NOVA & VETERA

1

Michel
CAGIN
Voir Jésus

Georges
COTTIER
La rectitude et la vérité

Georges
BAVAUD
Le mystère de l'élection divine

Edmond
CHAVAZ
La tragédie du fascisme

Jean-Miguel
GARRIGUES
Au centre du renouveau spirituel de notre époque

Marc
LARIVÉ
La réception des documents du Magistère

LXXIIe ANNÉE – REVUE TRIMESTRIELLE – JANV.-MARS 1997

NOVA & VETERA

SOMMAIRE

Voir Jésus
MICHEL CAGIN 5

La rectitude et la vérité
GEORGES COTTIER O.P. 19

Le mystère de l'élection divine
Le protestant Pierre Jurieu (1637-1713) adversaire résolu du pélagianisme
GEORGES BAVAUD 35

La tragédie du fascisme (suite)
EDMOND CHAVAZ 49

Notes et lectures

Au centre du renouveau spirituel de notre époque
JEAN-MIGUEL GARRIGUES 75

La réception des documents du Magistère
MARC LARIVÉ 81

Bibliographie 85

Jean-Pierre TORRELL, o.p., ***Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel. Initiation 2.***

Voir Jésus

Nous voudrions voir Jésus (Jean 12, 21)
Nous avons vu sa Gloire (Jean 1, 14)
Qui me voit, voit le Père (Jean 14, 9)

Il suffit d'une lecture superficielle pour se convaincre de l'importance du regard – comme d'ailleurs des autres sens: l'ouïe, le toucher – dans l'univers de saint Jean. Une lecture plus attentive remarque, outre la fréquence des verbes exprimant la vision, une significative richesse dans l'emploi des vocables, correspondant à divers degrés de profondeur et de pénétration, et même à des regards de nature typiquement différente.

Par ailleurs, le *voir* johannique se concentre sur la personne de Jésus, et l'étude des différents *voir* fait ressortir non seulement les différents regards portés sur l'homme historique Jésus, mais le fait que par le *voir* – un certain *voir* – on atteint toute la vérité sur Jésus et la révélation apportée par lui et en lui.

Dans une première partie, nous rassemblerons les différents emplois et sens des verbes grecs exprimant le *voir.*

Dans la deuxième partie, nous essaierons de dire ce qu'est *«voir Jésus»*, et pour cela nous situerons le rôle du regard dans l'évangile de Jean; puis nous caractériserons les différents regards posés sur Jésus et ses œuvres; enfin nous nous attacherons à ce que signifie *voir Jésus* quant à l'objet lui-même du *voir*: *voir Jésus et voir le Père en lui.*

La première partie est toute ordonnée à la deuxième en laquelle elle trouve son sens: l'explication et le fondement ultime de cette variété de *voir*: *le mystère de l'Incarnation.*

I. Les expressions du *voir*, chez saint Jean

1. Quelques considérations lexicales

Saint Jean emploie principalement cinq verbes pour exprimer le *voir*, et il ne les emploie pas indifféremment.

Notons en premier lieu le verbe *blepô*, qui désigne d'abord la faculté de voir, le degré zéro du regard, si l'on peut ainsi parler. L'aveugle né (*Jn* 9) ne *voit* pas. Jésus fait de la boue avec sa salive et de la terre, l'applique sur les yeux de l'aveugle et lui ordonne d'aller se laver; celui-ci y va, se lave et revient: il voit: *kai èlthen blepôn* (*Jn* 9, 7). Il a retrouvé la vue: même verbe avec le préfixe *ana* (9, 11). De même lorsque l'on marche à la lumière, on ne trébuche pas, on voit la lumière (9, 9) ; si l'on marche dans les ténèbres, on est comme des aveugles.

Ce même verbe semble pouvoir indiquer par ailleurs le fait de diriger ses yeux vers tel ou tel objet, soit par un simple (mais non moins vif et intelligent) «coup d'œil» – c'est le disciple que Jésus aimait se penchant dans le tombeau vide: il voit *(blepei)* les bandelettes, soit par un regard plus pénétrant et attentif, plus intense, qui se pose alors sur les *personnes,* comme pour en discerner le visage intérieur. Ce sens de regard intuitif est plus souvent rendu par le préfixe *en*, joint au verbe. C'est le regard de Jésus voyant Simon et lui donnant sa vocation de Pierre (1, 42); c'est le regard de Jean Baptiste sur Jésus (1, 35: *emblepsas tô Jésou...*), en qui il discerne et contemple l'agneau de Dieu.

En second lieu, il faut noter le verbe *idein*, qui traduit la simple perception visuelle des choses ou des événements qui tombent sous le regard. C'est un *apercevoir* (Jésus qui aperçoit Nathanaël: 1, 47), ou encore le *voir* sans profondeur du constat objectif («Ne t'ai-je pas vu dans le jardin avec lui?» demande la servante à Pierre, 18, 26), un *voir* superficiel, sans connotation, comme lorsque l'on dit: «Venez voir»; «Venez voir (*deute idete)* un homme qui m'a dit tout ce que j'ai fait», dit la Samaritaine à ses compatriotes (4, 29); un *voir* sans connotation, si ce n'est, parfois peut-être, une certaine curiosité – efflorescence de la superficialité – comme lorsque les Juifs viennent voir Lazare ressuscité: «La grande foule des Juifs apprit qu'il était là et vint, non pour Jésus seul, mais aussi pour voir *(hina idôsin)* Lazare, qu'il avait ressuscité des morts» (12, 9).

On pourrait être surpris d'entendre Jésus employer ce verbe lorsqu'il dit à Nicodème (3, 3): «A moins de naître d'en haut, nul ne peut voir *(idein)* le royaume de Dieu». *Idein* n'exprime pas ici à proprement parler un regard, mais équivaut à «avoir accès», un peu comme on dit en français: «voir le jour» pour «naître». Ainsi le verset 5, parallèle au verset 3, emploie l'expression «entrer (*eiselthein*) dans le royaume de Dieu».

Les verbes suivants signifient une autre espèce de regard, qui sait s'attarder, considérer avec attention, pénétrer plus profondément, quoique à des degrés variables, la réalité mystérieuse (déjà *blepô* et *emblepô* pouvaient se prendre en un sens approchant). Il est plus délicat de cerner avec exactitude le sens de chacun de ces verbes, dont l'emploi par saint Jean ne va pas, semble-t-il, sans une certaine souplesse.

Theastai, c'est contempler, s'attarder devant un spectacle; c'est le premier regard de Jésus sur ses premiers disciples (1, 38). On croit discerner dans ce *voir* une nuance d'admiration et d'émerveillement, la fraîcheur de la découverte. Ainsi encore en 4, 35, Jésus invite à contempler, à *découvrir*, «les champs blancs pour la moisson»; et en 6, 5, «levant les yeux, Jésus vit *(theasamenos)* qu'une grande foule venait à lui».

Theastai est employé deux autres fois avec des sujets autres que Jésus, (de nombreux Juifs, témoins de la résurrection de Lazare, 11, 45; et «nous» dans le prologue: «nous avons contemplé sa gloire» 1, 14), mais on ne peut s'empêcher d'y reconnaître principalement un certain regard de Jésus.

Theôrein est aussi, sans nul doute, un verbe exprimant un *voir* qui, se posant sur la réalité visible, discerne à travers elle une réalité invisible, un *voir* qui entrevoit la signification profonde des choses et des événements, le mystère des personnes. «Beaucoup crurent en son nom à la vue des signes qu'il faisait» (2, 23); les frères de Jésus lui disent d'aller en Judée afin que ses disciples aussi *voient les œuvres* qu'il fait (7, 3); «Celui qui me voit (*ho théôrôn émé)* voit *(theôrei)* celui qui m'a envoyé» (12, 45).

Ce verbe va jusqu'à exprimer le paradoxe d'une vue dans l'invisible, par une communion mystérieuse: «Le monde ne me verra plus, dit Jésus, mais vous vous me verrez, parce que je vis et que vous aussi vous vivrez» (14, 19). Deux versets auparavant, ce même verbe avait pour complément l'Esprit de vérité. Il est aisé de constater que nous sommes dans un autre ordre que celui du monde sensible.

Après cette tentative de saisir le plus exactement possible les nuances de ces verbes, il faut noter une certaine souplesse dans l'usage de chacun d'eux. Il suffira de rapprocher quelques passages où les différents verbes semblent employés d'une manière sensiblement équivalente:

1, 14: «Et nous avons vu (*etheasametha)* sa gloire…»

17, 24: «Père… qu'ils contemplent *(théôrôsin)* la gloire que tu m'as donnée…»

De même pourrait-on rapprocher le verset déjà cité 11, 45: «De nombreux Juifs, voyant *(theasamenoi)* ce que Jésus avait fait (la résurrection de Lazare) crurent en lui», de 2, 23: «Beaucoup crurent en son nom, à la vue *(theôrountes)* des signes qu'il accomplissait», et de 7, 3: «Passe d'ici en Judée, afin que tes disciples aussi voient *(theôrèsousin)*».

Que dire de 16, 16-17: «Un peu de temps et vous ne me verrez plus *(theôrein)*, puis encore un peu de temps et vous me verrez *(opsesthe, de horan)*, car je vais au Père.» Certes, on peut comprendre qu'il ne s'agit pas, dans les deux cas, du même *voir*. Vous ne me verrez plus selon l'aspect visible, quoique mystérieux, de ma présence charnelle, mais vous me verrez dans la foi, selon votre communion à ma vie divine (on

précisera plus loin ce sens de certains emplois de *horan*). Mais maintenant rapprochons ce verset de 14, 19: nous y trouvons bien la même opposition entre le *ne plus voir Jésus* dans sa vie passagère ici-bas et le *voir Jésus* par la communion à sa vie divine; mais cette opposition ne transparaît plus alors dans le choix des termes.

Il n'est pas jusqu'aux versets 12, 45 et 14, 9 qui ne divergent par l'emploi du verbe exprimant le *voir*. En 12, 45 – «qui me voit voit celui qui m'a envoyé» – c'est *thêorein*. En 14, 9 – «qui me voit, voit le Père» – c'est le parfait de *horan*: *heôraken*, et le participe *heôrakôs*.

Il nous reste à envisager le verbe *horan*. C'est de loin le verbe le plus employé; c'est peut-être aussi celui dont il est le plus difficile de discerner toutes les nuances, qui peuvent aller d'un *voir* relativement superficiel (4, 45; 6, 22; 6, 26) au *voir* le plus profond, celui qui atteint le mystère personnel de Jésus et en lui le Père lui-même (14, 9).

A propos de ce verbe, bornons-nous à deux notations, mais qui sont fondamentales, la deuxième surtout.

La première concerne le sens plus superficiel, ou – si l'on préfère – plus neutre. Il n'est pas impossible que saint Jean «joue» sur ce terme et laisse deviner – comprenne qui pourra – des perspectives plus profondes et riches de réalités théologales derrière ces communes façons de parler.

La seconde notation touche à l'emploi du parfait *heôraka*. Le parfait grec exprime habituellement une action passée dont l'effet dure jusque dans le présent. D'où cette valeur transtemporelle, voire supratemporelle, à l'acte signifié par le verbe – c'est le parfait *heôraka* que l'évangéliste met dans la bouche de Jésus lorsqu'il parle de son regard éternel vers le Père –, mais aussi qui transforme, surélève, perfectionne l'acte même signifié par le verbe. Ainsi le parfait *heôraka* exprime-t-il, dans la plénitude de son acception, tout à la fois le voir incessant de la contemplation[1] – c'est le regard de celui qui demeure – et la certitude inébranlable de celui qui dans le visible et par le visible atteint l'invisible, dont il est prégnant et pour ainsi dire le sacrement, en une communion intime. Donc dans cette forme, plus encore, peut-être, que la nuance propre du verbe *horan*, c'est le temps grammatical du parfait qui importe[2].

Nous constatons ainsi chez saint Jean divers types de regards correspondant à différents degrés d'intériorisation et saisie du mystère. C'est tout un itinéraire qui conduit d'une perception phénoménologique à une contemplation théologale.

Quelques mots (une analyse distincte serait nécessaire) sur les réalités connexes de ce *voir* contemplatif, ses harmoniques spirituelles, sont ici nécessaires pour compléter notre enquête lexicale.

[1] En un sens tout proche, la tradition monastique parlera du «souvenir de Dieu».

[2] Et peut-être même certaines occurences du futur de ce verbe – qui sont des promesses de Jésus – sont-elles à comprendre en référence à cette signification du parfait.

2. Les harmoniques spirituelles du *voir*

Croire. Nombreux sont les passages où les deux verbes, les deux réalités sont associées. On a remarqué[3] qu'ils ne l'étaient pas toujours dans le même ordre. Tantôt *voir* précède *croire*, ainsi en 2, 23, en 11, 45 (les Juifs venus visiter Marthe et Marie «voyant – *theasamenoi* – ce qu'avait fait Jésus crurent en lui»), en 20, 8 (au tombeau vide: «il vit et il crut»), en 20, 25-29 (Thomas demande à voir pour croire; puis il croit parce qu'il voit). Tantôt *croire* précède *voir*, comme par exemple en 12, 44-45, ou en 11, 40, où croire est présupposé à la vision. En fait il ne s'agit pas chaque fois du même *voir*, ni, dans certains cas (par exemple en 20, 8), du même objet pour le *voir* et le *croire*. Là, la vue du signe (la résurrection de Lazare) conduit certains Juifs à croire. Ici, la foi s'épanouit en un *voir* spirituel qui s'ouvre au mystère (*fidei succedit visio*, commente saint Thomas d'Aquin à propos de 12, 44-45), c'est un *voir* par la foi et dans la foi. «Il y a inclusion réciproque[4]» du croire et du voir. La foi transforme le regard lorsqu'il se pose sur les signes sensibles et lui donne d'y découvrir les réalités divines (cf. 20, 8). Mais tout commence par un regard et s'achève dans un regard.

Connaître. «Dès maintenant vous connaissez le Père et vous l'avez vu» 14, 7. Le *connaître* johannique ne peut être considéré seul. Il est la plénitude à quoi sont appelés les hommes, «La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé Jésus Christ» (17, 3) et cette plénitude s'irise en une diversité de notions. Significatifs à cet égard, les versets 14, 16-17:

«Je prierai le Père et il vous donnera un autre Paraclet pour *être avec vous* à jamais, l'Esprit de Vérité que le monde ne peut *recevoir* parce qu'il ne le *voit* ni ne le *connaît*. Vous, vous le *connaissez* parce qu'il *demeure avec vous* et qu'il *est en vous*.»

Ici sont concentrées comme en un foyer de lumière ces réalités – être avec à jamais, voir, connaître, demeurer avec, demeurer en – qui constituent la plénitude de la vocation des disciples, laquelle leur vient du Père, par Jésus, dans l'Esprit de Vérité, l'Esprit qui les conduira vers la vérité tout entière (16, 13). *Voir* est donc un *demeurer avec* et une connaissance dans l'Esprit parachevée en communion.

Et l'on ne peut que noter en passant le rôle peu développé mais essentiel de l'Esprit par rapport au *voir* johannique qui dans sa perfection est un *voir dans l'Esprit*.

[3] Cf. D. MOLLAT, *Saint Jean, maître spirituel*, p. 108.
[4] Cf. *ibid*.

II. Voir Jésus

1. La vocation du disciple ou l'appel au regard

Tout commence par un regard, ou plutôt par une invitation au regard. Retenons le premier dialogue de Jésus et des disciples:
– Qui cherchez-vous?
– Rabbi, où demeures-tu?
– Venez et vous verrez.

Certes, ce dialogue inaugural est celui d'une première rencontre, et il se comprend très bien à ce simple niveau «anecdotique». Mais nous savons que le moindre fait est toujours porteur, chez Jean, d'une densité et d'une profondeur de sens inouïes, insoupçonnées souvent des intéressés eux-mêmes. Est-il donc hasardeux d'entendre résonner à travers ce premier dialogue, de manière symbolique, les thèmes fondamentaux de tout l'Evangile – «*Où demeure* Jésus?» (en donnant à «demeurer» le sens caractéristique qu'il prend dans la théologie et la spiritualité johanniques), «venir» à sa suite, «voir» – et leur lien entre eux: *«voir où il demeure»*, et demeurer avec lui, en lui, entrer dans la connaissance de son mystère; connaissance qui se fera et s'approfondira par le *voir*. Pour confirmer la valeur symbolique que nous donnons à ce dialogue inaugural, notons que le reproche de Jésus à Philippe, en 14, 9, évoque, au moins indirectement, cette première rencontre des disciples et le sens de leur vocation: «Voilà si longtemps que je suis avec vous…» Vient alors le sommet de l'enseignement sur le *voir Jésus* («Qui me voit, voit le Père…, ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi?…»), l'aboutissement de toute cette pédagogie du regard que Jésus inaugure lors de la première rencontre: «Venez et voyez où je demeure.»

Mais pourquoi cette importance du regard, du *voir* Jésus? L'exhortation de Jésus est une exhortation à voir un homme dans les événements qui composent sa vie d'homme. Mais c'est aussi à apprendre, par l'approfondissement du regard par la foi, à reconnaître dans cette existence voyagère le mystère de la personne, en lui-même et en ce qu'il révèle, autrement dit à entrer dans le mystère de l'Incarnation. Et c'est parce que dès lors nous sommes dans le rayonnement de l'Incarnation, où le sensible est non pas aboli mais assumé, transfiguré par le spirituel, le visible par l'invisible, l'humain par le divin, que le *voir,* expérience sensorielle, est à l'origine de l'expérience spirituelle, se développe en une saisie intuitive du mystère et s'achève dans la communion à la vie divine[5].

[5] Il est donc impossible de séparer le Christ de la foi du Jésus historique. Cf. D. MOLLAT, *op. cit.* pp. 85-86.

On comprend ainsi en profondeur les différentes manières johanniques d'exprimer le voir (telles que nous les avons passées en revue et allons les envisager plus spécialement par rapport à Jésus) et les différentes manières de voir elles-mêmes, qui correspondent à diverses attitudes spirituelles.

2. Les différents regards sur Jésus et sur ses œuvres

La diversité de nature ou de profondeur dans le *voir* Jésus correspond aux différentes manières de se situer ou de se comporter à l'égard de la Révélation apportée par celui que le Père a envoyé.

Notons d'abord ceux qui ont vu sans voir vraiment, tels les Galiléens qui ont vu (*eidete*, 6, 26) les signes (la multiplication des pains) mais n'ont pas cru (6, 36). Leur regard obscurci s'est arrêté à la nourriture matérielle, il n'a pénétré ni le sens des signes ni la réalité même qui donne le sens: les Galiléens ne voient ni que Jésus est le Pain véritable ni, bien sûr, le Père dans le Fils, la volonté du Père réalisée par Jésus. Le verset 40 leur opposera: «C'est la volonté de mon Père que quiconque voit le Fils *(pas ho theôrôn ton huion)* et croit en lui, ait la vie éternelle et que je le ressuscite au dernier jour.»

Il y a ensuite le *non voir* des Pharisiens qui croient voir et pour cette raison sont aveugles (9, 39-41). Saint Jean utilise ici, nous l'avons dit, le verbe *blepô*, il se situe donc délibérément – c'est la narration de l'événement qui l'exige – au plan de la vue comme faculté sensorielle, mais la transposition spirituelle est facile à faire, et les Pharisiens eux-mêmes ne s'y sont pas trompés: c'est de leur cécité spirituelle qu'il s'agit.

Parmi ceux qui voient les signes, il y en a qui croient en Jésus qui les a faits, d'autres qui refusent de croire. Ceux qui croient (2, 23; 6, 14), c'est parce qu'ils ont perçu en Jésus quelqu'un d'exceptionnel[6], un *prophète* – «étape» réelle et fréquente dans l'apprentissage du *voir* Jésus (cf. la samaritaine, l'aveugle né) – mais nombreux sont ceux qui s'en tiendront là. C'est pourquoi Jean note: «Jésus ne se fiait pas à eux, parce qu'il les connaissait tous, ...lui savait ce qu'il y a dans l'homme» (2, 24). Ou même ils ont cru que c'était «le prophète qui doit venir dans le monde», mais leurs yeux étaient obscurcis par l'idée tout humaine qu'ils s'en faisaient et ils n'ont pas su le voir vraiment dans son mystère. Ce sont les mêmes, semble-t-il, dont nous avons parlé, et que Jésus finalement, accuse de ne pas croire (6, 36).

[6] Ils voient le «miracle» de Jésus, le signe de crédibilité que représente sa sainteté unique, les signes qu'il accomplit (et qui sont de cet ordre de la crédibilité), ils ignorent la source de son rayonnement, son «mystère».

D'autres ont vu et haïssent Jésus et le Père (15, 24). Ces paroles de Jésus laissent entendre un refus devant une perception suffisante de son mystère personnel attesté par «des œuvres que nul autre n'a faites» (10, 37-38).

Quant aux disciples (entendu au sens large), leur vocation, nous l'avons dit, est de voir Jésus, voir où il demeure, d'entrer toujours plus avant, par un regard qui a son point de départ dans la perception sensible et s'approfondit dans la foi pour parvenir à la vue du divin rayonnant dans l'humain, dans la connaissance (cf. 10, 38) du Verbe incarné et la communuion au mystère des Personnes divines. «Venez et voyez» (1, 39). «Qui me voit voit le Père» (14, 19) – ce qui ne se réalisera qu'après la résurrection, quand l'Esprit «sera donné». Entre les deux, c'est un plus ou moins long et parfois laborieux cheminement, une progressive conversion du regard, une lente purification du cœur.

Faut-il remarquer que Philippe, lorsqu'à son tour il invite Nathanaël, reprend l'invitation de Jésus lui-même: «viens et vois», et que cependant il n'use pas du même verbe voir? *«Erchesthe kai opsesthe»*, avait dit Jésus; et Philippe: *«Erchou kai ide»*. Le rapprochement des deux formules peut laisser entendre que Philippe ne met pas dans le «vois» *(ide)*, la même richesse théologale, la même promesse, que Jésus dans son «*opsesthe*». Il suggère que Philippe, pourtant si prompt à suivre Jésus, n'a pas encore compris le sens véritable de l'appel à voir où Jésus demeure, et nous savons que malgré le grand désir de contemplation qui le porte, il ne saura pas, avant l'*Heure*, voir le mystère de Jésus révélateur du Père.

C'est bien pourquoi, dans le discours après la Cène, Jésus s'attache à éduquer le regard des apôtres en leur révélant l'objet suprême de leur *voir*: «Qui me voit, voit le Père», l'unité de nature que le Fils a avec le Père («Ne crois-tu pas, Philippe, que je suis dans le Père et le Père est en moi?» 14, 10), objet de leur *voir* qui est en même temps la vérité sur Jésus, bientôt manifestée en acte, mais de manière tellement déconcertante, dans le mystère de la glorification. Si bien que cette révélation plénière par mode d'enseignement annonce et prépare la dernière épreuve des disciples, celle qui, par l'ultime et terrible purification du *ne – plus – voir*, les fera *passer* enfin au véritable *voir* Jésus. «Sous peu vous ne me verrez plus, et puis un peu encore et vous me verrez» (16, 16). «Maintenant vous êtes tristes, mais je vous reverrai et votre cœur se réjouira» (16, 22). Vous ne me verrez plus *(theôreite)*, comme pendant ces trois années, et vous serez tristes, puis vous me verrez *(opsesthe)*, mais plus du même regard car je ne serai plus non plus parmi vous de la même manière: ce sera d'abord par la présence visible de mon corps ressuscité et glorifié, puis par ma présence invisible et la présence visible de mon Eglise. Mais votre regard verra dans l'Esprit la Vérité tout entière de

mon mystère (cf. 14, 16-18; 16, 13), il s'épanouira en une communion, en une intimité que jamais jusqu'ici vous n'avez pu atteindre, «et votre joie sera à son comble» (*1 Jn* 1, 4).

Saint Jean ne rapporte pas les Béatitudes, comme Matthieu et Luc. On pourrait dire cependant qu'ici se trouve illustrée, vécue en devenir avant de l'être en perfection, la Béatitude des cœurs purs: «Heureux les cœurs purs car ils verront Dieu.»

Un seul mot suffit, après la Résurrection, à exprimer l'accomplissement de cette longue conversion: «Nous avons vu le Seigneur» *(heôrakamen ton kurion)* (20, 25). Ce que nous avons dit jusqu'ici aide à saisir toute la portée de cette affirmation, qui équivaut à une profession de foi. C'est la première fois que ce verbe, au parfait, est dans la bouche des disciples à la première personne. Jusque-là, c'était Jésus qui l'employait, pour enseigner les disciples (14, 9, etc.), ou se révéler, comme à l'aveugle-né:

– Crois-tu au Fils de l'homme?
– Qui est-il, Seigneur, pour que je croie en lui?
– Tu le vois *(heôrakas),* celui-là même qui te parle, c'est lui.
– Je crois, Seigneur (9, 35-37).

Heôrakas: l'expression est celle-là même qui ailleurs sert à exprimer la plénitude du *voir* s'ouvrant à la plénitude de son objet ; elle est ici d'autant plus remarquable qu'elle se détache, unique, dans une scène où il a été constamment question de *(blepein).*

Dans ce contexte, l'épisode de Thomas (20, 25-29) permet d'apporter encore quelques précisions. Thomas demande à voir *(idein)*, c'est-à-dire à avoir sous les yeux le Christ ressuscité pour croire. Il y a un décalage manifeste, dans les termes mêmes employés, entre les autres disciples et lui: «nous avons vu» *(heôrakamen)* – «si je ne vois…» *(ean mè idô).* Thomas, pour un moment, revient en arrière. Son exigence n'est pas trop grande, elle est trop petite. Mais quand le Seigneur lui apparaît, il voit et il croit: «Parce que tu me vois *(heôrakas me)*, tu crois»; mais alors il voit, non au sens où il voulait voir (*idein*, avoir sous les yeux, constater d'un regard positif), il voit comme les autres apôtres voient *(heôrakamen)*, il rejoint la communion des disciples par la communion au Seigneur ressuscité dans le regard atteignant son mystère. Ainsi la phrase de Jésus déclarant: «Heureux ceux qui croiront sans voir» n'exclut pas un certain *voir*, le véritable, à portée théologale, au contraire. Elle exclut le seul *voir* que demandait Thomas. «Parce que tu me vois *(heôrakas)*, tu crois. Heureux ceux qui sans voir *(mè idontes)* croiront» (20, 29).

3. Voir Jésus et le Père en lui

«Le Père s'est montré par le Verbe en personne devenu visible et palpable. Même si tous ne crurent pas pareillement en lui, tous du moins ont vu le Père dans le Fils. Car ce qui était invisible du Fils était le Père, et le visible du Père était le Fils.» (Saint Irénée, *Adversus Haereses*, IV).

Nous avons jusqu'ici considéré l'objet du *voir* par rapport à l'acte du *voir* et à sa nature. Il faut maintenant envisager l'objet lui-même, tel que l'atteint le *voir* véritable, tel qu'il spécifie ce *voir* dans toute sa pénétration spirituelle. Autrement dit, qu'est-ce que «voir Jésus» considéré du côté de l'objet? Ici s'ouvrent des abîmes de Nuit divine.

Nous dirons brièvement que c'est:
1) voir son mystère personnel de Fils, de Verbe incarné *envoyé* par le Père, voir sa gloire;
2) voir le Père dans le Fils.

Voir le Père invisible en Jésus, ce paradoxe présuppose donc la reconnaissance du mystère de l'Incarnation. Et c'est ce paradoxe divin, ce mystère, que Jésus reproche à Philippe de n'avoir pas saisi: «Voilà si longtemps que je suis avec vous et tu ne me connais pas, Philipppe?» – de n'avoir pas vu en Jésus le Fils consubstantiel au Père et en qui le Père est visible parce qu'il est un avec lui.

En effet, en Jésus c'est l'humanité qui est visible, perceptible au regard sensible, non la divinité; mais «sous» l'humanité, «dans» l'humanité – c'est-à-dire sans faire abstraction d'elle – il y a toute la transcendance de la Personne divine qui se révèle en se cachant. «Sous la cendre de son humanité, dira sainte Catherine de Sienne, il y a le feu de sa divinité.»

