l'expérience une fonction déterminante dans l'élaboration des normes morales? Mais de quelle expérience s'agit-il? Suffit-il de l'expérience commune? N'y a-t-il pas des expériences qui éclairent et d'autres qui aveuglent et égarent? L'écoute de la Parole de Dieu et sa mise en pratique dans la foi et l'amour ne constituent-elles pas une expérience spécifique? La rencontre du Christ comme Pasteur, notamment dans son enseignement moral, n'est-elle pas à l'origine de la pastorale chrétienne?

D. *Le point de vue personnel*

On peut aussi se poser la question de l'Écriture d'une façon personnelle: quel rôle joue l'Écriture pour moi, dans ma vie morale? On ne peut éviter cette interrogation, car l'action morale est foncièrement personnelle: elle engage et qualifie notre personnalité, et contribue à la construire.

Par ailleurs, on peut dire que le mode de parler et de penser de l'Écriture, sa façon de nous présenter les choses, est d'ordre très personnel: par elle, Dieu, le Christ, les apôtres nous parlent comme de personne à personne. L'Écriture ne s'exprime pas à l'aide de propositions abstraites, bien que son enseignement vaille pour tous; elle nous interpelle à la deuxième personne. Elle ne dit pas: le meurtre est défendu, mais: Tu ne tueras pas. Jésus appelle ses apôtres, ses disciples, comme Zachée, par leur nom, et il lui arrive de leur imposer un nom nouveau.

Ce langage est très différent de celui que la morale a hérité de la scolastique ou de Kant. Non qu'il y ait incompatibilité et qu'on ne puisse passer de l'un à l'autre; mais nous devons nous refaire l'oreille au

langage de l'Écriture et éviter de lui poser nos questions dans des formules et des catégories de notre fabrication. Sinon notre langage technique en vient à former un obstacle entre l'Écriture et nous, et nous empêche de la comprendre.

II. La lecture de l'Écriture comme source de la morale chrétienne

Comment rétablir le contact entre la morale et l'Écriture en liaison avec notre agir personnel? Telle est notre question. Une méthode simple pour y répondre est de *réfléchir à ce qui se passe dans l'acte de la lecture*, dont nous avons tous l'expérience. La lecture est, en fait, une sorte de dialogue entre celui qui lit et l'auteur qu'il lit sur la base d'un texte qui fixe l'attention et leur sert d'intermédiaire. Schématiquement, on peut dire que dans la lecture 50% est fourni par le texte qu'on lit et les 50 autres par celui qui lit. Toute lecture est active par l'attention, par la réflexion et les jugements qu'on forme, par les questions et réponses qui surgissent spontanément dans notre esprit. Il arrive d'ailleurs que la proportion varie et que la part du texte se réduise à 10%, sinon moins, comme on le constate dans certaines recensions de livres ou d'encycliques. Nous considérerons donc la lecture de l'Écriture de ces deux points de vue: l'Écriture comme texte et nous-même qui la lisons. Nous entendons évidemment la lecture dans un sens large, comme la base de la méditation, de l'étude et de la réflexion, de l'exégèse et de la théologie.

A. L'Écriture comme matière de la lecture

1. L'Écriture nous apparaît d'abord comme *un texte écrit*, un livre, la Bible, constituée par deux groupes de livres formant l'Ancien et le Nouveau Testament. Ce sont là des documents qu'il convient de situer dans l'histoire, d'étudier dans leur langue et leur contexte, leur genre littéraire, etc. Telle sera la tâche de *l'exégèse positive*. L'apport d'une telle étude est aujourd'hui indispensable.

Au moraliste, l'étude historique montrera quelles étaient les idées morales des auteurs sacrés, quels préceptes ils proposaient à leurs lecteurs, en leur temps et dans leur contexte de vie. Il lui restera à voir si ces prescriptions sont encore d'application et comment, car certaines sont évidemment périmées pour les chrétiens, comme les interdits alimentaires du judaïsme, ou même, dans le Nouveau Testament, l'interdiction de manger de la viande étouffée, décidée au Concile de Jérusalem (cf. Ac 15, 29).

De toute façon, la Bible avec son enseignement moral apparaît d'abord à l'historien comme un document du passé, pris dans la succession des époques et des cultures, qu'il transmet au moraliste en lui laissant le soin de voir ce qu'il en fera.

2. Notre premier et principal contact avec l'Écriture n'est cependant pas strictement historique. Si nous entreprenons de la lire, c'est d'ordinaire avec une attente personnelle qui reste sous-jacente à notre lecture, comme à notre étude. C'est ainsi qu'il arrive, mais cet effet ne dépend pas seulement de nous, que le texte, la «lettre» de l'Écriture, si nous sommes suffisamment attentifs et réceptifs, brusquement se transforme et *devienne une Parole qui nous touche et qui nous interpelle*. Ainsi peut-on étudier, assez froidement d'abord, l'enseignement du Seigneur sur la colère, dans le Sermon sur la montagne, en se demandant si ce sentiment est si grave qu'il n'est dit: «Quiconque se fâche contre son frère en répondra au tribunal», jusqu'au moment où le texte s'anime d'une façon inattendue et se met à nous accuser: c'est toi cet homme qui entretient la colère contre ton frère et laisse couver la haine en ton cœur. Ou encore, en lisant la suite: c'est toi cet homme qui, comme David, nourrit des pensées adultères. A ce moment, l'Écriture devient une Parole actuelle pour nous; elle nous enjoint de changer notre vie, d'opérer une conversion dans notre cœur. Elle nous fait entendre la voix de Quelqu'un que nous sentons proche de nous plus que quiconque, à l'instant où il nous parle, et qui nous inculque l'amour fraternel dans sa pureté et son exigence.

Telle fut la Parole de Jésus à ses apôtres quand il les appela et les enseigna si puissamment qu'ils quittèrent tout pour le suivre. Nous trouvons également un bel exemple de cette force de l'Écriture dans la vie de saint Antoine. Ayant entendu prononcer à l'église la réponse de Jésus au jeune homme riche: «Si tu veux être parfait, va, vends tous tes biens et donne-les aux pauvres, et viens, suis-moi, tu auras un trésor dans le ciel», il reçut cette parole «comme si la lecture avait été faite pour lui» (*Vie*, n° 2). Cette parole change son cœur et sa conduite; elle va orienter toute sa vie et faire de lui un exemple pour beaucoup. Antoine sera appelé le père des moines. Voici donc un texte de l'Écriture qui, en devenant une parole présente, ouvre devant celui qui la reçoit avec foi un large avenir, comparé à l'acquisition d'un trésor. Il sera complété par l'enseignement évangélique sur les vertus qu'Antoine s'efforcera de pratiquer en prenant pour modèles les ascètes de son entourage.

Nous voyons clairement ici comment l'Écriture peut s'accorder exactement aux dimensions et aux besoins de l'agir moral pour le susciter et le diriger: non comme un texte passé pris matériellement, qu'on appliquerait tant bien que mal au présent, mais comme une parole qui, en se rendant présente à nous, nous promet un avenir fécond qu'elle fera avec

nous, qu'elle nous apprend à découvrir et à construire. C'est ainsi que l'Écriture peut devenir la source de la science de l'action qu'est la théologie morale, qui travaille à développer par la réflexion la connaissance primitive reçue de l'Écriture et de l'expérience chrétienne.

3. Le contact avec la Parole de Dieu, reçue et pratiquée, nous fait percevoir à la fois *sa supériorité* sur toute parole humaine et *sa proximité* plus grande à notre égard. Elle nous introduit dans le mystère de Celui qui nous parle, le Verbe de Dieu, et nous communique le germe intime de son Esprit. La foi en la Parole de Dieu réclame le silence et le dépassement de toute parole et idée simplement humaine, si scientifique qu'elle prétende être, et, en même temps, se montre capable d'engendrer et d'assumer «tout ce qu'il y a de vrai, de juste..., de bon dans la vertu et la louange humaines» (*Ph* 4, 8). De cette Parole procèdent la justice et la sagesse qui, aux yeux des Juifs et des Grecs, rassemblaient toutes les qualités morales et qui forment pour nous la sainteté.

Cette supériorité de la Parole de Dieu comme incarnée en nous se manifeste notamment par *le don de la grâce*, par l'œuvre de l'Esprit Saint qui accomplit en nous et avec nous l'enseignement évangélique, nous apportant ainsi la seule réponse efficace à la question de la praticabilité de la loi morale, de l'enseignement évangélique. C'est ici que la prière notamment jouera un rôle nécessaire, comme la force des faibles, comme «la seule force capable de vaincre Dieu», selon le mot de Tertullien.

On peut mettre en relation une telle expérience avec celle de *la conscience* dans la tradition chrétienne. Au fond de la conscience se tient une lumière originelle que saint Jérôme a nommée «l'étincelle de l'âme» ou plus techniquement la syndérèse. Cette petite lumière, indestructible dans le cœur de l'homme, lui enseigne les principes de la loi naturelle et se réfracte dans les jugements de la conscience qui l'applique aux actions concrètes. On a aussi décrit la conscience comme la voix de Dieu, comme une parole intérieure. Il y a là une préparation directe à la réception de la Parole de Dieu annoncée par l'Évangile. A moins qu'il ne faille plutôt attribuer à la pénétration de cette Parole en nous l'approfondissement de la conscience morale, ce qu'on pourrait nommer sa personnalisation.

B. La lecture morale de l'Écriture vue du côté du lecteur

Quand nous nous mettons à lire, nous adoptons spontanément une certaine attitude, nous prenons une position intérieure qui détermine notre lecture et peut être très variée.

1. Considérons d'abord *l'attitude du savant*, de l'historien formé à la méthode positive. On peut la caractériser comme une lecture «à distance» et «neutre», par souci de méthode, en vue d'assurer une étude aussi objective que possible des documents, avec les événements et les idées qu'ils relatent. Ce qui n'empêche pas l'historien de faire ensuite une lecture plus personnelle.

Nous devons à une telle lecture et à sa méthode des découvertes historiques importantes, dont nous ne pouvons nous passer. Elle nous fournit un matériel considérable qui intéresse le moraliste. Néanmoins une telle étude ne suffit pas à construire la morale, car, portant sur le passé, elle atteint les actions morales comme *des faits*, alors que, pour le moraliste et pour l'homme, les actions sont à *faire*. En conséquence, la science historique peut aider la morale; elle ne peut la faire; elle ne peut devenir normative, comme on dit. Ce qui n'empêche pas qu'une considération historique de la morale puisse être très instructive.

Signalons ici *un danger* qui guette tout savant. Les découvertes nombreuses dues aux sciences historiques peuvent nous donner l'impression que nous connaissons mieux l'Écriture que les écrivains sacrés eux-mêmes – ce qui est vrai, mais en partie seulement – et nous faire croire que nous pouvons désormais nous ériger en juges de l'Écriture au nom de la science. Une telle science devient alors un écran entre l'Écriture et nous et empêche qu'elle ne devienne une Parole pour nous; elle nous fait alors manquer l'essentiel, la vérité de vie contenue dans le texte.

2. La lecture que *le moraliste* fait de l'Écriture peut aussi être déterminée par une méthode théologique, par des catégories apprises. Notre lecture met en œuvre, en effet, notamment en morale, les classifications qui se sont imposées au cours des derniers siècles et qui nous semblent aller de soi. Telle la division de la théologie en dogme et en morale, doublée de l'ascétique et mystique ou spiritualité, ou encore en éthique et parénèse. Ces catégories sont si bien entrées dans nos esprits qu'elles fonctionnent quand nous lisons sans que nous y pensions, à la manière de lunettes découpantes. C'est ainsi que dans notre lecture, nous rangeons spontanément les textes de l'Écriture d'après ces classifications, ce qui a comme résultat pour le moraliste de réduire son champ de vision et de limiter son intérêt aux seuls textes qui expriment des impératifs légaux. Tel est le phénomène que nous avons nommé la «schizoscopie», le découpage à priori de ce qu'on regarde, du texte qu'on lit, qui empêche de le voir, de le comprendre tel qu'il est, dans son ampleur et sa richesse. L'Écriture apparaît alors, au moraliste, comme un recueil de diktats divins réclamant une obéissance de volonté, mais qui reste à distance d'impératif, si l'on peut dire, et ne touche pas le cœur.

En ce cas également, le système moral qu'on a en tête, si on n'y veille, en vient à *former écran* à l'égard de l'Écriture, et fait de nouveau surgir en nous la tentation de juger l'Évangile lui-même du haut de nos idées, ce qui nous conduit à penser que le Nouveau Testament ne nous fournit encore qu'une doctrine morale rudimentaire, non encore élaborée, à l'état préscientifique.

Ajoutons que le même danger existe *pour toute systématisation théologique*, y compris pour la morale thomiste des vertus, si on ne la maintient pas dans un contact direct et constant avec l'Écriture, avec la Parole de Dieu, comme source première de la théologie.

3. La lecture de l'Écriture réclame d'abord de nous l'attitude la plus naturelle, de nous *laisser instruire* tout simplement. Telle est l'attitude du disciple devant son Maître, qui l'écoute avec son intelligence et son cœur, dans la foi et la confiance. Il se laisse guider et juger par son Maître, sachant que celui-ci est le mieux à même de guérir ses faiblesses et de lui faire dépasser ses limites, y compris au plan intellectuel. Une telle lecture doit être personnelle et se faire, en même temps, en communion avec l'Eglise à qui l'Écriture a été confiée et qui lui procure son contexte vital.

Nous distinguerons *trois aspects* ou trois faces dans la lecture morale de l'Écriture.

a) La première attitude est *l'accueil*, la réceptivité, la passivité, comme disent les mystiques (*pati divina*). L'Écriture est, en effet, l'instrument approprié dont l'Esprit Saint use pour nous parler, nous enseigner, nous conduire. Il faut donc d'abord se laisser toucher par l'Écriture, par la Parole qu'elle nous adresse.

Nous laisser toucher *dans notre intelligence* par une lumière qui dépasse et bouleverse souvent nos idées pour nous conduire plus loin que nous ne savons. Aucune construction intellectuelle, aucune catégorie ou préconception, critique ou autre, ne peut prévaloir à l'encontre de la Parole de Dieu, car elle sait pénétrer où elle veut, comme elle veut, et peut seule nous manifester les potentialités profondes de notre esprit.

Nous laisser toucher aussi *dans notre cœur* par une Parole qui, d'un même mouvement, nous révèle notre péché et nous offre la miséricorde, qui intervient dans notre liberté, à la racine de nos actes, par son attrait, par ses exigences, par son soutien, par sa douceur, afin de nous apprendre à aimer en vérité et à porter des fruits dans l'agapè du Christ sous l'impulsion de l'Esprit.

Telle est l'attitude de la foi nécessaire pour entendre la Parole de Dieu comme on écoute *une voix unique*, pour saisir aussi peu à peu le contenu spirituel de cette Parole. C'est là une expérience irremplaçable qui nous accorde exactement à l'intention profonde des auteurs sacrés, puisqu'ils

ont écrit, comme le dit saint Jean, pour que nous croyions. L'étonnant est qu'on entende le mieux cette Voix dans l'expérience de la faiblesse, dans la conscience du péché, dans la solitude de la souffrance, dans le silence du désert ou du recueillement. Elle seule peut opérer en nous la transformation de l'obéissance légale en une obéissance par amour.

b) La lecture de l'Écriture ne peut rester passive; elle réclame de nous *le travail* avec tout l'effort qu'il comporte.

Effort *d'attention* d'abord pour écouter de son mieux une Parole précieuse et saisir la charge de vérité qu'elle nous apporte. La lecture se prolonge en réflexion, dans une méditation reliée à l'expérience personnelle.

Effort de *l'étude théologique* avec la mise en œuvre des ressources intellectuelles dont nous disposons, mais en les soumettant à cette lumière supérieure. Ici la morale, comme la théologie catholique, a sans doute un retournement méthodologique à opérer en prenant de nouveau, comme chez les Pères, son point de départ dans le donné de la foi, ce qui ne préjudicie nullement à la raison, plutôt que de commencer par le donné naturel, rationnel, pris à part, en l'occurrence, la loi naturelle, au risque de ne pouvoir aller beaucoup plus loin et de ne pas suffisamment prendre en compte l'apport évangélique.

La réflexion théologique comporte en morale un travail spécial d'interprétation qui détermine l'application de l'enseignement évangélique. *Le critère herméneutique principal* nous paraît être le suivant. La considération morale de l'Évangile se situe au niveau du cœur, car c'est du cœur que procèdent les mauvais desseins qui souillent l'homme (cf. *Mt* 15, 19), comme les bons qui forment les bons fruits. C'est donc *au niveau* du cœur, du «*cœur intelligent*» (*1 R* 3, 12), qu'il faut se placer pour interpréter l'Évangile dans ses prescriptions. Prenons, par exemple, la parole: «Ne vous faites pas appeler "maître", car vous n'avez qu'un maître et vous êtes tous frères» (*Mt* 23, 8). Elle ne doit pas s'appliquer matériellement comme une prohibition du titre de «maître», que ce soit en exégèse ou en théologie, mais bien au niveau du cœur où elle signifie: n'attachez pas votre cœur à un titre de maître, ni à la science que vous avez acquise, qui vous fait considérer comme un maître, mais gardez conscience que vous avez reçu cette science et continuez à la recevoir du seul vrai Maître, le Christ, que vous restez à son égard des écoliers et des disciples, et que vous êtes débiteurs envers vos frères des connaissances dont vous avez été gratifiés. On peut, d'ailleurs, fort bien refuser le titre de «maître» d'un ton magistral, pour faire la leçon aux autres, ce qui n'est certainement pas le sens de l'Évangile. Il en va de même pour ce qui est dit ensuite des titres de «père» ou de «guide». Pareillement, le Sermon sur la montagne tout entier doit s'interpréter à partir du «cœur intelligent», au plan des actes intérieurs, comme dira saint Thomas.

c) L'Écriture requiert enfin *la mise en pratique*, si clairement exigée par le Seigneur au terme du Sermon sur la montagne et si vivement recommandée par saint Jean comme la condition d'un amour vrai, et pourtant trop peu prise en considération par les moralistes, comme si elle n'était qu'une simple conséquence de l'impératif moral.

Or, c'est par la pratique que se forme en nous *l'expérience morale* et, sous l'action de la Parole de Dieu, l'expérience de ce qu'est véritablement la vie «selon l'Esprit» ou «dans le Christ», dont parle saint Paul. Cette expérience est porteuse d'une connaissance spécifique que l'Apôtre appelle *l'épignose*, la «sur-science» qui porte sur le mystère du Christ, cette sagesse née de la foi qui est à l'origine de la théologie, selon Mgr Cerfaux (*Une Eglise charismatique: Corinthe*, ch. III). Dans cette expérience active se développe avec la vertu *la connaissance par connaturalité* des réalités spirituelles, qui culmine dans la charité à laquelle précisément pour cette raison, est associé le don de sagesse. L'expérience de la charité produit donc un pouvoir de connaître et de juger, de percevoir et de composer, c'est-à-dire une sagesse, dont la théologie est une des expressions majeures.

Une telle connaissance est indispensable pour reconstituer aujourd'hui une morale des vertus et des dons, à commencer par la foi et la charité, dont saint Thomas, parmi d'autres, nous présente le modèle. Il conviendrait toutefois de montrer comment la vertu chrétienne n'est pas seulement le fruit de l'effort humain, mais tout autant l'œuvre de l'Esprit Saint, et comment elle est personnalisée par la foi au Christ et par l'agapè. Toute vertu est concrètement pour le chrétien une vertu pour le Christ et dans l'Esprit.

Il est temps de conclure. L'élaboration de la théologie morale réclame aujourd'hui de nous une réflexion «circulaire», se déployant dans un va-et-vient régulier. Au sommet et à la source, où il faut toujours revenir, se tient la Parole de Dieu manifestée dans l'Écriture et lue en Eglise. De notre côté est requise une écoute intelligente et docile dans la foi qui engendre une méditation, une pratique et une expérience qui alimentent une réflexion théologique, où entrent les données de l'exégèse scientifique, les apports de la pensée philosophique, les acquis de notre expérience avec le témoignage des spirituels. Cela peut paraître compliqué; c'est pourtant très simple, car tout se ramasse dans la lecture de l'Écriture au moment où elle devient pour nous une Parole, et cela peut être donné à tous par l'Esprit Saint.

S. PINCKAERS O.P.

Compétition confessionnelle et nationalisme en Europe*

1. L'énoncé du thème sur lequel nous sommes invités à méditer a un goût de provocation. En effet entre baptisés, s'il est légitime de parler d'émulation, la compétition ne devrait pas être. Ne reflète-t-elle pas les divisions comme conséquences du péché et une manière inadéquate de nous comporter à l'égard de l'héritage qu'elles nous ont légué? Comment l'esprit de compétition peut-il se concilier avec les exigences de l'œcuménisme spirituel?

La provocation, elle est aussi dans la réalité elle-même, puisque la composante confessionnelle est revendiquée comme un élément constitutif par plusieurs formes de nationalisme, dont elle semble même attiser la virulence. Il nous faut donc essayer de comprendre les raisons de ce phénomène, à première vue paradoxal, puisque le commandement du Seigneur, sur l'amour jusqu'au don de soi, étendu jusqu'aux ennemis, est sans équivoques et professé par tous.

I

2. Le nationalisme s'est manifesté comme un problème politique majeur avec l'écroulement de l'Empire soviétique et de la plupart des régimes communistes. Durant leur domination le phénomène n'avait pas cessé d'exister à l'état latent. Dans certains cas, comme celui de la Roumanie de Ceaucescu et celui de la Corée du Nord, le régime communiste l'avait intégré. Aujourd'hui il constitue l'une des principales sources d'instabilité politique.

Il n'est pas sans intérêt de noter que, dans sa première intention, le marxisme avait éliminé la référence à la nation comme constituant un facteur déterminant. Dans la perspective du messianisme prolétarien et de sa visée universaliste la nation et le sentiment national se présentent comme des obstacles.

La fameuse page du *Manifeste du Parti communiste* (1848) commence par l'affirmation péremptoire: «Les ouvriers n'ont pas de patrie (*die Arbeiter haben kein Vaterland*). On ne peut leur prendre ce qu'ils

* Texte d'une conférence donnée dans le cadre d'un séminaire au Centre œcuménique Orthodoxe de Chambésy, le 20 septembre 1994.

n'ont pas.» Ouvrier est pris comme synonyme de prolétaire. Or, dans la logique du capitalisme tel que le conçoit Marx, le prolétaire est exclu de la société à la prospérité de laquelle contribue à titre essentiel son travail. Cette exclusion équivaut à un dépouillement extrême et la radicalité d'une telle aliénation, qui est privation de tous les biens particuliers, constitue l'universalité potentielle du prolétariat et le fondement de son internationalisme. Les prolétaires du monde entier sont tous égaux dans le dénuement.

Le reconquête de leur humanité ne pourra donc avoir qu'une dimension universelle.

La conquête politique du pouvoir est le chemin de cette réappropriation de soi. La nation, dans ce processus, intervient à titre provisoire. En un premier temps, le prolétariat s'érige en classe dirigeante de la nation, «il se constitue lui-même en nation, il est lui-même encore national». Marx ajoute: «Bien que nullement au sens où l'entend la bourgeoisie.» La phrase ne pêche pas par excès de clarté, elle permettra des interprétations diverses, selon les besoins des situations.

La bourgeoisie elle-même, avec le marché mondial, l'uniformité de la production industrielle, contribue à la disparition des séparations et oppositions entre les peuples. La domination du prolétariat précipitera cette disparition. «L'action unie, du moins dans les pays civilisés, est une des premières conditions de sa libération.»

Ainsi la nation se présente comme une réalité provisoire. Marx semble faire sienne la théorie de l'Etat-nation. Il voit dans les différences, des oppositions, au moins potentielles.

Mais ces oppositions sont finalement réductibles aux oppositions de classes. Nous lisons, en effet: «A mesure qu'est abolie l'exploitation d'un individu par l'autre, l'exploitation d'une nation par l'autre l'est aussi. Avec l'opposition des classes à l'intérieur des nations tombe l'hostilité des nations entre elles.»

3. L'histoire des pays communistes n'a pas suivi le cours décrit dans cette épure théorique; il a fallu composer avec le réel. Mais cette conception a pesé lourd. On sait que Lénine était persuadé que la Révolution qu'il avait déclenchée allait s'étendre aux pays industrialisés, à commencer par l'Allemagne.

Plus tard, – et le correctif est de taille –, Staline inventera la doctrine de la Révolution dans un seul pays, conférant par là à la Russie soviétique une mission universelle en vue de la Révolution mondiale.

On peut aussi se demander si la théorie marxienne n'a pas servi de justification pour les vastes déplacements de populations auxquels on a procédé sans scrupules.

En même temps, les circonstances n'ont pas manqué où le fait national s'est affirmé avec force. Qu'on pense à la résistance du peuple russe à l'envahisseur nazi.

Il fallait évoquer le passé communiste, car la méconnaissance des réalités nationales, propre à la pensée marxiste, n'est sans doute pas étrangère à l'actuelle explosion sauvage des nationalismes.

La nation

4. L'histoire récente nous apprend qu'il est ruineux de vouloir ignorer cette réalité fondamentale qu'est la nation.

Le terme nation évoque la naissance (*nasci*), il se rapporte à l'origine. Si l'appartenance à une ethnie peut parfois entrer dans la définition de la nation, c'est une grave erreur que de voir en celle-ci une réalité biologique ou de l'identifier à la race, car tout ce qui est authentiquement humain a une dimension spirituelle et culturelle.

Ainsi qui dit nation dit conscience nationale, conscience de racines communes. Ceux qui appartiennent à la nation ont en général une langue commune et un héritage littéraire et artistique commun. La nation tend à se prolonger dans la durée, elle vit de la mémoire de son histoire; les individus qui la composent conservent avec *pietas* un patrimoine commun, inspirateur des fidélités du présent et des projets d'avenir. L'appartenance à la nation signifie encore une communauté de sentiments.

Des poètes et des savants, des héros et des saints, des coutumes et des mœurs porteuses de valeurs et de comportements exemplaires, le souvenir d'événements décisifs contribuent à façonner ce qu'on peut appeler l'âme d'une communauté dans laquelle et grâce à laquelle les individus trouvent leur identité et leur fierté. Revenons à la phrase de Marx: les prolétaires n'ont pas de patrie. N'a-t-elle pas signifié pour beaucoup de ceux que les duretés implacables du régime économique avaient frustrés de leur racines et des solidarités de leur communauté naturelle, l'expression d'un ressentiment, d'autant plus fort qu'il atteignait une réalité humaine plus élémentaire?

Précisons qu'un concept qui, comme celui de nation, rend compte d'une réalité humaine inscrite dans le temps et sujette aux modifications que le temps entraîne avec lui, aura toujours une certaine fluidité, ce qui veut dire que l'ordre et même le nombre des éléments constitutifs de la nation, les accents mis sur tel ou tel d'entre eux, peuvent varier d'un cas à l'autre.

5. La nation, donnée culturelle liée aux racines premières d'une communauté humaine, qui prend conscience de soi et ne cesse d'approfondir cette conscience, tend de soi à obtenir la reconnaissance de la part des autres communautés.

Ici se pose la délicate question du passage de la nation à la société politique. La société politique est une œuvre de la raison et de la volonté humaines. Elle est issue d'elles. La nation, tout en étant une réalité éthique et culturelle, est antérieure à la volonté délibérée des personnes. Elle la précède. De là une double conclusion. On ne saurait identifier nation et Etat, celui-ci étant œuvre de la volonté politique. Mais, par ailleurs, on doit également tenir qu'en vertu d'un processus normal la nation tend à s'organiser politiquement.

En conséquence, nous dirons qu'une communauté nationale, même si elle est de petites dimensions, a droit à une expression et à une reconnaissance politiques.

Cette affirmation est différente de l'idée de l'Etat national, qui suppose que chaque nation a droit à un Etat, ou encore que la nation est le critère décisif pour l'instauration d'un Etat séparé. Compris ainsi, le prétendu «principe des nationalités» est à l'origine de bien des erreurs et déboires de l'histoire moderne et contemporaine.

En d'autres termes, chaque nationalité et chaque nation ont droit à être reconnues et de se doter d'organismes qui leur permettent de vivre en conformité à l'héritage qui fait leur particularité. La forme selon laquelle s'exercera ce droit à la reconnaissance n'est pas nécessairement l'Etat indépendant. D'autres formes, comme des fédérations ou un Etat confédéral, sont pensables.

Si je fais cette remarque, c'est parce que le prétendu «principe des nationalités» a conduit à de tragiques impasses et a contribué à exacerber les passions nationalistes.

Notons encore qu'une fois constituée et entrée dans l'histoire, une société politique donne à son tour naissance à ce complexe de sentiments, de mémoire commune et de fidélité qu'est le fait national.

Inculturation

6. Quel est le rapport de l'Eglise à cette réalité culturelle qu'est la nation?

L'Eglise comme telle, germe du Royaume, est transcendante par rapport aux cultures. Sa mission est universelle, transtemporelle, elle ne saurait donc être identifiée à une nation particulière. Mais le christianisme, qui est dans l'histoire mais dont les fins sont transhistoriques, éternelles, a, par surcroît, la mission d'illuminer et de vivifier les

cultures. Quand nous parlons de culture chrétienne, nous entendons par là cette réalité humaine, inscrite dans le temps de l'histoire qu'est une culture, en tant qu'elle a reçu l'imprégnation du christianisme. Cette imprégnation ne dénature pas la culture; au contraire elle est source pour elle de vitalité nouvelle.

Nous avons reconnu dans la nation une communauté humaine d'ordre éthique et culturel, puisant sa sève et sa vigueur dans la conscience de ses origines.

Ainsi la question du rapport du christianisme et de l'Eglise à la nation est la question de l'inculturation.

L'inculturation signifie précisément le mouvement par lequel le christianisme, dans le prolongement de l'Incarnation, loin de les détruire, pénètre dans les cultures, de sorte qu'il ne se présente pas en elles comme un corps hostile ou étranger. C'est pourquoi la rencontre du christianisme avec une culture permettra aux richesses de celle-ci de se développer et tendra à la purifier de tout ce qui en elle est héritage du péché. Cette fonction critique de l'inculturation est de très grande importance. Le christianisme se trouve inculturé quand une culture est en harmonie avec lui, quand elle produit des fruits, d'ordre moral, institutionnel ou esthétique qui portent le reflet de la foi et de la vie chrétiennes et quand elle lui fournit des instruments et des modes d'expression. Ajoutons que l'inculturation peut être plus au moins profonde, qu'il arrive qu'elle laisse hors d'elle des secteurs entiers de la culture. De plus, elle n'est jamais acquise une fois pour toutes. Elle est bien plutôt le résultat d'un effort continu.

C'est à travers les personnes que se réalise l'inculturation, parce que c'est la personne qui accueille la foi. Quand l'accueil de la foi prend certaines dimensions, notamment par la conversion d'hommes et de femmes dont la vie et l'action marquent l'histoire d'un peuple, on peut parler d'une nation chrétienne. L'empreinte du christianisme est devenue alors indissociable de son être.

Cette empreinte signifie qu'entre le christianisme et la nation il y a harmonie, symbiose, mais non identité. Identifier christianisme ou Eglise et nation, c'est dénaturer l'un et l'autre.

7. Le chrétien est membre de deux «cités», cette cité qu'est le Royaume dont les destinées sont transhistoriques et éternelles, et la «cité» terrestre, «charnelle» disait Péguy, par quoi il faut entendre la société politique, mais également la nation qui est comme l'*humus* de cette société. Il est membre de sa nation; en elle, il est chez lui, mais en même temps, en tant que membre du Royaume, il sait que «nous n'avons pas ici-bas de cité permanente, mais nous sommes à la recherche de la cité future» (He 13, 14). Dirons-nous que le chrétien est un homme

déchiré, tiraillé entre l'Eglise et la nation? Non pas, car la diffusion des valeurs chrétiennes dans les réalités temporelles est une conséquence, un surcroît, une redondance, de l'Evangile du Royaume quand il est vécu avec profondeur.

Certes la pénétration de l'Evangile se heurtera à des résistances, le Prince de ce monde est aussi à l'œuvre dans les réalités terrestres.

Nous touchons ici un point de grande importance. La présence du christianisme, avec ses exigences de liberté, de fraternité et de solidarité universelle est, pour une nation, une protection contre la tentation de repli sur soi, de mépris et de rejet de l'autre. Sans le rappel, qui peut demander de l'héroïsme, des impératifs évangéliques, la tentation sera la plus forte.

II

Le nationalisme

8. Nous pouvons maintenant affronter directement la question du nationalisme, que Vladimir Soloviev a désigné comme «la nouvelle idolâtrie» qui pousse les peuples à «adorer leur propre image au lieu de la Divinité suprême et universelle¹».

De cette nouvelle idolâtrie les sources sont d'origine soit laïque soit théologique.

C'est dans le contexte idéologique de la Révolution française que nous trouvons les premières affirmations de cette conception, qui est inspirée du siècle des Lumières et qui se prolongera, sous des formes diverses, aux siècles suivants.

Le présupposé est celui de l'Etat-nation et la problématique générale est celle de l'homme et du citoyen. Mais, selon les auteurs, le rapport de l'un à l'autre n'est pas nécessairement harmonieux et l'on hésite sur la question de savoir lesquelles, des exigences de l'homme ou de celles du citoyen, doivent prévaloir².

Dans le fameux écrit de Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers état?*, nous lisons: «La volonté nationale (...) n'a besoin que de sa réalité pour être toujours légale, elle est l'origine de toute légalité.» Et l'article 3 de la

¹ *L'idée russe*, 1888, p. 31, cité par Charles JOURNET, *Exigences chrétiennes en politique*, Saint-Maurice, Ed. Saint-Augustin, 1990 (2), p. 498.

² Sur les diverses positions, voir Tzvetan TODOROV, *Nous et les autres*, La réflexion française sur la diversité humaine, Paris, 1989, repris dans la collection *Points*, 1992. Je cite cette dernière édition.

première *Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen* (1789) est ainsi formulé: «Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation.» Toute autorité émane d'elle³.

Dans bien des cas, la portée radicale de ce principe n'est pas aussitôt perçue, d'autant qu'aux droits du citoyen sont juxtaposés les droits de l'homme, qui ressortissent au droit naturel, et qui pourront exercer un certain rôle modérateur.

L'autorité de la loi s'exerce valablement à l'intérieur de la nation, dont elle émane. Elle cesse avec elle. A l'égard des autres nations ou Etats-nations, il revient à la force de régler les rapports.

De là les connotations belliqueuses que prend facilement le sentiment patriotique. On ne perçoit pas toujours la contradiction qu'il y a à revendiquer l'égalité entre les citoyens et à légitimer l'esclavage et le colonialisme.

La dualité entre l'homme et le citoyen est symptomatique d'un problème non résolu et plus radicalement d'une problématique erronée, et l'on comprend que la dualité se soit parfois transformée en contradiction et que l'amour de la patrie ait dégénéré en passion nationaliste.

9. A cause du caractère historique de la réalité à laquelle il se rapporte comme des usages divers qu'en font les auteurs, le concept de nation n'a pas de contours nettement marqués. Un des sens est celui d'Etat-nation. La relation aux origines le rapproche parfois de celui de race. La race à son tour s'entend tantôt au sens biologique, tantôt dans un sens «linguistique», avec Renan, ou culturel, ce qui ne contribue guère à la clarté.

La dualité entre l'homme et le citoyen conduisait à une bipolarité, parfois à une contradiction. Au citoyen on attribuait une position privilégiée, qui alimentait un sentiment de supériorité à l'égard des autres. Le rapprochement de la nation avec la race fournit une justification de l'inégalité entre les peuples, inégalité qui, n'étant pas le résultat des péripéties de l'histoire politique, obéit au déterminisme biologique. De l'inégalité, biologique ou culturelle, inscrite dans la nature, on conclut au droit de la race supérieure à dominer les races inférieures.

Comme la communauté concrète dans laquelle on vit est la nation, alors que l'humanité est plus lointaine, dans les sentiments et les vertus que les individus sont appelés à cultiver, la priorité est donnée à ceux qui s'adressent à la patrie. Quant aux sentiments humanitaires, ils s'adressent à une réalité plus «abstraite». Ils sont le propre de généreux idéalistes.

³ Cité TODOROV, *op. cit.*, p. 255.

Les idéologies de notre siècle

10. Il devait appartenir à notre siècle de pousser les conceptions évoquées à leurs extrêmes conséquences.

L'exaltation du Prolétariat comme classe porteuse de l'avenir signifie qu'un groupe humain particulier, qui doit conquérir le pouvoir par la violence, est investi par l'histoire de la mission de réaliser sur terre une nouvelle humanité. Selon l'idéologie national-socialiste, l'avènement de «l'Homme Nouveau» est également confié à un groupe particulier, le III^e Reich, émanation de la Race aryenne, qui s'impose par la conquête militaire, la soumission des peuples inférieurs et l'extermination de ceux que l'on qualifie d'*Ungmenschen*.

Les tragédies dans lesquelles ces rêves déments ont jeté la vieille Europe et les idéologies barbares qui les inspirent pouvaient se réclamer de sources doctrinales devant lesquelles notre conscience intellectuelle et chrétienne n'a pas le droit de fléchir.

Le fascisme italien n'a pas eu d'effets aussi dévastateurs que ceux des régimes naziste et soviétique. Mais ses justifications théoriques, telles qu'elles sont exposées dans *la Dottrina del fascismo*, permettent de saisir dans son essence toute la perversité de l'idolâtrie nationaliste. Dans la philosophie politique de Giovanni Gentile, qui est sans doute l'auteur de cet écrit, seul l'Etat, qui est l'Etat national, se voit attribuer la qualification de personne. Les individus n'existent que par et pour l'Etat. A cette conception se rattache l'apologie de la guerre, – «la guerre fraîche et joyeuse» comme clamait la propagande.

Le totalitarisme trouve là son expression théorique la plus élaborée.

Notons que de son côté le positivisme juridique, en faisant de l'Etat la source du droit, prépare la voie au totalitarisme.

11. Dans leur essence, les idéologies dont nous venons de parler sont athées et païennes. Mais il convient de relever que le marxisme et le national-socialisme ont accaparé à leur profit un élan messianique auquel ils doivent leur force initiale d'expansion.

Nous avons là un cas particulièrement typique de la sécularisation d'un modèle d'origine religieuse. Le Prolétariat est la classe élue, le peuple allemand est le peuple élu, par le dieu immanent de l'Histoire. Une idée religieuse sécularisée, – est-il besoin de le dire? – est une idée dénaturée. Mais n'est-ce pas à Israël, Peuple élu de la première Alliance, que plus ou moins consciemment ces idéologies ont emprunté leur modèle? Le Peuple de l'Alliance est le peuple de la préparation et de l'attente de la venue du Messie et des temps messianiques qu'il instaurera. A son image, le Prolétariat et la Race aryenne, qui revêtent des traits du Messie, viennent instaurer un nouvel âge du monde, une nouvelle

humanité. J'ai parlé de modèle; il est plus exact de parler de parodie ou de lugubre caricature.

Le Peuple de l'Ancienne Alliance attend la venue d'un Messie qui est l'Envoyé du Dieu trois fois saint et qui instaurera un temps de communion avec Dieu qui sauve – un temps de justice et de paix. A l'opposé, ce sont les forces obscures de la matière et de la terre qui inspirent l'autolibération et l'autoaffirmation de l'homme qui ne connaît d'autre horizon que celui du temps.

Ce n'est pas un hasard si, directement et indirectement, les régimes inspirés par ces idéologies ont été antisémites. Ne venaient-ils pas prendre la place d'Israël et substituer à sa mission la mission historique qu'ils s'attribuaient?

Ces régimes ont été antisémites. Ils étaient aussi antichrétiens, parce que l'Eglise est l'héritière de l'espérance d'Israël – elle reconnaît sa dette à l'égard du peuple aîné –, et qu'elle attend, «dans ces temps qui sont les derniers», le retour glorieux de son Messie.

Relevons, à ce propos, qu'avec les idéologies athées et païennes de notre siècle, l'antisémitisme a manifesté sa vraie nature.

Ajoutons que la sécularisation d'un modèle religieux a pour envers la sacralisation du politique. Ainsi Michelet parlant de la Révolution emprunte le langage religieux, et fait référence au Verbe: «Il fallut que ce Dieu eût sa seconde époque après la Grèce, qu'il apparût sur la terre en son incarnation de 89.» Et encore: «La France est une religion⁴.» A travers le romantisme un discours semblable se développera en Allemagne, en Russie, en Pologne et dans d'autres pays.

Le nationalisme religieux

12. Nous sommes ainsi amenés à dire quelque chose des sources religieuses du nationalisme.

L'inculturation, avons-nous vu, est dans la logique de l'Incarnation. Précisons ce point.

Quand il pense et agit en tant que membre de l'Eglise, le chrétien poursuit les fins que le Seigneur a voulues pour son Epouse. Quand il considère son appartenance à sa nation, avec son héritage historique et culturel, il est normal et légitime qu'il œuvre pour maintenir vivant ce patrimoine en tant même qu'il est vivifié par les valeurs chrétiennes. Mais il est essentiel qu'il soit conscient des distinctions entre l'ordre de la grâce et l'ordre des réalités qui ressortissent à la nature humaine.

⁴ Cité par T. TODOROV, *op. cit.*, p. 289.

Si le christianisme était aimé et cultivé *d'abord* à cause de ses fructifications culturelles et en vue des biens de la nation, l'ordre des choses serait perverti. La tentation qui conduit à ce renversement peut prendre des formes plus ou moins surnoises, mais le résultat est toujours le même: l'essence théologale de la vie chrétienne est frappée au cœur.

La logique extrême de cette tentation est illustrée par un des maîtres du nationalisme français en notre siècle, Charles Maurras. Celui-ci s'est présenté comme un défenseur du catholicisme (qu'il oppose d'ailleurs à l'Evangile!) pour la raison que le catholicisme est indissolublement lié à la tradition de la nation française. Maurras, dont les idées ont séduit beaucoup de catholiques, était un incroyant, disciple d'Auguste Comte.

13. Une autre tentation est celle qui porte à penser la nation ou l'Etat-nation selon un modèle inspiré de l'Eglise, elle-même conçue à l'image du Peuple de Dieu de la Loi ancienne⁵. Voilà l'idée d'un peuple théophore, d'un peuple messianique, ayant mission de porter le salut au monde entier.

L'Eglise qui annonce le Dieu unique et le salut offert en Jésus-Christ à tous les hommes est *supranationale*. La religion de l'Israël ancien, dans ses représentants les plus purs, comme furent les grands prophètes, était toute tendue vers la venue d'un Messie, envoyé par Dieu, qui apporterait le salut aux nations. Le judaïsme postérieur, pour qui la révélation et le culte du Dieu créateur sont confiés à un seul peuple, est pris dans une antinomie, d'autant plus que la tentation constante sera de donner des promesses messianiques une interprétation terrestre et temporelle.

C'est cette antinomie, inséparable d'une idée du Royaume de Dieu qui serait un Royaume essentiellement temporel, qu'on retrouve dans la conception d'un peuple théophore et messianique, – d'un peuple particulier chargé d'une mission divine et universelle.

Mais comment un tel peuple, c'est-à-dire un tel Etat-nation pourrait-il instaurer le Royaume de Dieu sur la terre sinon par les moyens politiques et par la force des armes? Comment l'évangélisation proprement dite ne serait-elle pas absorbée par les visées et les actions politiques? Comment, en d'autres termes, la diffusion du christianisme ne s'appuyerait-elle pas sur les moyens politiques? Et comment, dans ces circonstances, ne serait-elle pas blessée au cœur, dénaturée?

Nous avons parlé d'un nationalisme d'origine laïque et d'un autre d'origine religieuse. Cela n'exclut pas les points de contact, ni le fait que les leçons de l'un puissent être utiles à la compréhension de l'autre.

⁵ Serge BOULGAKOV parle de «nationalisme d'Eglise, doctrine abandonnée et que le christianisme a toujours rejetée sous la forme du Judaïsme», cité par Charles JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, t. II, Paris, 1962 (2), Desclée de Brouwer, p. 965. Voir aussi sur le messianisme, N. BERDIAEV, *Problèmes du communisme*, Paris, 1933, pp. 28-31.

Ainsi à la Révolution française, on exigera des prêtres un serment d'allégeance à la nation. Beaucoup, par fidélité à la foi, refuseront et seront persécutés. C'est que, dans l'intention des législateurs, les prêtres sont alors considérés comme des «fonctionnaires» de l'Etat (le mot est prononcé) et la religion chrétienne est appelée à tenir lieu de la «religion civile» au sens de Rousseau. Les prêtres «réfractaires» ont simplement témoigné que c'est l'Eglise elle-même, de par sa nature, qui est réfractaire à cette subordination et à cet asservissement.