Il faut alors que le regard se spiritualise pour que la foi fasse voir ce qu'elle croit[7] quand les yeux de la chair se posent sur la personne de Jésus. Nous l'avons montré, chez saint Jean la perception sensible est au point de départ de la pénétration spirituelle du regard, selon une continuité[8] qui trouve son fondement et sa spécification dans le mystère même de la personne de Jésus, vrai homme et vrai Dieu: voir Jésus homme devant conduire à voir en lui l'envoyé du Père, et en cet envoyé le Fils unique lui-même.

[7] Cf. saint THOMAS, *Somme de théologie* IIa-IIae q1 a4 ad3: «La lumière de foi fait voir ce que l'on croit.»

[8] «Le *voir* johannique établit un lien essentiel et dynamique entre la perception visuelle et la vision de foi par laquelle on atteint le mystère de la personne de Jésus», C. TRAETS, *Voir Jésus et le Père en lui selon l'évangile de saint Jean*, cité par A. FEUILLET, dans *Le mystère de l'amour divin*, pp. 26-27.

Voilà le premier sens à donner à «voir Jésus». Il est indispensable pour parvenir au second. C'est en raison du mystère du Verbe incarné que «le Père est l'objet d'une perception réelle[9]», que le Père invisible est *d'une certaine manière* visible dans la chair, dans l'homme Jésus, «image du Dieu invisible», dans sa personne, ses actes, ses paroles. L'articulation de ces deux aspects du mystère ressort de la confrontation de deux passages très semblables de l'évangile de Jean, mais non tout à fait identiques: 12, 45, «Qui me voit voit celui qui m'a envoyé» et 14, 9: «Qui m'a vu a vu le Père.»

La première de ces deux paroles de Jésus est prononcée devant les Juifs, comme une conclusion de sa vie publique avant son Heure, comme la clef de son enseignement et de sa manifestation par les signes. Tout ce qu'il a fait, tout ce qu'il a dit, c'est en envoyé du Père[10], dans une conformité parfaite au vouloir et aux œuvres du Père[11]. Et c'est ainsi, tout d'abord, que contempler *(theôrein)* Jésus, c'est voir dans la transparence de son humanité Celui qui l'a envoyé et qui est plus grand que lui. Le mystère de Jésus est présent, mais comme en bouton, pas encore pleinement déployé.

La deuxième parole (14, 9) est prononcée devant les seuls disciples, en réponse à la demande de Philippe, alors que l'Heure est venue (cf. 13, 1; 14, 12). Elle marque, par rapport à la première, un progrès, car voir le Père en Jésus, *(heôraken ton patera)*, suppose que l'on voit *(heôrakôs)* en l'homme Jésus, envoyé par Dieu, le Fils unique qui est dans le Père et en qui le Père est. C'est la révélation du Père dans le Fils, mais aussi du Fils dans le Père.

Il convient donc d'unir, dans un regard ascendant, la perspective trinitaire à celle de la mission historique du Verbe incarné. *Missio personarum perducit nos in beatitudinem,* dit saint Thomas[12], la mission des personnes divines nous achemine vers la béatitude – la béatitude qui est d'entrer dans la vie des personnes divines («La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ», 17, 3).

Reste à se demander *comment*, dans la mission historique de Jésus, sa divinité, et en elle le Père, est «visible», et, par voie de corollaire, ce que l'on voit du Père par elle. Nous ne pouvons ici qu'être schématique et nous en tenir à quelques suggestions.

[9] *Ibid.*, p.27.

[10] «*L'envoi du Fils par le Père*, c'est là un thème fondamental du quatrième évangile», A. FEUILLET, *op. cit.*, p.25.

[11] Les citations seraient trop nombreuses. Mentionnons seulement 12, 49-50.

[12] *Somme de théologie*, IIa-IIae q.2 a.8.

Saint Jean, contrairement aux synoptiques, ne semble pas s'attacher à montrer la discrétion de Jésus à l'égard de sa divinité[13]. Tout dans le quatrième évangile se présente comme manifestation.

«Le Verbe s'est fait chair,
et il a demeuré parmi nous,
et nous avons vu sa gloire,
gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique...» (1,14).

Toutes les actions de Jésus sont des manifestations de sa gloire, c'est-à-dire de son mystère personnel[14].

Déjà au plan des actions et des gestes de tout homme, qu'il faisait comme tout le monde et cependant comme personne au monde. Newman paraphrase Virgile pour appliquer un de ses vers à l'Eglise: «A sa manière de marcher on voyait qu'elle était divine.» Virgile disait cela d'une déesse des païens. Nous pouvons le dire de Jésus et de lui seul en toute vérité. «Quand il mangeait et buvait chez Lévi, fils d'Alphée, ou marchait sur les routes avec ses disciples, ou "allait", indemne, parmi les hommes qui le haïssaient, l'opération divine ne passait par l'opération des facultés humaines que pour imprimer un certain *mode* à ce que celles-ci faisaient selon leur vertu propre. La manière de Jésus! Le style de Jésus! Heureux ceux qui ont pu en avoir connaissance de leurs propres yeux! Les mille actions qu'il faisait comme tout le monde, il les faisait comme personne au monde, d'une manière unique au monde. *Transiens per medium illorum, ibat.* Il allait passant au milieu d'eux, oui, avec quelle simple majesté, avec quelle paix, quelle assurance tranquille et douce, qui empêchait toute main de se poser sur lui![15]»

«Chaque pas qu'il a fait sur notre terre, ajoute le Cardinal Journet, chaque parole qu'il a prononcée était en consonance avec le mystère de sa préexistence éternelle auprès de son Père et de son Esprit Saint: "Personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler" (*Mt* 11, 27)[16].»

Ensuite au plan des signes *(semeia)*: ils sont ordonnés à manifester sa gloire, cela est dit explicitement du premier (7, 11) et du dernier (11, 4).

[13] Sans doute le point de vue de saint Jean est-il différent, plus dramatique ; la lumière, certes, resplendit – et comment ne pas noter au passage ce thème fondamentalement connexe à celui du *voir* –, mais les ténèbres ne la comprennent pas, ne l'accueillent pas. Jésus se manifeste, mais il n'est pas reçu, il n'est pas *vu.* Son secret, c'est sa visibilité même, – comme la *Lettre volée* d'Edgar Poe...

[14] «Dans le Christ, il y a deux opérations spécifiques différentes, relatives à ses deux natures; et cependant, chacune de ses opérations, au moment où elle se produit, est une numériquement; elle constitue, par exemple, une marche unique, une guérison unique», saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, IIIa q.19 a.1 ad3.

[15] Jacques MARITAIN, *De la grâce et de l'humanité de Jésus,* Œuvres complètes, t. XII, p. 1155.

[16] Cardinal JOURNET, «Le mystère de la sacramentalité», *Nova et Vetera*, 1974, pp. 168-169.

«Les œuvres que je fais au nom de mon Père me rendent témoignage» (10, 25). A quoi il convient d'ajouter tous les autres gestes à portée symbolique inépuisable, tel le lavement des pieds.

Enfin et surtout dans le Mystère Pascal: la passion, la mort en croix, la résurrection. C'est l'Heure de Jésus, celle pour laquelle il est venu dans le monde, c'est l'Heure où l'union de Jésus et du Père dans un même vouloir, dans une même œuvre, est le plus manifeste: non seulement dans la résurrection, mais indissociablement dans la mort et la résurrection qui sont pour Jean un seul mystère d'«élévation». Ainsi celui qui est donné à voir et vu en chacune des trois phases est bien le même. Il y a un lien secret entre ces trois notations de saint Jean:

– «Pilate leur dit: Voici l'Homme! Dès qu'ils le virent, les grands prêtres et les gardes crièrent: crucifie-le, crucifie-le» (19, 5).
– «Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé» (19, 37).
– «Nous avons vu le Seigneur» (20, 25).

Et il n'est pas jusqu'à l'exigence de Thomas, de voir la trace des clous, qui ne témoigne de l'identité du «Seigneur» et de Jésus transpercé au calvaire.

C'est l'Heure de Jésus qui manifeste le plus sa divinité et son union avec le Père, et fait le mieux voir le Père, mais de quelle manière étonnante et mystérieuse!

Cela aide cependant à préciser de quelle manière Dieu s'offre à être vu, et donc corrélativement ce que c'est que de «voir le Père en Jésus». «Nul n'a jamais vu Dieu; le Fils unique qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître» (1, 18). La divinité, même dans le Verbe fait chair, nous l'avons rappelé, ne peut être vue des yeux de la chair. Mais ayant assumé la chair, le Verbe parle le langage de la chair (mots, gestes, actions) pour lui faire exprimer les choses de Dieu, ce que le Fils voit faire au Père: «Amen, amen, je vous le dis: le Fils ne peut faire de lui-même rien qu'il ne voie faire au Père» (5, 19; cf. 6, 46; 7, 29; etc...)

C'est donc le cœur du Père qui est révélé par les «œuvres» de Jésus, et ce qui est le plus paradoxal, c'est aussi ce qui est le plus «divin»: le lavement des pieds, déjà, et le mystère de l'élévation. Là peut être *vu* l'amour du Père pour les hommes, dans le *don* du Fils unique. A. Feuillet se demande ce que Jésus révèle du Père, selon saint Jean. C'est la plénitude de l'amour révélée au calvaire comme source de la communion à la vie divine.

Ainsi, dans son dynamisme unique de perception sensible et de contemplation spirituelle dans la foi, le *voir Jésus*, en saint Jean, est le mode le plus approprié à l'économie selon laquelle le Verbe incarné transpose en comportements humains les abîmes de la vie trinitaire, de recevoir la révélation du Mystère divin et de se laisser conduire par l'Esprit dans le cœur du Père.

Tout au long du temps de l'Eglise, pour la multitude de ceux qui ne sont pas les «témoins oculaires», le *voir Jésus* est relayé par le *témoignage apostolique*.

«Ce qui était dès le commencement,
ce que nous avons entendu,
ce que nous avons vu de nos yeux,
ce que nous avons contemplé,
ce que nos mains ont touché du Verbe de vie,
– car la vie s'est manifestée:
nous l'avons vue, nous en rendons témoignage
et nous vous annonçons cette vie éternelle
qui est auprès du Père et qui nous est apparue –
ce que nous avons vu et entendu,
nous vous l'annonçons,
afin que vous aussi soyez en communion avec nous.
Quant à notre communion, elle est avec le Père et avec son Fils Jésus Christ» (*1 Jn* 1, 1-3).

Fr. Michel CAGIN

La rectitude et la vérité

I

Raison pratique

1. L'encyclique *Veritatis splendor* pose sur la crise actuelle de la morale un diagnostic dont certains aspects retiennent particulièrement l'attention du philosophe. Ainsi en est-il de la rupture entre liberté et vérité. C'est sur ce point que je désire vous proposer quelques réflexions.

Quand il est question d'éthique et de morale nous rencontrons une série de problèmes qui touchent à la raison pratique. Le plus décisif est sans doute celui-ci: à la raison pratique, correspond-il quelque chose comme une vérité pratique? et si oui, qu'est-ce qui la distingue de la vérité théorique?

Notre première tâche sera de discerner ce qu'il faut entendre par raison pratique et ceci d'autant plus que la pensée moderne donne en ces matières le spectacle d'une dérive de sens.

On peut à la rigueur hésiter sur la signification du primat kantien de la raison pratique, qui pourrait se comprendre dans le cadre strict des *critiques*, sans que cela entraîne un jugement sur l'essence de la raison. Cependant la manière dont la pensée de Kant a été culturellement reçue a conduit à conférer à ce primat la valeur d'un principe, avec, comme conséquence, une relativisation et une subordination de la *theoria*. Fichte a levé toute ambiguïté: chez lui, c'est la raison tout court, la raison comme telle, qui est pratique. La *theoria* devient un moment de la pratique.

Mais là ne s'arrête pas le renversement opéré. C'est le sens même de la practicité qui change en même temps que la raison pratique conquiert le premier rang. Un signe de cela est dans la mutation du lexique. Aristote, auquel on emprunte la terminologie, distinguait deux domaines d'actions: celui de la *praxis* et celui de la *poiesis*. Le premier désignait l'action qui ressortit à l'agir moral, le second l'ordre du faire, de la transformation des choses. La raison pratique présidait à ces deux types d'actions, sans nullement les confondre. Or dans le langage de la philosophie moderne, *la philosophie de la praxis* recouvre le champ de la *poiesis*, qu'il s'agisse de la transformation du monde par la technique, ou de la création de l'homme social par lui-même, à l'instar d'une œuvre

d'art. La *philosophie de la praxis* est, comme l'on sait, l'appellation que Gentile attribuait à la pensée de Karl Marx. Mais le néo-idéalisme du penseur sicilien peut également être défini comme philosophie de la praxis. La conception idéaliste de la connaissance comme activité, *Tathandlung,* n'est pas étrangère à ce renversement de sens qui des mots s'est porté vers les contenus de pensée, avec pour conséquence l'image d'un homme tout ensemble extraverti (l'éthique elle-même est absorbée par la tâche de transformation du monde) et revendicatif de sa créativité (l'homme est ce qu'il se fait, il est sa propre créature, individuelle ou collective).

Devant un tel flottement des conceptions, il n'est donc pas inutile de nous efforcer de cerner le sens de la raison pratique.

La distinction entre spéculatif et pratique

2. Thomas d'Aquin – c'est de sa pensée que je m'inspire – pose la question qui doit nous retenir d'abord: l'intellect spéculatif et l'intellect pratique sont-ils des puissances différentes?

La distinction entre l'âme et ses puissances a un fondement métaphysique. Elle tire son origine de la structure de l'être créé, composé d'acte et de puissance et qui, pour autant, ne possède pas d'emblée la plénitude d'actualité dont il est capable. C'est progressivement qu'il acquiert ses multiples actuations, entre lesquelles existe un ordre intelligible. Ce principe métaphysique trouve sa traduction anthropologique. Il est, en effet, spécialement mis en évidence dans cet être composé qu'est l'homme, dont l'âme, tout en étant spirituelle et subsistante, est la forme du corps et, de ce fait, se trouve soumise au devenir temporel. Dans l'homme, en effet, l'exercice des puissances spirituelles, intelligence et volonté, présuppose, comme condition, l'exercice des facultés sensibles d'ordre cognitif et affectif.

Les puissances sont ordonnées à leur acte et, à travers lui, reçoivent leur spécification de l'objet. A un objet formellement distinct et irréductible correspond une puissance ou faculté singulière. A l'inverse, une distinction «matérielle» dans l'objet ne fonde pas une puissance distincte.

Ces coordonnées permettent de bien saisir le sens de la question: l'intellect spéculatif et l'intellect pratique sont-ils des puissances différentes[1]?

[1] Saint THOMAS, *Summa theol.*, q. 79, a. 11. Les articles 12 et 13 qui traitent de la syndérèse et de la conscience apportent des précisions complémentaires. Voir aussi III *Sent.*, dist. XXIII, q. II, a. 3, q°z; *De Verit.*, q. III, a. 3; *De An.*, lib. III, lect. XV, *Eth.*, lib. VI, lect. 2. On pourra se reporter à notre étude: *Intellectus et ratio* in *Revue Thomiste*, 1988/2, t. LXXXVIII, pp. 215-228.

Saint Thomas part d'une double affirmation d'Aristote: *intellectus speculativus per extensionem fit practicus; speculativus differt a practico fine* (III *De An.*, 433, a. 14). C'est donc la référence à la fin, dont il nous faudra préciser la nature et les modalités, qui explique l'*extensio*.

L'intellect est d'abord, de par sa nature, spéculatif. En devenant pratique, il ne change pas de nature; une puissance ne peut pas, sans se détruire, être changée en une autre. L'extension au-delà des limites de son objet premier ne saurait donc signifier que l'intellect spéculatif s'étendrait à un objet hétérogène au sien propre.

Pour saisir la différence entre spéculatif d'un côté, et pratique (*practicus, id est operativus*) de l'autre, il faut considérer la fin qui commande ici et là l'exercice de l'intellect. C'est en vertu de leur fin que l'un et l'autre sont qualifiés de spéculatif et de pratique. Or une telle distinction n'entre pas dans le constitutif intelligible de l'objet, dans sa *ratio*. Il advient (*accidit*) à un objet saisi par l'intellect d'être, ou non, ordonné à une œuvre (*opus*). Or c'est sur ce point précis que porte la différence.

L'intellect spéculatif a sa fin dans la seule considération de la vérité. La connaissance est alors recherchée pour elle-même. L'intellect est dit pratique quand il ordonne à l'*opus* ce qu'il appréhende. Tel est le sens de l'affirmation d'Aristote: l'un et l'autre diffèrent en vertu de leur fin.

En d'autres termes, l'intellect pratique porte sur ce qui est de soi (*ex se*) apte à être ordonné à l'œuvre d'une autre puissance que l'intellect, c'est-à-dire d'une puissance affective, tandis que l'intellect spéculatif porte sur ce qui de soi ne porte pas sur une telle œuvre, mais qui, selon l'expression de Cajetan, par nature est institué (*a natura institutum*) en vue de la seule connaissance de la vérité.

Œuvre, *opus*, à ce stade où nous distinguons la raison pratique de la raison spéculative, s'entend dans le sens générique de toute action à poser, qu'il s'agisse de l'action technique ou de l'action morale. D'ailleurs là où la *Somme* parle d'*opus*, le commentaire du *De Anima* (III, lect. XV) emploie le terme d'*operatio*[2]. Dans l'ordre de l'agir moral lui-même, lequel suppose la liberté par laquelle la personne se détermine elle-même, l'acte introduit dans l'existence une réalité nouvelle, ce que suggère le choix du terme *opus*. Cette dimension de «création» est évidente dans l'ordre du *faire* (art et technique).

3. Faut-il attribuer un rôle moteur à l'intellect pratique? En effet, dès qu'il y a action, il y a motion à l'action. La réponse est la suivante: ceci ne doit pas s'entendre au sens où l'intellect pratique exécuterait le

[2] Il n'y a pas lieu d'insister sur la différence, puisque l'*opus* est le terme de l'*operatio*.

mouvement, car c'est là le rôle de la volonté, mais dans le sens qu'il dirige vers le mouvement (*dirigens ad motum*), ce qui lui convient selon le mode de son appréhension[3].

Saint Thomas apporte encore une précision importante, concernant ce que nous pouvons appeler l'enveloppement réciproque du *vrai* et du *bien*, objets respectifs de l'intellect et de la volonté. Le vrai et le bien s'incluent mutuellement, car le vrai est un certain bien, sans quoi il ne serait pas désirable (*appetibile*); et le bien est un certain vrai, sans quoi il ne serait pas intelligible.

De même donc que l'objet de l'appétit (*appetitus*) peut être le vrai, en tant qu'il a raison de bien, comme quand quelqu'un désire connaître la vérité, de même l'objet de l'intellect pratique est le bien ordonnable à l'œuvre, à l'opération, *sous la raison du vrai* (*bonum ordinabile ad opus, sub ratione veri*). L'intellect pratique connaît la vérité, comme l'intellect spéculatif, mais pour ordonner à l'*opus* la vérité connue. Il connaît la vérité directrice de l'action à poser[4]. L'importance de cette remarque apparaîtra encore mieux plus loin.

Appetitus

4. Les transcendantaux *vrai* et *bien* sont irréductibles l'un à l'autre. Et ils sont coextensifs puisque chacun exprime un aspect de l'être considéré selon toute son amplitude, aspect que notre concept d'être, à lui seul, n'exprime pas. Ils sont irréductibles l'un à l'autre, mais ils expriment chacun une «passion de l'être», et ceci selon un certain ordre; ils sont coextensifs et ils s'enveloppent l'un l'autre.

Dans cette perspective se comprend la distinction entre l'intelligence et la volonté, cette dernière étant enracinée dans la première: la volonté est définie comme un *appetitus rationalis*.

La confusion que nous avons signalée au début à propos de la raison pratique se vérifie déjà au niveau du rapport entre intelligence et volonté. Il est symptomatique que Descartes ait fait du jugement un acte de la volonté. Malebranche tend à identifier le vrai au bien. Chez Kant, la raison pratique est identifiée à la liberté.

Il convient donc de nous arrêter à la définition de la volonté comme *appetitus rationalis*.

La notion thomasienne d'*appetitus* a une portée métaphysique. L'*appetitus* appartient à l'être créé en tant que celui-ci, en raison de la potentialité qui entre dans sa composition, doit accéder à sa pleine

[3] Cf. *Loc. cit.*, ad 1.
[4] Cf. *Loc. cit.*, ad 2.

actualité, qu'il ne possède pas d'emblée. Tout être désire (*appetit*) sa plénitude, sa perfection. Cette actualisation s'entend d'une manière analogique en correspondance aux degrés selon lesquels les êtres sont hiérarchisés.

Ainsi un dynamisme habite tout être créé; celui-ci tend naturellement à sa perfection. Cette tendance à sa propre perfection a son fondement ontologique dans le fait que tout être créé participe selon sa mesure aux perfections de Dieu, Cause première, et en porte ainsi la similitude. Une telle similitude ne doit pas s'entendre en un sens statique; en tendant à sa perfection, l'être qui porte la similitude de la Cause créatrice tend à lui être assimilé, autant que possible.

L'*appetitus* est donc tout ensemble *appetitus* de sa propre perfection et *appetitus* d'assimilation à la Cause première. Ce second aspect fonde le premier. La *Summa contra Gentes* développe magistralement cette doctrine de la *similitudo*.

5. Le mode de l'assimilation est consécutif à la nature spécifique d'un être. Ici la connaissance, et les types de connaissance, marquent à chaque fois un saut qualitatif.

Déjà les êtres inorganiques, puis les végétaux, tendent à leur manière à cette assimilation. Si la connaissance a une telle importance, c'est parce que le connaître est une forme supérieure d'assimilation. Le connaissant devient intentionnellement le connu de par la présence en lui de la forme du connu. Grâce à cette similitude qu'est la forme du connu, s'accomplit cette assimilation, – cette unité – qu'est le connaître.

Cela se vérifie dès le niveau de la connaissance sensible, mais c'est avec la connaissance intellectuelle que le processus trouve sa perfection la plus éminente.

Les êtres privés de connaissance, comme les végétaux, obéissent à leur *appetitus* naturel. Celui-ci prend une forme plus complexe, et comme élargie, avec la connaissance sensible. Chez les animaux, les inclinations vers la pleine stature de leur être et leurs activités spécifiques sont des désirs élicites, c'est-à-dire des *appetitus* consécutifs à une connaissance. Tel est le monde des instincts.

Enfin, au sommet, nous avons la forme parfaite du désir élicite, celui qui est consécutif à la connaissance intellectuelle de l'être selon toute son universelle amplitude. C'est cette connaissance qui fonde le désir de la volonté, lui aussi d'une amplitude universelle. On comprend pourquoi la volonté est définie *appetitus rationalis*.

Loi naturelle

6. A chaque fois, avec la connaissance sensible, puis avec la connaissance intellectuelle, l'*appetitus* acquiert un statut supérieur; celui-ci est déterminé par la forme dans laquelle il s'origine. Dans les êtres inférieurs, cette forme est uniquement la forme naturelle. Avec la connaissance s'ajoutent l'ensemble des formes connues, comme condition d'une plus grande autonomie du vivant. Cependant la présence du désir élicite ne signifie pas l'élimination de l'*appetitus* naturel, comme si élicite s'opposait à naturel. Et ceci parce que nature a un sens métaphysique: la nature désigne l'essence en tant que fondement d'inclinations qui portent un être vers ses activités propres.

A chaque nature appartient une fin connaturelle. Ainsi la volonté est naturellement orientée vers le *bonum in communi*, le bien selon toute sa plénitude de bien, et vers la béatitude qui en est la parfaite possession.

En cette orientation foncière s'enracine cette propriété de la volonté qu'est le libre arbitre. Aucun bien particulier ne peut nécessiter un *appetitus* qui tend naturellement à la plénitude du bien.

Nous reviendrons sur le libre arbitre. Auparavant, il convient de souligner un autre aspect. La volonté est l'*appetitus* du sujet; c'est dire que, si à titre premier de puissance spirituelle, elle tend vers la plénitude du bien, la volonté embrasse également l'ensemble des biens qui constituent les fins propres de cet être complexe qu'est l'homme, selon sa double dimension corporelle et spirituelle. En l'homme en effet, les facultés biologiques sont intégrées dans l'unité du sujet; elles sont des facultés biologiques *humaines*.

Tout cet ensemble dessine le champ de la *loi naturelle*. *Nil volitum nisi praecognitum*.

Les orientations premières du sujet humain vers les fins qui lui sont connaturelles constituent l'objet de la loi naturelle. Ainsi les fins auxquelles tend naturellement la volonté, dès qu'elles lui sont présentées par la raison, sont des principes de la raison pratique. Ces principes sont saisis dans une vue immédiate, sans qu'il soit nécessaire de recourir au discours. C'est en vertu d'un *habitus* naturel, appelé syndérèse, que notre raison pratique les connaît directement, selon un mode intuitif (*intellectus*)[5].

Ainsi la loi, *ordinatio rationis*, présente à la volonté la constellation des biens connaturels auxquels celle-ci se porte spontanément dès qu'elle les connaît. Une telle conception de la loi naturelle est aux antipodes des conceptions du droit naturel de l'époque des Lumières, qui

[5] Ces principes sont distincts de ceux de la raison spéculative.

serait valable, selon la célèbre formule de Grotius, *etiam si daretur Deum non esse*. Au contraire, Dieu étant le créateur des natures, la loi naturelle a son ultime fondement dans la loi divine[6].

La fin, objet de l'*appetitus*, est principe de l'opération et en conséquence de la raison pratique dont la fonction est de guider et d'orienter la puissance de désir vers l'accomplissement de l'opération. Pour ce mouvement vers l'acte accompli, l'intelligence et la volonté sont toutes deux requises.

Une comparaison

7. En effet, le vrai désigne l'être en tant qu'objet de la relation que l'intelligence a à son égard, comme le bien désigne l'être en tant qu'objet de la relation spécifique de la volonté à son égard. Le vrai et le bien ne se peuvent confondre, mais la volonté, *appetitus* du bien, ne peut tendre à son objet que si celui-ci lui est présenté par l'intellect pratique. Ce dernier est essentiellement intellect. D'où l'importance de la précision apportée par saint Thomas: son objet n'est pas le bien, mais le vrai référé à l'œuvre (*verum relate ad opus*[7]) ou à l'opération. L'intellect et la volonté ne sauraient être confondus, mais tous deux sont nécessaires pour porter l'acte moral à son accomplissement.

Il convenait donc de préciser la signification du concept d'*appetitus* et d'en souligner l'importance.

Nous pourrions ici développer une comparaison entre la position de saint Thomas et celle de Kant. Contentons-nous de relever l'opposition des deux doctrines. Nous avons rencontré trois notions, celles de nature, d'inclination, prise comme équivalent d'*appetitus*, de souverain bien. Les mêmes termes se trouvent chez Kant, mais avec une signification phénoméniste qui conduit logiquement à leur élimination du champ proprement éthique, alors que chez Thomas ils ont un poids métaphysique et une valeur anthropologique, qui ont une incidence directe pour la constitution de l'éthique.

[6] Nous nous contentons ici d'un simple rappel. La conception thomasienne de la loi naturelle mériterait un examen approfondi qui n'a pas sa place ici.

[7] Cf. *De Veritate*, q. 22, a. 10, ad 4. La formule vaut pour l'ordre de l'agir moral et l'ordre du faire artistique et technique. Seul l'ordre de l'agir retient ici notre attention.

II

L'acte singulier

8. C'est l'unique raison qui devient pratique *per extensionem* et c'est en fonction de la fin, qui a valeur de principe, que la raison pratique se distingue de la raison spéculative.

Mais la fin telle que nous l'avons envisagée jusqu'ici, c'est la fin ou plutôt la constellation des fins connaturelles au sujet humain. Vers cette fin la volonté se porte spontanément dès qu'elle lui est présentée. Nous avons fait abstraction de tout l'ensemble des biens qui sont objet d'un libre choix. Si en effet, selon la quasi définition aristotélicienne du bien à partir de l'*appetitus*: *bonum est quod omnia appetunt*, la plupart des biens qui se présentent à la volonté sont objet d'une délibération, ils n'ont pas par eux-mêmes une densité de bonté telle qu'ils puissent correspondre à toute l'amplitude, pour ainsi dire infinie, du désir. La volonté décide d'en faire son objet.