III

Relever le défi

14. Nous avons vu comment la religion peut se trouver compromise avec l'idolâtrie nationaliste, dont la recrudescence est un trait caractéristique de la fin du XXe siècle⁶. Le nationalisme est une menace tout ensemble contre l'intégrité et la pureté de la foi et contre la paix entre les nations.

Comment, dans notre volonté œcuménique, pouvons-nous relever ce défi majeur? En guise de conclusion je vous propose quelques pistes de réflexion.

a) La première riposte réside dans une série de positions théologiques, sur lesquelles un ferme accord est certainement possible.

La mission de l'Eglise est universelle et, par conséquent, supranationale. L'Eglise ne demande pour elle, face aux sociétés temporelles, que la liberté d'exercer pleinement sa mission.

Le fondement de cette liberté est dans la nature même de l'Eglise et des fins qui lui sont propres, lesquelles ressortissent à l'ordre de la grâce et du salut éternel. Cette nature et ces fins sont distinctes de la nature et des fins des sociétés humaines, qui ont leur bonté et leurs finalités propres et dont la vie et le développement se déploient à l'intérieur du temps de l'histoire. C'est ce qu'indique l'expression: sociétés temporelles.

b) La distinction évangélique entre les choses de Dieu et les choses de César (cf. *Mt* 22, 21) est la traduction politique de cette distinction. Elle

⁶ Comment est-il possible qu'un demi-siècle après Hitler, on puisse parler de «purification ethnique», et ceci dans des régions marquées par l'influence du christianisme?

indique la légitimité et aussi les limites de l'autorité temporelle. On parle de distinction du spirituel et du temporel.

Les forces du mal soumettent le pouvoir temporel à la tentation de transgresser ses limites et à empiéter sur le spirituel. Le nationalisme est une forme de cette tentation.

c) Distincte de la nation, l'Eglise ne lui est pas étrangère. L'inculturation, en effet, signifie un double mouvement. L'Eglise emprunte aux cultures des richesses qui lui permettent d'exprimer son message et de communiquer la vie spirituelle dans un peuple donné. A l'inverse, les valeurs évangéliques éclairent d'en haut et vivifient les réalités culturelles, dans la ligne propre de leur être.

C'est dans cette perspective que se situe une théologie des nations. On parlera de la vocation des nations, car chaque nation, comme expression originale des ressources propres de l'humanité, est voulue de Dieu. Mais entre les nations, ce ne sont pas la rivalité, les rapports de domination et la guerre qui doivent régner, mais des rapports de complémentarité et de concorde.

Il est conforme à l'Evangile d'aimer sa patrie, mais cela ne saurait signifier la haine ou le mépris de l'autre.

On doit pouvoir vérifier ici ce que signifie la réfraction évangélique dans l'ordre temporel. Les exigences, en elles-mêmes supranationales, de la fraternité évangélique, doivent aider les nations à s'engager dans la voie de la paix, de la solidarité et de la concorde, et à repousser les tentations qui y sont contraires.

Commentant, le 8 septembre 1994, la demande du *Pater noster*: «Pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés», Jean-Paul II, se référant à la guerre des Balkans, a noté que nous touchons là «la question cruciale» pour la paix:

«L'histoire des hommes, des peuples et des nations, fait-il remarquer, est pleine de rancœurs réciproques et d'injustices.» Evoquant la visite historique des évêques polonais aux évêques allemands au lendemain du Concile Vatican II, Jean-Paul II rappelle leurs paroles: «Nous pardonnons et nous demandons pardon.» Et il ajoute: «Si dans cette région d'Europe on a pu avoir la paix, il semble que cela soit proprement dû à l'attitude efficacement exprimée par de telles paroles (...). Pardonner ne signifie pas oublier. Si la mémoire est loi de l'histoire, le pardon est puissance de Dieu, puissance du Christ qui agit dans les vicissitudes des hommes et des peuples⁷.»

⁷ Homélie prononcée à Castel Gandolfo, le 8 septembre 1994.

On pensera aussi à ceux qui ont eu le courage, aux lendemains de la dernière guerre mondiale, de jeter les bases de l'Union européenne, intégrant des nations qui n'avaient cessé d'être opposées par des guerres et des rivalités. Les artisans de cette construction politique ont eu le courage de penser, en dépit de préjugés séculaires, que la guerre n'est pas une forme normale et digne de l'humanité, de relations entre les nations.

d) D'une manière générale, nous dirons que si les chrétiens et les Eglises vivent pleinement les vertus évangéliques, ils apportent aux nations elles-mêmes une inspiration et un exemple qui, avec les transpositions conformes à leur nature, les aideront à la recherche de la justice, de la solidarité et de la concorde.

Quel progrès moral considérable aura fait l'humanité, quand la conviction sera répandue que «la vérité ne s'impose que par la force de la vérité elle-même qui pénètre l'esprit avec autant de douceur que de puissance⁸»!

15. Si ce qui précède est exact, on comprend combien décisif est le comportement des Eglises les unes à l'égard des autres et combien grande est notre responsabilité.

Il existe, entre les Eglises, des divisions, des contentieux, un poids d'héritage historique et de malentendus souvent douloureux. Il ne doit pas y avoir entre elles de *compétition*. La compétition a lieu entre des puissances. Entre des chrétiens, ne signifierait-elle pas que l'on aurait cédé à l'esprit du monde? Devant le don de la grâce, le terme est privé de signification.

Nous devons, avec une générosité renouvelée, poursuivre le dialogue de la vérité et de la charité, qui est aussi une école de vertus chrétiennes. Nous devons dès maintenant nous appliquer à faire ensemble tout ce qu'il est possible de faire ensemble. Notre témoignage commun aura un poids immense.

Ensemble, nous devons relever le défi de la nouvelle incroyance, qui n'est plus seulement celle de l'athéisme et des attaques contre le christianisme, mais qui est aussi celle des nouvelles idolâtries. De cette idolâtrie, le nationalisme est un des visages particulièrement sinistres.

P. Georges COTTIER o.p.

⁸ VATICAN II, Déclaration *Dignitatis Humanae*, n.1.

Approche d'une définition de la culture

I. Nature et culture

Culture et éducation

L'emploi de la notion de culture est aujourd'hui fort répandu dans les savoirs qui concernent l'homme. L'ethnologie, la sociologie, la psychologie, la philosophie, la théologie ne peuvent se passer de cette notion, mais à chaque fois sa signification varie avec la perspective propre selon laquelle la dimension sociale de l'existence humaine est envisagée.

Pour retrouver le sens fondamental de la notion de culture, il n'est pas inutile de remonter aux premiers temps de la civilisation occidentale. En effet la notion de culture a une longue histoire, même si les Grecs n'ont encore que le terme d'éducation (*paideia*) pour nommer ce qu'à présent nous appelons culture.

Chez les Grecs, l'éducation était conçue à l'instar de la nature. Par exemple, Démocrite, contemporain et concitoyen du célèbre sophiste Protagoras, disait: «Nature et éducation sont choses très voisines. Car il est vrai que l'éducation transforme l'homme, et cette transformation confère à l'homme sa nature¹.»

L'importance de l'éducation pour la vie humaine est affirmée par la plupart des Sophistes qui furent les premiers professeurs que la Grèce ait connus. Ainsi Antiphon, le sophiste disait: «Ce qui, je crois, a pour les hommes le plus d'importance, c'est l'éducation. En effet, dans quelques domaines que ce soit, si l'on commence correctement, il est vraisemblable aussi que l'on viendra au terme correctement. De même dans les travaux des champs; selon la graine qu'on a semée, il faut s'attendre aux produits correspondants. Et si l'on sème une noble éducation chez un jeune enfant, elle vit et fleurit durant toute sa vie et aucun orage et aucune sécheresse ne la détruira².»

Dès à présent, relevons l'analogie entre l'éducation et le soin donné aux plantes. En effet, le mot grec *paideia* n'évoque pas de rapport avec

¹ Jean-Paul DUMONT, *Les Présocratiques*, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris, Gallimard, 1988, p. 861. Si l'éducation confère à l'homme sa nature, c'est au sens où, comme le dira Aristote, «l'habitude est déjà comme une seconde nature». (ARISTOTE, *Petits Traités d'histoire naturelle*, Paris, Les Belles Lettres, 1965, p. 60. (*De la mémoire et de la réminiscence*, 452 a 30.)

² Jean-Paul DUMONT, *Les Présocratiques*, p. 1115.

l'agriculture, et cependant la comparaison fut faite par les Grecs eux-mêmes. Cette analogie ne fait d'ailleurs que souligner la part de dynamisme naturel supposé pour l'éducation.

Considérons aussi que ce même Antiphon, qui accordait une grande importance à l'éducation, n'était pas sans reconnaître une communauté de nature pour les Grecs et les Barbares. En effet, «ceux qui descendent d'illustres ancêtres, nous les honorons et nous les vénérons; mais ceux qui ne descendent pas d'une illustre famille, nous ne les honorons, ni ne les vénérons. En cela, nous sommes des Barbares les uns pour les autres, puisque par nature nous sommes en tout semblables, et aussi bien les Barbares que les Grecs³».

Ainsi, accorder toute sa place à la culture ne nécessite nullement l'abandon de la notion de nature, principe premier du dynamisme de l'homme – esprit et corps – qui requiert une éducation «dont la tâche principale est avant tout d'aider au développement dynamique par lequel l'homme se forme lui-même à être un homme⁴».

La nature

Puisque le dynamisme de la culture est comparé à celui de la nature, il convient de préciser ce qu'est la nature. Celle-ci désigne le principe par lequel un être est ce qu'il est, et par lequel il s'ordonne par son agir à son développement. Sous cet aspect, la nature caractérise un être en devenir, c'est-à-dire un être déjà constitué mais encore indéterminé par rapport à tout ce qu'il peut et doit acquérir durant sa vie.

La notion de nature – non pas dans son sens fort mais dans son sens le plus pauvre – peut signifier ce qui, pour un homme, relève du dynamisme propre à la matière, c'est-à-dire ce qui est déterminable et assujéti aux divers accomplissements que procure la culture. Bien souvent c'est à ce sens que s'arrêtent nos contemporains quand ils font encore usage de cette notion de nature à propos de l'homme. Or, la nature ne peut désigner seulement l'indétermination native de l'homme. Elle ne concerne pas seulement la part animale de l'homme et encore moins le seul dynamisme biologique. Quand nous parlons de la nature humaine, il faut, en réalité, se reporter principalement au sens fort de cette notion qui, dans sa signification la plus riche et la plus formelle inclut tout ce que signifie la notion d'essence, en y ajoutant le rapport à l'agir. L'essence étant ce par quoi et en quoi un être possède l'existence, la nature sera alors l'essence en tant que principe d'opération.

³ Jean-Paul DUMONT, *Les Présocratiques*, pp. 1107-1108.

⁴ Jacques MARITAIN, *Pour une philosophie de l'éducation*, *Œuvres complètes*, VII, Editions Universitaires, Fribourg (Suisse)/Editions Saint-Paul, Paris, pp. 769-770.

Comme le dit saint Thomas: «Le terme *nature* (...) semble signifier l'essence de la chose selon qu'elle soutient une relation à son opération propre, puisqu'aucun être n'est dépourvu d'une opération propre⁵.» Telle que la définit Aristote, la nature est «un principe et une cause de mouvement et de repos pour la chose en laquelle elle réside par essence et non par accident⁶». Elle est donc le principe qui constitue l'homme tel qu'il est – esprit et corps –, et la cause de son agir. Elle est le principe du dynamisme de l'homme, de ses inclinations, de ses aspirations, de ses facultés et de ses aptitudes à tendre vers son achèvement.

La nature ne constitue donc pas un cadre qui bornerait les progrès de son aventure, il faut plutôt dire qu'elle est le fondement d'où surgissent les aspirations de la chair et de l'esprit et les multiples élans du tout humain, où cohabitent pulsions et raisons, violence et prudence avec leurs tensions et où se mêlent l'ombre et la lumière. Autrement dit, elle est le fondement des multiples virtualités qu'elle soutient dans leurs réalisations plus ou moins achevées et dont nous ne connaissons pas nécessairement, à l'avance, les limites, puisque sur de nombreux plans, en raison de sa nature, l'homme est encore indéterminé. C'est l'aventure de celui-ci qui, par ses actes et ses libres choix, va inscrire en lui des plis qui peu à peu orienteront et canaliseront ses penchants. En effet, le dynamisme de la nature est plus ouvert que celui des vertus qui sont «des dispositions stables ou des forces intérieures développées dans l'âme, qui perfectionnent ses puissances opératives dans une certaine ligne ou une certaine direction⁷».

Parfois, il arrive que la vertu soit décrite comme une seconde nature, mais, à vrai dire, elle s'en distingue puisque la vertu vient orienter de manière stable et dans une ligne bien définie les virtualités de la nature. Si l'organisme des vertus est justement nécessaire, c'est parce que le dynamisme de la nature n'est pas du même ordre que celui que confère la vertu⁸.

Ainsi, le dynamisme de la nature se caractérise par la tension native de l'animal doué de raison, et par l'ordre immanent qui anime et soutient la vie charnelle et spirituelle d'un être social. C'est ainsi que *par nature* l'homme est un être de culture⁹ et un animal politique.

Cette tension native laisse à l'homme de vastes domaines où il doit inventer librement les chemins qu'il peut suivre, ce dont témoignent les

⁵ Saint Thomas D'AQUIN, *L'Être et l'essence*, traduction C. Capelle, Paris, Vrin, 1980, p. 18.

⁶ ARISTOTE, *Physique*, II, 2, 192 b 21-22. Texte établi et traduit par Henri Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1973, p. 59.

⁷ J. MARITAIN, *La Responsabilité de l'artiste*, *Œuvres complètes*, XI, p. 154.

⁸ Ce que nous disons de la vertu et de son rapport à la nature vaut aussi pour la culture.

⁹ J. MARITAIN, *Pour une philosophie de l'éducation*, *Œuvres complètes*, VII, p. 770: L'homme «est un animal de culture dont l'espèce ne peut subsister qu'avec le développement de la société et de la civilisation».

multiples cultures, lesquelles, par les constantes fondamentales que l'on peut relever, nous permettent de découvrir les grandes inclinations qui se rattachent à la nature de l'homme. Parmi celles-ci, l'inclination la plus fondamentale de l'homme est l'aspiration au bien et l'attrait pour le bonheur. Dans son sillage se situe en premier lieu l'inclination naturelle à vouloir vivre et à se conserver. Celle-ci se prolonge par l'inclination à transmettre la vie. Vient ensuite une aspiration résultant du caractère raisonnable de l'homme: «Inclination à connaître la vérité sur Dieu et à vivre en société¹⁰».

Culture et nature

Oublier que la nature de l'homme désigne le principe premier et constitutif qui fait de l'être humain un animal raisonnable appelé à vivre en société, c'est perdre de vue la synergie de la culture et de la nature. Or, perdre de vue le lien essentiel entre la nature et la culture ne peut que conduire à une fausse conception, soit de l'une soit de l'autre, tant elles sont à considérer ensemble et d'une certaine manière corrélativement. Car, comme le dit Maritain: «La culture est naturelle au même sens que le travail de la raison et de la vertu dont elle est le fruit et l'accomplissement terrestre. Elle répond au vœu foncier de la nature humaine, mais elle est l'œuvre de l'esprit et de la liberté ajoutant leur effort à celui de la nature¹¹».

Ainsi, tant la réflexion sur la culture que la réflexion sur la nature ne sont à séparer. Et cela d'autant plus que toutes les difficultés que rencontrent aujourd'hui les sciences humaines gisent dans l'intelligence des rapports entre ces notions, de nature et de culture¹². Ce problème se pose pour la psychologie dans la mesure où «tout fait psychologique est entièrement un fait de nature et entièrement un fait de culture¹³». En effet, «c'est l'inhérence de la culture dans la nature, autrement dit l'intrication de l'objectif et du subjectif dans la vie humaine, qui constitue la réalité psychique. L'étude de la conjonction de la nature et de la culture définit dès lors le statut de la psychologie comme science humaine¹⁴».

¹⁰ Saint Thomas D'AQUIN, *Somme de Théologie*, Ia IIae, q 94, a 2.

¹¹ J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, *Œuvres complètes*, VI, p. 402.

¹² Michel LERIS, *Cinq études d'ethnologie*, Paris, Gallimard, «Tel», pp. 35-36: «Les connaissances que la science occidentale de ce milieu du XX^e siècle possède en matière d'ethnographie permettent d'affirmer qu'il n'existe actuellement pas un seul groupe humain qu'on puisse dire à l'état de nature (...) L'homme à l'état de nature est, en vérité, une pure vue de l'esprit, car il se distingue de l'animal précisément en tant qu'il a une culture, dont même les espèces que nous considérons comme plus proches de la nôtre sont privées.»

¹³ Antoine VERGOTE, «Nature, culture et réalité psychique», *Le Supplément, Revue d'éthique et de théologie morale*, Paris, Cerf, octobre-décembre 1992, no 182-183, p. 168.

¹⁴ *Ibid.*, p. 165.

Ce lien essentiel entre la culture et la nature étant rappelé, nous nous proposons, dans les réflexions qui vont suivre, d'examiner le rapport de la culture à la dimension éthico-sociale de la vie humaine. Nous procéderons en considérant successivement les rapports entre culture et civilisation, culture et réalité sociale, culture et bien commun, culture et communauté, pour proposer, en dernier lieu, une définition de la culture.

II. Culture et civilisation

Culture et civilisation sont deux termes très proches. Gilbert Gadoffre fait ce constat quand il écrit: «La culture est tellement liée à cet art de vivre en commun qu'est une civilisation, dont elle dessine les contours, stimule la croissance et la propagation, qu'il est souvent difficile de les distinguer l'une de l'autre¹⁵.» Nous devons toutefois préciser ce que chacune désigne plus particulièrement.

Le sens du mot culture

Le mot culture, dans son sens le plus obvie, nous renvoie à la vie et aux travaux agricoles, tandis que la notion de civilisation fait premièrement référence à la vie civile, c'est-à-dire à la vie de la cité avec son organisation plus complexe.

Comme l'indique Louis Gardet: «Dans les langues européennes, c'est le même mot qui évoque, au sens propre, la culture des champs, l'effort humain pour provoquer la nature à produire, au service de l'homme, ses fruits les meilleurs, et, au figuré, la culture de l'intelligence et du cœur humain. En bref, cela signifie qu'il est de la nature de l'homme d'être progressive, mais que ce progrès ne peut se poursuivre que par un travail où intelligence, volonté et sensibilité collaborent. Le laboureur, le cultivateur, travaille son champ ou ses arbres fruitiers; l'homme "cultivé" est celui qui, par son effort personnel, réassumé par tout l'effort collectif de ses frères, s'est cultivé lui-même, et s'est laissé cultiver par la société ou communauté à laquelle il appartient. L'homme naît intelligent et libre; mais l'exercice de l'intelligence et de la liberté s'acquiert. Cette analogie entre la culture des fruits de la terre et celle des virtualités humaines ne doit pas être oubliée¹⁶.»

¹⁵ *La Culture comme projet de société*, sous la direction de Gilbert Gadoffre, Paris, Editions universitaires, 1991, p. 7.

¹⁶ LOUIS GARDET, *Ouvrir les frontières de l'esprit*, Paris, Editions du Cerf, 1982, p. 14.

Comprise ainsi, la culture est relative au travail humain ordonné à la mise en valeur¹⁷ des virtualités de l'homme; elle est le résultat de l'activité de l'homme pour l'amener à produire ses fruits les meilleurs, tels que ses multiples formes de langages, son savoir spéculatif et pratique, ses institutions religieuses, politiques et sociales, son art, son industrie, tous les biens de la civilisation.

La civilisation

«En ce qui concerne le vocabulaire, il est clair que par son étymologie le mot “civilisation” connote la vie civile ou politique, et se rapporte à la forme et au degré de développement humain impliqué par cette vie, soit dans une “cité” ou une nation, soit dans un ensemble de “cités” ou de nations soutenant entre elles des relations politiques, soit dans un empire. En rigueur de terme on peut parler d'une civilisation hellénique et d'une civilisation chinoise, non d'une civilisation de peuples non parvenus à l'état politique¹⁸.»

Si telle est la civilisation¹⁹, on comprend pourquoi les historiens en dénombrent une quantité fort limitée, tandis que les cultures se comptent par centaines. «Dans son *Outline of History*, Arnold Toynbee, une fois écartées les quelque six cents sociétés primitives, énumère pour les temps historiques vingt-sept civilisations distinctes, dont cinq survivent aujourd'hui. Les cinq civilisations distinguées par M. Toynbee sont: la civilisation *chinoise et extrême-orientale*; la civilisation *hindoue*; la civilisation *islamique*; la civilisation *occidentale*, qui a surgi de la chrétienté catholique médiévale (et qui, ainsi qu'il nous le rappelle, s'étend non seulement à l'Europe et au Nouveau Monde, mais à toutes les mers navigables et à leurs ports); et la civilisation qui s'est développée dans le cadre historique de la chrétienté *orthodoxe ou gréco-russe*²⁰.»

Le nombre relativement limité (quel qu'en soit le nombre) des «grandes civilisations cataloguées dans nos histoires²¹», comparé aux centaines de cultures, met inévitablement en relief celles-là par rapport à celles-ci.

¹⁷ Au plan humain, la culture est synonyme de valeur, c'est-à-dire de vertu au sens du mot grec *areté* qui signifie aussi bien noblesse qu'excellence (cf. Werner JAEGER, *Paideia*, La formation de l'homme grec, «Tel», Paris, Gallimard, 1988, livre 1, ch. 1: Noblesse et arété, pp. 29-41).

¹⁸ J. MARITAIN, *Religion et culture*, *Œuvres complètes*, IV, p. 251.

¹⁹ J. MARITAIN, «Société d'études politiques et culturelles», *Œuvres complètes*, IV, p. 1141: «Le fruit de toute vie civile arrivée à sa maturation est une civilisation.»

²⁰ Cf. J. MARITAIN, «Civilisation occidentale et foi religieuse», *Œuvres complètes*, IX, p. 1045.

²¹ Henri-Irénée MARROU, *Théologie de l'histoire*, Paris, Editions du Seuil, 1968, p. 178.

Du simple au complexe

Une première manière de distinguer culture et civilisation tient au fait qu'il y a divers degrés dans l'organisation de la vie commune des hommes. Par là se trouve mise en évidence une hiérarchie que semble d'ailleurs consacrer l'usage, si l'on se réfère, par exemple, aux définitions que l'on rencontre dans les dictionnaires tels que le *Grand Larousse* ou *Le Robert*. Pour le *Grand Larousse*, la civilisation est un «état de haute évolution matérielle, morale, esthétique auquel sont parvenues certaines sociétés considérées comme un idéal à atteindre²²». Pour *Le Robert*, la civilisation est un «ensemble de caractères communs aux vastes sociétés les plus cultivées, les plus évoluées de la terre²³».