Notre réflexion ne risque-t-elle pas de minimiser la place du libre choix, qui est essentielle? Nullement.

En effet, notre analyse doit maintenant porter sur les biens qui ne sont pas la fin dernière saisie comme *bonum in communi*, et que saint Thomas appelle *ea quae sunt ad finem*, que l'on traduit généralement d'une manière peu heureuse par moyens.

Pour cela nous devons nous arrêter à la structure intelligible de l'acte singulier. Car un choix est toujours un acte singulier. Il est l'acte d'un sujet individuel et il est posé dans un contexte singulier, unique, qui ne se répétera jamais d'une manière identique.

Or dans son mouvement premier, en tant même qu'elle est faite pour connaître, l'intelligence tend vers ce qui est nécessaire et universel. Faut-il donc rejeter dans l'irrationnel le singulier et le contingent? L'enjeu est décisif. Il en va de l'essence de la connaissance morale.

9. Nos actions étant des singuliers contingents, qui passent rapidement, la connaissance qu'on a d'elles, ou l'opinion qu'on s'en forme, n'est pas recherchée d'abord pour la vérité qu'elles contiennent, mais seulement à cause de l'*opus* à poser[8]. Connaître la vérité variable des actions contingentes sur lesquelles porte la vertu, apporte peu à la perfection de l'intelligence[9].

[8] Cf. saint THOMAS, *In Libros Ethicum*, lib. III, lect. 6, n. 492, éd. Marietti.
[9] Cf. *ibid.*, lib. II, lect. 2, n. 256.

Mais par ailleurs, la raison pratique, en tant que raison, comporte en elle l'exigence de la nécessité et de l'universalité.

Kant a été particulièrement sensible à cette exigence. Et ce n'est pas un hasard qu'il soit conduit à poser que l'impératif catégorique s'adresse en nous à l'être raisonnable, mettant hors circuit l'entier domaine de la sensibilité, de sorte qu'une anthropologie dualiste constitue un présupposé implicite de la morale kantienne. A l'opposé, la thèse kierkegaardienne sur la suspension de l'éthique est dictée par la perception aiguë de la singularité du sujet et de son libre choix. Kierkegaard se sera sans doute heurté à la fameuse formulation de l'impératif catégorique: «Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle.» A mon avis une telle formule entraîne la réflexion éthique dans des impasses. Le débat entre Kant et Kierkegaard est demeuré irrésolu. Sous d'autres mots, c'est lui qu'on retrouve au centre de plus d'une problématique contemporaine.

Parlant de la vertu de prudence qui donne à la raison de poser le *praeceptum* venant éclairer et diriger le choix, saint Thomas montre que le recours aux puissances sensitives, et plus généralement à la cogitative (*vis cogitativa*), appelée aussi *ratio particularis*, est nécessaire pour atteindre ce qui est particulier et variable[10].

L'exercice de la «raison particulière» est requis par le processus lui-même de la raison pratique, qui est le syllogisme pratique ou opératif, déjà mis en évidence par Aristote. Nous avons affaire ici à un processus démonstratif qui, partant de propositions universelles reçues comme principes, conduit, à travers un terme médiat, à la connaissance de propositions particulières et à la position de l'action concrète. Dans ce processus, comme nous le verrons, la volonté intervient également.

Raison pratique et volonté

10. *Verum relate ad operationem*, le vrai référé à l'opération: la raison pratique comprend en soi deux composantes: savoir et agir (*operari*), de telle sorte que l'agir est la fin naturelle du savoir[11]. La vérité est ordonnée à cette fin qu'est l'opération. Ordonnée, non pas en ce sens que la *praxis* serait source de la vérité, mais en ce sens que la vérité saisie par la raison pratique a pour fin de guider l'action.

[10] Cf. *ibid.*, Lib. VI, lect. 1, n. 1123, et *Summa Theol.*, IIa-IIae , q. 47, a. 3, et le commentaire de Cajetan.

[11] «Practica claudit in se duo, scilicet *scire* et *operari*, ita quod operari est naturalis finis ipsius scire», Cajetan, cité par Reginald DOHERTY, *The judgements of conscience and prudence*, River Forest 1961, The Aquinas Library, ch. I, *The nature of practical knowledge*, pp. 1-17.

La matière doit être proportionnée à la fin. Ce principe général se vérifie avec les connaissances pratiques. Ici la matière est ce qui peut être posé dans l'être par notre opération, de sorte que sa connaissance puisse être ordonnée à l'opération comme à sa fin[12]. En d'autres termes, la matière de l'intellect pratique doit être *operabilis* et atteinte *modo operabili*[13]. C'est pourquoi la compréhension de la raison pratique suppose une analyse de l'action[14], de l'opération. Celle-ci vise à poser dans l'être une réalité qui procède de nous, que ce soit un objet séparé de nous (c'est là le domaine du *factibile*, de l'art et de la technique) ou un «acte humain», c'est-à-dire un acte librement déterminé par nous (c'est là le domaine de l'*agibile*, de l'agir moral, celui qui nous occupe directement).

Entre la conception par la raison pratique de l'opération à produire et son exécution, son actuation effective, il y a toute une série d'étapes à parcourir. Le processus n'est achevé que quand l'action est réalisée, posée dans l'existence. Dans cette série d'étapes, l'intelligence et la volonté sont toutes deux impliquées et se voient tour à tour attribuer tel ou tel acte. La Ia-IIae de la *Somme théologique* (q. 6-17) donne ainsi une analyse poussée des douze actes partiels qui conduisent à l'accomplissement de l'acte humain. La structure psychologique ainsi dégagée permet la compréhension de l'exercice de la raison pratique et de la volonté dans sa qualification éthique.

On sait que Kant élimine la finalité de l'analyse de l'essence de la moralité. Il le fait parce qu'il a de la fin une conception phénoméniste. Mais omettre de considérer l'influx de la fin en tant qu'il s'exerce sur la raison, c'est laisser échapper ce qui est le plus caractéristique de la raison pratique.

Il convient également de prêter attention à la distinction suivante. La raison peut considérer le champ de la moralité à un double point de vue. Elle peut considérer la fin d'un point de vue spéculatif, en définissant son essence. C'est là une des tâches de la science morale qui développe, certes en vue de l'action, une réflexion sur le processus de l'action analysé en ses divers moments.

Mais la raison intervient encore à un second point de vue. Dans le dynamisme de l'action et jusqu'au sein des actes de la raison qui sont inscrits dans le processus de sa genèse, la fin est présente en tant que fin, c'est-à-dire en tant qu'elle exerce sa causalité finale.

La méconnaissance de cette distinction conduit à de graves méprises. C'est ainsi qu'une conception que nous pourrions appeler platonisante

[12] Cf. saint THOMAS, *Expositio in Bœtium de Trinitate*, lect. II, q. 1, a. 1.
[13] Jean de Saint Thomas, cité in DOHERTY, *op. cit.*, n. 6.
[14] Nous ne pouvons ici développer cette analyse.

tend à ramener le champ entier de la raison morale au premier point de vue. Cette conception n'est-elle pas à la base des éthiques de la valeur? Le concept de valeur, en effet, ressortit à la causalité formelle.

Mode spéculatif et mode pratique

11. La connaissance pratique est comme un mouvement continu de la pensée descendant vers l'action concrète à poser dans l'existence. Son caractère pratique est certes présent dès l'origine, au niveau de la syndérèse, *habitus* naturel des premiers principes, mais il va s'intensifiant au fur et à mesure jusqu'à devenir, avec la vertu de prudence, totalement dominant. Le jugement de prudence implique certes toujours un connaître (la prudence est une vertu intellectuelle), mais sa vérité propre n'est pas celle de la connaissance de ce qui est; elle est la vérité qui dirige ce qui doit être fait.

Ici doit intervenir une nouvelle précision[15]. Elle nous permet de mieux cerner le sens de l'*extensio*. Entre un savoir purement spéculatif, note saint Thomas, et un savoir purement pratique prennent place des savoirs qui participent de l'un et de l'autre et ceci à des degrés variables et selon des points de vue différents, la raison pratique ayant vraiment rempli son office quand elle porte la lumière intelligible – lumière directrice – jusqu'au cœur de l'acte singulier.

Il y a ainsi des savoirs purement spéculatifs en vertu de leur objet; mais on peut aussi considérer les objets d'opération selon un mode spéculatif. C'est le cas quand la chose à faire, l'*opus*, est définie et jugée en étant ramenée à ses prédicats universels, alors que l'opération comme telle suit le parcours inverse, celui de l'application de la forme à la matière. Enfin, on regardera la fin que se fixe celui qui considère l'objet (la *res operabilis*), non en vue de l'opération, mais en vue de la connaissance qu'on en peut prendre; c'est là une considération spéculative d'une *res operabilis*.

Ainsi un savoir qui est spéculatif, non pas en vertu de la chose à connaître, mais en vertu du mode ou de la fin, participe également du savoir pratique. Ajoutons qu'à l'intérieur de cette double participation, il y a place pour des différences d'accents. La tradition thomiste parlera dans cette perspective de connaissances spéculativo-pratiques et practico-pratiques.

Cette précision étant apportée, relevons que le rapport des choses à l'intellect pratique n'est pas identique à celui qu'elles ont à l'intellect

[15] Cf. *Sum. Theol.*, Ia, q. 14, a. 16, à propos de la connaissance divine.

spéculatif; «L'intellect pratique cause les choses, c'est pourquoi il est la mesure des choses produites par lui. Mais l'intellect spéculatif, parce qu'il reçoit des choses, est en quelque sorte mû par elles, et ainsi ce sont les choses qui le mesurent[16].»

Or, le passage, dans le cadre de la connaissance pratique elle-même, d'une connaissance spéculative quant à son mode à une connaissance de mode pratique, a une répercussion directe sur le rôle, de mesuré ou de mesurant, de la raison par rapport à la réalité à poser dans l'existence. Cela n'est pas sans répercussions pour le statut de la vérité.

III

Choix et certitude

12. La connaissance naturelle des principes porte sur un objet universel et nécessaire; elle est comme un *seminarium* de toutes les connaissances qui en découlent[17]. C'est dire qu'ils fondent une science au sens propre, développant un ordre de raisons contraignantes, source de certitudes intellectuelles. Ainsi la science morale peut établir un corps de doctrine dont les conclusions sont solidement fondées. La réflexion humaine sur l'éthique a ainsi constitué au cours des siècles un trésor de sagesse et de savoir, fermement argumenté, auquel nous pouvons recourir avec sûreté.

Mais un jugement en matière contingente ne peut posséder cette nécessité qui est le propre d'un objet universel.

Et pourtant nous décidons de notre destinée, qui est une destinée pour la transcendance, par des choix libres qui sont des actes du sujet singulier que nous sommes et portant sur des objets contingents. Ces actes décisifs sont-ils privés de certitude, sont-ils eux-mêmes livrés aux aléas de la contingence? Voilà le problème qu'il nous faut encore examiner.

Pour trouver la solution de ce problème, nous devons faire appel à la doctrine des vertus. Les inclinations naturelles vers les fins requièrent d'être consolidées et déterminées, compte tenu de la complexité du champ dans lequel se déploie l'activité humaine. Car par l'agir moral

[16] Saint THOMAS, *De Veritate*, q. 1, a. 2.
[17] Saint THOMAS, *De Veritate*, q. 1, a. 2.

notre personne elle-même s'édifie dans la durée. Notre être moral n'est pas une succession d'actes ponctuels. Chaque acte s'intègre au sujet qu'il qualifie, contribuant à l'édification de sa personnalité. Les vertus donnent ainsi à la personne fermeté et aisance dans la poursuite des fins qui lui sont connaturelles, en lui donnant également la capacité de faire des choix qui soient en consonance avec ces fins. Dans l'organisme des vertus, une place centrale est occupée par la vertu qui dirige directement l'agir moral, la prudence. Celle-ci est une vertu de l'intellect pratique, tout ordonnée à diriger l'action dans sa singularité. C'est pourquoi, tout en étant une vertu intellectuelle, elle requiert une participation de la connaissance sensible, notamment des sens internes, – sens commun, imagination, mémoire (elle fait appel à l'expérience) et surtout, comme nous l'avons vu, cogitative (*ratio particularis*). Elle-même préside à une série d'actes, requis par sa complexité et par sa perfection: conseil, jugement, puis choix (ou élection), *imperium*[18].

Notons que c'est au niveau du conseil et du jugement que se situe la conscience, qui chez saint Thomas désigne, soit au sens large la syndérèse, soit au sens propre un acte[19]. Nous n'en traitons pas ici explicitement.

La vérité pratique

13. Pour saisir pleinement sa nature et son fonctionnement, il convient de considérer le type spécifique de vérité qui est le sien, ainsi que la circularité qu'elle implique.

Citons ici un texte de saint Thomas:

> *«Le vrai de l'intellect pratique s'entend différemment que le vrai de l'intellect spéculatif, comme il est dit au livre VI de l'*Ethique, *1139 a 26. En effet, le vrai de l'intellect spéculatif s'entend de la conformité de l'intellect au réel* (res). *Et comme l'intellect ne peut pas être infailliblement conformé aux réalités dans l'ordre des choses contingentes, mais seulement dans l'ordre des choses nécessaires, en conséquence il n'existe pas de vertu intellectuelle qui serait un habitus spéculatif des choses contingentes, mais [une telle vertu n'existe] que pour les choses nécessaires.*
> *Mais le vrai de l'intellect pratique se prend de la conformité à l'*appetitus *droit* (per conformitatem ad appetitum rectum). *Une telle conformité n'a pas lieu d'exister dans les choses nécessaires, qui ne*

[18] Nous ne pouvons pas ici donner une analyse qui exigerait un long développement.
[19] Cf. *Sum. theol.* Ia, q. 79, a. 13, *De Veritate*, q. 17, a. 1; *Sum. theol.*, IIa- IIae, q. 51.

> *sont pas faites par la volonté humaine, mais seulement dans les choses contingentes qui peuvent être faites par nous, qu'il s'agisse soit des actes intérieurs* (agibilia) *soit des choses que nous faisons* (factibilia). *Et c'est pourquoi c'est uniquement par rapport aux choses contingentes qu'il peut y avoir une vertu de l'intellect pratique: l'art, pour les choses que nous faisons, et la prudence pour nos actions*[20].»

Ainsi par rapport aux choses contingentes, la vérité est définie comme *conformitas ad appetitum rectum*. Doit-on en conclure qu'il y a deux vérités, dont on saisirait mal ce qui les unit? Saint Thomas a précisé leur rapport en répondant à l'objection suivante: si la vérité dans l'ordre pratique se prend de la conformité à l'*appetitus* droit et si la rectitude de l'*appetitus* est déterminée par sa consonance à la droite raison, ne nous trouvons-nous pas devant un cercle vicieux?

L'*appetitus* tend à la fin et à ce qui conduit à la fin. La fin est déterminée par la nature. Quant à ce qui conduit à la fin (*ea quae sunt ad finem*), il n'est pas pour nous déterminé par la nature, mais il doit être cherché par la raison. On voit ainsi que la rectitude de l'*appetitus* par rapport à la fin est la mesure de la vérité dans la raison pratique. La vérité de la raison pratique est la règle de la rectitude de l'*appetitus* en ce qui concerne ce qui conduit à la fin (*ea quae sunt ad finem*). Et l'*appetitus* est dit droit, quand il tend (*prosequitur*) à ce que la raison dit être vrai (*quae vera ratio dixit*)[21].

Ainsi la vérité de l'acte se mesure selon sa conformité à l'*appetitus* dont la rectitude est à son tour mesurée par le vrai bien, tel que l'intellect le connaît et le présente à la volonté. La *conformitas* qui se vérifie dans l'ordre pratique est en dépendance de la *conformitas* de la raison à la réalité. C'est ainsi que la vérité saisie par l'intellect se prolonge jusqu'à l'élection par la médiation de la rectitude de l'*appetitus* par laquelle elle est immédiatement mesurée.

S'il en va ainsi, c'est parce que dans l'ordre de l'agir, les fins ont un rôle semblable à celui des principes dans l'ordre spéculatif et c'est l'*appetitus* droit qui assure le juste rapport aux fins. C'est aussi pourquoi la prudence, «*recta ratio agibilium*», suppose les vertus morales[22].

[20] *Summa Theol.*, Ia-IIae, q. 57, a. 5, ad 3.
[21] Saint THOMAS, *Commentaire de l'Ethique à Nicomaque*, L. VI, Lect. II, n. 1131.
[22] Cf. Ia-IIae, q. 57, a. 4 c., q. 58, a. 5 c.

Une antinomie

14. S'il en va de la sorte, c'est parce que la connaissance du singulier et du contingent ne peut constituer un savoir rigoureux. Et pourtant un jugement vrai est requis par nos choix, qui portent sur des actes singuliers. Il y a là une antinomie. Cajetan fait remarquer que c'est tomber dans une méprise ruineuse que de vouloir comprendre la raison pratique exclusivement en termes de connaissance. Céder à cette pente, c'est résorber la prudence dans la science morale et, par conséquent, ignorer ce qu'a effectivement d'unique chaque choix moral. Appliquer la loi morale se ramènerait alors à une déduction.

Or, répétons-le, le propre de l'intellect pratique en tant que pratique est de diriger l'action; une telle direction «est vraie infailliblement au sujet des choses contingentes, si elle est consonante à l'*appetitus* droit qui la précède». La connaissance vraie au sujet des réalités contingentes ne porte pas sur celles-ci en tant que connues, mais en tant qu'elles peuvent être atteintes par l'action humaine, précisément en vertu de la conformité à l'*appetitus* droit[23].

Restreindre l'activité de la raison pratique à la seule connaissance conduit inévitablement, du moment qu'on prend conscience de l'unicité des actes, à exclure ces derniers du champ de la raison et de la loi universelle. C'est, qu'on en soit ou non conscient, dresser une opposition entre la loi et les actes singuliers et s'engager dans la voie de l'irrationalité des choix éthiques.

La doctrine de la *conformitas ad appetitum rectum* permet de rendre justice aux intuitions de certains courants personnalistes et de les approfondir. En effet, derrière la contingence nous pouvons voir non seulement la singularité des actes que notre libre choix fait surgir à l'existence, mais aussi la personne dans son unicité qui est la source de ces actes[24].

Conclusion

15. Les vertus morales sont nécessaires pour conforter l'orientation naturelle du sujet vers les fins particulières. Grâce à elles il devient en quelque sorte connaturel à l'homme de juger droitement de la fin. Le vertueux juge droitement de la fin de la vertu car, selon le mot d'Aristote, «tel est quelqu'un, telle lui apparaît la fin» (cf. Ia-IIae, q. 58, a. 5). On saisit pourquoi la connaissance par connaturalité aura une fonction décisive dans la connaissance morale.

[23] Cf. CAJETAN, *Comm.* au texte cité, Ia-IIae, q. 57, a. 5, ad 3.
[24] Voir à ce propos J. MARITAIN, *Court traité de l'Existence et de l'Existant,* Paris, 1947, c. II et III.

Certes pour le choix singulier, en tant même que singulier, la raison pratique ne peut pas compter directement sur la certitude qui vient d'un savoir «scientifique», mais il n'est pas pour autant privé de certitude. Il est certain en vertu de la fermeté de la volonté dans son orientation à la fin. Ainsi est résolue l'antinomie.

Du point de vue de la vérité pratique, il est légitime de parler de «créativité» de la liberté, mais cela ne signifie nullement une exception par rapport aux principes. Cela signifie la pleine maîtrise sur des actes d'une volonté pour ainsi dire souverainement ancrée dans l'amour du bien. N'est-ce pas ce que suggère la célèbre formule d'Augustin: *ama et quod vis fac*?

Ces réflexions peuvent être considérées comme un libre commentaire aux nn. 67 et 75 de *Veritatis splendor*.

P. Georges COTTIER o.p.

Le mystère de l'élection divine

Le protestant Pierre Jurieu (1637-1713), adversaire résolu du pélagianisme

Les controverses sur le mystère de la grâce ont agité, au XVII[e] siècle, non seulement le catholicisme, mais aussi le protestantisme. Ainsi le Synode de Dordrecht (1619) a rejeté les thèses des arminiens en reprenant l'essentiel des positions de Calvin. Pierre Jurieu constate que les luthériens de son temps enseignent une doctrine qui n'est pas entièrement conforme à celle des réformés fidèles à la tradition calvinienne. Voici comment il résume la doctrine de ceux «qui suivent la Confession d'Augsbourg»:

«Ces Messieurs disent... qu'il (Dieu) n'a point élu à la grâce ou à la gloire certains hommes par un décret absolu: qu'il a fourni à tous les hommes des moyens suffisants pour les amener au salut: que la différence entre celui qui croit et celui qui demeure infidèle vient de ce que le fidèle se laisse vaincre au Saint-Esprit et que l'infidèle lui résiste: que Dieu ne réprouve personne, soit de la grâce, soit de la gloire, sans avoir prévu le mauvais usage qu'il doit faire des moyens qu'il lui doit présenter: qu'il ne décrète la mort éternelle contre aucun sans avoir prévu son impénitence finale[1].»

Jurieu n'estime point correcte cette présentation du mystère. Il lui oppose un enseignement qu'il considère comme fidèle à celui de saint Augustin. Deux ans plus tard, il rédige un nouvel ouvrage qui traite la même question, mais il s'efforce de réfuter les thèses d'un théologien appelé M. P. qui, avec ses disciples, défendrait cette doctrine:

«Ces Messieurs suivent les pélagiens en ces trois choses. 1. Que la parole et l'opération de la parole est la seule grâce interne. 2. Qu'il ne faut pas concevoir une opération interne de l'Esprit distincte de la parole. 3. Que Dieu ménage par sa Providence des circonstances propres pour fléchir les cœurs. Les pélagiens ajoutent une quatrième proposition, c'est que l'homme n'est pas nécessité par les objets et qu'il est toujours maître des circonstances et de la révélation pour la recevoir ou pour la rejeter[2].»

[1] *Jugement sur les méthodes rigides et relaschées d'expliquer la Providence et la grâce pour trouver un moyen de réconciliation entre les Protestants qui suivent la Confession d'Ausbourg* (sic) *et les Réformés.* Rotterdam, 1686, pp. 85-86.

[2] *Traitté* (sic) *de la nature et de la grâce ou du concours général de la Providence et du concours particulier de la grâce efficace. Contre les nouvelles hypothèses de M.P. et de ses Disciples.* Utrecht 1688, pp. 290-291. Ce M.P. est certainement Claude Pajon (1628-1685). Cf. la notice de François Laplanche

Jurieu précise: «Nos théologiens abandonnent ici les pélagiens et disent que ces circonstances font une grâce irrésistible[3].»

Nos intentions, dans notre article, demeurent modestes: montrer les aspects principaux de la pensée de Jurieu sans nous prononcer dans le détail sur la valeur des positions qu'il combat.

Une méthode déductive

Jurieu déclare: «L'idée de l'Etre infiniment parfait nous conduit à faire un système juste de la Providence et de la grâce[4].»

En fixant notre attention sur cette vérité, on exclut toutes les théologies qui méconnaissent la souveraine efficacité de la grâce: «L'idée de l'Etre infiniment parfait renferme une puissance si efficace que rien n'y puisse résister. Car si Dieu pouvait trouver quelque obstacle à ses volontés, je concevrais quelque chose de plus parfait, savoir un Etre dont toutes ses volontés fussent tellement efficaces que rien n'en pût empêcher l'effet... Et par conséquent, il est clair que toutes les volontés inefficaces sont incompatibles avec l'idée de l'être infiniment parfait[5].»

Ce à quoi Jurieu tient le plus, c'est donc l'efficacité souveraine de l'action divine: «Nos Eglises tiennent pour ce qu'on appelle la grâce prévenante, déterminante et même irrésistible[6].»

Est soulignée aussi la dépendance totale de la créature en face de Dieu: «On ne m'obligera jamais à croire... que les créatures sont indépendantes de Dieu et qu'elles puissent résister à sa volonté[7].»

Une telle certitude ne conduit-elle pas le théologien à mépriser la créature? Jurieu se fait cette objection: «Je dois mettre les créatures dans une souveraine dépendance de Dieu. Mais, dit-on, en supposant cela, vous mettez la créature dans un grand état d'imperfection. Je l'avoue. Mais l'idée de l'Etre infiniment parfait m'oblige à lui faire un sacrifice de toutes les créatures[8].»

dans l'*Encyclopédie du protestantisme,* Cerf, Paris et Labor et Fides, Genève, 1995, pp. 1116-1117. «Professeur de Saumur à partir de 1666, Pajon veut concilier l'efficacité de la grâce avec la liberté humaine en soutenant que l'action divine qui convertit n'est autre que la persuasion intellectuelle jaillie de la prédication. Cette doctrine qui réduit la dimension surnaturelle de la motion divine est condamnée par plusieurs synodes provinciaux au cours de l'année 1677, après des discussions qui ont duré dix ans et ont coûté son poste de professeur à Pajon. Le débat continue dans le Réfuge hollandais où Jurieu accuse les disciples de Pajon de confondre "foi" et "motifs de crédibilité". Ces derniers reprochent à Jurieu de rendre toute apologétique inutile puisqu'il soutient que les motifs de crédibilité ne peuvent emporter l'adhésion de l'incrédule.»

[3] *Ibidem,* p. 291.
[4] *Jugement...,* p. 16.
[5] *Ibidem,* p. 16.
[6] *Traitté...,* p. 119.
[7] *Jugement...,* p. 34.
[8] *Ibidem,* p 21.

La dépendance dans l'ordre de l'être implique aussi la dépendance dans celui de l'agir: «Peut-on nier que la créature ne doit aussi être dans une souveraine dépendance de Dieu pour subsister? Si on l'avoue, comment peut-on nier qu'elle ne soit aussi dans le même degré de dépendance pour agir?[9]»

Saint Thomas d'Aquin, à la suite de saint Jean Damascène, distingue, à propos de la volonté divine, la volonté antécédente et la volonté conséquente: «Cette distinction ne concerne point la volonté divine elle-même, en laquelle il n'y a ni avant ni après; mais elle se prend du côté des choses que Dieu veut... Une chose, qui, à première vue, considérée strictement en elle-même, est jugée bonne ou mauvaise peut ensuite, si on l'envisage en y ajoutant quelque particularité ou circonstance – et c'est une considération conséquente – être jugée d'une manière opposée. Ainsi, il est bon qu'un homme vive et qu'on tue un homme, c'est un mal, à regarder les choses en elles-mêmes; mais si l'on ajoute, en parlant d'un certain homme, que c'est un homicide, que sa vie est un péril public, alors il est bon que cet homme meure et c'est qu'il vive qui est un mal. On pourra dire, en conséquence, d'un juge équitable: A priori, d'une volonté antécédente, il veut que tout homme vive, mais tout considéré, d'une volonté conséquente, il veut que l'homicide soit pendu. De même, Dieu, antécédemment, veut que tout homme soit sauvé; mais conséquemment, c'est-à-dire, en conséquence de ce qui se passe, il veut que certains soient damnés selon que l'exige sa justice.» Saint Thomas précise que la volonté antécédente «se nommerait mieux une velléité qu'une volonté proprement dite[10]».

Jurieu, sans faire allusion à la *Somme théologique,* rejette toute volonté «antécédente» en Dieu: «L'idée de Souveraine perfection exclut aussi ce que l'on appelle des *"velléités"*, des volontés imparfaites qui s'expriment par un je *voudrais*. Tout Etre qui parle ainsi se suppose lui-même ou dans l'ignorance ou dans l'impuissance. Je *voudrais,* mais je ne sais ce qui pourra arriver, qui peut-être empêchera ce que je voudrais. Je *voudrais,* mais je ne puis parce que les moyens me manquent et que j'ai les mains liées[11].»

Cette position a une influence directe sur l'exégèse de *1 Tm* 2, 4, relative à la volonté salvifique de Dieu.

Jurieu écrit: «*Il s'agit de savoir si Dieu veut que tous les hommes soient sauvés.* L'Ecriture sainte l'affirme en mots exprès. Mais elle ne dit pas moins expressément que Dieu ne veut pas que tous les hommes soient sauvés, qu'*il a compassion de qui il veut*[12].

[9] *Jugement...,* p. 22.

[10] *Somme théologique,* I, q. 19, a. 6, ad. 1. Traduction P. Sertillanges (avec quelques modifications). Editions de la Revue des jeunes, t. 3, Paris, Tournai, Rome, 1926, pp. 64-66.

[11] *Jugement...,* pp. 16-17.

[12] *Ibidem,* p. 73. Jurieu fait allusion à *Rm* 9, 15.

Jurieu poursuit: «Puisque l'Ecriture est expresse pour et contre, il faut nécessairement qu'il y ait de la figure dans l'une ou l'autre des propositions. Quel moyen plus sûr pour distinguer la proposition figurée que l'expérience?[13]»

Jurieu conclut: «Je consulte les événements, je vois que tous les hommes ne sont pas sauvés. Il est naturel de conclure, donc c'est la proposition qui porte la volonté générale de Dieu pour le salut des hommes qui est figurée[14].» Si la volonté salvifique universelle de Dieu est figurée, elle est nécessairement relativisée.

Jurieu impressionné par des objections

Dans le système qu'il défend, Jurieu aperçoit une grande difficulté: comment Dieu n'est-il pas responsable du péché de l'homme? On peut lui objecter «que Dieu abandonne cette créature qu'il venait de mettre au monde et qu'il la laisse tomber dans le péché[15]».

Le Pasteur ajoute en parlant de Dieu: «Quelle volonté peut-il avoir eue à l'égard de tant de crimes que lui-même a défendus?[16]»

Objection connexe: Le Créateur respecte-t-il la liberté humaine? «Il n'a pu se faire que des événements que Dieu avait décrété de permettre n'arrivassent pas. Ils sont donc nécessaires. Que devient donc la liberté de l'homme et pourquoi Dieu punit-il les hommes pour des péchés qui devaient nécessairement être commis?[17]»

Jurieu fait cet aveu: il aimerait trouver une solution «qui mette l'homme en pleine liberté, qui le fasse unique auteur de ses malheurs, en sorte que rien n'en puisse être imputé à Dieu. C'est un bon dessein. Et si quelqu'un est capable de trouver une méthode qui exécute parfaitement ce dessein et qui me lève toutes les difficultés, je déclare à présent que je m'y range. Car il n'y a personne qui soit plus incommodé que moi de ces difficultés[18]».

Le Pasteur se demande aussi s'il n'a pas une vue unilatérale de la perfection divine: «La sainteté parfaite et la justice infinie, me dira-t-on, n'entrent-elles pas dans l'idée de l'être infiniment parfait aussi bien que la puissance souveraine, l'indépendance et la sagesse?[19]» Et il revient sur la difficulté majeure: «Vous faites un Dieu qui n'a point d'horreur pour

[13] *Jugement...*, p. 74.
[14] *Ibidem*, p. 74.
[15] *Ibidem*, p. 28.
[16] *Ibidem*, p. 29.
[17] *Ibidem*, p. 29.
[18] *Ibidem*, p. 33.
[19] *Ibidem*, pp. 62-63.

le péché, qui ne l'empêche pas, qui l'aime pour sa gloire, qui le fait entrer directement dans l'ordre des moyens par lesquels il veut manifester ses vertus[20].»

Jurieu répond: «Ce sont des conséquences que je nie et que j'éloigne de mon système le mieux qui m'est possible. Cependant je sens que je n'y réussis pas aussi bien que je voudrais. Je trouve dans la conduite de Dieu des choses qui me sont incompréhensibles; j'ai beaucoup de peine à réconcilier la haine qu'il a pour le péché avec la Providence. Et cette épine m'est si incommode que si quelqu'un peut la ôter, je me déclare sans balancer pour lui et que je lui sacrifie mon idée de l'Etre infiniment parfait[21].»

Le Pasteur reconnaît plus loin que ces tentatives de pénétrer le mystère sont bien audacieuses: «O que les hommes sont téméraires et peu judicieux quand ils croient avoir inventé des méthodes qui épuisent et sondent les profondeurs infinies de Dieu et quand ils croient avoir mis en une souveraine évidence l'accord qui est entre la conduite de sa providence et la souveraine haine qu'il a pour le péché.[22]»

Jurieu insiste encore sur la profondeur du mystère: «C'est un abîme où nous nous perdons et où toute la présomption du sens propre s'abîme. C'est là proprement que nous comprenons que nous ne pouvons rien comprendre de Dieu et qu'ainsi, ne pouvoir pas comprendre un mystère n'est pas une raison de le point croire.[23]»

En fait, la vraie difficulté est de savoir si ce que l'on estime mystérieux n'est pas contradictoire.

Essai de répondre aux objections

Jurieu tient à respecter la liberté de l'homme. Il pose d'abord ce principe: «La nécessité qui est imprimée immédiatement par la cause première ne saurait violer la liberté parce que Dieu fait toujours agir les causes conformément à leur nature, excepté dans les miracles[24].»

Le Pasteur propose cette définition de la liberté: «Une puissance de l'âme par laquelle, étant maîtresse d'elle-même, elle peut agir ou n'agir pas, même quand toutes les choses nécessaires pour son action sont posées[25].»

[20] *Jugement...*, p. 63.
[21] *Ibidem*, pp. 63-64.
[22] *Ibidem*, pp. 94-95.
[23] *Ibidem*, p. 116.
[24] *Traitté...*, p. 91.
[25] *Ibidem*, p. 119.

Certes Jurieu réaffirme que la grâce prévenante est toujours efficace, mais ajoute-t-il: «Nous faisons profession de croire que cette force, la grâce qui détermine nécessairement la liberté au bien ne viole pas la liberté[26].»

Il reprend une distinction à laquelle a recouru la scolastique. Il l'explique clairement: «*In sensu composito,* c'est-à-dire en composant et assemblant toutes les circonstances qui déterminent la volonté, il n'est pas vrai qu'elle puisse toujours agir ou n'agir pas. Mais cela est vrai *in sensu diviso,* c'est-à-dire si vous divisez l'âme et la séparez de toutes ces circonstances qui la déterminent nécessairement à une telle action, il est vrai qu'elle peut agir et n'agir pas; ce qui signifie que l'âme a une puissance qui, séparée de ces circonstances déterminantes, est indifférente *ad agendum vel non agendum*[27].»

Ainsi, lorsque Dieu agit par la grâce efficace, de fait la volonté ne résiste pas. Pourtant la nature profonde du libre arbitre n'est pas violentée, car, diront les scolastiques, la volonté garde son «indifférence dominatrice».

Lorsque le Pasteur aborde la question de l'origine du péché, il reconnaît que Dieu soustrait la créature à l'influence de la grâce: «Il ne faut point croire que Dieu endurcisse les cœurs des hommes par une action positive, car il serait auteur du péché... Cela ne se peut donc aisément expliquer que par la soustraction de cette grâce interne et immédiate par laquelle Dieu soutient les volontés des hommes dans le bien. Quand Dieu retire sa main et cesse cette action interne, l'homme tombe dans le mal et y tombe nécessairement, mais il y tombe par sa faute[28].»

Jurieu énonce ce principe: «Je ne crois pas qu'on puisse donner aucune raison capable de persuader que quand Dieu a fait une créature raisonnable, il est toujours obligé par sa justice de lui fournir ce qui est nécessaire pour conserver sa bonté morale[29].»

Le Pasteur estime que la conduite de Dieu envers le pécheur n'est pas injuste parce que Dieu ne pousse pas lui-même la créature au péché: «La créature tend naturellement à cet anéantissement de son être moral, qu'elle n'est empêchée d'y tomber que par la main qui la soutient et que quand cette main, qui est le concours de Dieu, se retire, elle tombe par son propre poids et non par aucune main qui la pousse[30].»

Jurieu a lu, chez des théologiens, une distinction qui lui plaît: «*Il faut,* disent-ils, *distinguer entre l'action elle-même et le vice de l'action; l'action comme telle n'est pas un péché*[31].» Sur ce point, le Pasteur rejoint les

[26] *Traitté...,* p. 120.
[27] *Ibidem,* p. 121.
[28] *Ibidem,* pp. 357-358.
[29] *Ibidem,* p. 136.
[30] *Ibidem,* p. 133.
[31] *Jugement...,* p. 89.

auteurs catholiques, comme le Cardinal Journet: «Dans l'action du pécheur, ce qu'il y a d'être remonte jusqu'à Dieu; la déviation s'arrête au pécheur[32].»

Saint Augustin et la scolastique

Jurieu connaît bien la doctrine augustinienne sur l'importance de la *délectation,* soit dans l'ordre du bien, soit dans celui du mal. Relisons quelques passages de saint Augustin tirés de ses *Traités sur l'Evangile de saint Jean:* «Montre un rameau vert à une brebis et tu l'attires; présente des noix à un enfant, et il est attiré. Et il court là où il est attiré, il est attiré parce qu'il aime; il est attiré sans que son corps soit meurtri; c'est par la chaîne du cœur qu'il est tiré. Les amants sont attirés par la joie et les plaisirs terrestres qui se révèlent à eux, et le mot du poète est vrai: "Chacun est attiré par son plaisir." Et le Christ, révélé par le Père, n'attire pas?[33]»

Jurieu fait explicitement référence à saint Augustin en disant que le saint Docteur parle de la *delectatio victrix*[34]. Et il énonce ce principe: «La volonté ne se détermine que par le plaisir et la délectation[35].» Spontanément, l'homme est attiré par le mal en raison de la corruption de notre nature: «L'âme, entrant dans le corps, ne reçoit du plaisir que du corps[36].» Pour nous sauver, Dieu doit susciter la réaction opposée: «Pour vaincre ce faux charme et ce faux plaisir, il faut un autre plaisir et une délectation prévenante et dominante afin que la volonté se puisse mouvoir du côté du bien[37].»

Jurieu estime que la position de saint Augustin et donc la sienne s'appuie sur l'Ecriture. Il cite saint Paul qui parle de «la convoitise de la chair contre l'Esprit et la convoitise de l'Esprit contre la chair (*Ga* 5, 17)[38]».

Adam serait tombé dans le péché parce qu'il fut privé par le Créateur de cette joie spirituelle: «L'âme ne peut être efficacement remuée que par ces délectations. Quand le premier homme tomba, Dieu suspendit l'action par laquelle il attirait sa volonté par ce charme secret et cette impression de plaisir[39].» Ainsi le salut vient de Dieu seul parce que ce

[32] *Le Mal. Essai théologique,* Saint-Augustin, Saint-Maurice, 1988, p.180.
[33] *Tractatus* 26, 5. P. L. 35, col. 1009.
[34] *Traitté...*, p. 304.
[35] *Ibidem,* p. 302.
[36] *Ibidem,* p. 303.
[37] *Ibidem,* p. 303.
[38] *Ibidem,* p. 305.
[39] *Ibidem,* p. 306.

plaisir spirituel vient de lui seul. «Cette délectation prévenante est une santé de l'âme qui lui vient immédiatement de Dieu[40].»

Le Pasteur précise que la délectation est à la fois la cause et l'effet de la conversion: «Il est bon de remarquer qu'outre cette délectation prévenante, qui précède l'action, il y a une autre douceur qui vient en suite de l'action; c'est ce repos de l'âme laquelle se trouve bien de ce qu'elle a. Cette dernière délectation est un acte réfléchi, c'est le fruit de la vertu et sa récompense[41].»

Cependant, Jurieu ne peut se résoudre à expliquer nos actions bonnes ou mauvaises par ce seul thème augustinien. Il évoque souvent le «concours divin», thème essentiel à la pensée scolastique. En effet, il évoque cette conviction fondamentale: «Je crois que la question du concours est théologique aussi bien que philosophique, qu'elle est de la dernière importance; qu'après les vérités fondamentales, il n'y en a pas une qui soit aussi importante que celle-ci[42].» Sans le dire explicitement, Jurieu identifie le concours divin à la grâce efficace et il pense rejoindre la position des Réformateurs qui «ont établi le concours en des termes si forts[43].»

Il faut absolument éviter de considérer le concours divin et l'activité de la créature comme deux causes parallèles. Il critique des théologiens dont «les termes vont à faire concevoir l'action de Dieu qui concourt et l'action de la cause seconde qui reçoit le concours comme deux actions différentes: ou qui demeurent parallèles comme celle de deux chevaux qui tirent un chariot: ou qui se confondent en une comme deux lumières qui se mêlent et qui sont dans l'air une seule illumination[44]».

Aux yeux de Jurieu, le thème augustinien de la délectation victorieuse et celui du concours divin sont nécessaires l'un et l'autre. Ayant évoqué la joie que Dieu donne au chrétien pour qu'il soit vertueux, le Pasteur ajoute: «A quoi se joint le concours général qui aide la faculté à produire ce qu'on appelle la substance de l'acte, *entitatem actus*[45].»

Regards sur la théologie catholique

Jurieu souligne que les controverses sur la grâce agitent aussi les théologiens catholiques. Les thomistes de son temps éprouvent les mêmes difficultés que lui lorsqu'ils tentent d'expliquer la naissance du péché. Il

[40] *Traitté...*, p. 309.
[41] *Ibidem*, p. 309.
[42] *Ibidem*, p. 42.
[43] *Ibidem*, p. 44.
[44] *Ibidem*, p. 52.
[45] *Ibidem*, p. 326.

rappelle sa position: «Quand Dieu agit, remue et fait agir un homme qui commet un crime, il le prédestine à l'action, et non à la malice de l'action[46].» Et d'ajouter: «La distinction des nouveaux thomistes... revient à la même chose quoiqu'elle soit exprimée en termes d'Ecole[47].»

Evoquant la grâce efficace, le Pasteur déclare: «Les thomistes et les jansénistes élèvent sa vertu autant que nous[48].» Parlant des mêmes théologiens, il remarque: «Par leur *prédétermination physique,* ils ruinent la liberté de l'homme et semblent faire Dieu auteur du péché[49].» Et d'ajouter: «Par leur grâce efficace par elle-même qui conduit l'homme aux bonnes œuvres *indeclinabiliter, infaillibiliter,* comme ils parlent, ils paraissent détruire la liberté de l'homme autant que nos rigides théologiens[50].»

Mais en même temps Jurieu fait allusion aux jésuites en disant: «Les molinistes sont les antipodes de ces gens-là, car ils sont pélagiens[51].» Voici comment il résume leur position relative à l'action de Dieu sur les hommes: «Les molinistes veulent que ce concours de Dieu ne tombe pas proprement sur la cause, mais sur l'effet; que Dieu ne détermine point la cause seconde à se mouvoir, mais qu'il lui aide seulement à produire son action et son mouvement. Selon eux, le concours ne prévient pas la cause seconde, mais il la suit de sorte que la cause seconde demeure toujours maîtresse du concours de Dieu pour la déterminer où bon lui semble[52].»

Jurieu évoque la doctrine moliniste sur la «science moyenne»: «C'est une science par laquelle Dieu peut connaître ce qui arriverait en des cas sur lesquels il n'a rien décrété et sur lesquels il ne veut encore rien[53].» Mais comme le moliniste déclare que Dieu choisit les circonstances dans lesquelles il voit, par sa science moyenne divine, si l'homme fera le bien ou le mal, finalement c'est la Providence du Créateur qui est responsable aussi bien du salut que de la damnation: «Dans cet arrangement des circonstances, c'est que, selon mon sens, il fait Dieu auteur du péché comme il le fait auteur du bien; car Dieu arrange les circonstances qui déterminent aux bonnes actions; il est cause qu'un tel homme est formé avec un mauvais tempérament[54].»

Jurieu rapproche les molinistes des «arminiens» ou «remontrants» qui ont été condamnés dans le Synode protestant de *Dordrecht* (1619). Voici comment il résume leur doctrine: «Je conçois fort bien que les arminiens

[46] *Traitté...*, p. 127.
[47] *Ibidem*, p. 127.
[48] *Ibidem*, p. 416.
[49] *Jugement...*, p. 162.
[50] *Ibidem*, p. 162.
[51] *Ibidem*, p. 162.
[52] *Traitté...*, p. 54.
[53] *Jugement...*, pp. 40-41.
[54] *Traitté...*, p. 284.

ont quelque apparence de droit de se vanter, de se mettre à couvert la justice de Dieu parce qu'ils font toute grâce universelle... Selon eux, non seulement Dieu présente un Rédempteur à tous les hommes, mais il leur donne à tous et les forces et les moyens de l'accepter, de sorte qu'il a le droit de leur dire, *il ne tient qu'à vous d'être sauvés*[55].»

Le Pasteur estime donc que «le système des remontrants sur la Providence et sur la grâce ruine l'idée de l'Etre infiniment parfait[56]» et il précise: «Ils ne parlent que de franc arbitre... que de bonnes œuvres comme l'unique moyen d'être sauvé. On ne sait ce que c'est que la grâce dans leur théologie; le mot s'y trouve quelques fois, mais c'est par forme... ils croient pouvoir être sauvés par leurs propres forces[57].»

Nouvelle condamnation: «La vérité est que les arminiens ne veulent aucune élection ou réprobation, que, selon eux, Dieu se contente de poser des règles générales: *Qui croira sera sauvé, qui ne croira pas sera condamné.* Après quoi, abandonnant les hommes à eux-mêmes et à leur libre arbitre, selon qu'il les voit persévérant ou non, il résout de les sauver ou de les punir[58].»

Lorsque Jurieu juge les pélagiens, il déclare que leur doctrine «fait des hommes de petits dieux indépendants qui sont maîtres de leur sort. Elle ôte à Dieu le privilège d'être le seul Etre par excellence[59]».

A nos yeux, les arminiens et les molinistes ne doivent pas être assimilés au pur pélagianisme. Le Pasteur aurait été plus équitable s'il avait simplement déclaré: ces théologiens se rapprochent dangereusement des semi-pélagiens.

Rigueur, angoisse et tolérance

Nous avons vu avec quelle rigueur Jurieu se fait le défenseur de la grâce efficace. Nous avons cité aussi des réflexions qui montrent l'angoisse qu'éprouve le Pasteur en présence de cette question: ma théologie respecte-t-elle suffisamment la sainteté de Dieu qui ne peut pas être le responsable des péchés de sa créature?

Je voudrais maintenant montrer un aspect de la personnalité de Jurieu qui n'a pas encore été évoqué: le souci de tolérer la doctrine des luthériens dont il combat pourtant différentes thèses. A ses yeux, le protestantisme ne doit pas se diviser face à l'enseignement relatif à la grâce pourvu que le pélagianisme soit écarté. Une entente avec les arminiens

[55] *Jugement...*, pp. 67-68.
[56] *Ibidem*, p. 48.
[57] *Ibidem*, p. 134.
[58] *Ibidem*, p. 157.
[59] *Ibidem*, p. 57.

est impossible. Mais les défenseurs de la Confession d'Augsbourg respectent suffisamment la doctrine biblique, même si Jurieu ne peut les suivre entièrement.

Voici le principe: «Le Synode de Dordrecht n'a point condamné les protestants de la Confession d'Augsbourg. On ne doit pas pousser la rigueur plus loin entre les protestants... qu'on ne fait dans l'Eglise Romaine[60].» Jurieu fait allusion au fait que les molinistes (pourtant pélagiens selon le Pasteur) n'ont pas été condamnés par le Pape.

Jurieu poursuit: «Il me semble que l'esprit de charité devrait faire dans la véritable Eglise et dans la Cité de Dieu ce que l'esprit de politique (a fait) dans la Cité de l'Antéchrist. Ce n'est pas que je demandasse dans nos Eglises protestantes la tolérance pour le pélagianisme, comme on l'a donné dans l'Eglise Romaine, à Dieu ne plaise. Mais je conclus que ceux qui s'accordent à rejeter le pélagianisme se doivent bien tolérer dans quelques légères différences, puisque les disciples de saint Augustin et les pélagiens se tolèrent bien mutuellement dans une même Communion[61].»

Jurieu estime aussi que les Protestants du XVII[e] siècle ont le droit de manifester une certaine souplesse en présence de positions défendues par Luther et Calvin. Le Pasteur, faisant allusion au Réformateur de Genève, déclare: «Nous reconnaissons qu'entre ces expressions, il y en a de trop dures. Nous n'avons pas pour nos auteurs la même soumission que ces Messieurs ont pour Luther et nous ne nous faisons pas honte d'abandonner leurs manières quand elles nous paraissent propres à scandaliser et dures à digérer[62].»

D'autre part, il ne faut pas se situer toujours sur le plan de la pure spéculation. Il est nécessaire d'examiner la liturgie des chrétiens. Le Pasteur évoque quelques prières: «1. Une confession très humble des péchés. 2. Une demande pour obtenir la rémission des péchés. 3. Une autre pour obtenir la grâce d'accomplir les commandements de Dieu. 4. Un article de remerciement pour la grâce de la conversion déjà reçue[63].» Jurieu estime que celui qui prie ainsi n'est pas un pélagien même s'il emploie des formules discutables lorsqu'il parle du mystère de la grâce: «Il n'a point de pélagiens ni de semi-pélagiens entre les véritables dévots du christianisme, dans quelque secte qu'il soit[64].» Et encore: «Entre les Docteurs, ceux qui craignent véritablement Dieu... pendant qu'ils sont semi-pélagiens pour l'esprit, ils sont disciples de saint Augustin pour le cœur[65].»

[60] *Jugement...*, p. 156.
[61] *Ibidem*, pp. 162-163.
[62] *Ibidem*, p. 143.
[63] *Ibidem*, p. 124.
[64] *Ibidem*, p. 113.
[65] *Ibidem*, p. 114.

Enfin Jurieu fait une concession, à mes yeux, abusive parce qu'elle oppose la théologie et la pastorale: «Il est de la prudence des directeurs de conscience de ménager ces grands mystères. Dans les exhortations, il faut nécessairement parler à la pélagienne[66].»

La faiblesse majeure de la doctrine de Jurieu

Le Pasteur reconnaît que Dieu refuse à certains la grâce efficace qui seule leur aurait permis d'éviter le péché. Et sauf une seule fois, il tente de montrer la raison qui a conduit le Seigneur à ce refus. Mais cette explication est formulée en passant, sans aucun développement. Jurieu parle de la soustraction de la grâce efficace et de la présence du Saint-Esprit.

«Si les dons s'éteignent par une véritable extinction et destruction, le Saint-Esprit s'éteint aussi comme on éteint le soleil quand on ferme les fenêtres par où ses rayons entraient[67].»

De fait, saint Thomas recourt à la même image, mais il la développe au point de montrer clairement que si la créature ne reçoit pas la grâce efficace, c'est en raison d'un obstacle qu'elle a librement posé.

«Dieu est la cause universelle de la lumière des âmes comme le soleil, la cause universelle de la lumière des corps. Avec des différences cependant, car le soleil répand sa lumière par une nécessité de sa nature tandis que Dieu répand la sienne volontairement et suivant le plan de sa sagesse. Le soleil, autant que cela dépend de lui, éclaire bien tous les corps; néanmoins s'il en est un où il rencontre un obstacle, il le laisse dans l'obscurité, une maison par exemple dont les fenêtres sont demeurées closes: et pourtant la cause de cette obscurité n'est nullement le soleil puisque ce n'est pas par son propre jugement qu'il ne pénètre point dans la maison. La cause est uniquement celui qui tient les volets fermés. Pour Dieu au contraire, s'il n'envoie plus les rayons de la grâce dans les âmes où il trouve un obstacle, c'est par son propre jugement: aussi la cause de cette soustraction de sa grâce n'est pas seulement celui qui offre l'obstacle, mais encore Dieu qui juge n'avoir plus à offrir la grâce[68].»

Ce texte me paraît tout à fait remarquable parce que, d'une part, il montre bien que Dieu refuse la grâce efficace au pécheur, mais en même

[66] *Jugement...*, p. 131.

[67] *Traitté...*, pp. 350-351.

[68] *Somme théologique* I-II, q. 79, a.3. Nous renvoyons à trois études que nous avons publiées: «La doctrine du Père Marin-Sola sur la grâce est-elle une concession au molinisme?», *Revue thomiste,* n. 3, 1958, pp. 471-483. «Comment Dieu permet-il et connaît-il le péché?», *Ibidem,* n. 2, pp. 226-240. «Pour un dialogue œcuménique sur l'action de la grâce divine dans le cœur de l'homme», *Nova et Vetera,* 1990, n. 4, pp. 296-307.

temps, d'autre part, il souligne que ce refus n'est pas arbitraire, car la créature a posé un obstacle librement.

On pourrait citer d'autres textes de saint Thomas. Nous avons choisi celui qui utilise la même image que celle que Jurieu a évoquée trop rapidement.

Le profit de la lecture des deux ouvrages de Jurieu

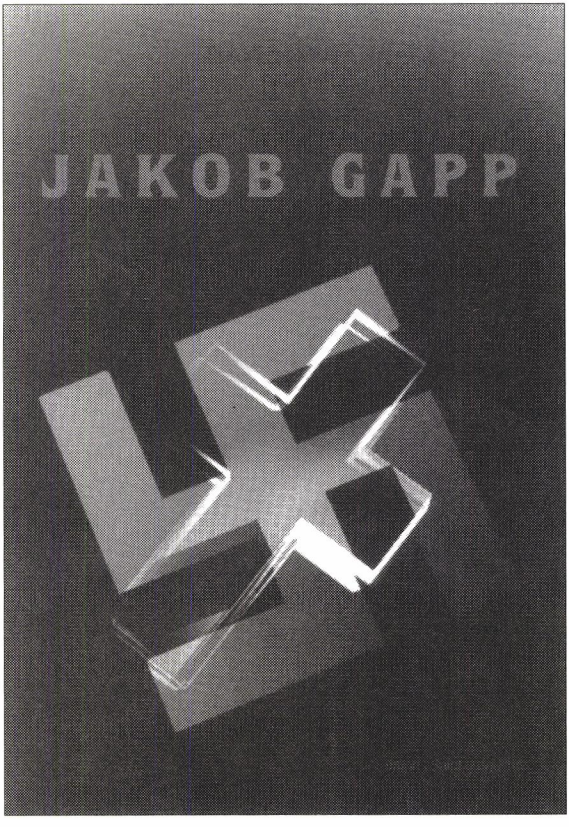
Dans le catholicisme, on a beaucoup étudié les controverses entre les thomistes et les molinistes. Il vaut la peine de montrer que le protestantisme, à la même époque, est confronté aux mêmes querelles puisque Jurieu combat les arminiens et soutient des thèses fort proches de celles des thomistes dont les premières *Provinciales* de Pascal blâment les inconséquences face aux molinistes et aux jansénistes.

Ainsi *tous* les chrétiens sont en face du même mystère. Le dialogue œcuménique pourrait aborder ce thème sereinement et s'inspirer du texte de saint Thomas que nous avons cité.

Georges BAVAUD

Vient de paraître

Témoin de la foi face au nazisme
Marianiste et prêtre autrichien
Guillotiné en 1943
Béatifié le 24 novembre 1996



José-María Salaverri

Editions Saint-Augustin

248 pages FS 24.— FF 75

La tragédie du fascisme*

(suite)

III. Le «Fascisme dogmatique»

7. Nécessité d'une doctrine

Nous avons cité le mot de Mussolini, répliquant à ses adversaires que l'«incomparable privilège du fascisme» était précisément ce qu'ils considéraient comme sa faiblesse: l'absence de programme, car un faisceau de négations, si péremptoires qu'elles soient, ne constituent pas un programme. Et ce fut là, en effet, une des forces du jeune fascisme et l'une des raisons de son succès.

Tandis que la plupart des mouvements analogues ne subsistent que le temps que sévit la crise à laquelle ils entendent porter remède, et que leur arrivée au pouvoir est souvent la cause de leur ruine, le fascisme, lui, dure. Mais il n'a duré qu'en se transformant, en cessant d'être un simple mouvement pour devenir un Parti, en se donnant un programme ou mieux une philosophie, en cessant d'être simplement méthodique pour devenir dogmatique. C'est un des mérites de M. Mussolini, d'avoir senti cette nécessité. En août 1921, il écrivait à M. Bianchi: «Le Fascisme italien, sous peine de mort, ou, pire encore, de suicide, doit se donner un corps de doctrine... A cette œuvre de vie devraient concourir, avec une ferveur particulière, tous les fascistes d'Italie, et spécialement ceux des régions où, grâce à un pacte ou sans pacte, on est parvenu à faire vivre en commun, dans la paix, les deux mouvements antagonistes *(c'est-à-dire fascisme et nationalisme)*. Le mot est un peu gros; mais je voudrais que dans les deux mois qui nous séparent de l'assemblée nationale on créât la philosophie du Fascisme.»