Vue ainsi, la civilisation désigne plutôt quelque chose d'imposant par sa taille, sa durée et le nombre des individus qu'elle réunit dans un même mode de vie, mais aussi par la complexité de son organisation politique et sociale. En revanche, la culture se rapporte à une réalité sociale plus limitée, moins organisée, et qui n'a pas nécessairement de structures stables ou d'institutions sociales complexes; en ce sens, le plus petit peuple a sa culture²⁴.

Du plus concret au plus général

Une autre manière d'envisager la distinction entre culture et civilisation est possible. En effet, il se trouve que le terme de culture peut désigner aussi la forme animatrice inhérente à la civilisation. Dans ce sens, la culture signifie un certain degré de raffinement de l'éducation, des mœurs et des institutions, comme, toute proportion gardée, lorsque nous disons d'une personne qu'elle est cultivée parce qu'elle se distingue par son érudition, son jugement éclairé, son aisance à manier les subtilités de la langue ou son goût pour les choses faites avec art. La culture désigne, dans ce sens, ce qui relève de la formation intellectuelle, morale et esthétique, contribuant au plein épanouissement et à l'achèvement de l'homme.

On trouve d'ailleurs de nombreuses définitions de la culture qui se fondent sur ce sens correspondant à la signification du mot allemand *Bildung*²⁵. Déjà la définition de Gadoffre, citée précédemment, où la

²² *Grand Larousse*, 1972.

²³ *Le Robert*, 1965.

²⁴ Philip BABY dira: «La culture d'un peuple est l'élément intelligible de son histoire» (*Cultur and history*, Londres, 1958; cité par W. JAEGER, *Paideia*, p. XI).

²⁵ Notons que le français use du mot culture aussi bien pour désigner le mode de vie d'un peuple quel qu'il soit que pour ce sens plus affiné qui désigne ce qui, dans une civilisation, fait toute sa valeur. En revanche, l'allemand a deux mots différents: d'une part, *Kultur* qui signifie aussi bien culture que civilisation, et d'autre part, *Bildung* qui signifie culture au sens de «formation de l'homme lui-même pour qu'il réalise sa pleine liberté» (Victor HELL, *L'idée de culture*, «Que sais-je?», Paris, Presses universitaires de France, 1981, p. 66).

culture était décrite comme ce qui «dessine les contours, stimule la croissance et la propagation» de la civilisation. Dans cette même perspective, Olivier Lacombe dira que la culture est la «floraison de la cité temporelle²⁶» et L. Gardet caractérisera la culture comme «l'acquis et l'expression spirituelle et intellectuelle du stade correspondant de civilisation, qui représente, lui, l'effort de mise en valeur des richesses, et matérielles, et intellectuelles, et spirituelles, d'un peuple donné à une époque donnée²⁷».

La culture apparaît ainsi comme ce qui informe, anime et guide les réalisations d'une civilisation, au sens où «l'unité d'une culture, c'est d'abord et avant tout une certaine structure philosophique commune, une certaine attitude métaphysique et morale, une certaine échelle des valeurs communes, bref une certaine idée commune de l'univers, de l'homme et de la vie, dont les structures sociales, linguistiques et juridiques sont pour ainsi dire l'incarnation²⁸».

Bilan

Lorsque nous comparons les divers sens de la notion de culture, nous observons, d'une part, qu'elle désigne les modes de vie d'un peuple quel qu'il soit²⁹ et, d'autre part, qu'elle apparaît plus générale³⁰ que la notion de civilisation. Ainsi, en un premier sens, la culture est relative à une réalité sociale plus limitée que la civilisation, moins repérable historiquement et liée plus particulièrement à un peuple. Mais en un second sens, la culture est ce qui importe le plus dans la civilisation, étant sa forme animatrice et propulsive, pouvant même se communiquer au-delà même de la durée de vie de la civilisation, par le rayonnement et la transmission de ses valeurs universelles. En ce dernier sens, on dira qu'«une civilisation ne mérite ce nom que si elle est une culture³¹».

Quel sens retenir alors pour la notion de culture? Et faut-il privilégier l'un au détriment de l'autre? En réalité, les deux sens ont droit de cité, et il convient surtout de reconnaître qu'ils ne se comprennent véritablement que par cette référence à une vie sociale complexe, qui correspond à un degré élevé d'humanité, tant la culture est liée à cet art de vivre en commun et de former une communauté humaine civilisée.

²⁶ Olivier LACOMBE, *L'existence de l'homme*, Paris, Desclée De Brouwer, 1951, p. 114.

²⁷ L. GARDET, *Ouvrir les frontières de l'esprit*, Paris, Editions du Cerf, 1981, p. 16.

²⁸ J. MARITAIN, *Le Docteur angélique, Œuvres complètes*, IV, p. 74.

²⁹ Ruth BENEDICT dira: «La culture est un modèle de pensée et d'agir qui traverse les activités d'un peuple et le distingue de tous les autres.» Cf. V. HELL, *L'Idée de culture*, p. 7.

³⁰ J. MARITAIN, *Religion et culture, Œuvres complètes*, IV, p. 252: «Le mot culture manifestant d'abord l'aspect rationnel et moral, le mot civilisation l'aspect social et plus précisément l'aspect politique et institutionnel du même développement humain, le premier a de soi un sens plus général.»

³¹ J. MARITAIN, *Religion et culture, Œuvres complètes*, IV, p. 198.

La culture est de l'ordre du temporel

Le rapport qu'il y a entre la culture – de soi plus communicable – et la civilisation – toujours liée aux institutions – nous oblige à ne pas perdre de vue que la culture est quelque chose de temporel³². En effet, «ce que nous nommons *civilisation* ou *culture* appartient à l'ordre du *temporel*, et se réfère immédiatement à un bien commun qui n'est pas seulement matériel, certes, qui est aussi et avant tout intellectuel et moral, mais qui est en lui-même d'ordre naturel et terrestre: tout en étant ordonnée au royaume de Dieu, qui la surélève dans son ordre même, et dont elle doit recevoir sa règle et sa mesure suprêmes, la culture, la civilisation se rapporte directement à cette vie périssable, et au développement de la nature humaine ici-bas³³».

En effet, même chrétiennes, la culture et la civilisation restent toujours liées au temps, à l'histoire, et aux renouvellements que connaissent les œuvres faites ici-bas. Essentiellement liée à la vie et à l'histoire des peuples, «la culture ou la civilisation est enracinée dans le sol de la vie naturelle³⁴».

III. Culture et réalité sociale

La culture est essentiellement liée à la vie organisée d'une multitude. Elle ne se conçoit pas uniquement comme étant l'état optimum et harmonieusement développé des capacités d'un individu³⁵.

L'homme cultivé est, avant tout, un homme inséré socialement, capable de tenir sa place au sein de la communauté à laquelle il appartient. Comme le remarque Henri-Irénée Marrou: «Par toutes les fibres de son être, l'homme est rattaché à la communauté historique où il est inséré, à la cité qui le fait vivre, à la civilisation qui donne à sa vie personnelle ses aliments et sa forme; qu'il en soit conscient ou non, il participe à leur histoire où il a son rôle à tenir³⁶.»

³² Georges COTTIER, «Jacques Maritain: philosophe de la culture et de la société», *Nova et Vetera*, (1994/2), p. 102: «Par temporel il faut entendre tout autant la culture que la société, économique et politique, parce que la dimension sociale est une dimension essentielle de l'homme.»

³³ J. MARITAIN, *Le Docteur angélique, Œuvres complètes*, IV, p. 88. Cf. également *Religion et culture, Œuvres complètes*, IV, p. 201: «La culture, la civilisation, appartient de soi au domaine *temporel*, a en d'autres termes un objet spécificateur – le bien terrestre et périssable de notre vie ici-bas – dont l'ordre propre est l'ordre naturel.»

³⁴ J. MARITAIN, *Religion et culture, Œuvres complètes*, IV, p. 223.

³⁵ La culture n'est pas seulement «l'ornement des gens heureux et le refuge des malheureux», selon la formule de Démocrite (J.-P. DUMONT, *Les Présocratiques*, p. 892).

³⁶ H.-I. MARROU, *Théologie de l'histoire*, Editions du Seuil, 1968, p. 21.

Ces fibres, ces liens interhumains que détermine la culture constituent une sorte de trame qui maintient et vivifie le tissu social.

Culture et tissu social

Cette trame a un rôle non négligeable que l'on peut considérer comme une sorte de loi «la plus importante de toutes; qui ne se grave ni sur le marbre ni sur l'airain, mais dans le cœur des citoyens; qui fait la véritable constitution de l'Etat; qui prend tous les jours de nouvelles forces; qui, lorsque les autres lois vieillissent ou s'éteignent, les ranime ou les supplée, conserve un peuple dans l'esprit de son institution, et substitue insensiblement la force de l'habitude à celle de l'autorité. Je parle des mœurs, des coutumes et surtout de l'opinion; partie inconnue à nos politiques, mais de laquelle dépend le succès de toutes les autres³⁷».

En effet, mœurs, coutumes, opinions façonnent et déterminent les liens interhumains des membres d'un même groupe. Ces liens, déterminés par la culture, constituent le fond commun sur lequel peuvent prendre racine et s'établir les lois et les institutions proprement politiques. Toutefois, ce réseau de liens interhumains est difficile à discerner dans une communauté déjà constituée politiquement.

Cette trame serait-elle alors plus visible chez les peuples dont la vie sociale est encore rudimentaire? Pour une part, certes. Or, paradoxalement, dans une communauté ethnique qui ne s'est pas encore donné de forme politique stable et institutionnalisée, ce réseau est trop immergé dans la vie du groupe pour que sa richesse et sa fécondité soient pleinement actualisées et qu'alors leurs valeurs émergent à la conscience de la communauté pour nourrir un idéal fondateur d'une culture authentique.

A ce propos, Werner Jaeger remarque: «D'habitude, nous nous servons du mot culture non pour décrire l'idéal propre au seul monde hellénocentrique, mais, en un sens plus général et superficiel, pour désigner quelque chose d'inhérent à chaque nation du monde, même la plus primitive. Nous entendons par ce mot tout le complexe de moyens et de modes de vie qui caractérise un peuple quel qu'il soit. Ainsi le terme a-t-il fini par devenir un simple concept anthropologique, et non un concept de valeur tel que la poursuite consciente d'un *idéal*. (...) En fin de compte, cette habitude de parler d'une quantité de "cultures" préhelléniques a pour origine le désir positiviste de tout ramener à une même rubrique³⁸».

³⁷ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Le Contrat social*, Livre II, Chap. XII, cité part V. HELL, *L'Idée de culture*, pp. 30-31.

³⁸ W. JAEGER, *Paideia*, p. 15.

Deux concepts de culture

Cette remarque de Jaeger révèle à nouveau les divers sens du mot culture dont l'un est typiquement grec, lié étroitement au contexte politique de la réflexion des penseurs d'Athènes, tandis que l'autre est de nature plus anthropologique et sociologique, relevant plus directement des sciences humaines. Cette diversité, toutefois, ne nous autorise pas à séparer ces deux sens qui ont des harmoniques communes d'autant que les Grecs n'étaient pas totalement étrangers à une réflexion sociologique. En effet, «les Sophistes ont lancé les réflexions sur l'homme, sur la psychologie, sur les réactions à prévoir dans les diverses circonstances, sur la stratégie, sur la politique. Ils ont aussi saisi et développé les ressources offertes par l'étude comparée des sociétés. Tout, entre leurs mains, est devenu *technè*; et toutes ces *technai*, ou sciences humaines, qui étaient neuves, sont celles que l'âge moderne a reprises et approfondies. Tout: ils ont tout essayé, créé, inauguré³⁹».

Ainsi, quand nous distinguons le sens typiquement grec, où la culture désigne principalement l'éducation du citoyen⁴⁰ ou la *paideia*, nous ne voulons pas dire que ce sens soit étranger au sens plus anthropologique et sociologique que considère avant tout l'ethnologie moderne.

L'involution mutuelle du culturel et du politique

En réalité, il y a un lien essentiel entre la sphère culturelle et le domaine politique, qui, sans se recouvrir parfaitement, ont des imbrications mutuelles rendant justement raison des diverses facettes de la notion de culture. Ce lien essentiel a sa raison dans le fait que la culture atteint sa forme achevée dans un groupe qui s'est donné consciemment une organisation politique. En bref, le discours sur la culture n'est pas étranger à la réalité socio-politique: «L'idée de culture a une histoire qui, du moins à ses origines est solidaire de celle de la pensée politique⁴¹.»

Jacques Maritain est bien conscient de cette involution du culturel et du politique quand il cherche à préciser les rapports entre civilisation et culture: «Le point délicat à définir concerne le rapport entre la civilisation (ainsi entendue comme synonyme de culture) et la cité, ou entre le *culturel* et le *politique* (entendu au sens aristotélicien). La notion de cité ou de communauté politique se rapporte à la structure la plus achevée et

³⁹ Jacqueline DE ROMILLY, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Editions de Fallois, 1988, p. 317.

⁴⁰ Cf. Gilbert ROMEYER-DERBEY, *Les Sophistes*, «Que sais-je?», Paris, Presses universitaires de France, p. 26.

⁴¹ V. HELL, *L'Idée de culture*, p. 16.

la plus “parfaite” dans l’ordre social, à ce qui constitue dans cet ordre un tout organique à la fois le plus complexe et – relativement, car il faut se garder de donner à ces mots une valeur absolue – le plus “clos” ou autonome; c’est sous cette ultime formalité qu’une telle notion enveloppe tout ce qui est de la civilisation et de la culture. Au contraire la notion de civilisation ou de culture, concernant de la façon la plus générale et la plus commune l’aspect de développement ou de perfectionnement de la vie humaine impliqué par le social, doit, croyons-nous, se définir par rapport aux valeurs *communicables de soi* que comporte la vie sociale (politique ou prépolitique), qu’il s’agisse de structures économiques, de techniques matérielles, de formes linguistiques, de types de législation, etc., ou de facteurs moraux et spirituels, ceux-ci ayant le rôle métaphysiquement principal. Et c’est sous cette formalité très générale qu’une telle notion enveloppe le politique lui-même⁴².»

Ces propos de Maritain nous éclairent sur les rapports du politique et du culturel. En effet, le politique a la charge, dans des circonstances concrètes de temps et d’espace, de gérer pour une communauté historique donnée les valeurs culturelles dont il a favorisé la prise de conscience et qui sont des éléments intégrants du bien commun politique. Mais par ailleurs, les valeurs culturelles «débordent, par la communication qu’elles impliquent, la “cité” et la nation⁴³», qu’elles nourrissent et soutiennent cependant dans la vie politique elle-même.

La tension entre culture et politique dans la civilisation

La réalité complexe de la civilisation vit de cette tension entre ces deux pôles que sont le politique et le culturel qui ne se réduisent pas l’un à l’autre. En effet, «le politique est encore, d’une certaine manière, particulariste: car il a charge du bien commun d’une patrie, qu’il doit viser d’abord (...). Mais dans l’ordre de l’intelligence, de la pensée, de la culture, il faut être résolument *universaliste*⁴⁴».

Toute cité véritable vit d’ailleurs de cette tension entre ces deux pôles. Comme le remarque Lévi-Strauss: «Il y a simultanément à l’œuvre dans les sociétés humaines des forces travaillant dans des directions opposées: les unes tendant au maintien, et même à l’accentuation des particularités; les autres agissant dans le sens de la convergence et de l’affinité⁴⁵» vis-à-vis des autres sociétés.

⁴² J. MARITAIN, *Religion et culture*, *Œuvres complètes*, IV, pp. 252-253.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ J. MARITAIN, *Le Docteur angélique*, *Œuvres complètes*, IV, p. 79.

⁴⁵ Claude LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale 2*, Paris, Plon, 1973, p. 381.

Cette bipolarité est inhérente à toute communauté humaine, car «toute "cité", si circonscrite soit-elle par ses conditions matérielles, est (...) orientée vers l'invention de valeurs universelles, puisqu'elle est œuvre de raison et de vertu. La manière propre dont chacune les aborde est précisément *sa civilisation*. Le mot et la chose enferment donc une intention d'universalité et, tout ensemble, un rapport à un corps social déterminé, à un système particulier d'institutions, à des conditions psychologiques, physiologiques, économiques, climatiques singulières⁴⁶».

Le rapport à un corps social particulier et l'intention d'universalité, qui déterminent la civilisation, concernent respectivement l'ordre politique et l'ordre culturel dont l'autonomie par rapport au politique découle en définitive de la nature de l'homme qui, en tant que personne, transcende le domaine du politique mais se trouve ordonné et inséré à la sphère du culturel et à ses valeurs universelles sans lesquelles il ne peut accéder à sa maturité intégrale.

La culture et le développement impliqué par le social

Le point délicat devant lequel on se trouve, lorsque l'on veut caractériser la culture, vient du fait que, d'une part, elle concerne les liens interhumains des membres d'une communauté particulière destinée à devenir une société politique et que, d'autre part, les membres de cette communauté sont des personnes qui, par une part d'elles-mêmes, transcendent l'ordre politique.

La culture, en effet, se situe au niveau d'un certain type de liens sociaux interpersonnels. Dit autrement, la culture se rapporte au caractère interhumain et social de l'accomplissement de l'homme, en tant que personne humaine. Elle concerne avant tout le champ des relations personnelles impliquées par le social qui concourent à l'achèvement de l'homme.

De la sorte, si l'idée de culture, du moins à ses origines, est solidaire de celle de la pensée politique, il se trouve qu'elle tend à s'en désolidariser et peut se définir plus généralement en se fondant sur le caractère social de l'existence humaine sans référence explicite à l'ordre politique. C'est ainsi que Jean-Paul II déclare: «L'homme vit d'une vie vraiment humaine grâce à la culture. La culture est un mode spécifique de l'*exister* et de l'*être* de l'homme. L'homme vit toujours selon une culture qui lui est propre et qui à son tour crée entre les hommes un lien qui leur est

⁴⁶ J. MARITAIN, «Société d'études politiques et culturelles», *Œuvres complètes*, IV, p. 1141.

propre lui aussi, en déterminant le caractère interhumain et social de l'existence humaine⁴⁷.»

Il apparaît alors que la dimension sociale de l'homme est plus générale que sa dimension politique, même si la société parfaite au plan de l'existence humaine sur cette terre ne se trouve réalisée qu'au stade de la constitution d'un corps politique. Ceci suppose qu'on ne réduise pas le fait social à la réalité politique et qu'on reconnaisse qu'il y a une réalité sociale pré-politique et une réalité sociale trans-politique, (et même supra-politique concernant l'introduction de l'homme à la société des personnes divines⁴⁸). C'est cette dimension sociale de la vie humaine qu'informe précisément la culture comme mode spécifique de l'exister et de l'agir de l'homme en tant qu'animal social.

La culture concerne donc directement et en propre la dimension sociale de l'homme. Elle caractérise l'état «de développement ou de perfectionnement de la vie humaine impliqué par le social⁴⁹» dans les diverses conditions historiques (pré-politiques, politiques et trans-politiques) de l'existence des peuples.

IV. Culture et bien commun

L'autonomie relative de la culture vis-à-vis de l'ordre politique ne doit pas cependant nous faire oublier le rapport de la culture au bien commun terrestre de la civilisation dont le politique a la charge. En effet la culture appartient à l'ordre du temporel et «se réfère immédiatement à un bien commun qui n'est pas matériel certes, qui est aussi et avant tout intellectuel et moral, mais qui est lui-même d'ordre naturel et terrestre⁵⁰». L'ordre de la culture et celui du politique se rejoignent donc en ce qu'ils se réfèrent au bien commun de la société.

Le bien commun de la société politique

Le bien commun, fin de la société, désigne avant tout «la droite vie terrestre et humaine d'un peuple ou d'un groupement de peuples⁵¹». Au sens propre, il n'y a de bien commun que pour une société qui réunit une

⁴⁷ JEAN-PAUL II, Discours devant l'assemblée générale de l'Unesco, lors de sa visite en France en juin 1980; cité par V. HELL, *L'idée de culture*, p. 11.

⁴⁸ *Catéchisme de l'Eglise catholique*, § 1204: «C'est par et avec leur culture propre, assumée et transformée par le Christ, que la multitude des enfants de Dieu ont accès auprès du Père pour Le glorifier en un seul Esprit.»

⁴⁹ J. MARITAIN, *Religion et culture*, *Œuvres complètes*, IV, p. 253.

⁵⁰ J. MARITAIN, *Le Docteur angélique*, *Œuvres complètes*, IV, p. 88.

⁵¹ J. MARITAIN, *Questions de conscience*, *Œuvres complètes*, VI, p. 643.

multitude de personnes qui œuvrent librement et droitement pour le bien des membres du corps social. Ce bien commun de la société politique n'est pas étranger, loin de là, aux valeurs spirituelles et à la dignité de l'homme dans la mesure où la fin de la politique est «la droite vie, la bonne vie *humaine* ici-bas: un régime de vie digne de l'homme et de ce qui est principal en l'homme, c'est-à-dire de l'esprit⁵²».

En effet, l'homme est «un animal politique avant tout parce qu'il a besoin d'autrui pour progresser dans l'œuvre de la raison spéculative et pratique, qui est son œuvre spécifique⁵³». Il a besoin de ses semblables «non seulement pour assurer sa vie matérielle, mais pour accomplir son œuvre spécifique, qui est de progresser dans la vie rationnelle (connaissance spéculative et activité morale). (...) La société n'est pas un simple fait de nature, une œuvre physique; c'est une œuvre morale, une œuvre de raison et de vertu, naturelle en ce sens précis qu'elle répond aux grandes inclinations essentielles de la nature humaine⁵⁴».

A ce titre le bien commun de la société est «chose éthiquement bonne⁵⁵», il est un bien en soi qui a valeur de fin: «La conservation, le développement et le perfectionnement de la personne humaine⁵⁶».

La subordination du bien commun politique aux valeurs absolues

Le bien commun, chose éthiquement bonne et concourant à la liberté des personnes, n'est pas une fin absolue⁵⁷. Etant par nature ordonné à l'accomplissement des membres du corps social, le bien commun requiert aussi d'être ouvert à tout ce qui assure et permet le développement de la personne, à commencer par la reconnaissance des valeurs supratemporelles de la vie humaine. Ce bien commun se trouve ainsi subordonné à tout ce qui transcende de soi la société politique⁵⁸.

Cette subordination se rapporte en premier lieu aux rapports de l'homme avec Dieu, mais également «à tout ce qui, étant naturellement de l'ordre de l'absolu, transcende de soi la société politique⁵⁹».

⁵² J. MARITAIN, *Religion et culture, Œuvres complètes*, IV, p. 217.

⁵³ J. MARITAIN, *Le Docteur angélique, Œuvres complètes*, IV, p. 97.

⁵⁴ J. MARITAIN, *Religion et culture, Œuvres complètes*, IV, pp. 241-242.

⁵⁵ J. MARITAIN, *La Personne et le bien commun, Œuvres complètes*, IX, p. 202.

⁵⁶ Pie XII, message de Noël, 1942.

⁵⁷ Pour saint Thomas, «l'homme n'est pas ordonné à la société politique selon lui-même tout entier et selon tout ce qui est en lui» (la *llae*, q 21, a 4, ad 4).

⁵⁸ J. MARITAIN, *La Personne et le bien commun, Œuvres complètes*, IX, p. 209: «Le bien commun de la *vita civilis* est une fin ultime, mais une fin ultime *secundum quid* et dans un ordre donné. Il se perd s'il se ferme sur lui-même, il est de sa nature même de favoriser les fins supérieures de la personne humaine, la vocation de la personne humaine à des biens qui le dépassent est inviscérée dans l'essence du bien commun.»

⁵⁹ J. MARITAIN, *La Personne et le bien commun, Œuvres complètes*, IX, p. 208.

C'est-à-dire, tout ce qui concerne la vie de l'esprit de l'homme et ses aspirations au vrai et au beau⁶⁰.

Comme le remarque Maritain, un «véritable sens du bien commun comprend en effet que l'art et la poésie, bien que, ou plutôt *parce qu'ils* se rapportent à un objet indépendant en lui-même des règles et des critères de la vie humaine et de la communauté humaine, jouent un rôle essentiel et indispensable dans l'existence de l'humanité. L'homme ne peut pas vivre une authentique vie humaine sinon en participant dans une certaine mesure à la vie supra-humaine de l'esprit, ou de ce qui est éternel en lui. Il a d'autant plus désespérément besoin des poètes et de la poésie que ceux-ci se tiennent à l'écart de l'ingrate besogne et des ingrates lois de l'entretien et de la guidance de l'animal raisonnable, et qu'ils rendent témoignage à la liberté de l'esprit⁶¹».

Ces observations sur la nature du bien commun de la société politique soulignent la dépendance du politique vis-à-vis des valeurs qui définissent la culture puisque celle-ci est «l'épanouissement de la vie proprement humaine, comprenant, non seulement le développement matériel nécessaire et suffisant pour nous permettre de mener une droite vie ici-bas, mais aussi et avant tout le développement moral, le développement des activités spéculatives et pratiques (artistiques et éthiques) qui mérite d'être appelé en propre un développement humain⁶²».

Il convient de remarquer que le bien commun de la société politique et la culture sont tous deux relatifs au développement matériel et intellectuel, mais aussi et avant tout au développement moral. Nous retrouvons ainsi le lien, classique chez les Grecs, entre la culture et la dimension éthique et politique de la vie sociale.

L'ordre spéculatif et l'ordre pratique

Souligner la relation naturelle entre l'univers de la culture et le domaine politique ne veut nullement dire que ces deux mondes se recouvrent parfaitement. En effet, «le bien commun de la société politique est un bien honnête; mais c'est un bien pratique, ce n'est pas le bien absolu qui est (...) l'objet suprême de l'intellect spéculatif⁶³». Il convient alors de considérer attentivement ce qui peut constituer un bien commun non plus pratique, comme celui de la cité, mais un bien commun qui intéresse la dimension contemplative de l'intellect.

⁶⁰ J. MARITAIN, *La Responsabilité de l'artiste, Œuvres complètes*, XI, pp. 196-197: «Parce que ce bien commun est le bien commun de personnes humaines, il implique comme une de ses parties essentielles le respect des valeurs intellectuelles, qui touchent à la vérité et à la beauté, et qui sont de soi suprapolitiques.»

⁶¹ J. MARITAIN, *La Responsabilité de l'artiste, Œuvres complètes*, XI, p. 200.

⁶² J. MARITAIN, *Religion et culture, Œuvres complètes*, IV, p. 201.

⁶³ J. MARITAIN, *La Personne et le bien commun, Œuvres complètes*, IX, p. 209.

Il faudrait ici citer entièrement les pages où Maritain étudie la priorité de l'intellect spéculatif par rapport à l'intellect pratique, et où il montre que «la ressemblance avec Dieu est moindre dans l'intellect pratique que dans l'intellect spéculatif» et que «cette similitude beaucoup plus parfaite avec Dieu, qui est propre à l'intellect spéculatif, s'accomplit par un acte personnel et solitaire de l'intellect de chacun⁶⁴».

Ces principes peuvent être utilement appliqués aux rapports du culturel et du politique. En effet, parmi les activités de l'homme, qui concourent au bien commun total de la société politique, certaines d'entre elles comme la sagesse, la science ou l'art intéressent plus directement la dimension contemplative de l'intelligence. Or, d'une certaine manière ces activités, qui relèvent de la vie de l'intelligence spéculative, rassemblent une quasi communauté autour d'un bien commun d'un certain type. Par exemple, la communauté scientifique réunit des hommes et des femmes (du Prix Nobel au bachelier...) qui ont une culture commune constituée par un vaste ensemble de connaissances, le tout étant animé par cette tournure d'esprit typique qui dessine les contours et stimule la croissance et la propagation de cette aventure de la science et de la civilisation technique. Sa valeur fondamentale est le vrai malgré sa finalité qui, depuis Descartes, est de nous rendre comme maître et possesseur de la nature. On pourrait aussi considérer la communauté des gens de lettres ou des artistes dont la culture inclut en outre une sensibilité qui lui est propre et dont la valeur fondamentale est le beau.

Mais, dans ces exemples, à quel type de communauté avons-nous affaire? Maritain répond: «Dans l'ordre naturel il y a une communauté des esprits, selon qu'ils communient à l'amour de la vérité et de la beauté, à la vie et aux œuvres de la connaissance, de l'art et de la poésie, et aux plus hautes valeurs de la culture; cette communauté, il est vrai, ne parvient pas à constituer une société proprement dite, (...) et c'est seulement dans un sens analogique qu'on pourra parler de son bien commun⁶⁵.»

Ainsi, des valeurs comme le vrai et le beau, qui intéressent la dimension contemplative de l'esprit humain, ayant même une place privilégiée dans le bien commun total de la société politique, constituent, en un certain sens, un bien commun pour une communauté d'un certain type. Toutefois, «le bien commun des intelligences est (...) une ébauche de

⁶⁴ J. MARITAIN, *La Personne et le bien commun, Œuvres complètes*, IX, p. 180. Il ajoute aussi: «Le bien et la fin de l'intellect spéculatif sont de soi supérieurs au bien et à la fin de l'intellect pratique, supérieurs donc à tout bien commun créé, si éminent soit-il, car l'objet le plus élevé de l'intellect pratique est un bien commun à réaliser.» Et il ajoute: «Par le fait qu'un homme contemple, il se dirige seul vers la fin de la contemplation. Et la fin elle-même de l'intellect spéculatif préémine autant sur le bien de l'intellect pratique que la prise de possession personnelle de cette fin personnelle transcende (...) l'accomplissement commun du bien de l'intellect pratique» (pp. 180-181).

⁶⁵ J. MARITAIN, *La Personne et le bien commun, Œuvres complètes*, IX, p. 222.

bien social ou de bien commun strictement dit, - sans corps social organisé⁶⁶». En outre, nous avons là une communauté où la personne ne participe au bien commun qu'à la mesure de son engagement personnel et de manière solitaire.

Une ébauche de réalité sociale

Cette communauté des esprits, qui communie à la vie et aux œuvres de la connaissance, peut être observée de manière assez remarquable dans la civilisation occidentale, où l'essor des sciences est devenu un des aspects dominants de notre civilisation.

Nous pouvons, en effet, observer la fécondité et le rayonnement des valeurs spéculatives de la science et l'impact grandissant qu'elles ont sur les esprits. Il y a bien là, dans cette communauté scientifique, une espèce de réalité sociale dont le lien est constitué par la culture scientifique à laquelle chacun participe selon une certaine mesure. Il reste néanmoins que c'est seulement une ébauche de réalité sociale malgré l'ampleur de la communauté humaine qu'elle mobilise. En effet, elle n'est pas une société organisée comme la société politique qui a ses représentants et un organe exécutif ayant la charge de gouverner. Rien de tel pour la communauté scientifique et encore moins peut-être pour la communauté artistique. Il y a bien, dans ces communautés, des élites ou des ténors, mais ils n'ont pas la mission de diriger les autres.

Même de nos jours, où la recherche scientifique requiert la formation d'équipe de chercheurs, et le concours organisé d'un personnel scientifique en nombre croissant, il y a une incapacité congénitale pour la communauté scientifique à former une véritable société d'autant plus que l'homme se dirige seul, par un acte personnel et solitaire⁶⁷, vers l'objet de l'intellect spéculatif. En outre, les communautés que nous avons considérées dans nos exemples ne sont pas des communautés naturelles.

Ainsi, la communauté scientifique comme la communauté artistique, aussi vitales que soient leurs existences respectives, et aussi noble que puisse être leur bien commun, ne forment pas des communautés au sens plénier du terme. La culture qui les définit, et à laquelle participent leurs membres, qualifie l'homme en lui faisant participer à des valeurs spéculatives et en lui donnant les moyens de communiquer avec d'autres. Toutefois, elle n'insère pas l'homme selon tout son être à un groupe tel

⁶⁶ J. MARITAIN, *La Personne et le bien commun*, Œuvres complètes, IX, p. 223.

⁶⁷ Pour l'art ou la philosophie, «cette activité-là est par nature le propre d'un petit nombre; loin de demander la collaboration de tous, elle exige plutôt une certaine solitude. Tout ce que l'on peut souhaiter de mieux dans ce domaine en fait d'union très étendue, c'est une union de charité» (J. MARITAIN, *Primauté du spirituel*, Œuvres complètes, III, p. 899).

que la cité ou la nation, au point de pouvoir l'y rattacher selon toutes les fibres de son être. Ce type particulier de culture n'englobe pas toutes ses activités d'homme et elle ne peut engendrer une communauté où puissent se dérouler les diverses étapes de la vie humaine, depuis la naissance jusqu'à la mort.

Culture et éthique

La véritable culture qui forme l'homme en s'insinuant dans toutes les fibres par lesquelles il se rattache à une communauté historique, c'est la culture qui contribue à faire exister et maintenir vivante une véritable communauté humaine. Or, ni les savants ni les musiciens ne constituent un peuple ou une nation. Certains peuples sont plus musiciens que d'autres, certains peuples sont plus ouverts à la science que d'autres, mais ce n'est ni la musique ni la science qui rend parfaitement intelligible leur histoire.

La culture au sens plénier du terme est ordonnée au bien commun total de la société. En effet, une culture purement spéculative, une culture qui ne prend pas en compte le développement moral n'est qu'une ébauche de culture. Nous comprenons alors que le sens à donner au mot culture ne peut se passer de la richesse que lui accordait la tradition grecque au sens où «l'éthique et la politique réunies sont l'un des caractères principaux de la vraie *paideia*⁶⁸» et qu'ils participent de manière fondamentale à l'intelligence de cette notion.

Nous découvrons alors que c'est par cette commune référence à la dimension axiologique de la vie humaine, sans laquelle la civilisation ne peut exister, que les pôles culturel et politique de la vie sociale s'accordent et trouvent leur point d'équilibre.

Nous disions précédemment que la culture concernait la dimension sociale de l'homme et qu'elle caractérisait l'état de développement de la vie humaine impliqué par le social, dans les diverses conditions historiques (pré-politiques, politiques et trans-politiques) de l'existence des peuples. Nous pouvons à présent préciser que la culture concerne directement la dimension *éthico-sociale* de la vie humaine.

⁶⁸ W. JAEGER, *Paideia*, p. 348.

V. Culture et communauté

La dimension éthico-sociale de l'existence humaine, à prendre en compte pour définir la culture au sens plénier du terme, nous amène à considérer tout spécialement la nation et le peuple.

Communauté et société

Dans *L'Homme et l'Etat*, Jacques Maritain observe que: «La communauté et la société sont toutes deux des réalités éthico-sociales véritablement humaines, et non pas seulement biologiques. Mais une communauté est davantage une œuvre de nature et se trouve plus étroitement liée à l'ordre biologique; une société est davantage une œuvre de raison et se trouve plus étroitement liée aux aptitudes intellectuelles et spirituelles de l'homme. Leur essence sociale et leurs caractères intrinsèques ne coïncident pas, non plus que leurs sphères de réalisation⁶⁹.»

Il remarque également que: «Pour comprendre cette distinction, nous devons nous rappeler que la vie sociale en tant que telle rassemble les hommes en vue d'un certain *objet*. Dans les relations sociales il y a toujours un objet, matériel ou spirituel, autour duquel se tissent les rapports entre les personnes humaines. Dans une *communauté*, (...) l'objet est un *fait* qui précède les déterminations de l'intelligence et de la volonté humaines et qui agit indépendamment de celles-ci pour créer une psyché commune inconsciente, des structures psychologiques et des sentiments communs, des mœurs communes. (...) La *communauté* est un produit de l'instinct et de l'hérédité dans des circonstances et dans un cadre historique donnés: la *société* est un produit de la raison et de la force morale (ce que les Anciens dénommaient "vertu")⁷⁰.»

La nation et le peuple sont précisément des communautés éthico-sociales constituant «le terrain naturel d'où quelque organisation sociale surgira par l'entrée en jeu de la raison⁷¹».

La nation

Qu'est-ce qu'une nation? Empruntons encore à Maritain ses analyses: «La *Nation* est une communauté, non une société. La Nation est une des communautés les plus importantes, peut-être la plus complète et la plus complexe des communautés engendrées par la vie civilisée (...). C'est

⁶⁹ J. MARITAIN, *L'Homme et l'Etat*, *Œuvres complètes*, IX, p. 482.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 483-484.

⁷¹ *Ibid.*, p. 485.

quelque chose d'éthico-social: une communauté humaine fondée sur le fait de la naissance et de la lignée, mais avec toutes les connotations morales de ces termes⁷².»

On peut énumérer brièvement quelques propriétés de la nation. Celle-ci a un sol, un langage, des droits, une vocation historique. Mais surtout relevons que la nation «instille une seconde nature dans les personnes humaines⁷³», car cela est à rapprocher de l'office que joue la culture. Maritain d'ailleurs n'hésite pas à dire que la Nation est une communauté éthico-sociale fondée sur l'héritage culturel.

Le peuple

Le peuple, comme la nation, est une communauté et une réalité sociale-éthique⁷⁴. Maritain a donné pour titre à l'une de ses études: «Exister avec le peuple⁷⁵.» Pour un métaphysicien, qui défendait la primauté de l'exister, ce titre lui-même n'est pas sans signification. Dans cette étude, il remarque que pour comprendre les réalités de l'histoire humaine, il faut non pas seulement considérer «les choses du point de vue de l'*action* et des *idées* rectrices de l'action. Il faut aussi, et d'abord, les considérer du point de vue de l'*existence*; je veux dire qu'il y a un autre ordre, et plus primitif, que celui de l'activité sociale et politique: c'est l'ordre de la communion de vie, de désir et de souffrance. En d'autres termes, il convient de reconnaître, distincte de la catégorie *agir pour* ou *agir avec*, la catégorie *exister avec* et *souffrir avec*, qui concerne un ordre de réalité plus profond. (...) *Exister avec* est une catégorie éthique⁷⁶.»

Cette catégorie *exister avec* ou *souffrir avec* ne relève pas d'une connaissance abstractive et notionnelle propre à la philosophie politique mais plutôt de ce qu'il faut appeler une connaissance par connaturalité. C'est ainsi que le peuple reconnaît comme par instinct ceux qui lui appartiennent et qui, sans épouser et partager ses conditions les plus difficiles, le traitent avec respect, et s'adressent à lui sans vulgarité⁷⁷. Le peuple est en effet éminemment respectable notamment parce qu'il lui

⁷² *Ibid.*, pp. 485-486.

⁷³ *Ibid.*, pp. 487-488.

⁷⁴ J. MARITAIN, *Raison et raisons*, *Œuvres complètes*, IX, p. 380: «La notion de peuple est une notion sociale-éthique.»

⁷⁵ Cf. J. MARITAIN, *Raison et raisons*, *Œuvres complètes*, IX, pp. 379-388.

⁷⁶ J. MARITAIN, *Raison et raisons*, *Œuvres complètes*, IX, p. 379.

⁷⁷ Bernanos disait: «Les pauvres ont plus besoin d'honneur que de pain.»

revient de conserver à l'état latent les sentiments les plus profonds d'où surgissent les réactions les plus droites⁷⁸.

C'est d'ailleurs toujours au peuple et à son énergie qu'on a recours quand il faut un sursaut de courage et d'abnégation pour traverser des périodes difficiles. Car le peuple, en raison de sa masse et de sa patience à tout supporter, se trouve être la robuste et «la grande réserve de spontanéité vitale et de non-pharisaïsme. Le fait même, le fait quantitatif qu'il est la masse importe ici, car c'est dans la masse que la vie jette ses racines. (...) Il est la réserve charnelle d'une nouvelle civilisation⁷⁹».

Culture et démographie

Ici, il faut faire une remarque concernant le rapport de la culture avec le peuple où la vie jette ses racines et qui a la capacité d'engendrer de nouveaux membres. C'est en effet un lieu commun que la croissance démographique est inversement proportionnelle au niveau culturel de la population. Mais ne faut-il pas se demander de quel type de culture il s'agit? Et tout type de culture doit-il amener inévitablement un tarissement du taux de fécondité? Actuellement, cela semble être admis sans discussion alors que cela mérite qu'on y réfléchisse. Dans la mesure où la culture inclut une certaine idée de la vie, ne convient-il pas de se demander quelle doit être l'influence de la culture sur la démographie? Et cette influence sur la fécondité faut-il la concevoir comme devant exercer sur celle-ci une régulation éthique, une maîtrise, un contrôle, une limitation...?

Une remarque de Maritain sur la culture d'aujourd'hui peut nous éclairer. Il observe que la culture moderne, quelle que soit sa vocation historique positive, quels que soient les progrès qui s'effectuent en elle, a pour dominante spirituelle d'être une culture anthropocentrique dont une caractéristique est une maîtrise de plus en plus grande de la nature.

«Maîtrise sur la génération non par la chasteté mais par la violation des finalités naturelles; maîtrise sur la race par la stérilisation eugénique des sujets tarés; maîtrise sur soi-même par l'abolition des liens familiaux et du souci de la descendance; maîtrise sur la vie par le suicide et

⁷⁸ Cf. J. MARITAIN, *A travers le désastre, Œuvres complètes*, VII, p. 362: «Quand une démocratie est saine, la vie politique y émane du fond du peuple. Quand une démocratie se désagrège, la vie politique devient l'apanage d'une oligarchie de spécialistes, et se sépare de plus en plus de la vie profonde du peuple. Ce peuple garde toujours ses vertus de civilisation, d'humanité, de labeur patient et industrieux, de charité naturelle. Ces vertus peuvent se trouver sans emploi (...); elles peuvent être un moment stupéfiées; elles subsistent toujours.»

⁷⁹ J. MARITAIN, *Raison et raisons, Œuvres complètes*, IX, p. 384.

l'euthanasie. Il est remarquable qu'une certaine idée de la maîtrise de l'homme sur la nature se solde, avec une uniformité impressionnante, par un même et unique résultat: l'arrêt de la vie⁸⁰.»

Cela doit nous interroger sur le rapport qu'il y a entre culture et peuple, et nous invite à juger toute culture sur sa capacité à maintenir un peuple en vie. Car une culture indifférente à la richesse que constitue cette réserve charnelle qu'est le peuple est en réalité une pseudo-culture ou une culture qui comporte de graves dangers de mort.

Le peuple, multitude d'hommes libres

Le peuple est une réserve charnelle, il est aussi la vaste réserve d'humanité, et c'est là sa véritable richesse. Le peuple est la vaste réserve d'humanité parce qu'il est la multitude des hommes libres. Il revient d'ailleurs au peuple, quand ses droits sont respectés, d'élire des représentants, et de contrôler la marche de la société, parce qu'il est «la substance même, la libre et vivante substance du corps politique⁸¹».

Le peuple est en effet «la multitude des personnes humaines qui, unies sous de justes lois, par une amitié réciproque, et pour le bien commun de leur existence humaine, constituent une société politique ou un corps politique. La notion de corps politique signifie le tout (pris dans son unité) composé du peuple. La notion de peuple signifie les membres organiquement unis qui composent le corps politique. (...) Puisque le peuple est fait de personnes humaines qui non seulement forment un corps politique, mais qui ont chacune une âme spirituelle et une destinée supra-temporelle, le concept de peuple est le plus haut et le plus noble des concepts fondamentaux que nous analysons ici⁸²».

L'âme du peuple, considéré ainsi, se manifeste dans le sentiment collectif ou sens commun propre au peuple⁸³. Ce sens commun ne peut se réduire à l'opinion publique, il est constitué par les premiers jugements de la raison spéculative et pratique dans son élan spontané à discerner le vrai du faux. En un sens il repose sur la droiture naturelle de l'intelligence et ses fruits sont sains et pertinents à moins d'un dépravement grave ou d'une désinformation systématique⁸⁴.

⁸⁰ J. MARITAIN, *Religion et culture*, Œuvres complètes, IV, pp. 212-213.

⁸¹ J. MARITAIN, *L'Homme et l'Etat*, Œuvres complètes, IX, p. 511.

⁸² J. MARITAIN, *L'Homme et l'Etat*, Œuvres complètes, IX, pp. 510-511.

⁸³ Ce sens commun, comme le dit Cicéron, est «cette manière commune de sentir, ce sentiment moyen de la foule dont l'orateur doit tenir compte s'il veut s'en faire écouter; mais c'est aussi comme un ensemble de jugements spontanés, dont tous les hommes sont naturellement doués et qui leur permet de discerner le bien du mal» (CICÉRON, *De oratore*, I, ch. 3; cité par Etienne GILSON, *Réalisme critique et critique de la connaissance*, Paris, Vrin, 1947, p. 15).