Le succès du fascisme s'explique en partie par la réussite de cette entreprise. Dans ce mariage forcé de deux courants antagonistes, le fascisme de la première heure apporte l'énergie, la force, la volonté de conquête, le nationalisme intellectuel apporte la culture, des idées générales et un certain mode de concevoir la vie. Et l'on voit se reproduire ce phénomène que l'histoire enregistre chaque fois qu'un peuple jeune, sans culture ou de moindre culture, s'allie avec un peuple de vieille civilisation: c'est le vainqueur qui subit l'ascendant du vaincu.

* Voir 1re partie dans *Nova et Vetera* 1996/4, et notamment le texte introductif de G. Cottier, o.p.

C'est ainsi que dans l'antiquité, Rome, qui n'était jusqu'alors qu'une puissance commerciale et militaire, fut transformée au point d'adopter la langue et la civilisation grecques, après la victoire de Pydna: «La Grèce conquise conquit son rude vainqueur et importa les arts dans le sauvage Latium», dit Horace.

Ainsi, le fascisme a été transformé par les éléments actuels qu'il croit avoir absorbés.

Or, on sait que, depuis trente ans, domine dans toutes les universités du Royaume, la philosophie idéaliste de Hegel, divulguée et défendue par deux maîtres dont l'influence est immense: Benedetto Croce et Giovanni Gentile.

Ce sont donc les thèses de l'idéalisme hégélien qui vont constituer – nous n'aurons pas de peine à le montrer – le fond de la doctrine fasciste. Bien entendu, le fascisme, qui a fait de l'italianité ou de la romanité un mythe, n'aime pas beaucoup qu'on lui rappelle son origine étrangère, il préfère chercher ses ancêtres parmi les penseurs italiens: les Mazzini, les Vico, voire même les Giordano Bruno ou les Campanella, la confrontation des deux doctrines nous dira ce qu'il faut en penser. Le fascisme méthodique n'aura d'ailleurs pas à se faire violence pour s'adapter à l'idéalisme; il n'aura rien à changer à ses positions essentielles. Pragmatisme, relativisme, activisme, évolutionnisme, anti-intellectualisme même (car celui qui violente, fût-ce en l'hypertrophiant, l'intelligence, est un ennemi de l'intelligence), totalitarisme, il retrouvera tout cela dans l'idéalisme. De leur intégration à un système positif cohérent (dès qu'on admet son principe), ces armes de combat tireront et leur justification rationnelle et un surcroît d'efficacité.

Qu'on veuille bien excuser les lignes un peu abstraites qui vont suivre. Avec le Fascisme ces abstractions sont descendues de leur ciel pour prendre sur terre un corps... Elles sont la clef sans laquelle on ne saurait pénétrer dans la doctrine fasciste, ni s'expliquer la plupart de ses attitudes pratiques.

8. Les origines «spirituelles» du fascisme

Pour Hegel il n'y a qu'une seule réalité: l'Idée qui est l'acte de la «pensée pensante».

La nature (ou le monde extérieur) et l'esprit, que toutes les philosophies antérieures avaient opposés comme deux réalités distinctes, ne sont en réalité que deux aspects d'une même réalité: le monde est l'idée en tant qu'elle se pose hors d'elle-même; l'esprit est l'Idée en tant qu'elle prend conscience d'elle-même.

Pour MM. Croce et Gentile il y a deux catégories de philosophes: les matérialistes d'une part, qui croient à l'existence d'un monde transcendant, d'une réalité extérieure à l'esprit humain, qu'elle limite ou mesure; les idéalistes d'autre part qui affirment que l'existence d'un monde extérieur au sujet pensant est une illusion, que rien n'existe non pas même hors de l'âme humaine, mais hors de la pensée, car «l'âme-substance n'est pas une chose; ... hors de l'acte même de penser, le Moi n'est qu'une abstraction à reléguer dans le grand arsenal des excogitations métaphysiques, des entités purement de raison et insubsistantes; ... La seule réalité solide ... est celle qui pense; laquelle se réalise et devient ainsi une réalité uniquement dans l'acte par lequel elle se pense. D'où l'immanence de tout le pensable à l'acte du penser, ou, tout court, à l'acte, car rien n'est actuel sinon le penser en acte». Ainsi s'exprime M. Gentile.

Et Benedetto Croce: «Je crois que beaucoup de philosophes, sinon tous, sont disposés à reconnaître, comme un état de fait, que deux conceptions sont vieillies et devenues étrangères à l'esprit moderne, que deux mots ont perdu toute autorité et se prêtent à l'équivoque ou à la raillerie: celui de MÉTAPHYSIQUE et celui de PHILOSOPHIE *systématique* ou *définitive* (l'esprit moderne se refuse à l'une et à l'autre)... Et c'est là un double refus qui, à y bien regarder, se révèle comme le double aspect d'une unique négation: la négation d'un monde transcendant *(c'est-à-dire extérieur au sujet pensant)* et, par suite, la négation de la philosophie conçue comme théologie *(c'est-à-dire comme connaissance objective d'une réalité extérieure).*»

Du fait de l'identité de l'esprit et de la nature, suit comme conséquence: l'identité du rationnel et du réel: «Tout ce qui est rationnel est réel et tout ce qui est réel est rationnel» (Hegel) et dès lors: toute chose, par le seul fait qu'elle existe, est juste. D'où la morale et le droit du «fait accompli».

En outre, et c'est là «la découverte fondamentale» de Hegel: tout, dans ce monde, qui n'est que la «réalisation» de l'Idée, et par conséquent l'universel devenir, le devenir de l'Absolu, tout le développement des êtres physiques et des institutions sociales, évolue conformément au processus de développement de l'Idée: le «processus dialectique».

On sait que ce processus consiste en la fusion des contradictoires (thèse et antithèse) dans le devenir d'une synthèse qui, à son tour, se posant comme thèse, suscite une antithèse à laquelle elle s'unira pour former une nouvelle synthèse, et ainsi de suite.

Ainsi la loi fondamentale de la vie et de l'histoire est la loi de contradiction qui seule est féconde. La guerre est la mère de toute chose, disait déjà le vieil Héraclite.

Hegel et, à sa suite, les néohégéliens d'Italie, expliquent, au moyen du processus dialectique, la formation et le devenir des sociétés humaines.

Le point de départ, la thèse, c'est l'organisation rudimentaire de l'humanité primitive en familles et en tribus. Cette forme élémentaire de vie, dans laquelle chacun vit pour soi et recherche uniquement ce qui lui est utile, à lui ou à sa famille, constitue la première apparition de la vie spirituelle dans l'humanité: elle est une création ou manifestation de la vie spirituelle dans l'humanité: elle est une création ou manifestation de *l'esprit subjectif ou individuel.*

Mais l'existence même de la thèse suscite l'antithèse contradictoire: *l'esprit objectif ou social* qui se manifeste par l'organisation de la cité et les premières institutions civiles, le droit, l'art, la civilisation. Un peuple se met à la tête des autres, dirige l'évolution historique: dans l'antiquité, le peuple grec, puis l'empire romain, aujourd'hui «le peuple élu...». Les guerres sont justes pourvu qu'elles réussissent, en vertu du principe de l'identité du réel (du fait) et du rationnel (du droit).

L'évolution sociale, cependant, n'est pas achevée (au temps de Hegel): l'opposition subsiste entre l'esprit subjectif et l'esprit objectif, entre les individus et l'Etat. La synthèse se fera par l'avènement de l'Etat nouveau, création et manifestation de l'*Esprit absolu,* qui non seulement existe en soi, mais encore est conscient de son existence, de ses exigences et de ses privilèges.

De même, dans les institutions culturelles qui sont des créations et des manifestations de l'esprit on retrouve le processus d'évolution dialectique.

L'art en constitue la première apparition. L'art oriental, panthéiste s'oppose à l'art grec qui est humain. Thèse et antithèse. L'art chrétien à la fois divin et humain réalise la synthèse de ces deux contradictoires.

La religion est l'antithèse de l'art. En effet, l'art, dont l'objet est le sensible, unit ou confond le spirituel et le matériel, Dieu et le monde: la religion, au contraire, les distingue et les sépare.

Mais la vie religieuse elle-même évolue: les religions orientales annihilent le monde en faveur de Dieu: elles sont acosmiques; au contraire, la religion grecque et romaine est un humanisme: ses dieux sont faits à l'image de l'homme. Dans le christianisme, la plus haute forme de religion, ces contradictoires trouvent leur synthèse.

Enfin la *philosophie* est la synthèse parfaite de l'art et de la religion, la manifestation la plus haute de l'esprit. La philosophie est le juge suprême, elle ne condamne pas l'art ou la religion en qui elle voit des serviteurs et des collaborateurs qui défendent et développent – mais selon un mode inférieur, symbolique – l'idéal qu'elle-même propose d'une manière scientifique.

La religion est une philosophie imparfaite, une philosophie pour les simples et les enfants et une préparation à la vraie philosophie. Telles sont aussi les idées de Gentile et de B. Croce et les raisons de leur opposition de toujours au laïcisme et à la franc-maçonnerie. Ainsi, dans cette perspective, l'Etat est la réalité suprême. Il est «la réalité de l'Idée éthique, l'Esprit existant dans le monde et s'y réalisant en tant que conscient de soi ... la volonté divine qui se déroule, qui se déploie en monde réel et organique[4]».

L'Etat c'est l'Absolu qui devient conscient dans l'homme et réalise son contenu dans les institutions sociales; il est Dieu sur terre[5], il est une fin en soi et prime tous les droits «et l'individu n'a pas de devoir supérieur à celui d'être membre de l'Etat[6]». L'Etat absorbe enfin l'individu «qui n'a d'objectivité, de vérité, de moralité qu'en tant qu'il est membre de l'Etat[7]».

L'Etat est tout, l'individu n'est rien. Tel est le dernier mot de la théorie éthique-spirituelle de l'Etat.

Il est à remarquer que de cette thèse on a déduit deux politiques opposées. L'une qui consiste à dire que, sans doute, l'individu n'est rien en dehors de l'Etat spirituel, idéal, mais qu'il faut distinguer cet Etat spirituel du pouvoir civil, légal. L'esprit souffle où il veut et il faut respecter en chacun la liberté de l'esprit: telle est la thèse libérale que défendaient MM. Gentile et Croce.

Mais on peut dire tout aussi bien que l'Esprit se manifeste en chacun selon des degrés divers, qu'à certains moments il se réalise avec plénitude en quelques-uns ou même en un seul, qui a, dès lors, le droit et le devoir d'imposer à la nation ses volontés qui ne sont autres que celles de la Nation elle-même. Telle est la thèse «autoritaire» qui est celle de M. Gentile depuis sa conversion au fascisme.

9. Existence d'une doctrine fasciste

Nous pouvons nous engager maintenant dans l'exposé de la doctrine fasciste.

Mais, avant toute question sur la nature de cette doctrine, nous devons nous demander si cette doctrine existe, si le vœu de M. Mussolini a été réalisé. Laissons à celui-ci le soin de répondre:

[4] HEGEL, *Philosophie des Rechts* § 257, 258, 270.
[5] § 257.
[6] *Ibid.*
[7] § 258.

«Comme toute conception politique solide, le Fascisme est en même temps une pratique et une pensée, une action à laquelle est immanente une doctrine et une doctrine qui, surgissant d'un système donné de forces historiques, y reste insérée et y travaille de l'intérieur. Elle possède donc une forme corrélative aux contingences de lieu et de temps, mais elle possède en même temps un contenu idéal qui l'élève et en fait une formule de vérité dans l'histoire supérieure de la pensée. On n'agit pas spirituellement dans le monde, comme volonté humaine dominatrice de volontés, sans un concept de la réalité fugitive et particulière sur laquelle il faut agir, et de la réalité permanente et universelle dans laquelle celle-ci trouve son être et sa vie. Pour connaître les hommes, il faut connaître l'homme; et pour connaître l'homme il faut connaître la réalité et ses lois. Il n'existe pas de concept de l'Etat qui ne soit fondamentalement un concept de la vie: philosophie ou intuition, système d'idées qui se développe en une construction logique ou se résume en une vision ou une foi, mais qui est toujours, au moins virtuellement, une conception organique du monde.

«Ainsi, on ne comprendrait pas la raison de beaucoup d'attitudes pratiques du Fascisme, en tant qu'organisation de parti, en tant que système d'éducation, en tant que discipline, si on ne les examinait à la lumière de son mode général de concevoir la vie[8].»

Et M. Gentile, dans son volume sur *Les Origines et la Doctrine du Fascisme,* de préciser:

«On ne doit pas croire qu'il (le Fascisme) soit tendance abstraite, ou une pratique aveugle, ou une méthode indéfinissable et intuitive. Dès lors que, par système ou philosophie, on entend désigner – et on y est obligé chaque fois que l'on entend signifier quelque chose de vivant – un principe de caractère universel dans l'acte de son développement, un principe capable de manifester par degrés, et presque un jour après l'autre, sa propre fécondité et la portée des conséquences et applications qu'il contient en lui, alors, le Fascisme est un système parfait, avec son principe très solide et une rigoureuse logique de développement; et, de son Duce à ses plus humbles soldats, tous ceux qui sentent en eux la vérité et la vitalité de ce principe, travaillent tout le jour à son développement, marchant vers le but avec sécurité, sur la route droite, et parfois, faisant puis défaisant, avançant puis faisant volte face, parce que l'essai tenté ne correspond pas au principe et constitue une déviation de la logique du développement[9].»

Quel est donc le principe du Fascisme?

[8] *Dottrina del Fascismo.*
[9] *Origini e dottrina del Fascismo,* p. 41.

10. L'«âme» de la doctrine

Le principe vivant dont parle M. Gentile, c'est la notion de l'Etat: «Qui dit libéralisme dit individu, qui dit Fascisme dit Etat[10].»

La doctrine fasciste de l'Etat présente certains points de contact avec la théorie nationaliste, mais, par rapport à cette dernière, elle constitue «un progrès immense et une innovation inouïe».

La pensée politique préfasciste était tout imprégnée de matérialisme et de naturalisme. Qu'est-ce à dire? «Pour les nationalistes, écrit M. Gentile, la nation ne doit pas son existence à la force de l'esprit, elle est une donnée de la nature et un fait, soit que les éléments auxquels la nation doit son existence dépendent de la nature elle-même comme le sont le territoire ou la race, soit que ces éléments doivent être considérés eux-mêmes comme des produits humains: langue, religion, histoire.»

Dans la conception nationaliste, comme dans la conception libérale, l'individu est *antérieur* à la société, il possède une existence propre, indépendante de celle de l'Etat. Dès lors, le dualisme, l'opposition entre l'individu et l'Etat est considérée comme une donnée de nature.

Ce qui distingue le libéralisme du nationalisme, c'est leur façon opposée de concevoir le rapport de l'individu et de l'Etat. Le libéralisme subordonne l'Etat à l'individu et par conséquent limite le plus possible les droits et les tâches de l'Etat selon la formule célèbre: «L'Etat doit travailler à se rendre inutile» (Jules Simon). Le nationalisme, au contraire, au nom du bien commun, supérieur au bien de l'individu, renverse le rapport et subordonne l'individu à l'Etat, restreint autant que possible la liberté individuelle «d'où l'aspect dur, antipathique de cette doctrine; car l'individu, non pénétré intérieurement par la Loi, non absorbé dans la vie même de l'Etat, s'oppose à l'Etat et à ses lois, qu'il ressent comme une limite et comme une chaîne destinée à l'étouffer s'il ne parvient pas à la briser[11]».

L'essence du fascisme consiste à vaincre cette antinomie, à fondre les deux termes opposés en une synthèse supérieure: l'Etat éthique. En effet, l'antinomie n'existe que pour la conception «matérialiste» ou «naturaliste» du monde selon laquelle la nature s'oppose à l'esprit comme une réalité qui lui serait antérieure. Mais le «mode spirituel» de concevoir la vie, qui est celui du fascisme, dissout cette antinomie. La *seule* réalité est l'esprit, c'est-à-dire l'Etat. Les individus n'ont pas d'existence propre. Seul l'Etat est une personne. Citons quelques textes caractéristiques, choisis entre mille:

[10] MUSSOLINI, *Dottrina del Fascismo.*
[11] GENTILE, *Origini,* p. 16.

«On a coutume de définir le Fascisme au moyen de termes négatifs, disant ce qu'il n'est pas, plutôt que ce qu'il est. Ce fait est nécessité par des raisons évidentes de polémique, car cet Etat s'est fondé en s'opposant à la conception socialiste et à la conception libérale... mais il est bien entendu qu'à la base de la lutte antisocialiste et antilibérale se trouvait quelque chose de positif; et c'était la conception éthique de l'*Etat, comme personnalité autonome* ayant sa valeur propre et ses fins, et qui subordonne à soi-même toute existence et tout intérêt individuel, non en les supprimant, mais en ne les reconnaissant qu'en tant que réalisation de la personnalité même de l'Etat, comme conscience et comme volonté[12].»

«Pour le Fascisme, au contraire (du nationalisme), *Etat et individu sont identiques,* ou mieux sont les termes inséparables d'une synthèse nécessaire[13].»

Et voici les déclarations de M. Mussolini lui-même:

«La clef de voûte de la doctrine fasciste est la notion de l'Etat, de son essence, de ses tâches, de sa finalité. Pour le Fascisme, l'*Etat est un absolu,* au regard duquel *les individus et les groupes sont le relatif.* Les individus et les groupes ne sont "pensables" que dans l'Etat[14].»

«Le monde, pour le Fascisme, n'est pas ce monde matériel qui apparaît aux regards superficiels, dans lequel l'homme est un individu séparé de tous les autres et ayant une existence propre *(per sè stante)*, gouverné par une loi naturelle qui le pousse instinctivement vers une vie de plaisirs égoïstes et momentanés. L'homme du Fascisme est *individu qui est nation et patrie (che è nazione e patria),* loi morale qui associe les individus et les générations dans une tradition et une mission, qui supprime l'instinct de la vie enclose dans le bref passage du plaisir, pour instaurer, dans le devoir, une vie supérieure délivrée des limites du temps et de l'espace: une vie dans laquelle l'individu, par l'abnégation de soi, le sacrifice de ses intérêts particuliers, la mort elle-même, réalise cette existence toute spirituelle en laquelle réside sa valeur d'homme...

«Le Fascisme est une conception religieuse, dans laquelle l'homme est considéré dans son rapport immanent à une loi supérieure, à une volonté objective qui transcende l'individu particulier et l'élève et en fait un membre conscient d'une société spirituelle...

«Le Fascisme est une conception historique dans laquelle l'homme n'est ce qu'il est qu'en fonction du développement spirituel auquel il concourt... Hors de l'histoire, l'homme n'est rien...

«Antiindividualiste, la conception fasciste est pour l'Etat; et elle est pour *l'individu en tant que celui-ci coïncide avec l'Etat, conscience et*

[12] GENTILE, p. 65.
[13] GENTILE, p. 45.
[14] *Dottrina del Fascismo.*

volonté universelle de l'homme dans son existence historique. Il est contre le libéralisme classique, qui a surgi comme réaction contre l'absolutisme, et qui a épuisé sa fonction historique, lorsque l'Etat s'est transformé en la conscience et la volonté même du peuple. Le libéralisme niait l'Etat en faveur de l'individu; le Fascisme réaffirme l'Etat comme réalité de l'individu[15].»

«Nous sommes les premiers à avoir affirmé que l'individu n'existe qu'en tant qu'il est dans l'Etat et subordonné aux nécessités de l'Etat[16].»

On pourrait multiplier les citations qui ne feraient que prouver que ce concept de l'Etat n'est pas accidentel au fascisme, n'est pas une doctrine d'emprunt, mais exprime l'essence même du fascisme.

L'Etat EST l'individu ou du moins tout ce qui a une valeur humaine dans les individus. Tel est le premier et le dernier mot de ce «mode spirituel» d'envisager le monde d'humanité que constitue la «pensée fasciste». Les trois lettres de ce redoutable petit mot «EST» contiennent virtuellement une révolution non moins complète et radicale et destructrice de toute vraie valeur spirituelle que la révolution bolchéviste.

Il suffit de déduire logiquement les conclusions contenues implicitement dans cette équation ou mieux cette identité fondamentale pour retrouver, mais avec la vigueur implacable que leur confère leur intégration à un système positif et cohérent de pensée, les caractères qui n'étaient que négatifs et méthodiques dans le fascisme de la première période.

Ayant donc affirmé l'existence et la nature intime de l'Etat, il nous faut maintenant aborder l'étude de ses attributs.

11. L'Etat totalitaire

Comme premier attribut de l'Etat, nous retrouvons son caractère totalitaire. Le mouvement fasciste, à ses débuts, a critiqué vivement le gouvernement, lui reprochant de se mêler de ce qui ne le regarde pas: de l'administration des industries et de la vie privée des citoyens. Aujourd'hui, au contraire, l'Etat envahit tout. Mais la contradiction n'est qu'apparente. On ne saurait mettre sur le même pied l'Etat d'avant 1922 et l'Etat fasciste d'aujourd'hui; ils n'appartiennent pas à la même sphère; pour parler comme Hegel: l'un appartient encore à la sphère de l'esprit objectif, l'autre à la sphère de l'esprit absolu. Le nouvel Etat ne se mêle pas de ce qui ne le regarde pas: tout le regarde, puisque rien n'existe au dehors de lui.

[15] *Dottrina del Fascismo.*
[16] *Discours* du 14 septembre 1929.

«Nous sommes (membres) d'un Etat qui contrôle toutes les forces qui agissent au sein de la nation, proclame M. Mussolini. Nous contrôlons les forces politiques, nous contrôlons les forces morales, nous contrôlons les forces économiques, nous sommes en plein Etat corporatif fasciste[17].»

«J'affirme à nouveau et avec non moins d'énergie ma formule du Discours de la Scala de Milan: Tout dans l'Etat, rien contre l'Etat, rien en dehors de l'Etat[18].»

«*Pour le fasciste, tout est dans l'Etat et rien d'humain ou de spirituel n'existe, et, à plus forte raison n'a de valeur, hors de l'Etat.* En ce sens le Fascisme est totalitaire, et l'Etat fasciste, synthèse et unité de toute valeur, interprète, développe et domine toute la vie du peuple. Ni individu ni groupes (partis politiques, associations, syndicats, classes) hors de l'Etat[19].»

Ainsi, l'Etat fasciste est totalitaire, non seulement en extension, en ce sens qu'il ne laisse hors de lui «aucune marge pour des organisations qui ne soient pas une émanation de sa «personnalité»; il est aussi totalitaire en compréhension, si l'on peut s'exprimer ainsi, car *étant* tout ce que l'individu possède de proprement humain, rien d'humain ne peut lui échapper:

«On dit que le Fascisme est totalitaire, écrit M. Gentile. Cela signifie qu'il n'est pas laïque, mais religieux. Il constitue une nouvelle éducation de *tout l'homme* dans le complexe et indivisible réseau de ses énergies spirituelles. Il est intolérant dans le même sens que toute foi religieuse. Comme toute foi religieuse, il tend à investir toute la vie spirituelle de l'individu, créant des états fondamentaux de conscience, qui, comme ils dirigent la conduite pratique, se manifestent dans toute expression de l'esprit, de l'art à la philosophie[20].»

Etre totalitaire ou n'être pas: telle est la question! «Ne pouvant se réaliser que dans la sphère de la conscience individuelle qui elle-même se développe historiquement dans l'association des forces productives et dans la tradition historique des conquêtes intellectuelles et morales, l'Etat ne pourrait atteindre le caractère concret *(la concretezza)* à laquelle il aspire et dont il a besoin, si, dans ladite sphère, il n'intéressait pas toute la conscience, comme une force souveraine qui n'est circonscrite par aucune espèce de limite ou de condition. Autrement l'Etat, là-même, dans l'intérieur de l'esprit, resterait suspendu en l'air. Dans l'esprit, ne vaut quelque chose et ne vit que ce qui s'empare de tout l'esprit et n'y laisse aucune marge. C'est pourquoi l'autorité de l'Etat ne

[17] *Scritti e Discorsi,* 1926, pp. 310-311.
[18] *Scritti e Discorsi,* 1927, p. 77.
[19] MUSSOLINI, *Dottrina.*
[20] GENTILE, *Origini, p. 71.*

compose pas, ne transige pas, ne partage pas son champ avec d'autres principes religieux ou *moraux,* qui peuvent intervenir dans la conscience. Elle n'est vigoureuse et n'est autorité véritable que si, dans la conscience, elle est *inconditionnée, infinie.* La conscience qui rend actuelle la réalité de l'Etat est la conscience dans sa totalité, avec tous les éléments dont elle résulte. Moralité et religion, éléments essentiels de toute conscience, ne peuvent donc lui faire défaut, mais ils ne peuvent pas être subordonnés à l'autorité et aux lois de l'Etat, fondues en lui, absorbées[21].»

Citons encore M. Mussolini: «L'Etat fasciste, la forme la plus haute et la plus puissante de la personnalité, est force, mais spirituelle. Il assume toutes les formes de la vie morale et intellectuelle de l'homme. Dès lors, il ne se peut limiter aux simples fonctions de gardien de l'ordre comme le voulait le libéralisme. Il n'est pas un simple mécanisme que limite la sphère des supposées libertés individuelles. Il est forme et norme intérieure, et discipline de toute la personne; il pénètre la volonté comme l'intelligence. Son principe, l'idée centrale de l'humaine personnalité vivant dans la communauté civile, descend dans les profondeurs de l'être et fait son nid dans le cœur de l'homme d'action comme du penseur, de l'artiste comme du savant: âme de l'âme[22].»

12. L'Etat fasciste, démocratique et libéral

Les peuples qui ne connaissent pas encore la vérité fulgurante du principe de l'identité de l'Etat et de l'individu se débattent encore dans les insolubles oppositions antinomiques de la liberté et de l'autorité, de la démocratie et de l'aristocratie, du peuple souverain et de l'Etat lui imposant sa volonté par la force...

L'Etat fasciste apporte au monde la solution de ces problèmes séculaires[23]. En effet, ces antinomies n'existent qu'en vertu de «l'illusion naturaliste» selon laquelle l'individu antérieur à l'Etat devrait, en entrant dans la société, abandonner – sans l'oublier et sans cesser de la regretter – une partie de sa liberté et de son autonomie.

Complétons la citation que nous avons commencée plus haut du commentaire mussolinien au *Prince*: «Tandis que les individus, poussés par leurs égoïsmes tendent à l'atomisme social, l'Etat représente une organisation et une limitation. L'individu tend continuellement à s'échapper... Les Révolutions des XVII[e] et XVIII[e] siècles ont tenté de résoudre cette opposition qui est à la base de toute organisation sociale ou civique, en

[21] GENTILE, *Origini,* p. 53.
[22] *Dottrina.*
[23] *Dottrina del Fascismo.*

faisant surgir le pouvoir comme une émanation de la libre volonté du peuple. C'est une fiction et une illusion de plus. Avant tout, le peuple n'a jamais été défini. C'est une entité purement abstraite, comme entité politique. On ne sait exactement ni où il commence, ni où il finit. L'adjectif de souverain appliqué au peuple est une farce tragique[24].»

Mais en réalité qu'est-ce que l'Etat, l'Etat véritable tel que le conçoit la philosophie spiritualiste? «Ce n'est pas une abstraction, répond M. Gentile, une entité descendue du ciel et suspendue en l'air, sur la tête des citoyens: au contraire, il est tout un avec la personnalité de chacun.» Bien entendu tous les individus ne réalisent pas avec la même plénitude la vie de l'Etat. L'égalité des citoyens est une autre abstraction ridicule. Le fondement de la société est l'inégalité. «La nation idéale qui s'incarne et se dévoile dans un petit nombre d'individus ou même en un seul, est plus réelle que la nation de fait, qui peut exister à un moment donné dans l'ensemble de ses multitudes ignares et inconscientes[25].»