⁸⁴ Cf. J. MARITAIN, *A travers le désastre*, Œuvres complètes, VII, p. 345: «L'instinct profond du peuple, quand il s'éveille dans la détresse, a un discernement qui supplée à bien des carences.»

On peut essayer de tromper le sens commun, de le manipuler, mais on ne peut pas le corrompre. Il y a là en germe, avec le sens commun, une réserve de vitalité issue de la raison, qui donne au peuple, quelle que soit sa condition majeure ou opprimée, tout ce qui en dernier ressort est le fondement du respect qu'il faut lui réserver. Car, comme le remarque Maritain: «Si malade qu'elle soit, l'intelligence recèle toujours au fond d'elle-même une vitalité essentielle que rien ne peut léser ni corrompre, et elle reste toujours, dans l'ordre métaphysique, la plus haute faculté de l'être humain⁸⁵.» C'est d'elle que dépend le sens commun qui est un des éléments primordiaux de cette psyché collective qui inclut les perceptions d'ordre éthique et métaphysique. Ces perceptions sont la principale source de la sagesse des nations, de la culture des peuples.

Conclusion

Culture et peuple

Le peuple est une communauté naturelle où la vie plonge ses racines. Il possède par sa vigueur native les ressources essentielles de la vie humaine qui font de lui la substance vivante du corps politique. Communauté sociale-éthique, le peuple est le sujet où s'incarne et se développe une culture, dont la finalité est de faire exister une communauté d'hommes libres, une société.

Cette référence obligée de la culture à la réalité éthico-sociale du peuple nous permet de revenir à la diversité de sens que nous avons reconnus pour la notion de culture. En effet, la notion de peuple est aussi complexe que la notion de culture. Il y a une notion de peuple propre à la philosophie politique, une notion de peuple propre à l'ethnologie. Or, l'idée que l'on se fait de la culture sera dépendante de l'idée que l'on se fait du peuple.

En réalité, il faut en arriver à une idée de la culture incluant ces diverses harmoniques qui ont toutes en commun de se rapporter au caractère éthique de la vie humaine, c'est-à-dire au mode spécifique de l'exister et de l'être de l'homme appartenant à un peuple.

⁸⁵ J. MARITAIN, *Le Docteur angélique*, Œuvres complètes, IV, p. 100.

Définition de la culture

A ce point de nos analyses, en nous aidant de la définition proposée par Jacques Maritain dans *Religion et culture*, nous proposons de caractériser la culture de la façon suivante:

La culture est l'état de développement de la vigueur native, spirituelle et charnelle, des membres d'un peuple. Cet état de «développement ou de perfectionnement de la vie humaine impliqué par le social⁸⁶», dans les conditions pré-politique, politique et trans-politique d'une communauté éthico-sociale, a pour fin «l'épanouissement de la vie proprement humaine, comprenant, non seulement le développement matériel et nécessaire pour nous permettre de mener une vie droite ici-bas, mais aussi et avant tout le développement moral, le développement des activités spéculatives et pratiques (artistiques et éthiques)⁸⁷». Cet état de développement se caractérise par la création de liens interhumains, fraternels, respectueux et justes, propres à la vie d'une communauté éthico-sociale fondée sur les valeurs universelles de vrai, de beau et de bien (sans lesquelles les personnes ne peuvent s'ordonner à Dieu comme à leur fin transcendante) qui permettent aux divers peuples de vivre comme des sociétés dans le concert des nations civilisées.

Bernard HUBERT

⁸⁶ J. MARITAIN, *Religion et culture*, *Œuvres complètes*, IV, p. 253.

⁸⁷ Cf. J. MARITAIN, *Religion et culture*, *Œuvres complètes*, IV, p. 201.

La correspondance Maritain - Journet

*Un renouveau libérateur de la théologie de l'Eglise**

Depuis longtemps annoncée, attendue, la correspondance Journet-Maritain paraît enfin. Plus exactement, elle commence à paraître car ce premier tome d'environ 850 pages couvre les dix premières années (1920-1929)¹, et fait attendre les suivants: plus de quarante-trois années encore, jusqu'à la mort de J. Maritain.

D'emblée cette correspondance s'impose comme un monument; par son volume, bien sûr, et mieux encore par sa substance: elle est le corpus épistolaire laissé par l'amitié indéfectible d'un philosophe et d'un théologien qui furent unis dans une collaboration des plus étroites pour faire face aux défis de l'époque et y apporter la présence, le témoignage et la lumière de la sagesse chrétienne. Plus de cinquante ans de leurs vies et quasiment toutes leurs œuvres passent ainsi dans ces lettres, qui sont aussi cinquante années de vie du monde et de l'Eglise: de l'après-guerre de la première guerre mondiale aux premières années de l'après-Concile.

Pour Jacques Maritain, au long de ce demi-siècle, l'abbé Journet aura été, après Raïssa, le soutien intellectuel le plus fidèle et le plus proche. Leur relation intellectuelle constante et profonde était pourtant nouée entre eux plus haut ou plus profond que dans les régions de l'intelligence, et Jacques n'hésitait pas à nommer sainteté et charité le lieu d'où lui venait sa relation avec Journet. On se souvient des pages du *Carnet de notes* où il exprime sa gratitude à ceux qu'il appelle «nos guides, compagnons et protecteurs». Après avoir nommé Bloy, dom Delatte, Henrion, Massignon, etc. - et le P. Garrigou-Lagrange «dont l'enseignement théologique a été une lumière de grâce et une bénédiction pour nos intelligences» -, il écrit:

*Ce texte a été rédigé à l'intention des lecteurs des *Cahiers Jacques Maritain* où figure au sommaire du dernier numéro de cette année. La rédaction de *Nova et Vetera* estime que ces lignes sont de nature à intéresser également ses propres lecteurs et remercie le «Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain» à Kolbsheim d'en autoriser ici la reproduction.

¹ Journet-Maritain: *Correspondance*, volume I (1920-1929), édition établie par Mmes Claude Favez, Jacqueline Favre et Monique Sallès, et Mme et M. Dominique et René Mougel, sous la direction de Mgr Pierre Mamie, évêque de Genève, Lausanne et Fribourg, et du P. Georges Cottier, théologien de la Maison Pontificale. Publiée par la Fondation du Cardinal Journet, la correspondance est éditée par les Editions Universitaires de Fribourg et les Editions Saint-Paul de Paris. Publication intégrale, elle comporte non seulement les lettres de/à Jacques Maritain, mais aussi celles de/à Raïssa, et celles (rares) de/à Véra.

*Mais il en est auxquels notre gratitude se porte d'une manière absolument éminente, comme à des saints que le ciel a mis sur notre route ici-bas pour assister de leur charité le plus intime de nous-mêmes et pour combler nos âmes de leurs bienfaits*²,

et de citer les noms de six prêtres: les PP. Clérissac et Dehau, l'abbé Journet, dom Miège, prieur de la chartreuse de la Valsainte, le P. Lebbe et l'abbé Lamy³.

Il n'en reste pas moins que l'œuvre à laquelle Journet comme Maritain étaient voués fut une œuvre intellectuelle; c'est de ce point de vue principal que leur correspondance constitue un document irremplaçable de leur relation. Par chance pour nous, - si l'on peut dire, en pensant à ces lettres - ils ont toujours vécu loin l'un de l'autre; sans doute, à partir de 1922 et tant que les Maritain ont vécu en Europe, ils se voyaient chaque année, mais l'abbé Journet est toujours resté en Suisse et c'est donc par lettres que s'est faite une grande partie de leur échange continu. On voit ainsi passer en elles leurs œuvres, leurs vies, et l'histoire du monde, des idées et de l'Eglise, avec leurs réactions, leurs discussions, et constamment ce regard et cette ardeur qui les caractérisaient l'un et l'autre.

La première lettre vient de l'abbé Journet, le 4 novembre 1920. Vicaire à Genève, il a vingt-neuf ans. Attiré par la vie dominicaine, il n'avait pu y accomplir, pour des raisons de santé, qu'un mois de postulat; aussi, depuis son ordination sacerdotale en 1917, exerce-t-il un ministère paroissial à Genève, sa ville natale. En 1924, il sera nommé professeur de théologie au Grand Séminaire de Fribourg, où il enseignera jusqu'en 1970. Jacques Maritain est de près de dix ans son aîné. Professeur à l'Institut Catholique de Paris, il a déjà publié plusieurs livres remarquables: *La Philosophie bergsonienne* (1913), le livre du P. Clérissac sur l'Eglise (1918), et, en 1920, *Art et scolastique* et le volume d'Introduction de ses *Eléments de Philosophie*.

Cette première lettre donne le ton et vaut d'être largement citée:

Monsieur, Permettez-moi de vous envoyer [un] petit article, écrit dans l'intention d'attirer l'attention sur les Eléments de Philosophie. [...] Voici longtemps que j'aime vos écrits, à cause de l'amour de la vérité que j'y sens, et de cette sagesse surnaturelle dont vous parlez si bien. Je prends prétexte de ce petit article pour vous en remercier, pour vous remercier en particulier de ces quelques pages de la Vie du Père

² *Carnet de notes*, D.D.B., pp. 111-112; *Œuvres complètes*, XII, pp. 225-226.

³ La maladie du P. Dehau et la mort des quatre autres ont contenu en deçà de la quinzaine d'années la durée de leurs relations étroites avec les Maritain (six ans seulement pour le P. Clérissac); l'abbé Journet fut le seul à survivre aux Maritain, après les avoir accompagnés durant plus de cinquante ans.

Clérissac [= la préface de J.M. au livre du P. Clérissac *Le Mystère de l'Eglise*, ou bien l'article biographique publié dans la revue *La Couronne de Marie*, en novembre 1915, et repris dans la préface], où il y a plus de vrai thomisme que dans bien des volumes, et qui m'ont été comme une grâce de lumière surnaturelle.

Merci aussi de votre manuel, et de la loyauté à ne négliger aucune question difficile, que j'y ai souvent rencontrée.[...] Veuillez croire, Monsieur, à la reconnaissance que vous garde quelqu'un qui prie afin que la vraie Sagesse commence enfin à luire un peu dans sa pauvre ville de Genève.

Abbé Charles Journet

Maritain remercie le 10 novembre:

[...] Ce qui me touche surtout, c'est que vous aimiez le livre du P. Clérissac et cette grande vie cachée que j'ai si faiblement retracée dans mes pauvres pages. Que n'avez-vous pu le connaître lui-même.

Ainsi donc le premier échange de ces deux inconnus se noue immédiatement avec prédilection autour de la préface de J.M. au *Mystère de l'Eglise* du P. Clérissac.

Ensuite, pas de lettres pendant un an, mais, fin 1921, J.M. s'est souvenu de son correspondant genevois en faisant les envois de *Théonas*, son nouveau livre. L'abbé remercie, et s'instaure entre eux une discussion sur la sagesse par connaturalité (déjà évoquée dans la première lettre). Puis au début de 1922, J.M. annonce à l'abbé Journet le projet des Cercles Thomistes auquel celui-ci va aussitôt adhérer à plein. Durant l'été, ils se rencontrent à Val d'Iliez et s'établit tout de suite une communion profonde: autour du projet des Cercles, d'abord, dont Jacques et Raïssa achèvent la rédaction du Directoire (*De la vie d'oraison*); l'abbé participera, deux mois plus tard, à la première retraite des Cercles Thomistes à Versailles. Et l'abbé Journet confie à ses nouveaux amis des réflexions théologiques qui touchent intimement à sa vie sacerdotale: des réflexions sur la Messe et, en particulier, sur la manière dont, par les paroles et les gestes du prêtre, le sacrifice et la passion du Christ sont rendus présents dans le «sacrifice» de la Messe; leur échange sur ce point se prolongera des années durant, dans la correspondance, jusqu'au livre de l'abbé sur *La Messe* en 1957, et l'article de Jacques, en 1968, sur «Le sacrifice de la messe».

Dès lors, la correspondance sera constante entre les deux amis: douze lettres de Journet et onze de Maritain depuis leur rencontre le 20 juillet jusqu'à la fin de l'année 1922, ainsi que deux longues notes manuscrites

sur la Messe⁴. Et l'on suit désormais, au fil des années vingt, couvertes par ce premier tome, le développement de leurs échanges: sur la messe; sur le mal, qui aboutira dans le *Court Traité*, en 1947, dans le livre de C.J. intitulé *Le Mal*, en 1961, puis *Dieu et la permission du mal*, en 1963; on voit se dessiner peu à peu les *Degrés du Savoir*; dès 1927, les premiers livres de Journet se préparer: *L'esprit du protestantisme en Suisse*, en 1925, dans «la Bibliothèque Française de Philosophie» dirigée par Jacques, *L'Union des Eglises*, en 1927, *La juridiction de l'Eglise sur la cité* qui succédera à *Religion et culture* dans la collection «Questions disputées» qu'ils fondent et dirigent en commun.

C'est aussi la fondation de *Nova et Vetera* en 1926, la revue qui publiera le plus de textes des Maritain. Puis les questions œcuméniques auxquelles l'abbé est très sensible, les Maritain y ajoutant leurs relations avec les Russes orthodoxes; la lutte (sévère dans les années vingt) avec les protestants, et naturellement la longue querelle autour de la condamnation de l'Action Française: de longue date, l'abbé Journet avait averti son ami de la malencontreuse collusion du thomisme et du mouvement de Maurras, et, la bataille déclenchée, tous deux collaborent activement en s'écrivant, au besoin journallement. Et l'on voit se dégager de plus en plus de leurs préoccupations la question de l'Eglise qui occupera largement les années 30: «L'Eglise et le monde», tel fut un moment, en 1927, l'un des titres possibles du livre capital qui paraît sous le titre de *Primauté du spirituel*; par-delà les termes du débat ouvert par le cas de l'Action Française, la question était posée sur la nature de l'Eglise, son pouvoir et sa mission parmi les sociétés et civilisations humaines, leur histoire et leur avenir.

La richesse de ces dix premières années s'avère, on le voit, surabondante et trop copieuse pour être présentée toute. A la vérité, cette correspondance est une mine, non pas seulement pour la connaissance historique - ce qui va de soi -, mais pour la compréhension de Maritain et de Journet: livrée dans la liberté d'une confiance totale, leur pensée se fait ici, pour nous, dialogue jaillissant dans l'échange fraternel et complémentaire du philosophe et du théologien. A la lecture, chacun trouvera son bien, suivra tel thème et s'instruira de cette correspondance dont on n'aperçoit pas d'équivalent.

⁴ La publication de la correspondance inclut très heureusement ce genre de documents annexes qui forment des parties plus élaborées (mais encore inédites) de l'échange, que les lettres préparent ou auxquelles elles renvoient. Il est impressionnant de constater combien les deux amis ont pu réserver longtemps certaines idées à la discrétion de leurs discussions (souvent très affûtées et élaborées, et régulièrement réouvertes) avant de les publier. L'amour de la vérité, la rigueur intellectuelle et le sens de la responsabilité de l'intellectuel les tenaient à l'opposé des facilités ou connivences de «l'à-peu-près-pensé». «Etre sûr que ce que l'on écrit ne tirera pas à conséquence», cette formule de Renan relayée par Gide n'était assurément pas l'arcane ni de Maritain ni de Journet.

En débordant sur les années 30 et sur le second tome dont la préparation est déjà fort avancée (il devrait paraître en 1996), nous voudrions nous arrêter sur un thème qui, parmi bien d'autres, s'impose comme central dans la méditation et la collaboration des deux amis: la théologie de l'Eglise.

* * *

On se souvient de la phrase du *Paysan de la Garonne*, en 1966, sur «l'humble cardinal», «que je ne nommerai pas eu égard à sa modestie», mais «auquel je dois tout ce que je sais sur l'Eglise⁵». Il s'agissait, bien entendu, de Charles Journet, devenu cardinal en 1965 par la volonté de Paul VI, et de son grand traité *L'Eglise du Verbe incarné*. Pareille compacte reconnaissance de dette («tout ce que je sais sur l'Eglise») n'empêchait pas toutefois Maritain de pousser l'audace et la réflexion théologique sur l'Eglise un peu plus loin que son ami: dans *le Paysan* même, où toute la première partie du dernier chapitre est consacrée à l'Eglise, puis, en 1970, dans son dernier livre intitulé *De l'Eglise du Christ*. Mais ce que la correspondance révèle, et qu'il ne disait pas, c'est que J. Maritain a été l'aiguillon constant de l'abbé Journet, le demandeur insistant et exigeant de sa grande théologie de l'Eglise. Et non seulement il le poussait à écrire, mais il le pressait au-delà de ses positions en lui demandant d'élaborer une synthèse théologique nouvelle dont, au surplus, il lui indiquait lui-même les bases ou les axes sur plusieurs points capitaux, nous y reviendrons tout à l'heure.

Ceci confirme la place centrale occupée par l'Eglise dans la réflexion de Maritain. Il ne se contentait pas d'écouter les théologiens, il ruminait lui-même un renouvellement profond de l'ecclésiologie qu'il attendait des théologiens. D'une manière générale, on ne peut comprendre son regard et ses écrits sur l'histoire et sur la culture, sans se référer à son idée de l'Eglise, - mais quelle est-elle précisément et d'où procède-t-elle?

Il est clair que le grand confident et compagnon de sa méditation sur l'Eglise aura été Journet, le «théologien de l'Eglise»; la correspondance, sur ce point, est des plus nette. Cependant, puisqu'antérieurement à la rencontre de Journet cette méditation de Maritain intègre quelques éléments fondamentaux qui vont ensuite s'imposer dans son dialogue avec Journet, il nous faut, un moment, laisser de côté leur correspondance pour en considérer en quelque sorte la préhistoire chez Maritain, sur la question de l'Eglise.

* * *

⁵ *Œuvres complètes*, XII, p. 862.

Dès les premières lignes de son dernier livre, *De l'Eglise du Christ*, en 1970, Maritain avertit, un peu solennellement: «Dans un moment historique profondément troublé, il est sans doute permis à un vieux philosophe chrétien dont depuis soixante ans le mystère de l'Eglise occupe la pensée de porter sur lui le témoignage de sa foi et de sa méditation⁶.» «Depuis soixante ans», «le mystère de l'Eglise», manifestement ces expressions renvoient au P. Humbert Clérissac, rencontré par les Maritain à la fin de 1908, dont le livre posthume, *Le Mystère de l'Eglise*, fut édité par Jacques en 1918.

Sans doute, pour être complet, faudrait-il évoquer le témoignage antérieur et primordial de Bloy, «le plus grand de nos bienfaiteurs, celui qui nous a engendrés à la foi⁷», mais Bloy n'était pas théologien et son témoignage ne faisait pas une théologie ordonnée; il était plutôt torrentiel en son genre, comme peut être la grâce, et rutilant de joyaux que les Maritain recevront de lui (sur la charité, l'union à Jésus, la grâce, le Saint-Esprit, la communion des saints, etc.), mais tout cela avait besoin d'être *pensé* dans une théologie. L'introducteur des Maritain à cette pensée théologique serait le P. Clérissac, qui les conduisit à saint Thomas.

Relisons d'abord quelques textes forts et étonnants qui nous indiquent un peu d'où partaient les Maritain en ces premières années du siècle. Aux yeux de Jacques, l'Eglise catholique est originellement un objet de détestation, pour sa mère aussi bien que pour le jeune dreyfusard agnostique ou athée qu'il a été. Encore au début de 1906, à quelques mois du baptême, l'Eglise l'attire par l'exemple de Bloy, mais les chrétiens lui font tout simplement *horreur*; il écrit:

Le grand obstacle au christianisme ce sont les chrétiens. Voilà l'épine qui me perce. Les chrétiens ont abandonné les pauvres, - et les pauvres parmi les nations: les Juifs, - et la Pauvreté de l'âme: la Raison authentique. Ils me font horreur. Puis: Dans la religion [...] il n'y a rien que je rejette [...]. Mais cette foi est indigente en moi, refoulée et contrariée par le consentement des chrétiens à l'injustice terrestre et par l'horreur que leur histoire, leur pente m'inspirent. Il faudra être au milieu d'eux comme des étrangers, venus d'ailleurs. Loin de fuir la maison terrestre de Dieu, nous nous tournerons vers elle, et nous y entrerons. Mais comment se mêler aux horribles enfants qui y festoient?⁸...

⁶ *Ibid.*, XIII, p. 11.

⁷ *Carnet de notes*, cité *supra*, note 2.

⁸ *Ibid.*, D.D.B., pp. 40-41; *ÆC* XII, pp. 158-160.

A son tour, Raïssa rend l'écho de ce désarroi dans les *Grandes Amitiés*:

*Maintenant que nous nous disposions à entrer parmi ceux que le monde hait comme il hait le Christ [elle écrit cela étant devenue chrétienne, mais c'est bien de haine qu'elle a gardé le souvenir], nous souffrions Jacques et moi une sorte d'agonie*⁹.

Puis elle explique qu'ils en sont sortis en écoutant la voix de leur conscience leur disant:

Vous n'avez pas d'objection valable contre l'Eglise; elle seule vous promet la lumière de la vérité - éprouvez sa promesse, mettez le baptême à l'épreuve.

Ce qu'elle nomme alors «l'épreuve du baptême» n'est aucunement une épreuve subie par eux, mais bien une mise à l'épreuve du baptême, une sorte de pari où l'Eglise serait mise à l'épreuve dans le baptême qu'elle donne. Aussi, le 11 juin 1906, Raïssa arrive-t-elle à l'église «dans une absolue sécheresse»:

*Une seule chose restait claire en mon esprit: ou le baptême me donnerait la foi, et je croirais et j'appartiendrais à l'Eglise, totalement; ou je m'en irais inchangée, incroyante à jamais. Telles étaient aussi, à peu près, les pensées de Jacques*¹⁰.

Son récit rappelle ensuite ce dialogue du rituel du baptême dont ils prononcèrent alors la réponse: «Que demandez-vous à l'Eglise de Dieu? - La Foi», et poursuit:

*Nous fûmes baptisés à 11 heures du matin [...] Une paix immense descendit en nous, portant en elle les trésors de la foi. Il n'y avait plus de questions, plus d'angoisse, plus d'épreuve - il n'y avait que l'infinie réponse de Dieu. L'Eglise tenait ses promesses. Et c'est elle la première que nous avons aimée. C'est par elle que nous avons connu le Christ*¹¹.

Ces dernières phrases peu communes, et même étonnantes, témoignent sans détour ni artifice d'une expérience singulièrement forte de l'Eglise et du sacrement, expérience inaugurale décisive, qui se confirmera dans les années suivantes par l'apprentissage de la vie chrétienne, notamment dans la pratique sacramentelle régulière (communion quotidienne dès

⁹ *Les Grandes Amitiés*, D.D.B., p. 184; *ÆC XIV*, p. 778.