Mussolini a toujours été tourmenté par le problème de la masse, par son amour du peuple – qui est, avoue-t-il, ce qu'il a tiré de plus clair de son passage dans le socialisme – et par le fait que ce sont les élites (ou le surhomme nietzschéen) et non les masses qui font l'histoire. La doctrine idéaliste réconcilie les deux termes de l'antinomie, en nous enseignant à ne pas considérer le peuple *quantitativement,* comme une somme d'individus, mais *qualitativement,* en tant qu'en chacune des unités qui composent la masse s'actualise cette même volonté et conscience de soi qui s'épanouit d'une façon plus parfaite en quelques-uns ou même en Un seul. En ce sens l'Etat fasciste doit être défini «une démocratie organisée», il est même le seul véritable état démocratique[26].

L'Etat fasciste est, en fait et en droit, le plus autoritaire des systèmes de gouvernement et en même temps le plus libéral.

Autoritaire: à Celui ou à ceux en qui se manifeste avec le plus de plénitude l'Esprit de la Nation incombe le devoir d'inculquer au peuple la conscience de sa propre existence. D'où la nécessité de ces grandes Œuvres: Parti, Milice, Avant-Guardistes, Balillas et Jeunesses Italiennes; de la Presse et de l'Ecole «qui doit être fasciste, toujours plus fasciste» devant faire le possible et l'impossible «pour que la pensée et la volonté du Duce deviennent la pensée et la volonté de la masse[27]», pour créer ce type humain que doit être l'Italien Nouveau. C'est pour affirmer ce droit et cette volonté que M. Mussolini a changé le titre de Ministère de l'Instruction publique en celui de Ministère de l'Education nationale.

[24] *Preludio al Principe, Gerarchia,* aprile 1924.
[25] GENTILE, *Origini,* p. 67.
[26] *Dottrina.*
[27] GENTILE, *Origini,* p. 49.

Libéral: qu'est-ce que la liberté selon la conception «naturaliste»? Une abstraction, comme la notion individu séparé de l'Etat. «Le Fascisme ne s'oppose pas au libéralisme comme le système de l'autorité au système de la liberté: mais comme le système de *la liberté concrète et véritable* au système de *la liberté abstraite et fausse*... L'homme, dans le fond de sa volonté, est volonté de l'Etat dans le système des deux termes d'autorité et de liberté...[28]»

Dès lors, si l'individu s'égare en voulant s'opposer à l'Etat, celui-ci ne fait que le protéger contre son erreur, que développer la liberté réelle qu'il recèle inconsciemment au fond de lui-même et qu'il méconnaît. C'est l'autorité qui délivre.

C'est pourquoi M. Mussolini n'hésite pas à proclamer que tout en étant le plus absolu de tous les régimes et en tendant à le devenir toujours plus, le fascisme est le plus démocratique, le plus populaire, le plus libéral.

Et qui pourrait y contredire?

De fait, nous assistons encore, en Italie, à la lutte des deux «âmes». L'«âme héroïque» a conquis le pouvoir, et elle s'y maintient par la force. Mais elle sent le peuple toujours mobile «en état de révolte potentielle». Et c'est pourquoi on proclame sans cesse que la Révolution n'est pas finie. Elle ne le sera que lorsque tout le peuple aura été transformé, recréé. Et c'est pourquoi les problèmes les plus délicats de l'éducation sont toujours envisagés et résolus comme des problèmes militaires: partout des embusqués à démasquer, des lâches et des tièdes à fustiger. C'est pourquoi les groupes fascistes d'étudiants sont chargés de contrôler, au point de vue politique, l'enseignement des professeurs, préparant l'élimination de ceux qui sont suspects de manquer de foi, car, écrivait le rapporteur du Budget de 1931: «Le critérium politique doit prévaloir sur le critérium scientifique.»

13. L'Etat seul sujet et créateur du Droit

Toutes les doctrines, désormais vieillies, qui reconnaissaient des droits aux diverses associations, familiales, commerciales, religieuses, et aux particuliers, et qui fondaient ce droit sur la nature de l'homme, le faisaient en vertu de «l'illusion matérialiste» dont elles étaient victimes et qui les empêchait de voir «l'apriorité et la nécessité immanente de l'Etat[29]».

[28] GENTILE, *Origini,* p. 54.
[29] Gentile, *Origni,* p. 66.

Mais la seule réalité est l'Esprit, qui se «concrétise» dans l'Etat. L'Etat est une réalité toute spirituelle, mais qui n'est jamais faite: elle est toujours en devenir. Et les formes que prendra ce devenir nous sont imprévisibles. Nous ne pouvons qu'enregistrer les motions de l'Esprit et il nous est impossible de lui imposer des limites au nom d'une prétendue nature. L'Etat, dit M. Mussolini, réalité vivante, se développe «comme l'esprit humain, qui ne connaît pas de barrières et qui se réalise en prouvant sa propre infinité[30]».

D'autre part, en vertu de son «caractère éthique», nous avons vu que seul l'Etat est une personne, que donc seul il possède des droits.

Nous touchons ici à l'une des conclusions les plus redoutables de l'axiome fondamental et qui a pénétré profondément toute la charpente juridique de l'Etat fasciste.

M. Mussolini résume ainsi sa doctrine sur ce point: La nation n'est que «la multitude unifiée par une idée, qui est volonté d'existence et de puissance: conscience de soi, personnalité. Cette personnalité supérieure est la nation en tant qu'elle est Etat. Ce n'est pas la nation qui engendra l'Etat, selon le vieux concept naturaliste qui servit de base aux doctrines des Etats nationaux du XIX[e] siècle. Au contraire, la nation est créée par l'Etat, qui donne au peuple, conscient de sa propre unité morale, une volonté, et partant, une existence effective. Le droit d'une nation à l'indépendance dérive non d'une conscience idéale et littéraire de son être propre, et bien moins encore d'une situation de fait plus ou moins inconsciente et inerte, mais d'une conscience active, d'une volonté politique en acte et disposée à démontrer l'existence de son droit: c'est-à-dire d'une sorte d'Etat déjà *in fieri*. L'ÉTAT, de fait, comme volonté éthique universelle EST CRÉATEUR DU DROIT[31]».

Application pratique: l'Abyssinie n'est pas un peuple unifié, n'a donc aucune personnalité, donc aucun droit à tenir sa partie dans une conversation entre personnes civilisées, donc aucun droit à faire valoir. Et donc quiconque prétend défendre un droit qui n'existe pas et imposer des sanctions est en réalité un agresseur et un ennemi et violateur du droit... Rien de plus logique et rien de plus concret!

Autre application. Le membre du Parti, le milicien qui est le citoyen-type, n'ignore pas l'article fondamental de son règlement qui lui dit «qu'il ne possède *que des devoirs.* Il n'a que le droit d'accomplir son propre devoir et d'en goûter la joie». Sa devise est: «croire, obéir, combattre», et le jour solennel de son admission définitive dans le parti – à 13 ans! – il a prêté ce serment – déclaré illicite par le Pape –: «Au nom de Dieu et de l'Italie, je jure d'exécuter les ordres du Duce et de servir de toutes mes forces et, s'il est nécessaire, avec mon sang, la Cause de la Révolution fasciste[32].»

[30] *Dottrina del Fascismo.*
[31] *Dottrina del Fascismo.*
[32] *Statut du S.N.F,* art. 14.

Et s'il vient à manquer à l'un de ses devoirs de fasciste, l'article 20 du même statut (approuvé par décret royal) prévoit que «le Fasciste qui est exclu du P. N. F. doit être mis au ban de la vie publique», ce qui dans l'état actuel des choses n'est pas une vaine menace!

Autre application (à laquelle nous ne pouvons faire qu'une brève allusion): l'organisation corporative.

De même que, hors du système fasciste, les individus s'opposent à l'Etat comme la thèse et l'antithèse, ainsi les syndicats ou organisations sociales formées indépendamment du pouvoir politique. La solution fasciste est celle de l'Etat corporatif dans lequel les corporations n'ont ni droits ni existence propre hors de l'Etat. Elles sont entièrement absorbées par celui-ci, et ainsi «l'Etat corporatif tend à s'approcher de plus en plus de cette immanence de l'Etat dans l'individu, qui est la condition de la force, et de l'essence même de l'Etat et de la liberté des individus; et qui constitue cette valeur éthique et religieuse que le Fascisme a sentie profondément et qu'il a proclamée en toute occasion par la voix du Duce, théoriquement et pratiquement, de la manière la plus solennelle[33]».

Autre application: négation absolue des droits de l'Eglise.

On se rappelle la crise violente de 1931, la série des mesures prises par le gouvernement, au mépris du Concordat, et les agressions organisées contre les œuvres catholiques qui portaient ombrage au régime. On sait que le Pape, dans de nombreux discours et dans deux Encycliques, a protesté contre «cette doctrine qui fait appartenir à l'Etat les jeunes générations, entièrement et sans exception, depuis le premier âge jusqu'à l'âge adulte» et qui méconnaît «les droits sacrés et inviolables des âmes et de l'Eglise» tout autant que ceux de la famille[34].

Il est bien évident que cette protestation, élevée au nom du «droit naturel» et de la Foi, est inefficace pour qui nie l'un et l'autre et qui revendique, en vertu du caractère essentiellement éthique de l'Etat, le droit illimité à l'éducation de la jeunesse, le droit «d'inculquer dans les jeunes âmes une foi, un concept de la vie et un besoin d'y adhérer. Et cela avec une indépendance absolue à l'égard du magistère ecclésiastique, encore que convergeant éventuellement, dans le concept même de la vie, non purement matérielle ou terrestre, mais aussi spirituelle et donc céleste ou surnaturelle».

Ce qui ne signifie pas que l'Etat éducateur exclue la religion: bien au contraire, il l'inclut et la contient; mais, en vue de ses propres fins et dans l'ordre des activités qui sont les siennes, en la contenant il la gouverne, tout

[33] GENTILE, *Origini*, p. 51.
[34] Encyclique *Non abbiamo bisogno*.

en respectant son caractère et reconnaissant son autonomie dans sa sphère propre (comme il fait avec l'art, avec la science et tous les autres «produits spirituels» qu'il doit reconnaître et employer)[35].

Nous avons à poser la question:

14. L'Etat fasciste, Etat catholique?

Un Etat totalitaire ne peut pas ne pas être religieux. La philosophie idéaliste a toujours reproché au matérialisme «de laisser insatisfait le besoin religieux de l'homme[36]». Et dans un pays où la religion comporte un ensemble d'institutions, rites, organismes, dogmes, qui composent ce qu'on nomme une religion positive, l'Etat spirituel, sous peine de renier les créations mêmes de l'esprit, ne peut pas ne pas professer cette religion. L'Etat fasciste, parce que totalitaire, sera catholique.

«L'Etat fasciste étant adhérent à la masse des Italiens, ou bien n'est pas religieux, ou bien est catholique, écrit M. Gentile. Or, il ne peut pas ne pas être religieux, parce que le caractère absolu qu'il confère à sa propre valeur et à sa propre autorité ne peut pas s'entendre sinon en relation avec un Absolu divin. Une Religion qui ait une base et, mieux, des racines et une signification pour la masse du peuple italien, et sur laquelle puisse se greffer ce sentiment religieux de l'absolu de la volonté de la Patrie, il n'y en a qu'une: à moins qu'on ne veuille stupidement, plutôt que développer ce qui existe déjà dans la conscience, y introduire arbitrairement quelque chose qui n'y est pas. Donc...[37]»

M. Mussolini écrit, plus discrètement, mais non moins clairement: «L'Etat fasciste ne demeure pas indifférent au fait religieux en général et à cette religion positive particulière qu'est le catholicisme italien. L'Etat n'a pas de théologie, mais il a une morale. Dans l'Etat fasciste la religion est considérée comme une des manifestations les plus profondes de l'esprit; dès lors, elle n'est pas seulement respectée, mais défendue et protégée. L'Etat fasciste ne se crée pas un "Dieu", comme voulut faire, dans les délires extrêmes de la Convention, Robespierre, il ne cherche pas en vain, comme fait le bolchévisme, à le chasser des âmes; le Fascisme respecte le Dieu des ascètes, des saints, des héros et aussi le Dieu tel qu'il est imaginé et prié dans le cœur ingénu et primitif du peuple[38].»

Depuis plus de trente ans, à la suite de MM. Croce et Gentile, on enseigne dans les Universités d'Italie la théorie hégélienne de la religion.

[35] GENTILE, *Origini,* p. 101.
[36] B. CROCE.
[37] *Origini,* p. 54.
[38] *Dottrina.*

Selon ces maîtres, la religion est une «mixture» de pensées et de sentiments. «La religion n'est rien sinon un mode de connaître; et elle ne se distingue pas des autres formes ou sous-formes de connaissance, étant tour à tour, ou expression d'aspirations et d'idéaux pratiques (idéaux religieux) ou récits historiques (mythologie) ou science par concepts (dogmatique)[39].»

La religion positive a le même contenu que la philosophie, toutes deux ont le même but, mais elles le réalisent selon des modes divers. «La Religion fait ce que fait la philosophie, mais moins bien, et se trouve à un degré inférieur... la religion est une philosophie imparfaite. On pourrait même ajouter non *une* philosophie imparfaite, mais *la* philosophie imparfaite[40].»

Dès lors, la religion doit être envisagée comme une première initiation à la vie de l'esprit; il faut donc enseigner la religion aux enfants afin de leur communiquer un idéal et déjà, mais sous une forme symbolique, mythique, une première révélation de la vérité. A l'enseignement universitaire sera réservée la fonction d'écarter les voiles du mystère et de dissiper les images nécessaires à l'enfant ou à l'adolescent pour initier l'homme dans la religion parfaite, «la religion de l'humanité» qui coïncide avec la «philosophie de l'esprit».

Tous les dogmes peuvent et doivent, pour ceux qui sont capables de comprendre, être interprétés philosophiquement. Qu'on n'aille donc pas reprocher à cette philosophie son athéisme. M. Gentile n'aura pas de peine à répondre:

«C'est là l'accusation la plus fréquente (portée contre la philosophie immanentiste) de la part des penseurs catholiques et contemporains, qui n'arrivent pas à se rendre compte de la distinction qui se trouve dans l'unité de l'acte spirituel. Et ce sont eux qui sont les véritables athées... Parce que s'il fallait réellement admettre cette absurde séparation entre l'être divin et l'humain, tout rapport entre ces deux termes deviendrait absolument impossible. Et je suis fermement convaincu que cette attitude des penseurs est athée parce que antichrétienne. Je suis, en effet, convaincu que le Christianisme avec son dogme central de l'Homme-Dieu a cette signification spéculative: que, au fond de la distinction nécessaire entre Dieu et l'homme, il faut placer une unité, laquelle ne peut être que l'unité de l'esprit; qui sera esprit humain en tant qu'esprit divin, et sera esprit divin en tant qu'esprit humain. Qui craint et n'ose pas accueillir dans l'âme cette conscience de l'infinie responsabilité dont l'homme se charge en reconnaissant et sentant Dieu en soi-même, n'est pas chrétien, et – si le christianisme n'est pas autre chose qu'une révélation, c'est-à-dire une conscience plus complète acquise par l'homme de sa propre nature spirituelle – n'est pas même homme. Je veux dire un homme conscient de son humanité...

[39] B. Croce. *Estetica.*
[40] B. Croce.

«Et c'est pourquoi l'actualiste ne nie pas Dieu, mais avec les mystiques et les esprits les plus religieux qui aient paru dans le monde, répète: *Est Deus in nobis*[41].»

Telles sont les idées qui ont engagé le Ministre de l'Education, Gentile, lors de la première grande réforme fasciste, celle de l'enseignement, à introduire l'enseignement religieux dans les écoles primaires et secondaires, et même à insister pour que cet enseignement fût confié à des prêtres, – car il s'agit, avant tout, d'inculquer aux enfants la *foi* en un idéal; or, comment des maîtres qui, pour la plupart, ne croient plus (cela était dit en 1923) pourraient-ils communiquer à leurs élèves ce qu'eux-mêmes ne possèdent plus?...

Mais on comprend aussi pourquoi M. Mussolini, commentant devant la Chambre les clauses du Concordat, insistait tant sur le fait qu'il avait «repoussé de la manière la plus catégorique la demande d'introduire l'enseignement religieux dans les Universités. Le Saint-Siège, ajoutait-il, a fini par se convaincre que, dans l'état actuel des choses, ce serait une grave erreur».

On sait que M. Mussolini partage sur la religion les théories hégéliennes que nous avons exposées, et que ce fait n'est pas sans importance dans un Etat où la pensée du chef doit devenir la pensée de tous.

En Rome, il salue la ville de génie où s'est accompli «un des plus grands prodiges spirituels dont se souvienne l'histoire humaine: la transmutation d'une religion orientale que nous ne comprenions pas en une religion universelle qui a repris sous une autre forme cet empire que les légions consulaires de Rome avaient étendu jusqu'aux extrêmes confins de la terre». Ainsi s'exprimait M. Mussolini en 1922, avant la prise du pouvoir, ainsi il s'exprime encore en 1929, dans son fameux discours à la Chambre, après les Accords du Latran: «L'Italie a le singulier privilège, qui doit faire notre orgueil: d'être l'unique Nation européenne qui soit le Siège d'une religion universelle. Cette religion est née en Palestine, mais c'est à Rome qu'elle est devenue catholique. Si elle était demeurée en Palestine, très probablement elle n'aurait été que l'une des innombrables sectes qui florissaient dans ce milieu ardent, comme, par exemple, la secte des Esséniens ou celle des Thérapeutes, et très probablement elle se serait éteinte sans laisser de traces.»

Pour calmer certaines appréhensions que ces paroles avaient fait naître, M. Mussolini déclara plus tard: «Je n'ai pas l'intention d'exclure, au contraire, j'admets le dessein divin en tout ce qui est arrivé.» Qui pourrait en douter? Il suffit de bien comprendre et de ne pas oublier que «lorsqu'on parle du retour de Dieu, on veut dire que les valeurs spirituelles (toutes les créations de l'esprit – à commencer par les religieuses) reviennent et reprennent sur les autels la place qu'avait, pendant un siècle, usurpée la matière[42]».

[41] Cf. *Nuova Antologia,* 1° Agosto 1931-IX.
[42] *S. e D.* 1922, t. II, p. 264.

L'un des titres qu'on donne le plus fréquemment au Duce, même dans les milieux incroyants, et qui le place dans une atmosphère favorable aux exaltations populaires, n'est-il pas celui d'«homme de la providence». Témoin ces lignes du penseur le moins suspect d'exaltation religieuse, M. Gentile, qui constate «avec quelle foi, avec quelle passion jusqu'alors absente de son histoire» le peuple italien s'est engagé dans la voie tracée par son chef «sans hésiter, sans discuter, les yeux sur l'Homme à la trempe héroïque, aux dons extraordinaires et admirables des grands guides de peuples. Lui, marche en avant, sûr, enveloppé dans un souffle mythique, comme un homme marqué par Dieu, infatigable et infaillible, instrument choisi par la Providence pour créer une nouvelle civilisation[43]».

L'effort constant du fascisme a tendu vers une fusion aussi étroite que possible de l'élément religieux et de l'élément politique. On comprend pourquoi. Si ce sont – d'après une vérité si évidente qu'elle est devenue le plus banal des lieux communs – les idées qui mènent le monde; ce ne sont pas les idées pures qui soulèvent les foules, mais les idées revêtues d'un complexe d'images et de sentiments constituant ce que, depuis Georges Sorel et Péguy, dont on sait l'influence sur M. Mussolini, on nomme une mystique. On voit tous les avantages que peut retirer l'Etat de ce qu'il faut appeler non l'union, mais la confusion du politique et du religieux, d'où résulte cette religiosité funeste que le Pape a dénoncée.

Enfin, remarquons, dans les paroles de M. Mussolini que nous avons citées, ces mots: le fascisme n'a pas de théologie, mais il a une morale.

Et selon cette morale, l'Eglise est soumise à l'Etat, non en vertu d'un pouvoir indirect retourné qui, selon M. Mussolini, ne serait qu'une abstraction, mais directement. Et c'est là une conséquence évidente de la notion éthique ou spirituelle de l'Etat et de la religion. Citons un passage du discours prononcé à la Chambre par le Duce, lors de la discussion sur les Accords du Latran:

«Qu'il me soit permis de reprendre la formule par laquelle l'honorable M. Solmi a conclu son discours dans la séance de samedi. Il a dit: "Eglise libre et souveraine; Etat libre et souverain". Nous pourrions nous trouver en face d'une équivoque. Cette formule pourrait faire croire à la coexistence de deux souverainetés. Un compte est la Cité du Vatican, un autre compte est le Royaume d'Italie qui est l'Etat italien.

«Il faut bien se persuader qu'entre l'Etat italien et la Cité du Vatican il y a une distance qu'on peut évaluer à des milliers de kilomètres, même si, par aventure, cinq minutes suffisent pour aller voir cet Etat et dix pour en faire le tour.

«Il y a donc deux souverainetés bien distinctes, bien différenciées, parfaitement et réciproquement reconnues. Mais, dans l'Etat, l'Eglise n'est pas

[43] *Origini*, p. 65.

souveraine pas plus qu'elle n'est libre. Elle n'est pas souveraine à cause de la *contradizion che nol consente:* et elle n'est pas libre parce que dans ses institutions et ses hommes elle est soumise aux lois générales de l'Etat et qu'elle est aussi soumise aux clauses spéciales du Concordat. Pour cette raison, la situation peut être définie ainsi: Etat souverain dans le Royaume d'Italie, Eglise catholique avec certaines prééminences loyalement et volontairement reconnues; libre admission des autres cultes.»

Et comme cette exégèse des traités avait été contestée par le Vatican, M. Mussolini ajouta devant le Sénat: «Que tout le monde se souvienne que le Régime Fasciste, lorsqu'il s'engage dans une bataille, la mène à fond et laisse derrière lui le désert. Qu'on ne songe pas à nier le caractère moral de l'Etat Fasciste... Que serait l'Etat s'il n'avait un esprit propre, une morale propre qui donne la force à ses lois et par laquelle il fait obéir les citoyens? Que serait l'Etat? Une chose misérable devant laquelle les citoyens auraient le droit de révolte et de mépris. L'Etat fasciste revendique intégralement son caractère éthique: il est Catholique, mais il est fasciste, et même surtout exclusivement, essentiellement Fasciste. Le catholicisme l'intègre, et nous le déclarons ouvertement, mais que personne ne pense à brouiller les cartes, sous un prétexte philosophique ou métaphysique!»

M. Gentile qui avait craint que, malgré ces déclarations, il puisse subsister encore des confusions écrira, après la crise de 1931: «La clarté requérait que l'Eglise sût qu'elle se trouve en face d'un Etat qui n'est pas ce qu'elle voudrait qu'il fût; et que l'Etat dît cela explicitement à l'Eglise. Désormais l'Etat l'a dit avec des discours et des faits d'une clarté plus que suffisante...[44]»

De la doctrine du fascisme, il semble donc bien qu'il faille dire ce que Benedetto Croce enseignait voici trente ans de la philosophie de Hegel et de la sienne propre: «Elle est une philosophie – je dirais la seule philosophie – radicalement irréligieuse, parce qu'elle ne se contente pas de s'opposer ou de se juxtaposer à la religion: elle la résout en elle-même et se substitue à elle. C'est pourquoi elle peut se dire tout aussi bien, sous un autre aspect, la seule philosophie éminemment religieuse; car son but est de satisfaire rationnellement au besoin religieux qui est le plus élevé qui soit en l'homme[45].»

L'Etat fasciste est-il athée? est-il catholique? Il est bien plus catholique que l'Eglise. Il suffit de s'entendre sur le sens des mots.

On ne peut s'empêcher de songer au mot de Néron, dans *Britannicus:*

J'embrasse mon rival, mais c'est pour l'étouffer.

[44] *Origini,* p. 101.
[45] *Estetica,* p. 67.

15. La guerre nécessaire

L'Etat, tel que le conçoit l'idéalisme fasciste, est essentiellement une réalité *in fieri* qui entraîne dans le flux de son devenir tout ce qui a une valeur humaine. Il est l'absolu, mais un absolu qui devient, un acte ou une action, non une substance. «La nation comme Etat, écrit M. Mussolini, est une réalité qui existe et qui vit en tant qu'elle se développe. Son arrêt est sa mort[46].»

Mais il ne s'arrêtera pas. Qu'on n'aille pas imaginer que l'instabilité que comporte le devenir soit une cause de faiblesse. L'Etat tel qu'il apparaît dans les discours et les écrits du Duce est une Volonté formidable, au sens étymologique du terme, analogue à ces grandes forces élémentaires qui dominent l'humanité et que les peuples primitifs divinisent.

Une telle force ne peut rester inactive; il faut qu'elle s'exerce. Une Volonté est essentiellement un appétit de domination, l'Etat éthique est nécessairement impérialiste. M. Mussolini l'avoue sans ambages:

«L'Etat fasciste est une volonté de puissance et d'empire. La tradition romaine est une idée de force. Pour le Fascisme, la tendance des Nations à l'empire, c'est-à-dire à l'expansion, est une preuve de vitalité: son contraire, le "demeurer chez soi" est un signe de décadence. Les peuples qui naissent ou qui ressuscitent sont impérialistes. Les peuples qui marchent vers la mort sont renonciataires[47].»

Dans cette perspective, la guerre n'est pas une dure nécessité à laquelle on ne se résout qu'après avoir épuisé tous les moyens pacifiques de conciliation; elle est, au contraire, l'épreuve suprême, l'occasion merveilleuse et désirée de «vivre une journée de lion» en même temps qu'un moyen de «cimenter une nation dans le sang» suivant l'expression de M. Gentile.

«Par-dessus tout, dit le Duce, le Fascisme, en ce qui regarde, en général, l'avenir et le développement de l'humanité, et en dehors de toute considération de politique actuelle, ne croit ni à la possibilité ni à l'utilité de la paix perpétuelle. Il repousse le pacifisme qui cache une peur de la lutte et une lâcheté en face du sacrifice. Seule la guerre porte à leur maximum de tension toutes les énergies humaines et imprime un sceau de noblesse aux peuples qui ont le courage de l'affronter. Toutes les autres épreuves sont des succédanés, qui ne placent jamais l'homme en face de lui-même dans l'alternative de la vie et de la mort. Par conséquent, *toute doctrine qui prend son point de départ dans la paix*[48] *est étrangère au Fascisme*[49].»

Toute une série de lois, qui constituent un réseau dont les mailles se resserrent de jour en jour, tendent à transformer la nation en une immense armée. Dans toutes les écoles secondaires, outre les organismes du parti qui

[46] *Dottrina.*
[47] *Dottrina.*
[48] Comme la doctrine chrétienne.
[49] *Dottrina.*

embrigadent les enfants dès l'âge de six ans et les dressent à la vie militaire, on a inséré dans les matières obligatoires d'enseignement un cours d'instruction militaire. Deux heures par semaine, on initie enfants et jeunes gens aux principes de la balistique et au maniement du fusil et de la mitrailleuse... On ne doit rien négliger de ce qui constitue l'éducation guerrière, comme dit M. Mussolini, qui n'a pas peur des mots. De là aussi un style de vie tendu, rude, dur, comme aime à le répéter le Duce, caractéristique du fascisme:

«Lorsqu'un philosophe finlandais m'a demandé récemment de lui décrire en une phrase le sens du fascisme, disait un jour M. Mussolini à E. Ludwig, j'ai écrit, en allemand: Nous sommes contre la vie commode!»

Et dans la *Dottrina del Fascismo,* nous lisons:

«La vie telle que la conçoit le fasciste est sérieuse, austère, religieuse: toute équilibrée dans un monde maintenu par les forces morales et responsable devant l'esprit. Le fasciste méprise la vie commode.»

Et c'est pourquoi le monde fasciste exalte les vertus qui rendent l'homme «fort», la ténacité, la violence, l'orgueil d'être Italien et Fasciste, la haine...

Ecoutons le professeur Bodrero, l'un des chefs du parti, haranguant les étudiants de Padoue:

«Il est une vertu qui doit être votre stimulant, qui doit être la flamme de votre jeunesse, et cette vertu a nom la Haine.»

La haine des ennemis est un des grands leviers de l'action fasciste. En 1931, l'objet de cette haine était le Pape lui-même qui, dans l'Encyclique sur le Fascisme et l'Action catholique, n'hésite pas à appeler les organisations juvéniles du Parti «des écoles de parricide».