¹⁰ *Les Grandes Amitiés*, p. 187; *ÆC XIV*, p. 781.

¹¹ *Ibid.*

l'été 1908, malgré l'opposition déclarée du clergé de Heidelberg, et confession régulière), l'association à la prière liturgique de l'Eglise, et bientôt l'oblature bénédictine.

* * *

Avec le P. Clérissac, les Maritain rencontrent la théologie, et plus encore que la théologie puisque Jacques désignera le Père comme «grand maître en la vie illuminative¹²». C'est lui qui leur fait connaître saint Thomas. Ce contemplatif a peu écrit; il n'enseignait pas mais prêchait de nombreuses retraites: et il nourrissait une méditation sur l'Eglise dont il projetait de faire un livre que la mort l'a empêché de terminer, mais dont Jacques a édité les notes.

En un temps où la réflexion théologique catholique sur l'Eglise était ordinairement une affaire d'apologétique - depuis quelques siècles, l'Eglise avait eu beaucoup à se défendre, elle en gardait les marques - le P. Clérissac conçoit moins un grand traité systématique qu'un petit livre dense, un libre essai où la pensée et la méditation se concentrent sur les aspects essentiels d'un mystère. Il écarte nettement la perspective apologétique:

Beaucoup, quand ils pensent à l'Eglise, n'ont que la vision d'une institution divine à défendre, ou bien d'une restauration sociale à effectuer à l'aide de l'Evangile. Ils semblent devoir leurs joies de croyants, et leur conversion même, à cette découverte que l'Eglise est une cause défendable devant la raison et l'histoire, et qu'elle est une institution adaptable à tous les états sociaux. Confusion qui distrait l'âme de la vraie source de sa vie et la laisse s'appauvrir peu à peu.

En réalité, l'apologétique (scientifique ou sociale) n'est qu'une préparation ou une défense. [...] L'apologétique est une sortie heureuse en temps de siège. Elle dégage, éclaire, couvre les approches de la Cité, mais elle n'y fait point entrer¹³.

Et ce n'est pas comme «cité» ou société («à défendre») que le P. Clérissac va considérer l'Eglise, mais comme *mystère* (à vivre et contempler): «La langue catholique appelle mystère les objets de la Foi considérés non pas seulement comme des énoncés incompréhensibles, mais surtout comme des *faits divins*.» Il précise ensuite que nous ne considérons pas seulement les mystères «dans leur réalité concrète et

¹² *Carnet de notes*, D.D.B., p. 97; *ŒC* XII, p. 211.

¹³ *Le Mystère de l'Eglise*, 1^{re} édition, Ed. Georges Crès, 1918, pp. 8-9. Réédité par Téqui en 1921. Nouvelle édition aux Editions de la Vie Spirituelle, en 1925, plusieurs fois rééditée et traduite en espagnol, en italien, en allemand (deux traductions) et en anglais. L'ouvrage a été réédité par Dismas, en Belgique, en 1985.

originelle» (la Trinité en elle-même, le fait de l'Incarnation, de la Rédemption), mais aussi dans «leur vertu toujours opérante», dans leur continuation effective et efficace en nous. Et il conclut: «Il ne faut chercher rien de moins dans le mystère de l'Eglise: c'est un mystère [...] et c'est un mystère opérant.»

Ainsi l'Eglise, selon le P. Clérissac, n'est-elle pas seulement la communauté des croyants; elle est elle-même un vivant mystère, un objet de la foi elle-même, tout autant que le mystère de la Trinité ou celui de l'Incarnation du Verbe de Dieu. Cette affirmation est, à la vérité, capitale car elle modifie substantiellement le regard que l'on porte sur l'Eglise. Immédiatement et pour nos yeux de chair, l'Eglise est perçue dans sa réalité visible et sociale; cependant, ce n'est pas l'idée de société, avec sa constitution hiérarchique, ce n'est pas l'idée de cité ou de communauté qui offrent l'idée-mère de l'Eglise, l'idée qui permet d'atteindre le fond de sa genèse et de sa réalité. Il importe de dépasser le plan de ce regard sociologique premier pour rejoindre ce que le P. Clérissac appelle le mystère de l'Eglise, pour rejoindre l'idée-mère qui enveloppe et désigne la réalité de l'Eglise dans son fond¹⁴.

Le premier chapitre du livre est intitulé «L'Eglise dans la pensée de Dieu»; sa première phrase s'énonce comme un principe: «L'idée en laquelle Dieu voit et aime l'Eglise, c'est son Fils.» C'est-à-dire que, selon le P. Clérissac, le regard théologique sur l'Eglise se coule strictement dans le mystère du Christ. Il ne s'agit pas seulement de concevoir en termes généraux la dispensation de la grâce, du salut et de la vie divine à l'humanité, mais bien de viser quelque chose de beaucoup plus intime et personnel à la fois dans l'union de Dieu avec l'humanité: au premier chef, leur union personnelle («hypostatique») en la personne de Jésus; et que par lui et en lui, l'humanité sauvée est agrégée à sa personne comme son corps, unie à lui comme son épouse. Ainsi, dans la ligne directe de l'enseignement de saint Paul, l'Eglise est-elle conçue dans le mystère des Personnes de la Trinité et dans le mystère personnel de l'Incarnation; elle est vue comme le vis-à-vis humain personnel du Christ, son épouse, en laquelle Dieu réalise l'«Homme nouveau», l'humano-divin selon le modèle du Christ, pour opérer le salut et la divinisation de l'humanité.

¹⁴ Il ne s'agit pas d'opposer ni séparer le caractère social-visible de l'Eglise et sa réalité mystérieuse de grâce; ce genre d'opposition qui se décline facilement sur des modes divers (Eglise-institution/Eglise de la charité; Eglise-société/Eglise mystique, etc.) dissout l'objet sur lequel il opère, au lieu de le faire connaître, car l'un et l'autre aspects sont essentiels à l'Eglise. Il s'agit au contraire de savoir, parmi les aspects de l'Eglise, où se trouve le principe unifiant de son être et comment positionner face à elle notre regard. Regarder l'Eglise dans sa réalité de vie et de grâce, - finalement, dans sa réalité de charité et d'amour, - permet de comprendre et de fonder sa visibilité chrétienne; cela permet également de s'affranchir des étroitesse d'une vue purement sociale de l'Eglise qui, limitée par définition à sa visibilité, la fermera à tout ce (et ceux) que celle-ci n'inclut pas.

Vue mystique? - Assurément. Mais porteuse d'un prodigieux réalisme et qui sera décisive pour les Maritain. A la suite du P. Clérissac, leur regard sur l'Eglise ne sera plus d'ordre purement sociologique; il se portera au plan divin et surnaturel; mais à ce plan lui-même, ils ne regarderont pas l'Eglise d'abord comme une *société* (surnaturelle, sans doute, mais dont il faudrait trouver ou réserver la place au milieu des sociétés humaines), ils la regarderont comme un mystère personnel, - comme une «*personne*», la personne de «l'Epouse»: c'est l'idée-phare, puissamment mise en relief par le P. Clérissac, de la personnalité de l'Eglise, de cette Eglise «que nous avons aimée la première» et qui les a conduits au Christ.

Cette idée profonde et passablement mystérieuse est bien mise en lumière par Michel Cagin¹⁵ lorsqu'il en montre la formation, d'origine contemplative, chez le P. Clérissac: par et à travers l'expérience de la liturgie, dans son cas, une âme chrétienne qui fait l'expérience d'être l'épouse du Christ est pour autant investie de relations interpersonnelles qui dépassent et submergent, enveloppent et emportent sa propre personnalité; et cela en deux directions: en premier lieu en direction de la trinité des Personnes divines qui l'habitent et dont elle s'approprie, par la grâce, quasi substantiellement la vie, et, indivisiblement, en direction des autres créatures dans la communion desquelles ce bien commun divin la met en partage. Là est le secret de la réalité «personnelle» surnaturelle de l'Eglise, les saints nous montrent cela. Et par là, cette «mystique de l'union» échappe souverainement aux sortilèges du monisme et de toute «mystique de l'un»: mystique de l'épouse, cette voie spirituelle ne saurait être celle d'une unité esseulée ou ramassée sur elle-même (celle-ci fût-elle comblante), elle est essentiellement mystique de l'union, mystique du don de soi dans l'union interpersonnelle, mystique chrétienne et de l'amour dans la double voie de la charité qui aime Dieu et le prochain du même élan.

Il est évident que les Maritain ont partagé plus qu'une idée de l'Eglise avec le P. Clérissac, en le suivant dans sa méditation. Dans une formulation théologique, neuve en un sens seulement, mais surtout forte et rigoureuse, ils tinrent de lui tout simplement la norme et le type de la vie chrétienne à laquelle ils se sont voués corps et âmes. A leur tour, l'expérience de l'union à Dieu et de la charité serait la source contemplative et le lieu immédiat de leur connaissance du mystère de l'Eglise: indissociablement, par le P. Clérissac, leur méditation sur l'Eglise est enracinée

¹⁵ Article de Michel Cagin consacré au *Mystère de l'Eglise*, dans «Charles Journet, un théologien contemplatif», n° spécial de *Nova et Vetera*, octobre-décembre 1991, p. 28.

dans la vie spirituelle dont le P. Clérissac fut leur maître¹⁶. Et en Journet, ébloui dès ses années de séminaire par sainte Catherine de Sienne (la grande contemplative de prédilection du P. Clérissac) et qui découvre bientôt le livre du P. Clérissac («que n'avez-vous pu le connaître lui-même», lui écrit Jacques dans sa première lettre), ils allaient trouver un compagnon au diapason de leurs méditations, - et, qui plus est, un compagnon théologien.

Comment cette vue de la «personnalité» de l'Eglise, - dont Maritain, métaphysicien, recherchera inlassablement l'ontologie, - s'est révélée libératrice, comment elle a suscité un profond renouvellement de l'ecclésiologie, il nous reste à le suivre dans leurs discussions et cheminement avec Charles Journet, après avoir introduit deux remarques générales:

- le P. Clérissac a conduit les Maritain à la découverte de saint Thomas, et l'on sait comment J.M. sera thomiste. Or précisément sur la question de l'Eglise, saint Thomas n'a pas de traité «*de ecclesia*»: il y avait donc là, du point de vue thomiste, un chantier à ouvrir...

- par ailleurs, on sait que le premier concile du Vatican avait eu en projet une constitution dogmatique sur l'Eglise, mais que seule une partie en était sortie d'après discussions (sur l'infailibilité pontificale). Cet inachèvement lui-même du concile «suspendu» en 1870 restait ainsi comme une porte ouverte et une invitation à poursuivre et approfondir la réflexion sur l'Eglise, dans le même temps que l'évolution du monde posait de nouvelles questions, appelait de la part de l'Eglise de nouvelles réponses et de nouvelles pratiques. C'est à ce point de l'histoire de la théologie de l'Eglise que les Maritain rencontrent le P. Clérissac, puis l'abbé Journet.



Le Père Clérissac, nous l'avons vu, est mentionné avec ferveur par l'abbé Journet, dès sa première lettre adressée à J. Maritain. «Le cardinal Journet m'a un jour confié, a écrit le P. Cottier, que c'est à sainte Catherine de Sienne, ainsi qu'à Dante et au petit livre du P. Clérissac, *Le Mystère de l'Eglise*, qu'il devait sa vocation de théologien de l'Eglise¹⁷.»

¹⁶ «Ce que le P. Clérissac demandait à ceux qui venaient à lui, c'est d'adhérer pleinement au *mystère de l'Eglise*; pour cela il pensait que la raison et la foi ont besoin du secours d'une vive tendresse de charité, qui seule peut apprendre à l'âme ce qu'est vraiment l'Epouse de Jésus-Christ» (Préface au *Mystère de l'Eglise*; *ŒC* I, p. 1115).

¹⁷ Georges Cottier, «L'œuvre de Charles Journet», *Nova et Vetera*, 1975, n°4, p. 251. La première série des célèbres bibliographies de *Nova et Vetera*, en 1926, contient ainsi une notice consacrée à la réédition du livre du P. Clérissac: «Ce petit livre forme avec certaines pages de Bossuet ce qu'on a écrit, en français, de plus beau sur l'Eglise»; puis un hommage appuyé, public cette fois, à «l'admirable préface de J. Maritain, écrite avec de la lumière», et dont il cite la phrase reproduite dans la note précédente.

Comme il se doit, cette vocation intellectuelle aurait à s'affirmer à travers le temps. Au long des années vingt, on voit l'abbé Journet à la fois ardent théologien thomiste et ardent défenseur de l'Eglise catholique. Il se révèle même si vigoureux polémiste, à l'égard notamment des protestants, que les éditeurs ont demandé à Jean-Claude Favez, doyen de la Faculté d'histoire de l'Université de Genève, une mise au point historique bien venue sur «la Genève de Ch. Journet et les années 20» pour introduire ce premier tome de sa correspondance avec Maritain, en rappelant le contexte et le climat de l'époque. Rappelons également que les deux premiers livres de Journet (*L'esprit du protestantisme en Suisse*, de 1925, et *L'union des Eglises*, de 1927) furent retirés de sa bibliographie dans le grand hommage que la *Revue Thomiste* lui rendit en 1971: «J'y ai manqué de charité», confiait-il à Mgr Mamie (cité dans le vol. I de la *Correspondance*). Faut-il relever, enfin, que le Maritain des *Trois Réformateurs* (1925) n'était pas en reste, et que son «Luther» comme son «Rousseau» n'avaient pas été reçus, en Suisse notamment, sans émoi?

En 1929, c'est J. Maritain qui a l'initiative d'une conférence de Charles Journet sur l'Eglise. Le 9 janvier, il invite son ami à participer à une réunion organisée à Paris par Berdiaeff pour les Russes: trois conférences sur l'Eglise, par un orthodoxe, un protestant et un catholique. Il est très intéressant d'observer comment les deux amis abordent le sujet dans ce contexte œcuménique. Au goût de Maritain, Journet se montre d'abord trop polémique; il s'agit au contraire, pour lui, de viser le mystère de l'Eglise: son âme (la grâce), son sang (les sacrements) et sa personnalité («non pas constituée formellement, mais réalisée efficacement par le Saint-Esprit»); et par là de concevoir une situation des «Eglises dissidentes» qui sort des cadres habituels: en présupposant la bonne foi de leurs membres, il envisage en eux l'œuvre de la grâce, et donc la présence de l'Eglise.

Si vous pouviez montrer théologiquement comment ces églises, tout en étant séparées [= de l'Eglise romaine], sont cependant (à condition de supposer la bonne foi de leurs membres) encore vivantes comme églises, encore fécondes comme églises [...] Que vaut cette synthèse? Je ne sais. Je crois en tout cas qu'il faudrait chercher de ce côté (lettre du 19 avril).

Quant à la «personnalité» de l'Eglise, il la conçoit au sens métaphysiquement fort comme la perfection ontologique singulière qui termine la constitution de l'unité d'un vivant substantiel et spirituel.

Pour ce que vous dites du Saint-Esprit personnalité de l'Eglise et de la nature de l'Eglise qui est la grâce [...], répond Journet, c'est sûrement juste. Mais quant à considérer les Eglises dissidentes comme églises,

comme des morceaux vivants de la vraie Eglise, que c'est difficile! Je sais bien qu'ils ont le baptême (protestants) et les autres sacrements (russes) [...]. Mais ces Eglises comme telles sont mauvaises, n'ont donc pas comme telles la nature de l'Eglise, mais seulement par accident et dans une mesure seulement (22 avril).

Ces formules raides prêtent-elles aujourd'hui à sourire? Qu'on ne s'y trompe pas: elles expriment un amour de l'Eglise exclusif et exigeant qui ne sera jamais prêt à se démentir dans ce que Maritain appellera un «œcuménisme mou». Un problème est posé qui se résoudra non par un abandon, mais par un approfondissement de la théologie de l'Eglise et aboutira à des percées et des formulations tout à fait décisives et novatrices de la part de Journet.

La conférence se fera le 6 mai. Un jeudi précédent, Maritain revient à la charge:

C'est un exposé positif, non polémique, qu'on attend de vous [...] C'est un tableau du mystère de l'Eglise tel que les catholiques l'aperçoivent qu'ils attendent de vous. Et il précise ses formules: si, dans la bonne foi, la grâce est présente dans les membres des Eglises séparées, dès lors l'âme de l'Eglise revenant en eux, ces morceaux d'Eglise [...] se sont trouvés eux-mêmes régénérés dans la vie (et dès lors réunis de fait et invisiblement à l'Eglise). Cette conception, reconnaît-il aussi, est tout autre que celle que le schéma de Ecclesia anathématise.

Le schéma dont il est ici question est le projet de constitution dogmatique sur l'Eglise qui avait été préparé pour les délibérations du concile du Vatican. Il n'est pas sans intérêt de savoir que Maritain avait publié ce long schéma (110 pages), en latin et en français, en annexe dans l'édition qu'il avait faite du livre du P. Clérissac, marquant ainsi nettement son projet de servir à l'avancement de la théologie de l'Eglise; or, à partir de la troisième édition de l'ouvrage, en 1925, Maritain augmente sa préface, mais ne reproduit plus l'annexe. Serait-ce que certaines perspectives du texte, liées à l'époque et à l'esprit du Syllabus, lui seraient apparues trop étroites? Il est clair en tout cas que ses lettres à Journet de 1929 s'ouvrent sur d'autres perspectives, et que c'est après cette conférence donnée par Journet que l'on voit apparaître dans la correspondance les premières mentions d'un nouveau projet de l'abbé: un livre sur l'Eglise (lettres de 1930: 30 janvier, 19 mai, 19 décembre) que Maritain réclame... et que Journet se plaint d'avancer trop peu, en 1932: «Un trop gros travail pour mes forces» (30 mars). Prémonitoirement, le 19 décembre 1930: «Il se peut bien que la prochaine guerre survienne avant que j'aie fini»...

En 1930 également, Maritain adresse à Journet le comte Bennigsen, Russe converti de l'Eglise orthodoxe et qui travaille à la réunion des Eglises d'Orient. Journet lit une conférence du comte, qui manifestement ne l'emballe pas; surtout il révèle à Maritain, en juillet, un dissentiment profond au sujet de l'unité de l'Eglise:

...le comte Bennigsen n'est pas très satisfait de mes explications. Au fond leur [= les russes] sens de la responsabilité collective tend à faire de l'Eglise une chose une substantiellement. C'est le naufrage de la survie individuelle de l'âme.

Quel argument de bon sens plus fort opposer à toute tentative d'hypostasier l'Eglise, sinon celui de la subsistance individuelle des personnes qui la composent? Pourtant, dans sa réponse du 9 août, Maritain concède ce que Journet disait à Bennigsen de l'unité de l'Eglise, mais réserve ceci: «Mais il s'agit de sa *personnalité*», et ajoute:

Au surplus, je crois qu'il faut oser là une synthèse théologique nouvelle [...] Je crois de même que la personnalité de l'Eglise en tant qu'Epouse du Christ doit être attribuée au Saint Esprit,

et de citer la fin de l'Apocalypse: «*Spiritus et sponsa clamant: veni Domine Jesu*».

En 1931, la correction des épreuves du livre de Journet, *La juridiction de l'Eglise sur la cité*, est l'occasion de nouveaux échanges épistolaires sur l'Eglise, et l'on voit Maritain pousser son ami à dépasser le cadre juridictionnel - bien établi à son plan par Journet - pour envisager une assistance de l'Eglise apportée à la cité, qui soit d'un autre ordre, d'un ordre non strictement juridique. Il réagit contre certaines formules de Journet qui lui semblent affirmer trop abruptement l'indépendance du temporel en la qualifiant «d'essentielle» ou en la faisant relever de l'ordre «*purement naturel*»:

*Je crois que [vos] termes conviennent au point de vue du pouvoir juridictionnel de l'Eglise, mais à ce point de vue seulement. Il y a une fonction comme maternelle de l'Eglise, infiniment plus vaste, et au point de vue de laquelle je crois à une subordination ou à une ordination essentielle et intrinsèque du politique au spirituel, du bien de la cité à celui de l'Eglise, je dis pour le bien lui-même de la cité; ou encore: je crois qu'il faut faire très grande attention à ne pas trop déterminer le thomisme par antithèse à l'augustinisme. Il y a un risque réel de rationalisme déguisé, je m'en aperçois à chaque instant [...]*¹⁸.

¹⁸ A rapprocher de la lettre à Gilson du 29 février 1932, in *Correspondance Gilson-Maritain*, Vrin, 1991, lettre 27.

C'est en 1932 qu'apparaît l'idée du grand traité sur l'Eglise, dépassant le premier projet de livre de l'abbé Journet. Celui-ci, on s'en souvient, écrivait le 30 mars: «C'est un trop gros travail pour mes forces [...] j'ai peur qu'il ne vous déçoive terriblement.» Il faut citer ici en entier deux paragraphes tirés de longues lettres, dans l'échange qui suivit. De Maritain, le 24 avril:

Je voudrais aussi vous parler de votre traité de l'Eglise, vous supplier de n'être pas «timide» comme vous me l'écrivez. Duc in altum, Dieu nous presse terriblement d'aller de l'avant. Si nous nous trompons, il nous corrigera. Votre traité sera une chose très importante, je souhaite tant que vous le fassiez non pas seulement pour défendre les vérités acquises et par rapport aux problèmes des communautés chrétiennes séparées, mais d'abord et avant tout par rapport à la vie religieuse de l'humanité tout entière. Il faudrait que ce traité éclaire un Hindou et un Chinois, un taoïste et un bouddhiste, comme un luthérien et un orthodoxe. Et plus encore en un sens! Car ils ne sont pas «séparés», ceux-là. Et tous, - sauf un péché commis, (ce qui de soi reste un accident, le mal n'est pas un per se!) - ils sont voto [= par désir, même inconscient, ou par postulation profonde] de l'Eglise. Et cette phrase magnifique: Il faut leur révéler leur maison.

Quelques jours plus tard, l'abbé répond:

Quel beau programme que celui que vous m'indiquez pour l'Eglise! Oui, c'est ce que vous me disiez en descendant de la Valsainte un certain matin. C'est aussi ce que je voulais faire. Entre-temps, je me suis laissé assimiler par un tas de problèmes et de données. Au fond c'est un travail préliminaire, qui s'il n'est pas raté, pourra avoir comme résultat d'aider à ce que le traité de Ecclesia tel qu'on l'enseigne aujourd'hui, soit élargi et restitué à sa vraie grandeur. Après il faudrait faire, en le décantant et en gardant les grandes thèses, le petit livre qui s'adresserait à tous, auquel je songeais d'abord.