Reproduisons un passage d'une apologie de la haine souvent citée. Répondant à un article de l'*Osservatore Romano* où il était dit que «la haine, vertu fasciste, n'était pas une vertu chrétienne», le chef des Faisceaux Juvéniles écrit: «Oui, Messieurs, haïr ses ennemis et aimer intensément ses amis. Ne pas haïr, ou pire encore, aimer ses ennemis est une forme de lâcheté qu'aucun principe qui tend à une conquête durable et sérieuse ne peut accepter... Nous nous réclamons de la période vraiment constructive du catholicisme, celle des colonnes impérissables, des grands saints, des grands pontifes, des grands évêques et des grands missionnaires: hommes politiques et guerriers qui luttaient tant avec l'épée qu'avec la croix, et usèrent indifféremment du bûcher comme de l'excommunication, de la torture et du poison: cela naturellement non pas pour le pouvoir temporel, mais toujours pour la puissance et pour la gloire de l'Eglise... Personnages superbes et magnifiques qui se dressent comme des tours sur le vaste panorama de l'histoire... Géants qui constituent la fortune du catholicisme et qui s'appellent Dominique de Guzman, Ignace de Loyola, Grégoire VII, Innocent III... Ce furent des hommes fiers, qui haïrent terriblement et dont quelques-uns ont justement passé du trône de Pierre au seuil céleste, comme les autres, également grands, qui y arrivèrent par les voies de la charité et de l'amour. *La fin*

justifie les moyens n'est pas une formule politique cynique, inventée par Machiavel; mais c'était déjà un besoin imprescriptible et vital appliqué depuis des siècles par l'Eglise catholique triomphante...»

Et M. Scorza de conclure:

«Le fascisme doit s'inspirer de cette grande école d'intransigeance et de fierté. Les jeunes fascistes, en particulier, doivent s'en inspirer, s'ils veulent être réellement – au nom du fascisme et du Duce – les confesseurs et les martyrs de cette nouvelle et grande religion civique de la patrie. Cette dernière, après avoir replacé Dieu dans les écoles et dans les cœurs, l'amour dans les familles, les martyrs sur les autels, les héros sous les arcs de triomphe, n'a pas l'intention de rester dans une garde somnolente de sa gloire, mais bien de vivre, agir, marcher et vaincre. Et pour vaincre, il faut être – comme les véritables prêtres – armés d'amour et de haine![50]»

Et voici un petit fait bien significatif:

Le Gouvernement vient de commander aux marbriers de Carrare 8 000 plaques de marbre destinées à être encastrées dans le mur de tous les municipes (mairies) du Royaume. Sur ces plaques, on gravera le nom des 52 nations qui ont adhéré aux sanctions contre l'Italie, afin que de génération en génération et, en vue des luttes futures, se grave dans le cœur de tous les Italiens le nom de ceux qui, par un attentat inique, ont voulu humilier et affamer la Patrie.

Tout cela n'est peut-être pas très conforme à la vérité historique et à la doctrine chrétienne, mais s'accorde parfaitement, ou mieux, résulte nécessairement du principe hégélien de l'identité du réel et du rationnel. Il est une qualité qu'on refusera difficilement aux chefs fascistes: la rigueur logique; si l'esprit grec a eu la gloire de produire des métaphysiciens comme Aristote, les Romains n'ont cessé de donner au monde des juristes qui ont pu construire une œuvre admirable lorsqu'elle reposait sur des fondements solides, mais qui sont capables de développer jusqu'à ses conséquences les plus néfastes les virtualités destructrices contenues dans un principe faux.

IV. Conclusions

Nos conclusions seront très brèves; elles porteront – est-il nécessaire de le rappeler? – sur la *doctrine* du fascisme et non sur l'œuvre concrète réalisée par le fascisme.

Si nous n'avons pas trahi notre sujet, nous avons réussi à montrer que toute la doctrine fasciste n'est que le développement, l'explication, au sens étymologique du mot, d'une notion fondamentale, celle de l'Etat éthique,

[50] *Gioventù Fascista,* aprile 1931.

absolu, personne unique, en qui et par qui et pour qui les individus existent. Ce qui exprime le principe fondamental de l'identité de l'individu et de l'Etat.

C'est donc sur ce principe, qui contient virtuellement tout le système, qu'il faut juger ce dernier.

Qui n'admet pas qu'une doctrine politique trouve sa justification uniquement dans le libre devenir de l'histoire, – c'est-à-dire dans sa réussite – ou que, pour qu'elle soit vraie, il suffit qu'elle «acquière l'universalité de toutes les doctrines qui, en se réalisant, représentent un moment de l'histoire de l'esprit humain[51]» devra chercher ailleurs un critère de vérité, un étalon qui lui permettra d'apprécier la valeur humaine de tout système social ou politique.

Ce critère ne peut être que la personne humaine. En d'autres termes, la question qui se pose est la suivante: dans le régime politico-social considéré, la personne humaine trouve-t-elle un milieu favorable à l'éclosion et au développement de toutes les virtualités qu'elle porte en elle? pourra-t-elle atteindre la fin pour laquelle elle a été créée? ses droits imprescriptibles – corrélatifs à ses devoirs à l'égard de soi-même, de son prochain, de Dieu – sont-ils respectés? en un mot: dans un tel système peut-on être vraiment, pleinement et dignement homme?

Il est bien évident qu'un idéaliste ne peut accepter un telle position du problème puisque, pour lui, la personne humaine distincte de l'Etat est une illusion. Le fascisme est alors un aboutissement logique de l'idéalisme. Le problème ainsi posé dépasse le cadre de cette étude. C'est toute la philosophie idéaliste qu'il nous faudrait soumettre à l'examen et réduire au silence, car on ne peut soutenir les thèses idéalistes sans contredire aux premiers principes de la raison, sans soutenir – verbalement – que le oui et le non sont identiques, que les mots du langage n'ont pas de signification déterminée. Avec un tel adversaire, disait Averroës, il ne faut pas discuter: il faut le jeter au feu, puisque, pour lui, brûler et ne pas brûler sont identiques!

Contentons-nous de le renvoyer aux traités de métaphysique.

Mais pour qui n'est pas égaré par la philosophie idéaliste et surtout pour un chrétien, la question du fascisme ne peut se résoudre que par une condamnation: le fascisme méconnaît la dignité humaine, il mutile la personnalité, il abolit les droits les plus fondamentaux de Dieu, de l'Eglise, de la famille et de l'âme.

C'est pourquoi le fascisme – ou plus exactement «tout ce qui dans le fascisme est opposé à la doctrine chrétienne» – a été condamné solennellement par le Pape en de nombreux discours et surtout dans la douloureuse Encyclique: *Non abbiamo bisogno* (29 juin 1931).

La tragédie du fascisme tient toute dans la méprise fondamentale qui se trouve au fond de la «doctrine de l'action» du début comme au fond de «l'actualisme idéaliste» dans lequel il est venu s'insérer. On s'est étonné,

parfois, de découvrir des analogies entre le communisme et le fascisme. Ce n'est pas le lieu de signaler ici les ressemblances. L'étonnement cessera si l'on considère que l'auteur du *Capital* et celui de *La Dottrina del Fascismo* ont un ancêtre commun, *Hegel,* de qui ils tiennent leur idée fondamentale.

A propos de Marx, M. Jacques Maritain écrivait récemment:

«En vertu de cette idée que connaître c'est transformer, Marx fond dans une même essence le philosophe et l'homme d'action et n'admet comme authentique philosophe que celui qui milite pour la révolution. Tout philosophe qui n'est pas un *penseur révolutionnaire* est ainsi rejeté a priori parmi les penseurs de contrebande. Cette idée de la connaissance comme consistant *par son essence même* en un processus transformateur du monde, qui est une des plus profondes idées de Marx et sans doute la plus bouleversante, je la tiens pour une erreur évacuant toute liberté spirituelle et toute vraie philosophie; voilà désormais la pensée tout entière investie dans le mouvement même de l'action transitive et de la dialectique du devenir, tout entière immergée dans l'histoire. Aux yeux d'un métaphysicien, c'est là qu'est la quintessence de l'immanentisme et du matérialisme de Marx.»

A la condition de changer le seul mot de «matérialisme» en «idéalisme», ces lignes s'appliquent exactement à la doctrine philosophique dont se réclame M. Mussolini. D'où la parenté des deux systèmes totalitaires, des deux mystiques. L'Etat fasciste comme l'Etat soviétique est, en effet, un grand *Mythe* religieux.

Sans doute, le totalitarisme matérialiste est plus brutal, mais l'immanentisme idéaliste est infiniment plus pervers – *comme doctrine* – parce qu'à première vue il paraît exalter les valeurs spirituelles qu'en réalité il détruit. Le démon parfois se transforme en ange de lumière...

Nous avons cité, en exergue, la conclusion d'un ouvrage récent: «Le Fascisme est né de l'humaine nécessité de ne pas abandonner Dieu.»

On peut lire souvent dans les revues des articles où le fascisme est présenté comme «une réaction du divin». Et rien n'est plus vrai: encore une fois, il suffit de s'entendre sur le sens des mots.

Quand on demandait à Renan, qui eut des illuminations préfascistes, dit M. Mussolini, ce qui n'est pas pour nous étonner quand on connaît ses attaches avec Hegel – quand on demandait à Renan si Dieu existe, il répondait: «Pas encore».

Le Dieu de l'idéalisme devient, dans le monde, par l'évolution de l'esprit. L'Etat est ainsi la plus haute manifestation de Dieu, sinon Dieu lui-même. Il en possède – sauf l'immutabilité – tous les attributs: il est la première réalité dont toutes les autres tirent leur existence. Il est omnipotent, souverainement libre, créateur et législateur, par son caractère totalitaire et immanent, il est omniprésent...

C'est pourquoi, faisant l'éloge du Secrétaire général du Parti, Turati, M. Mussolini affirmait:

«Quand il (M. Turati) crie aux fascistes: "Vous avez voulu l'Etat fort, acceptez-le! adorez-le!", il exprime, dans la forme la plus solennelle et la plus religieuse, l'exigence fondamentale de l'Etat.»

Sur ce point, le Duce se rencontre avec le Pape qui, dans l'Encyclique sur le Fascisme, en a donné cette définition: «Une statolâtrie païenne». Il y a vingt siècles, saint Paul écrivait déjà des Romains de l'Empire, dont le fascisme a restauré le culte: «Ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu et ne lui ont pas rendu grâces; mais ils sont devenus vains dans leurs pensées, et leur cœur sans intelligence s'est enveloppé de ténèbres. Se vantant d'être sages, ils sont devenus fous et ils ont échangé la majesté du Dieu incorruptible pour des images représentant l'homme corruptible...»

La nouvelle idole est peut-être moins grossière que les divinités anciennes, elle n'en est pas moins exigeante: elle ne se contente pas d'avoir des adorateurs, il lui faut aujourd'hui des victimes humaines...

On voit quelle illusion ce serait de rechercher dans le fascisme un refuge contre le bolchévisme. Le libéralisme individualiste a fait ses preuves et il est en train de mourir; le «communautarisme» sous ses deux formes opposées (bolchévisme et fascisme) prétend recueillir la succession. Mais une seule doctrine se montre, en réalité, capable de construire une cité qui ne soit pas une geôle, c'est ce que nous pourrions appeler le «personnalisme», doctrine dont les éléments sont contenus dans la philosophie traditionnelle et dans l'enseignement officiel de l'Eglise. Nous n'admirons ni le *far niente,* ni la volonté de puissance. Le salut ne viendra ni de la première ni de la seconde des «âmes» de l'Italie. Nous l'attendons de la troisième âme de l'Italie, de son âme chrétienne, de son âme authentique.

11 février 1936 Edmond CHAVAZ

Notes et lectures

*Au centre du renouveau spirituel de notre époque**

A l'occasion de cette deuxième réédition française du traité de Jean de Saint-Thomas sur *Les dons du Saint-Esprit,* il est bon de rappeler la signification qu'eut sa traduction en français par Raïssa Maritain en 1930. Celle-ci parut, précédée d'une belle préface du P. Réginald Garrigou-Lagrange o.p., comme le sommet et la référence doctrinale d'un mouvement de réhabilitation spirituelle et théologique de la contemplation infuse et de la mystique auquel le maître dominicain et les époux Maritain avaient puissamment contribué depuis les années de la guerre de 1914-1918.

Si nous voulons ici situer cette traduction dans son contexte spirituel et ecclésial, ce n'est pas par pur souci d'érudition historique. Nous pensons qu'aujourd'hui encore, elle garde toute sa signification et son actualité en tant qu'expression d'un mouvement spirituel redécouvrant la contemplation comme proposée par la grâce à tous les baptisés quel que soit leur état de vie. En effet, on n'a sans doute pas assez pris conscience que ce renouveau spirituel, qui s'est développé entre les deux guerres mondiales, a précédé et en quelque sorte rendu possibles les autres renouveaux qui ont vu le jour autour de 1939-1945 et qui ont abouti au Concile Vatican II: renouveaux biblique, liturgique, patristique, pastoral, œcuménique…

La cassure historique et culturelle qu'a représentée la seconde guerre mondiale a malheureusement fait que ces renouveaux se sont développés dans une certaine ignorance, voire méfiance, par rapport au renouveau spirituel et doctrinal qui les avait pourtant précédés et préparés. Il suffit de lire *Liturgie et contemplation,* ouvrage écrit par Jacques et Raïssa Maritain en 1959, pour percevoir douloureusement cette incompréhension, parfois réciproque d'ailleurs comme le montre une rétractation sur «l'oraison du cœur» que Jacques Maritain y a apportée en 1966 dans *Le Paysan de la Garonne.* Cette incompréhension allait appauvrir le climat conciliaire d'un souffle contemplatif et d'une profondeur métaphysique qui devaient manquer cruellement à l'Église au moment de la réception de Vatican II. On rêve à ce qui aurait pu être en voyant apparaître, parmi les participants des premières rencontres de Meudon au début des années vingt, le nom d'Yves Congar, alors étudiant encore laïc de Maritain à l'Institut catholique de Paris…

Une grande occasion manquée pour la continuité de ce renouveau spirituel en France aura été certainement l'absence en grande partie forcée des Maritain, exilés de la vie chrétienne et intellectuelle de leur pays entre 1939 et 1948 par les circonstances liées à la guerre et entre 1948 et 1960 par l'incompréhension dont nous parlons. Mais, plus profondément, il a sans doute manqué déjà à Meudon une ouverture théologique comparable à l'ouverture philosophique que les Maritain lui donnaient, avec tant de magnanimité pour les idées et d'amitié pour les personnes, dans tous les domaines de la science, de l'art, de la culture et de la vie politique contemporaines. Cette mission revenait

* Nous remercions l'auteur ainsi que les Editions Téqui de nous autoriser à publier ce texte préfaçant la troisième édition, à paraître ce printemps, des *Dons du Saint-Esprit,* de Raïssa Maritain (Réd.)

de droit au P. Garrigou-Lagrange, mentor théologique des Cercles thomistes entre 1922 et 1937. Or celui-ci, enfermé théologiquement dans la scolastique thomiste comme jamais les Maritain ne le furent philosophiquement, était incapable d'assumer dans la grande synthèse spéculative de S. Thomas les divers «retours aux sources» qui allaient renouveler la théologie. Il devait avec l'âge devenir dans ce domaine un censeur soupçonneux et autoritaire, fournissant ainsi un repoussoir à ceux qui s'écartaient de S. Thomas. Jacques Maritain lui-même en fit les frais, au moment de la guerre d'Espagne, à propos de la conception renouvelée des rapports entre le temporel et le spirituel qu'il avait développée depuis la condamnation de l'Action française.

On rêve de ce qu'aurait pu avoir de fécond pour l'Église la rencontre magnanime, dans un «second Meudon» libéré désormais de la tutelle théologique du P. Garrigou, entre d'un côté les Maritain, qui avaient dévoré les grands maîtres spirituels, sondé le Mystère d'Israël et dialogué avec les penseurs orthodoxes, et de l'autre les trésors redécouverts de la Bible, de la liturgie, de la patristique et de l'œcuménisme. Il faudra attendre le Concile pour que «le vieux Jacques» ose donner, en philosophe chrétien, des ouvrages sur des sujets explicitement théologiques, de *Dieu et la permission du mal* (1963) à *L'Église du Christ* (1970) mais surtout dans ses dernières *Approches sans entraves* (1973), suivi dans ces brèches audacieuses par la théologie de Charles Journet du troisième tome de *L'Église du Verbe Incarné* (1969). Cela arrivait bien tard, comme l'abbé Charles Journet qui ne participa qu'à la dernière session du Concile, après qu'il eut été créé cardinal par Paul VI.

Mais «les grâces du Seigneur ne sont pas finies, ni ses miséricordes épuisées» (*Lm* 3, 22). Après les caricatures para- et post-conciliaires, le pontificat de Jean Paul II est en train de donner à l'Église la réception authentique de Vatican II par une interprétation autorisée qui a culminé en 1993 dans cette grande synthèse de tout le magistère ordinaire et extraordinaire de l'Église qu'est le *Catéchisme de l'Église Catholique.* Certains ont remarqué, dans celui-ci comme dans les récentes encycliques sur la morale, un «retour au néo-thomisme et à la philosophie scolastique». En fait il ne s'agit ni de «retour», ni de «restauration», mais de la confluence de deux courants de renouveau ecclésial qui ont beaucoup perdu dans un passé récent à s'ignorer réciproquement. Faut-il voir un lointain signe précurseur de cette rencontre féconde dans le fait que le futur pape Jean Paul II a soutenu sa thèse de doctorat en 1948 à l'*Angelicum* de Rome sous la direction du P. Garrigou-Lagrange sur «La foi chez saint Jean de la Croix»?

Néanmoins, il ne faut pas voir dans cette confluence d'abord le fruit d'une «stratégie romaine» mais l'œuvre spontanée du Saint-Esprit dans l'Église. En effet, depuis le début des années 1970, s'est faite jour chez les catholiques postconciliaires une soif renouvelée de vie spirituelle, qui a pris des formes diverses dont le Renouveau charismatique n'est qu'une des plus visibles.

Le renouveau spirituel, amorcé autour de la première guerre mondiale, refait aujourd'hui surface pour irriguer de nouveau une Église que le Concile a en même temps ramenée vers ses sources et tournée vers le monde auquel elle est envoyée en mission. L'on constate aujourd'hui en France que, là où ils ne sont pas habités de l'intérieur par une vie spirituelle intense, les renouveaux conciliaires, excellents en eux-mêmes, n'ont pas la fécondité attendue parce qu'ils se développent d'une manière trop fonctionnelle, voire aberrante. Là se trouve certainement la clé indispensable pour la «nouvelle évangélisation» de nos nations européennes à laquelle Jean Paul II

invite les catholiques de cette fin de millénaire. L'histoire du premier renouveau spirituel est là pour nous instruire et il est bon d'en faire mémoire ici car ce renouveau est toujours à l'œuvre dans l'Église.

*

A la fin du XIX[e] siècle on n'était pas sorti en France de ce que le Père Louis Cognet de l'Oratoire a appelé *Le Crépuscule des mystiques,* cette éclipse de la contemplation infuse qui fut la conséquence, à la fin du XVII[e] siècle, des crises janséniste et quiétiste. Il est remarquable que de grands saints français du XIX[e] siècle, comme le saint curé d'Ars ou sainte Bernadette Soubirous, qui furent d'authentiques contemplatifs, ne purent exprimer leur vie mystique que de cette manière que les Maritain ont appelée «masquée». Même des personnalités de la stature ecclésiale de Madame Cécile Bruyère abbesse de Sainte-Cécile de Solesmes, auteur en 1899 d'un ouvrage sur *La vie spirituelle et l'oraison* recommandé par les Maritain, ou de son contemporain le grand Dom Paul Delatte, abbé de Saint-Pierre de Solesmes, furent inquiétées à propos de leur doctrine spirituelle soupçonnée de «quiétisme» et leurs écrits mystiques furent étouffés. Il serait temps aujourd'hui de porter sur ceux-ci un regard plus équitable qui sans doute les laverait de tout soupçon et les arracherait à un oubli immérité.

Il faudra que se lève à la fin du XIX[e] siècle une sainte aussi prophétique que sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus pour rendre comme par miracle aux catholiques le sens d'une vie mystique «ordinaire», celle de sa «petite voie», ouverte à tous les baptisés. Elle renouait ainsi, avec des accents nouveaux d'une étonnante modernité, avec la doctrine spirituelle des maîtres du Carmel. Mais il faut se rappeler dans quelles circonstances elle eut à la redécouvrir: elle n'entendit jamais une seule retraite prêchée par un père carme et dut se débrouiller toute seule avec sainte Thérèse d'Avila et avec saint Jean de la Croix. C'est pourquoi l'ouragan spirituel que provoquèrent ses écrits aussitôt connus, et le rôle déterminant qu'il joua dans la réhabilitation de la vie mystique comme épanouissement de la vie baptismale, lui mériteront sans doute bientôt le titre de Docteur de l'Église à l'égal de ses précurseurs espagnols du XVI[e] siècle.

Mais au début de notre siècle on était loin d'avoir tiré les premières leçons doctrinales de la vie et de l'œuvre de la petite carmélite de Lisieux. On continuait à réduire la vie mystique aux «états mystiques» extraordinaires et partant toujours susceptibles d'illusion spirituelle. De toutes façons ceux-ci étant réservés à quelques grands saints canonisés, la vie mystique et la contemplation infuse n'étaient pas considérées comme offertes par la grâce à tous les baptisés. Cette doctrine alors commune était bien illustrée par le livre, considéré comme classique, du P. Auguste Poulain s.j., *Les grâces d'oraison* (1881). D'autres ouvrages commençaient cependant à revaloriser timidement la contemplation mystique dans la vie chrétienne ordinaire, ceux de l'abbé Auguste Saudreau *La vie d'union à Dieu* (1896) et *Les degrés de la vie spirituelle et les moyens d'y arriver* (1900), celui du P. Ambroise Gardeil o.p., dès 1903, déjà sur *Les Dons de l'Esprit Saint chez les saints dominicains.*

De l'avis de tous, c'est incontestablement au P. Garrigou-Lagrange que revient le mérite d'avoir opéré la réhabilitation doctrinale de la vie mystique considérée d'abord, non plus dans ses états et grâces charismatiques extraordinaires, mais comme le développement habituel de la grâce sanctifiante par les vertus infuses, surtout théologales, et plus encore par les dons du Saint-Esprit qui les complètent sous forme d'inspiration. Sur ce point le Père

Garrigou-Lagrange fut audacieusement grand en renouant avec la grande tradition mystique du Carmel et sa théologie spirituelle demeure aujourd'hui dans l'Église, consciemment ou inconsciemment, comme un acquis qui ne date pas.

Mais, dans cette réhabilitation de la vie mystique, des laïcs avaient joué un rôle déterminant. Le Père Garrigou-Lagrange lui-même s'était converti dans sa jeunesse à la lecture d'Ernest Hello, qui dès 1868, avait donné une première traduction de la bienheureuse Angèle de Foligno, mystique franciscaine du XIIIe siècle, que Léon Bloy devait de son côté faire découvrir aux Maritain dès leur conversion en 1905-1906. Dès avant la guerre de 1914, le Père Garrigou avait été par ailleurs harcelé de questions sur la mystique par un autre laïc, Charles Henrion, converti par Paul Claudel et devenu vite un ami des Maritain, et sans doute aussi par ces derniers. Jacques et Raïssa après leur conversion n'ont lu que des vies de saints et des maîtres spirituels, jusqu'en 1909 où, sans abandonner ceux-ci, ils ont commencé à lire saint Thomas sous l'influence du Père Humbert Clérissac o.p. devenu leur directeur spirituel en 1908. Aussi, dès le début des années vingt, devaient voir le jour un *Abrégé de toute la doctrine mystique de saint Jean de la Croix,* signé C.H. (Charles Henrion, ordonné prêtre en 1925, qui convertit Jean Cocteau à Meudon et devint ermite en Tunisie à la suite du P. de Foucauld) et *De la vie d'oraison* par Jacques et Raïssa Maritain en 1922 (hors commerce, puis en 1925 en librairie), directoire spirituel pour les membres de leurs cercles thomistes, qui devaient s'engager par un vœu d'oraison.

Il faut croire que cette redécouverte de la contemplation dans le peuple chrétien n'échappa pas à la hiérarchie de l'Église puisque c'est le pape Benoît XV lui-même qui demanda en 1917 au Père Garrigou-Lagrange d'entreprendre une série de cours sur la mystique à l'Université Pontificale de l'*Angelicum* de Rome. Celui-ci eut aussitôt un auditeur passionné en la personne de Jacques Froissart, qui allait devenir bientôt le Père Bruno de Jésus-Marie o.c.d. et publierait en 1929 un célèbre *Saint Jean de la Croix* avec une préface de son ami Jacques Maritain. En 1923 le Père Garrigou-Lagrange rassemblait son enseignement dans un livre qui reste encore aujourd'hui magistral: *Perfection chrétienne et contemplation,* suivi bientôt de *L'amour de Dieu et la croix de Jésus* (1929), complétés plus tard par *Les trois âges de la vie intérieure* (1938) et *La Mère du Sauveur et notre vie intérieure* (1941). Par ailleurs, dès 1919, un autre dominicain, le Père Marie-Vincent Bernadot, avait fondé la revue *La Vie spirituelle* où le Père Garrigou-Lagrange écrivit aussitôt, suivi des Maritain, pour défendre la vie mystique «ordinaire» comme épanouissement contemplatif «normal» de la vie de la grâce chez tous les chrétiens quel que soit leur état de vie.

Une controverse éclata aussitôt avec la *Revue d'ascétique et de mystique* que les Pères jésuites venaient de fonder à Toulouse en 1920. Celle-ci, dans la ligne du Père Auguste Poulain s.j., refusait la contemplation infuse comme grâce proposée par Dieu à tous les baptisés et s'en tenait à une contemplation acquise par la méditation et les exercices spirituels. On peut discerner dans cette controverse entre le renouveau mystique carmélitain, soutenu doctrinalement par les dominicains sur la base de saint Thomas d'Aquin, et la spiritualité jésuite plus volontariste, un des grands clivages spirituels dans l'Église de notre siècle. Renonçant à saisir l'expérience mystique de l'intérieur, puisqu'il la tient pour une grâce extraordinaire, le courant théologique dominant chez les jésuites va s'éloigner de leurs grands maîtres spirituels du XVIIe et du XVIIIe siècles français, les P.P. Jean-Joseph Surin, Louis Lallemant, Jean-Pierre de Caussade, tous si prisés par les

Maritain, pour analyser celle-ci comme du dehors. L'abbé Henri Brémond, ex-jésuite, en donne l'orientation dans son *Histoire littéraire du sentiment religieux en France,* parue entre 1915 et 1922. Dans cette même logique viendront plus tard les études sur la mystique à partir de la psychologie par le Père Joseph Maréchal s.j. et, bien plus tard, à partir des sciences humaines à la mode structuraliste par le Père Michel de Certeau s.j. Ce courant n'a pas été le seul dans la Compagnie, et on pourrait citer de grands noms, tel le Père Ravier, qui ont présenté la mystique de l'intérieur. On peut cependant se demander si l'invincible allergie qu'a suscitée dans certains grands esprits la synthèse de la mystique du Carmel et de la théologie de saint Thomas, qui caractérise le renouveau spirituel dont nous parlons et le distingue du thomisme plus académique d'Étienne Gilson mieux accepté, n'a pas son origine tout autant dans cette controverse inaugurale sur la contemplation infuse que dans l'indéniable raideur avec laquelle ce même courant thomiste jugea à la même époque la pensée d'Henri Bergson et de Maurice Blondel. Un triste dialogue de sourds commençait qui, de rebondissement en rebondissement – sur la philosophie chrétienne, sur le surnaturel –, allait paralyser de part et d'autre bien des fécondités qui n'auraient pu s'épanouir que dans un échange plus magnanime et plus fraternel.