Effectivement, il publiera un plus petit livre, *Théologie de l'Eglise*, en 1958, après avoir fait paraître les deux premiers tomes de son grand traité, *l'Eglise du Verbe incarné*.

Désormais, le projet est sur ses rails, et les années suivantes, à partir de 1934, verront fleurir les grands articles qui aboutiront dans le premier tome de *L'Eglise du Verbe incarné*: dans la *Revue Thomiste*¹⁹, la *Vie Spirituelle*, les *Etudes Carmélitaines*, et, bien sûr, dans presque chaque numéro de *Nova et Vetera*. Auparavant, en 1933, un article décisif de l'abbé dans *Nova*: «Qui est membre de l'Eglise?» (Quels sont les critères

¹⁹ Le premier article, consacré à «l'âme créée de l'Eglise selon Cajetan» y paraît encore, en 1934, sous l'enseigne «classique» d'apologétique...

d'appartenance, visible et invisible, à l'Eglise?) ouvre un échange passionnant. Maritain se montre enchanté de l'article: «Grâce à vous la question avance en pleine clarté» (9 avril), mais déjà il propose quelques retouches, et l'on retrouve mis en œuvre les principes avancés dans ses lettres de 1929:

Peut-on dire que l'âme intégrale de l'Eglise est présente, même médiatement, dans les catholiques pécheurs? Tout ce que vous expliquez là-dessus est parfaitement juste, ce sont les mots qui semblent sonner un peu dur. Peut-on parler de présence intégrale ou complète là où manque la charité? J'aimerais mieux dire présence actuelle défailante.

Le 19 avril, il revient à la charge par un autre côté:

Je ne crois pas que la notion de l'âme de l'Eglise telle que vous l'avez établie interdise de parler (selon le principe de division d'ordre invisible et spirituel) de membres réels (non baptisés) actuels (actuels parce que justes). Car 1°) Tout ce qui n'est pas purement possible est réel (et donc même les membres purement potentiels - je crois ce terme vraiment préférable à «simplement possibles» qui n'indique qu'une non-contradiction logique - doivent être dits membres réels de l'Eglise); 2°) Ces justes non baptisés (tout en n'étant que virtuellement membres selon le principe de division visible et social-surnaturel) sont bien actuellement membres (selon l'autre principe de division) puisqu'ils ont la grâce sanctifiante qui est l'essentiel dans l'âme de l'Eglise, et qui ne diffère pas spécifiquement de la grâce sacramentelle, laquelle est, comme vous dites, l'épanouissement plénier de la grâce sanctifiante. Avoir la grâce sanctifiante (non sacramentelle) est donc beaucoup plus qu'une virtualité ou une tendance. C'est bien une actualité, - mais incomplète; tout de même qu'être baptisé et soumis au Pape, mais pécheur, est aussi une actualité, incomplète sous un autre rapport. Cette manière de voir n'oblige nullement à distinguer «l'Eglise» et le «Corps mystique», - absit! mais seulement différents degrés d'appartenance à l'Eglise; elle a même l'avantage de montrer que pour être sauvé il faut appartenir «actuellement» même si c'est d'une manière déficiente et incomplète sous certains rapports, au Corps mystique, qui est l'Eglise; et elle maintient absolument tout votre tableau, sauf des changements dans le vocabulaire. [...]

L'abbé Journet remercie le 28:

Je désire vos critiques, et en même temps je tremble de les recevoir; et j'ose à peine ouvrir vos lettres, car sur un point seulement je vois mieux que vous, à savoir que si c'est vous qui avez raison, c'est tout mon traité qui est réduit en miettes: il n'en restera que des petits fragments.

L'échange est trop long pour être suivi ici dans le détail. De Maritain, le 30 mai: «Je suis confus de l'attention si patiente et si charitable que vous donnez à mes remarques intempérantes sur les “membres de l'Eglise”»; mais passé ce préambule, il poursuit la discussion sur plusieurs points, notamment celui-ci où il insiste sur l'actualité ontologique de l'appartenance à l'Eglise, et où revient le principe fondamental:

Bien sûr chez [le non-catholique] la grâce sanctifiante est encore, sous un rapport, en tendance, puisqu'elle tend à la plénitude sacramentelle, etc. Mais sous un autre rapport elle est déjà bien actuelle, puisqu'elle justifie cette âme! Et l'appartenance de cet acatholique à l'Eglise est donc aussi actuelle et cependant tendancielle encore, ou actuelle incomplète.

Ce n'est pas virtuellement qu'une âme est sauvée, rien n'est plus actuel. Comment donc pourrait-elle, si elle est sauvée, ne pas appartenir aussi à l'Eglise d'une manière actuelle (au moins actuelle incomplète)?

Journet hésite encore le 1^{er} juin, puis rejoint les vues et formules de son ami qui insiste encore le 7 juin:

Je suis très content que sur «virtuel=actuel incomplet» nous soyons d'accord. Maintenant la question est pour moi: un catholique pécheur est-il plus membre de l'Eglise qu'un acatholique juste? Ne suffit-il pas qu'ils soient l'un et l'autre membres d'une manière imparfaite à des titres différents, l'un à titre visible l'autre à titre invisible?

Le 29 juin, de l'abbé Journet:

Mon très cher Jacques, Merci du bel article [«Une philosophie de la liberté»] que vous me donnez pour Nova. Je l'ai aimé, surtout la troisième partie. Que n'écrivez-vous un traité sur l'Eglise! [...]

Mais c'est lui, naturellement, qui fera le traité: un an après l'article «Qui est membre de l'Eglise?», il publie dans *Nova* «Du problème de la sainteté de l'Eglise au problème de la nature de l'Eglise», article en quelque sorte inaugural, qui trace la voie des suivants qui vont, dès lors, se multiplier.

Fut-ce à la retraite de septembre 1933 à Meudon ou un peu plus tard?, le cardinal Journet rappellera à Jacques avec émotion que «c'est à Meudon, devant Raïssa et vous, que j'avais dit la première fois: “La frontière entre l'Eglise et le monde passe à travers mon cœur”» (lettre du 5 mai 1966). Qu'on relise après cela l'introduction de *L'Eglise du Verbe incarné*, puis tout l'ouvrage où J. Maritain est abondamment cité; on verra combien ce traité de l'Eglise est non pas l'œuvre commune des deux amis - il est le grand œuvre de Journet -, mais véritablement le fruit

de leur méditation commune, dont leur correspondance contient encore tant d'autres traces que nous n'avons pu relever, tel cet autre échange serré, en juillet 1935, sur le «caractère cosmique de l'Eglise dans l'ordre de la causalité formelle».

* * *

J'ai rappelé plus haut l'hommage rendu par Jacques, dans le *Paysan de la Garonne*, à celui qu'il appelait depuis 1934 son «très cher Charles». Le *Paysan*, on s'en souvient, s'ouvrait par des pages enthousiastes consacrées à l'œuvre du second Concile du Vatican, et en particulier à sa constitution dogmatique sur l'Eglise (*Lumen gentium*) dont le premier chapitre est significativement intitulé «Le mystère de l'Eglise», et qui doit tant à l'ecclésiologie de Journet²⁰: entre le projet de Vatican I et l'aboutissement de Vatican II, la contribution de Maritain n'aura pas consisté seulement à publier le livre décisif du P. Clérissac... Et lui-même consacre à l'Eglise toute une partie (la première) du dernier chapitre du *Paysan de la Garonne* intitulé: «Le vrai feu nouveau. Les affaires du royaume de Dieu»²¹; ce sont vingt-cinq pages où il livre ce qui pour lui est l'essentiel: il commence par la «personnalité» de l'Eglise en suivant le P. Clérissac, premier auteur cité, puis il cite surabondamment Journet... tout en marquant ici ou là, - dans une note, dans une annexe -, qu'il lui semble qu'on doive aller plus loin que son ami sur tel ou tel point.

En 1969, Charles Journet, cardinal, lui dédicacera son troisième volume de *L'Eglise du Verbe incarné* par ces mots humbles et clairs: «Pour Jacques, avec la gratitude immense de son très pauvre disciple»²². Jacques, à ce moment-là, se lançait dans l'écriture de son dernier livre, *De l'Eglise du Christ*. Recueillons pour finir l'appréciation que Journet en a donnée, dans un article de trente-trois pages dans *Nova* (1971/1):

Ce livre sur la sainteté de l'Eglise, dont nous savions seulement que l'idée lui en avait été soumise par une amie dominicaine, auquel il a travaillé «contre la montre» pendant dix-huit mois, [...] il fallait bien s'attendre à ce qu'il renouvelât le sujet, non certes en méprisant l'acquis et l'élan du passé, mais en portant plus avant la vague de la

²⁰ Cf. Jean-Pierre Torrell, «Présence de Journet à Vatican II», in *Charles Journet, Un théologien en son siècle*, actes du colloque de Genève 1991, sous la direction de Philippe Chenaux, Ed. Universitaires, Fribourg, et Mame, Paris (2^e édition en 1994), pp. 41-68. Voir également du même auteur, «Paul VI et le cardinal Journet. Aux sources d'une ecclésiologie», in *Nova et Vetera*, 1986/4, pp. 161-174.

²¹ L'autre partie de ce chapitre est consacrée à «La contemplation sur les chemins».

²² L'index des noms cités de ce volume, on le sait, ne comporte pas «trois noms présents à toutes les pages»: ceux de saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, et celui de Jacques Maritain «dont il nous fallait intégrer le surprenant effort de découverte et d'approfondissement dans toutes les directions» (p. 695).

marée montante, ou si l'on veut en procédant à un ressourcement destiné non certes à dévier la source, mais à la creuser pour la faire jaillir avec une nouvelle fraîcheur et impétuosité: ainsi faisait saint Thomas [...].

Et renonçant à résumer l'ouvrage, Journet concentre significativement son attention sur trois points de ce renouvellement:

1°) L'Eglise est une personne: c'est là un mystère de foi, mais qu'il s'agit de dégager plus nettement qu'on ne l'avait encore fait; 2°) L'unité de l'Eglise visible s'étend invisiblement à tout le genre humain; 3°) La personne de l'Eglise peut être représentée ou au contraire trahie au cours de l'histoire, non seulement nous le savons bien par chacun de ses membres que nous sommes, mais même par les membres de sa hiérarchie, par «son personnel».



On assure que le pape Paul VI travaillait durant le Concile avec, sur sa table, *L'Eglise du Verbe incarné* (cf. *supra*, note 17). On sait surtout la dette que Paul VI se reconnaissait envers Journet et Maritain, et l'on ne sera donc pas étonné de le trouver au principe de l'édition de la monumentale correspondance que nous avons voulu présenter; dans sa préface, en effet, Monseigneur Pierre Mamie, héritier du cardinal et maître d'œuvre de cette édition avec la Fondation du Cardinal Journet qu'il dirige, indique qu'il s'est employé à la réaliser «selon le conseil et le désir de S.S. Paul VI».

L'édition est présentée dans le même type que les *Œuvres complètes* des Maritain; l'homogénéité de la forme étant en quelque sorte due à celle du contenu, les mêmes éditeurs ont voulu se lancer dans ce nouveau projet: les Editions Universitaires de Fribourg et les Editions Saint-Paul de Paris.

Enfin il faut saluer l'annotation précieuse qui accompagne les lettres: répudiant les encombrements du commentaire et merveilleusement précise, elle situe dans le détail personnes, lieux, publications ou événements d'une manière qui nous paraît exemplaire. Grâces soient rendues à toutes les personnes qui nous donnent accès à un échange épistolaire prodigieusement aussi riche et fécond!

René MOUGEL

Bernard BRO, *Peut-on éviter Jésus-Christ?*, Editions de Fallois, Editions Saint-Augustin, 1995, 310 pages.

Ce livre est une approche du mystère par touches, pourrait-on dire, par l'ouverture successive de fenêtres sur l'infini, écriture qui ne contraint pas mais qui sensibilise, qui rend attentif: «Je n'ai pas insisté. Parfois, pour mieux faire comprendre quelque chose, l'Evangile procède par opposition, cela suffit. Il n'insiste pas. Lorsque les mystères nous dépassent, il est peut-être bon de provoquer un effet de loupe. J'ai seulement rappelé ces perspectives.» Ce passage illustre bien la méthode de l'auteur. Il offre une théologie qui invite, à partir de quelques faits, de quelques images, d'une manière presque poétique, à se tourner vers les grandes vérités. En quoi il se démarque dans la forme par exemple d'un saint Thomas d'Aquin («le plus grand penseur de tous les temps», estime le P. Bro), dont la contemplation s'exprime en une construction intellectuelle rigoureuse et d'apparence austère, mais qu'il rejoint dans l'admiration des beautés de la foi.

En un langage simple, Bro répond aux interrogations essentielles des chrétiens. Il leur rappelle «la gravité de lumière» et «l'importance des dogmes, du catéchisme, de nos attitudes en face du Credo, en face des responsables de 'Rome', du pape, etc. [...] Les dogmes du Credo [...] ne sont pas des barreaux, des chaînes, des carcans qui enfermeraient les choses, gardant captives la vérité et la lumière. Les dogmes ne sont pas des prisons. Ce sont au contraire les grands vecteurs, les indicateurs des grandes directions dans la ligne desquelles on trouvera à coup sûr du réel».

Pour en arriver à ce discernement, l'auteur propose de «préparer le terrain» en partant des questions essentielles que posent l'angoisse de la destinée, le besoin de sortir de la solitude inéluctable de toute vie humaine, afin de montrer qu'elles conduisent non seulement à l'énigme de l'homme mais qu'elles sont l'introduction la plus directe au mystère

du Christ: «Personne n'a demandé à naître», pourtant «qu'est-ce qui est inévitable dans une existence humaine? La naissance et la mort?»

«La première pierre du seuil de la maison humaine est l'acceptation qu'il y ait quelqu'un avant nous. Ce n'est pas d'abord la réaction en face du bien ou du mal qui commande l'existence mais le fait d'accepter qu'il y ait une antériorité non pas seulement subie, mais aimée.» A partir de là, peut-on éviter Jésus-Christ? En dehors de quelques fous du Christ, «qui oserait prétendre que l'on ne puisse souvent esquiver Jésus-Christ?». Or «nous faisons comme nous pouvons. On se débat avec ces deux maladies, l'évasion et l'agression». [...] Mais Dieu «laisse libre parce qu'il agit par attirance». Le chemin du Credo invite à la plus haute activité de l'homme: «Autoriser l'amour et la grâce à métamorphoser en tendresse et douceur les exigeantes 'antériorités' de l'existence humaine, cela dont on ne décide pas, cela qui si souvent paraît contraire à son propre vouloir». Certes, il est «dangereux d'être aimé» et le Christ nous dit: «Je vous appelle amis.» L'amitié, l'amour requièrent-ils une méthode pour en reconnaître les conditions essentielles? Le P. Bro nous livre ici une indispensable réflexion à ce sujet.

Il aborde ainsi les points cruciaux de l'existence chrétienne à travers une lecture poétique. A chaque page, il garde le souci de se faire comprendre. Aussi indique-t-il au départ quel va être le trajet de sa méditation.

A partir des deux expériences fondatrices évoquées ci-dessus, il pose la question de l'originalité de la présence du Christ et celle des conditions que met l'Evangile pour qu'on le rencontre vraiment: une faim nous conduit et nous greffe sur la vie divine, ce qu'aucune religion n'a osé dire.

Une fois reconnue la nouveauté du christianisme, l'on «peut aborder l'énigme, la question, le mystère de la personne du Christ» qui se révèle dans le silence.

Enfin «débarrassés des préjugés inutiles», on peut entendre le message du Christ. C'est un message de bonheur. Jésus «proclame le droit de chacun à s'asseoir à la table du Dieu-Trinité pour participer à l'échange, à la circulation, à la communication d'une vie inattendue, infinie, divine, commencée dès ici-bas».

Tout le long de cet itinéraire, le P. Bro évoque d'une manière vivante, dans un contexte proche de chacun, avec un grand souci de clarté, des thèmes fondamentaux. Notons-en quelques-uns.

La foi. Elle est «une manière de connaître que nous utilisons constamment». Comparée à la science, à la philosophie, à la technologie, aux sciences humaines, «elle se sert normalement de l'analyse, de la déduction, de la comparaison, etc.» (bien qu'elle puisse se réaliser de façon authentique «hors de toute rationalité»), mais c'est une autre régulation qui lui confère sa particularité et sa force propre. «La réalité ne livre ici son secret que si l'on accepte d'avoir de la sympathie pour l'objet qui est en cause et si on est décidé à l'aimer. [...] Le Christ ne peut livrer son message que si l'on a une confiance ouverte, *a priori*, une affection pour sa personne.» La foi procède de la liberté à recevoir l'amour. «Une lumière est liée à l'adhésion à une présence.» Une présence, Bro le dira plus loin, toujours apparue «lorsque le froid commence de transir l'humanité, et que tout paraît sac-cagé [...] Et pourtant Jésus est là, l'air se respire, nous sommes moins opprimés, un filet de brise revigore. La tremblante espérance s'ébroue à nouveau».

La vie divine en nous. L'auteur la compare à une greffe qui ne peut prendre que si «je ne revendique pas d'autre privilège que celui d'être fragile, faible et peut-être risquer de m'enfuir». Et pourtant la greffe est un combat. La blessure que tous connaissent et sans laquelle aucune greffe ne peut avoir lieu en eux (l'arbre doit être entaillé) - révolte, découragement, déception, habileté du repli sur soi - il faut l'accepter et la vivre comme une dépendance, jusqu'à accepter de ne pas se plaire, «accepter la pression secrète de

ce Dieu qui nous invente avec nous, là même où nous avons l'impression d'être démunis, faibles et pauvres. C'est infini.»

On touche ici au mystère le plus profond de la foi. C'est parce que nous sommes faibles que nous retenons l'intérêt de celui qui est amour infini, comme cette mère de famille, que cite l'auteur, pour qui le Christ était un sujet de crainte et d'angoisse («car il m'empêchait d'être moi puisque être moi, c'était être faible, donc vulnérable», alors que «je devais tenir des promesses qui s'avéraient au-dessus de mes forces»). Peu à peu, réfléchissant sur sa faiblesse et sur celle de ses frères, elle se rendit compte que «plus elle voyait de faiblesse chez un être, plus elle avait envie de l'aimer». Depuis lors, elle sut que si le pauvre humain aimait les gens à cause de leur faiblesse, Dieu ne faisait rien d'autre en donnant son Fils au monde «pour nous pauvres pécheurs». On vient alors à la confiance au-delà de la peur, plus forte que la peur.

La force du silence. L'Evangile rapporte comment Jésus se taisait et comment il se retirait dans la solitude. Tous les fous de Dieu, comme saint Paul, saint Dominique, sainte Thérèse de Lisieux, Charles de Foucauld, ont recherché le silence à un moment de leur vie. Le silence peut faire peur mais il permet aussi de «transfigurer le poids de la vie et de rejoindre alors le plus profond de l'être même du Christ». C'est ainsi que l'humanité répond à cette invitation «à rejoindre sa vocation originelle: être ce besoin éternel d'amour, de vérité et de confiance». Telle est bien la prière.

La souffrance. «La question demeure: pourquoi la souffrance et pourquoi celle du Christ?» Il faut être très respectueux pour parler de cela. Mais il n'y a qu'une réponse: il ne faut pas «penser comme deux actes distincts, le Calvaire et la Résurrection». Au-delà de la passion du Christ qui ne serait qu'un tribut «payé» pour le péché de l'homme, et même au-delà d'«un dévoilement de l'amour qui, pour manifester l'infini de son intensité s'offre à la mort», il faut faire un pas de plus: le Christ est mort de gloire et c'est

pour cela qu'il est ressuscité. Ce n'est pas d'abord la persécution qui l'a fait mourir, mais «cette lente combustion, cette glorification progressive due à l'habitation en lui de toute la plénitude de la miséricorde divine qui atteignait son sommet à l'heure de Gethsémani».

Il faut lire ce livre comme on visite une exposition de peinture et se laisser impressionner successivement comme on l'est devant chaque œuvre contemplée. On accède ainsi à la plus profonde théologie, devenue spiritualité, sans qu'il soit besoin de l'appareil conceptuel et technique des spécialistes.

A ce propos, l'auteur, dans une annexe remarquable, s'emploie à nous libérer des tortures mentales que font subir aujourd'hui aux chrétiens certains «théologues» adúlés des médias. Par la «tonalité positive et heureuse» de son ouvrage, il veut nous faire émerger de la «vague de soupçon qui a déferlé à l'intérieur de l'Eglise». Il veut voir, dans les théories de «ceux qui font le voyage historique et critique», une occasion de «conforter notre adhésion et de renforcer l'unité de notre regard sur le Christ». «Mais pour autant, ne nous croyons pas obligés de changer de Credo tous les trois ans comme avec les logiciels de l'informatique...»

Contre une vue trop courte du sujet humain en sa faiblesse propre, telle que nous la donne une approche psychanalytique, apprenons à «aimer notre fragilité non pas pour en sortir mais pour la confier à l'amour de Dieu, à son cœur, à ses sacrements».

Par rapport à une approche historique qui doute de la capacité de Dieu à assurer la vérité et la transmission de sa Révélation, apprenons «ce qu'est la lumière propre de la foi en face de l'histoire, de la variété des interprétations et de la tradition», et demandons-nous «comment lire les Evangiles en les respectant».

Devant une lecture sociale qui ramènerait l'Eglise et son personnel aux mœurs des politiques, ne risque-t-on pas de perdre l'essentiel?

Des lectures critiques ou culturelles doivent-elles avoir préséance sur le mystère? «Que devient alors la joie propre à la lumière de la Révélation chrétienne?»

On retrouvera dans ces pages une raison d'approcher les mystères chrétiens dans la confiance et la simplicité. «Ils sont aveuglants par excès de lumière. Ils apportent des trésors infinis de bonheur à l'esprit et au cœur de l'homme et non pas seulement l'angoisse du soupçon.»

On laissera au lecteur le soin de suivre l'auteur dans tout ce qu'il a encore à lui dire au fil de cet ouvrage empreint de respect et de déférence, et qui aidera à ne pas éviter Jésus-Christ, malgré notre penchant, parfois, à ne pas vouloir savoir et au-delà de notre besoin étouffant de tout vouloir vérifier. «Si la foi n'a jamais requis l'évidence, cela ne veut pas dire qu'elle ne se nourrit pas de certitudes.»

Guy BOISSARD

NOVA & VETERA

4

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