La controverse ouverte du début des années 1920 prit fin avec deux grands événements ecclésiaux par lesquels Rome, coup sur coup, honora la mystique carmélitaine: la canonisation de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, la sainte dont la vie et l'œuvre ont en grande partie mis en branle tout ce renouveau spirituel, en 1925 – année où paraît *Sainte Thérèse de Lisieux, une renaissance spirituelle* du Père Henri Petitot o.p. – , puis la proclamation de saint Jean de la Croix comme Docteur de l'Église, demandée entre autres par un mémoire du Père Garrigou-Lagrange. En 1927, le Père Ambroise Gardeil o.p., qui avait été dans ce domaine un précurseur, publiait son livre le plus célèbre: *La structure de l'âme et l'expérience mystique.* Non sans apporter des nuances à celui-ci, Jacques Maritain devait poursuivre la recherche sur la vie mystique dans *Les Degrés du savoir* (1932), puis dans *Science et Sagesse* (1935) et *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* (1939).

C'est autour de la doctrine des dons du Saint-Esprit que va se développer spontanément la théologie thomiste de la vie mystique. Dans son article «Dons du Saint-Esprit» du *Dictionnaire de théologie catholique* (1910), puis dans son beau petit livre *Le Saint-Esprit dans la vie chrétienne* (1923), le Père Ambroise Gardeil avait rappelé la richesse de cette doctrine patristique et médiévale, montrant le fondement objectif, dans la grâce sanctifiante, de l'expérience mystique décrite par les maîtres spirituels du Carmel. Or, sur les dons du Saint-Esprit rien ne valait la synthèse théologique d'un dominicain portugais, postérieur à sainte Thérèse d'Avila et à saint Jean de la Croix, Jean de Saint-Thomas (1589-1644), à laquelle renvoyaient purement et simplement les carmes de Salamanque dans leur *Commentaire de la Somme*. Son thomisme fin et subtil, qui ailleurs peut sembler dégénérer parfois en scolastique baroque, se prête ici admirablement à exprimer en théologie de la grâce l'œuvre si mystérieuse du Saint-Esprit inspirant l'âme par ses dons. Même les détracteurs les plus sévères de Jean de Saint-Thomas, tel le Père Louis Bouyer de l'Oratoire qui critiqua sévèrement sa séparation de la synthèse thomiste en un *Cursus philosophicus* et en un *Cursus theologicus,* s'inclinent devant son traité des dons du Saint-Esprit. C'est ainsi qu'en 1930, au terme

d'une longue réhabilitation de la vie mystique, Raïssa Maritain en donnait la présente traduction, parue aux Éditions du Cerf récemment fondées dans le sillage de *La Vie spirituelle,* avec une introduction du Père Garrigou-Lagrange reconnu désormais lui aussi comme un maître en la matière.

Ce traité sur les dons du Saint-Esprit garde à notre avis toute sa portée théologique dans notre contexte ecclésial. Dans une culture prométhéenne, les chrétiens sont tentés par le semi-pélagianisme, qui subordonne le don de la grâce à un mérite de la volonté, quand ils prétendent «construire le Royaume». Mais certains sont plus subtilement tentés par une hérésie que Léon XIII condamna en 1899 sous le nom d'«américanisme» et qui consiste, au nom du devoir d'état vu sous l'angle de l'efficacité activiste, à considérer que les laïcs doivent se sanctifier par les vertus naturelles en excellant humainement dans la vie familiale et professionnelle, laissant la perfection théologale et les béatitudes évangéliques à d'autres états de vie. A l'extrême opposé, d'autres sont tentés par un illuminisme qui voudrait mettre toute leur vie sous la motion charismatique du Saint-Esprit, laquelle, en tant même que charismatique, ne s'exerce pas sur la liberté à la différence de la grâce sanctifiante des vertus et des dons.

Aux uns et aux autres, la doctrine des dons du Saint-Esprit rappelle que le sujet de la vie théologale c'est notre liberté, mais que celle-ci avant d'être coopérante doit être acquiesçante par rapport à la grâce qui la prévient. C'est ce que ce grand spirituel que fut Dom Vital Lehodey o.c.s.o. abbé de Bricquebec appelait *Le Saint abandon* (publié en 1921 en pleine controverse sur la vie mystique). Et cela non seulement au moment de la justification du pécheur, contre tout semi-pélagianisme, mais même dans la croissance de la grâce habituelle chez le juste. Parce qu'il consiste en Dieu lui-même venant habiter en nous par grâce, le Royaume de Dieu ne peut pas être atteint en cette vie comme le simple terme d'un choix délibéré de notre raison, même surélevée par la grâce des vertus infuses. «Ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme» (1*Co* 2,9 citant *Is* 64,3) doit être, à chaque pas de la divinisation du chrétien, *inspiré* par l'Esprit Saint à notre liberté à travers ses dons pour qu'elle acquiesce en un acte de foi mû par la charité. C'est seulement en acquiesçant aux dons de l'Esprit que l'homme, surélevé par la grâce, peut choisir de manière vertueuse Dieu comme fin ultime de son désir de béatitude. Dieu seul «agissant en nous est capable de faire bien au-delà de tout ce que nous pouvons demander ou concevoir» *(Ep 3,20-21).* La vie mystique n'est rien d'autre que «le Royaume au-dedans de nous» *(Lc 17,21),* la vie éternelle déjà commencée par les dons de l'Esprit qui, avec la charité, demeureront au ciel.

En ce sens la controverse sur la contemplation infuse n'est que le point d'émergence d'une dimension essentielle de la vie de la grâce sanctifiante : celle des Dons du Saint-Esprit. La vie chrétienne est «inspirée» par l'Esprit d'Amour de part en part. Elle est divinisée non seulement à la racine de ses actes par les vertus surnaturelles, plus particulièrement théologales, mais aussi dans la modalité effective de ses actes tels qu'elle les pose existentiellement dans son histoire de sainteté[1].

Ermitage Saint-Germain sur Talloires
en la fête de Marie, reine du ciel

fr. Jean-Michel Garrigues

[1] Nous avons développé tout cela dans «La nécessité des dons du Saint-Esprit pour toute vie chrétienne», in *Viens Esprit Saint,* colloque à Notre-Dame de Vie à Venasque, 1988, Ed. du Carmel.

Notes et lectures

La réception des documents du Magistère

1. Dans un article paru dans *l'Osservatore Romano* du 20 décembre 1996 (cf. *Documentation catholique* n. 2153), Mgr Tarcisio Bertone, secrétaire de la Congrégation pour la Doctrine de la foi, apporte quelques précisions importantes concernant la valeur et le degré d'autorité des interventions magistérielles.

Son souci est de répondre aux objections formulées par certains théologiens à propos de la valeur doctrinale et de la force contraignante des derniers documents du Magistère: les encycliques *Veritatis splendor (A)* et *Evangelium vitae (B)*, la lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis (C)* et le *Responsum ad dubium (D)* de la Congrégation pour la Doctrine de la foi sur l'enseignement d'*Ordinatio sacerdotalis*, ainsi que la Lettre de cette même Congrégation aux évêques de l'Eglise catholique sur *la réception de la communion eucharistique de la part des fidèles divorcés remariés (E)*.

Vérité-infaillibilité, définition-confirmation

2. Il importe, en premier lieu, de ne pas faire «dépendre la vérité et le caractère définitif d'une doctrine de l'infaillibilité ou non de la déclaration magistérielle. En réalité, la vérité et le caractère irréformable d'une doctrine dépendent du *depositum fidei*, transmis par l'Ecriture et la Tradition, alors que l'infaillibilité ne se réfère qu'au degré de certitude de l'acte d'enseignement magistériel».

En second lieu, «le caractère infaillible de l'enseignement, et le caractère définitif et irrévocable de l'assentiment qui lui est dû, ne sont pas une prérogative qui appartient seulement à ce qui a été défini solennellement par le Pontife romain ou le Concile œcuménique. Quand les évêques dispersés dans leurs diocèses respectifs, en communion avec le Successeur de Pierre, enseignent qu'une doctrine doit être tenue d'une manière définitive (cf. *Lumen gentium* 25, 2), ils jouissent de la même infaillibilité que celle du Magistère du Pape s'exprimant *ex cathedra* ou du Concile».

Et notamment, il faut affirmer que dans ses derniers documents (A, B et C) «le Pontife romain a voulu - même si ce n'est pas sous une forme solennelle - confirmer et réaffirmer des doctrines qui appartiennent à l'enseignement du Magistère ordinaire et universel, et que l'on doit donc tenir d'une manière définitive et irrévocable». Il est tout à fait erroné de penser que ces «enseignements proposés ou confirmés par le Magistère sans recourir au mode définitoire (jugement solennel)» puissent «être révisés ou réformés par la suite».

En effet, au point de vue de «L'ACTE d'enseignement, le Magistère peut enseigner une doctrine comme DEFINITIVE soit par un ACTE DEFINITOIRE soit par un ACTE NON DEFINITOIRE. Tout d'abord, le Magistère peut proclamer une doctrine comme DEFINITIVE ou à tenir d'une manière définitive, par une déclaration solennelle du Pape *ex cathedra* (I), ou d'un Concile œcuménique (II). Mais le Magistère pontifical ordinaire (III) peut enseigner comme DEFINITIVE une doctrine en tant qu'elle est constamment conservée et tenue par la Tradition et transmise par le Magistère ordinaire et

universel (IV). En l'espèce, l'exercice du charisme de l'infaillibilité ne se présente pas comme un acte définitoire du Pape, mais concerne le Magistère ordinaire et universel, que le Pape reprend par sa définition formelle de CONFIRMATION et de REAFFIRMATION (généralement dans une Encyclique ou une Lettre apostolique)».

Concernant maintenant, «la NATURE particulière d'un enseignement du Magistère pontifical qui entend simplement confirmer ou réaffirmer une certitude de foi déjà vécue de manière consciente par l'Eglise ou affirmée par l'enseignement universel de tout le Corps épiscopal, on peut la voir, non pas en soi dans l'enseignement de la doctrine elle-même, mais dans le fait que le Pontife romain déclare formellement qu'il s'agit d'une doctrine qui appartient déjà à la foi de l'Eglise et est enseignée infailliblement par le Magistère ordinaire et universel comme divinement révélée ou qui doit être tenue d'une manière définitive».

Il semble donc «que ce soit un faux problème que de se demander si tel acte pontifical de CONFIRMATION de l'enseignement du Magistère ordinaire et universel est infaillible ou non. En effet, tout en n'étant pas par elle-même une DEFINITION DOGMATIQUE (comme le dogme trinitaire de Nicée, ou le dogme christologique de Chalcédoine, ou les dogmes mariaux), la déclaration pontificale de CONFIRMATION jouit de la même infaillibilité dont jouit l'enseignement du Magistère ordinaire et universel, qui inclut le Pape non pas comme simple évêque mais comme Chef du Collège épiscopal».

Ainsi «le *Responsum ad dubium (D)* de la Congrégation pour la Doctrine de la foi sur la doctrine enseignée dans la Lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis*, tout en mentionnant le caractère infaillible de cette doctrine déjà en possession de l'Eglise, a voulu simplement réaffirmer qu'elle n'est pas proposée de manière infaillible seulement à partir de ce Document pontifical, mais que celui-ci confirmait ce qui partout, toujours et par tous, a été tenu comme appartenant au dépôt de la foi. Il est donc essentiel de conserver le principe qu'un enseignement peut être proposé infailliblement par le Magistère ordinaire et universel, même par un acte qui n'a pas la forme solennelle d'une définition».

Magistère ordinaire et universel

3. Ceci dit, «pour que l'on puisse parler de Magistère ordinaire et universel infaillible, on doit exiger que le consensus parmi les évêques ait pour objet un enseignement proposé comme formellement révélé ou comme certainement vrai et incontestable, qui réclame donc de la part des fidèles un assentiment plénier, auquel on ne peut renoncer». On ne peut soutenir «que le contrôle d'un enseignement infaillible du Magistère ordinaire et universel exigerait aussi une formalité particulière dans la déclaration de la doctrine en question. Autrement, on tomberait dans le cas d'espèce de la définition solennelle par le Pape ou le Concile œcuménique».

En effet «le Magistère ordinaire et universel consiste dans l'annonce unanime des évêques unis au Pape. Il s'exprime par ce dont tous les évêques (y compris l'Evêque de Rome, qui est le chef du Collège) témoignent communément. Il ne s'agit pas de manifestations extraordinaires, mais de la vie normale de l'Eglise, de ce qui, sans initiatives particulières, est prêché comme doctrine universelle dans la vie ecclésiale quotidienne. Ce Magistère ordinaire est ainsi la forme normale de l'infaillibilité de l'Eglise. Il s'ensuit qu'il n'est pas du tout nécessaire que tout ce qui fait

partie de la foi doive devenir explicitement un dogme. Il est au contraire normal que la seule «communauté dans l'annonce» – qui comprend non seulement des mots mais aussi des faits – propose la vérité. L'importance particulière et explicite de la définition dogmatique est précisément un cas extraordinaire, provoqué la plupart du temps par des motifs tout à fait particuliers et bien précis».

Qui plus est, «lorsque l'on parle de la nécessité de vérifier le consensus effectif de tous les évêques dispersés dans le monde ou même de tout le peuple chrétien en matière de foi et de morale, on ne doit pas oublier que ce consensus ne peut être compris dans un sens purement synchronique, mais doit être compris dans un sens diachronique. Cela veut dire que le consensus moralement unanime embrasse toutes les époques de l'Eglise, et c'est seulement si on écoute cette totalité que l'on demeure dans la fidélité aux Apôtres». «Si quelque part – observe le cardinal Ratzinger dans une étude, – on en venait à former une «majorité» contre la foi de l'Eglise d'autres temps, ce ne serait absolument pas une majorité.» «La concorde de l'épiscopat universel en communion avec le Successeur de Pierre, quant au caractère doctrinal et contraignant d'une affirmation ou d'une pratique ecclésiale des temps passés, n'est pas annulée ou relativisée par certains désaccords qui pourraient apparaître à une époque postérieure.»

«La Tradition est le lieu herméneutique où œuvre et s'exprime sous des formes diverses - parmi lesquelles la persuasion pacifique - la conscience de l'Eglise quant à la vérité.»

Ainsi, «avec unanimité et stabilité, l'Eglise n'a jamais pensé que les femmes pourraient recevoir validement l'ordination sacerdotale, et cette même unanimité et stabilité révèlent non pas une décision propre de l'Eglise, mais son obéissance et sa dépendance à l'égard de la volonté du Christ et des Apôtres. Par conséquent, dans la Tradition universelle en la matière, avec ses traits de stabilité et d'unanimité, on rencontre un enseignement magistériel objectif définitif et qui lie d'une manière inconditionnelle. Le même critère doit aussi être appliqué à d'autres doctrines concernant les normes morales universelles: le meurtre d'un être humain innocent est toujours gravement immoral; l'adultère ou la calomnie est toujours un mal... Ces doctrines bien qu'elles n'aient pas été jusqu'ici déclarées par un jugement solennel appartiennent cependant à la foi de l'Eglise et sont proposées de manière infaillible par le Magistère ordinaire et universel».

Magistère et théologie

4. Dans cette perspective on comprend qu'à la base du «problème du désaccord public» il y a, en profondeur, «une crise spirituelle de la foi» qui «comporte, comme une de ses premières conséquences, la crise de l'autorité du Magistère, qui est une crise portant sur l'autorité de l'Eglise fondée sur la volonté divine. On oppose de manière artificielle l'autorité et la liberté, les détachant de la question de la vérité».

Ce rapport entre Magistère et théologien est particulièrement bien mis en lumière par les paroles du discours que le pape Jean-Paul II adressa aux membres de la Congrégation pour la Doctrine de la foi, à la fin de leur réunion plénière de 1995 (*DC* 1996, n. 2129). «Le dialogue constant avec les Pasteurs et les théologiens du monde entier vous permet d'être attentifs aux exigences de compréhension et d'approfondissement de la Doctrine de la foi,

dont la théologie se fait l'interprète et, en même temps, il vous éclaire sur les initiatives utiles pour encourager et renforcer l'unité de la foi et le rôle de guide du Magistère dans l'intelligence de la vérité et la construction de la communion ecclésiale dans la charité.

«L'unité de la foi, en fonction de laquelle le Magistère possède l'autorité et le pouvoir délibératif ultime dans l'interprétation de la Parole de Dieu écrite et transmise, est une valeur primordiale qui, si elle est respectée, n'entraîne pas l'asphyxie de la recherche théologique, mais lui confère un fondement stable. Par sa fonction, qui est d'expliciter le contenu intelligible de la foi, la théologie exprime l'orientation intrinsèque de l'intelligence humaine vers la vérité et l'exigence irrésistible du croyant d'explorer rationnellement le mystère révélé.

«Pour atteindre ce but, la théologie ne peut jamais se réduire à la réflexion «privée» d'un théologien ou d'un groupe de théologiens. Le milieu vital du théologien, c'est l'Eglise, et la théologie, pour demeurer fidèle à son identité, ne peut se passer de participer intimement à la trame de la vie de l'Eglise, de sa doctrine, de sa sainteté, de sa prière.

«Dans ce contexte, la conviction que la théologie a besoin de la parole vivante et clarificatrice du Magistère apparaît pleinement compréhensible et en parfaite cohérence avec la logique de la foi chrétienne. La signification du Magistère dans l'Eglise doit être envisagée par rapport à la vérité de la doctrine chrétienne. C'est ce que votre Congrégation a bien exposé et précisé dans l'Instruction *Donum veritatis* (*DC* 1990, n. 2010), à propos de la vocation ecclésiale du théologien.»

«Le Magistère, dont l'autorité est exercée au nom de Jésus (cf. *Dei Verbum*, 10), n'est pas quelque chose d'indépendant ou d'externe à l'égard de la vérité, mais un organe à son service, et même une expression concrète de participation à la transmission de la vérité chrétienne elle-même dans l'histoire.»

Marc LARIVÉ

Jean-Pierre TORRELL o.p., *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel. Initiation 2.* (Pensée antique et médiévale, Vestigia 19), Editions universitaires, Fribourg - Editions du Cerf, Paris, 1996, VIII + 574 p.

Voici un livre qu'on attendait depuis longtemps, et non seulement depuis que l'auteur l'eut annoncé en 1993. Dans une première *Initiation à saint Thomas d'Aquin, Sa personne et son œuvre* en effet, J.-P. Torrell avait fait le point sur ce que l'on peut savoir aujourd'hui de la vie de frère Thomas et du contexte historique dans lequel ont été conçus ses ouvrages. Ce premier livre est précieux, du seul fait déjà qu'on le consulte à tout moment sur un détail de l'histoire qu'on veut apprendre, assurer ou prolonger. Un livre de référence. Mais un livre incomplet toutefois, en ce sens que l'auteur en dégageait alors un portrait de Thomas d'Aquin, qui était trop court pour répondre à l'attente des lecteurs.

Cette attente est aujourd'hui comblée avec la parution d'un second volume entièrement consacré à la figure spirituelle de Thomas d'Aquin. Ce livre, préparé depuis longtemps (on aimerait dire depuis que l'auteur a commencé à lire Thomas d'Aquin) par des études partielles ou particulières, comble en fait une lacune de taille: il manquait à ce jour un véritable portrait spirituel de saint Thomas, dont chacun devinait confusément les contours, auquel chaque lecteur aurait pu apporter une touche, mais un portrait large et vigoureux qui puisse trancher avec les tentatives intéressées à la seule 'piété' thomasienne. Ce volume, qui se présente comme une initiation, trouve une forme heureusement didactique: elle explicite les raisons de la chaleur vibrante (mais non sentimentale) que tout lecteur ressent en lisant les textes de Thomas, ou les grandes œuvres théologiques que l'on reconnaît à leur tonalité, comme celles de M.-M. Labourdette ou de C. Journet par exemple, où la vie spirituelle affleure dans l'exercice du travail philosophique ou théologique, mais non à côté de lui ni surtout au-delà de lui.

C'est en partant d'une telle constatation que J.-P. Torrell construit son livre. Le théologien n'a nullement besoin de se départir de son travail pour trouver Dieu; il lui suffit «de pousser jusqu'au bout la requête de sa science pour être irrésistiblement dirigé vers Celui qui est le but ultime de sa vie de croyant» (p. 11). Il n'est besoin de rien ajouter à cette théologie scientifique pour la porter à la piété, car la théologie de saint Thomas «est d'autant plus spirituelle qu'elle est plus rigoureusement doctrinale» (p. VI).

Voilà l'intuition de l'ouvrage; il suffit de relire les textes théologiques de Thomas, de les articuler avec finesse et rigueur, d'en souligner un petit détail discret qui échappe d'ordinaire, pour que se dégage aussitôt tout l'arôme et l'intensité de la vie du saint. Aussi le plan de l'ouvrage s'organise-t-il sur les axes qui sont ceux de la théologie. Il était donc exclu, dans un domaine aussi vaste, complexe, et intime à la conscience de chacun, de chercher à être exhaustif: étant donné que c'est toute la personne de frère Thomas qui se trouve engagée dans chacune des grandes pages de son œuvre, il n'était pas question d'enfermer une telle personnalité en un portrait quelconque, si large et profond soit-il. Le projet est plus modeste: faire goûter des textes savoureux, souvent techniques, toujours précis, dans ce qu'ils comportent de vie spirituelle implicite. Sans demander à une telle présentation d'être exhaustive, chacun en revanche était en droit d'en attendre un équilibre. C'est ce à quoi J.-P. Torrell s'est montré particulièrement attentif: non seulement il cherche à faire vibrer à telle page plus spirituelle du maître dominicain, mais il montre qu'une saine spiritualité chrétienne ne peut se développer sans une robuste attention à tous les points de doctrine qui importent, dont le moindre oubli eût été dommageable.

D'où le plan suivi par cette initiation, dont les idées maîtresses sont explicitement rappelées à la fin de l'ouvrage (pp. 496-503). Six caractéristiques permettent en effet de qualifier la spiritualité chrétienne de frère Thomas.

Premièrement, elle se donne radicalement comme une *spiritualité trinitaire*: «Prise comme elle l'est dans le mouvement de "sortie" de la Trinité et de "retour" vers elle, à l'initiative du Père et grâce à l'œuvre conjointe du Fils et de l'Esprit, la vie chrétienne selon Thomas est une réalité résolument théologale, trinitaire» (p. 496). La personne du Père, «connu comme inconnu», s'offre à la contemplation comme un abîme insondable qu'on ne peut que pressentir ici-bas, contemplation qui s'achèvera dans la vision bienheureuse, véritable aimant de la vie humaine. La personne du Fils est le Verbe qui préside à la première création de toutes choses et qui, Verbe incarné, permet le retour de l'humanité vers Dieu. Contrairement à une idée reçue, Thomas d'Aquin refuse de subordonner le rôle unique du Fils à l'idée aristotélicienne de science universelle qui évacuerait le contingent et les événements particuliers: on y découvre seulement une autre cohérence, celle de l'histoire du salut. Quant à la personne de l'Esprit Saint, Thomas lui reconnaît, par appropriation, le rôle décisif de direction de toute vie personnelle et ecclésiale.

Deuxièmement, la spiritualité de saint Thomas est une *spiritualité de déification*. Bien sûr, l'accent porte moins sur l'effort moral de l'homme que sur l'œuvre gratuite de la grâce qui rend l'homme conforme à Dieu: «Le Fils de Dieu, écrit Thomas à la suite d'une longue tradition, s'est fait homme afin de faire les hommes Dieu et fils de Dieu» (*Compendium theologiae* I, 214). Seul Dieu déifie.

Troisièmement, il s'agit d'une *spiritualité «objective»* c'est-à-dire d'une spiritualité où la personne humaine, fixant son regard sur Dieu, alpha et oméga, apprend à se déprendre de soi-même. Décentré vers Dieu, ce ne sont pas les états d'âme du chrétien qui comptent, mais son attachement à Lui. Cette dimension était assez décisive pour que Thomas rappelle, au plus fort de la querelle des mendiants qui faisait rage à Paris, que ce n'est pas le détachement du monde qui est décisif, mais l'attachement à Dieu. On citera à ce propos un petit extrait du *Commentaire du credo* qui donne le ton de cette spiritualité:

«*Ainsi que le dit le bienheureux Augustin, la passion du Christ suffit pour nous instruire complètement sur notre manière de vivre. Quiconque veut mener une vie parfaite n'a rien d'autre à faire que de mépriser ce que le Christ a méprisé sur la croix et de désirer ce qu'il a désiré.*

Il n'y a pas en effet un seul exemple de vertu que ne nous donne la croix. Cherches-tu un exemple de charité? "Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime". Et le Christ l'a fait sur la croix...

Cherches-tu un exemple de patience? Le plus parfait se trouve sur la croix... Un exemple d'humilité? Regarde le Crucifié. Un exemple d'obéissance? Mets-toi à la suite de celui qui s'est fait obéissant au Père jusqu'à la mort... Un exemple de mépris des choses terrestres? Marche derrière celui qui est le Seigneur des seigneurs et le Roi des rois, en qui se trouvent tous les trésors de la sagesse et qui cependant, sur la croix, apparaît nu, objet de moqueries, conspué, frappé, couronné d'épines, abreuvé de fiel et de vinaigre, mis à mort» (p. 158).

Quatrième caractéristique: la spiritualité de Thomas est *«réaliste»*: au lieu que le corps soit écarté au profit d'une spiritualité de la désincarnation, les facultés inférieures y sont progressivement rectifiées, car c'est la personne tout entière qui se trouve orientée vers sa fin. Pareillement, la grâce qui vient achever l'œuvre de la nature, la surélever en la rendant à elle-même, fait que les fins infravalentes de l'homme ne sont pas occultées: la théologie de Thomas est aussi une théologie des réalités terrestres.

Par là même, et c'est un cinquième caractère, cette spiritualité est celle de *l'épanouissement humain*, et du bonheur, où l'homme se réalise lui-même en trouvant Dieu.

C'est enfin une *spiritualité de la communion*, car l'homme, qui est un être social, voit sa vie relationnelle parvenir à une expression proprement spirituelle dans la vie du corps ecclésial.

Il reste un problème toutefois, qui marque moins un défaut de l'ouvrage qu'une invitation à poursuivre la tâche: en se concentrant exclusivement sur Thomas d'Aquin, l'auteur souligne ce qui

le caractérise en propre. Or pour cerner cette spécificité, il faudrait une confrontation historique et méthodique avec d'autres types de spiritualité développée par les contemporains du dominicain; on y verrait mieux ce qui est propre à Thomas et ce qui est une attitude chrétienne plus largement répandue à cette époque. Par exemple, Thomas parle souvent de la pauvreté, insistant notamment sur le fait que l'abandon des richesses n'est qu'une voie, alors que la perfection chrétienne consiste à suivre le Christ. La conception thomasienne de la pauvreté n'est pas semblable à celle d'auteurs franciscains notamment; l'auteur le sait et il le dit (p. 508, n. 24), mais on aimerait voir en quoi très exactement elle s'en distingue. Tout cela serait, il est vrai, un autre travail.

Il y a beaucoup plus encore dans ce livre, car l'ouvrage aujourd'hui présenté au public est truffé de qualités. On pourrait insister sur sa valeur d'érudition, sur les notes discrètes, mais suffisamment riches pour permettre de suivre des thèmes volontairement prétérités; on pourrait parler de la belle attitude qui consiste à mentionner dans les innombrables travaux utilisés ce qu'ils ont de meilleur, sans jamais insister sur leurs manquements ou leurs erreurs; on pourrait signaler la bibliographie soignée et les index utiles. Mais on trouvera surtout dans ce livre de très nombreux textes, traduits souvent pour la première fois en français, et soigneusement présentés; non seulement Thomas y prend constamment la parole, mais cette parole lui est donnée en des lieux que connaît moins le grand public, et que les érudits eux-mêmes ont souvent négligés: les Commentaires de l'Écriture et les sermons notamment. Le premier volume d'initiation avait déjà appelé à un réajustement: avant d'être un philosophe lisant Aristote, Thomas était professionnellement chargé de commenter l'Écriture. Cette perspective historique se prolonge ici dans le choix des textes cités qui, tels le *Commentaire à l'Évangile de Jean* ou les *Commentaires aux Épîtres de Paul*, assument l'analyse doctrinale élaborée par frère Thomas, et la fait servir à un seul but: suivre le Christ.

François-Xavier PUTALLAZ

NOVA & VETERA

1

Fondateur	Charles, Cardinal Journet (†)
Direction et rédaction	Georges Cottier, O.P.
Adresse pour la correspondance rédactionnelle	76, chemin de la Montagne CH-1224 Chêne-Bougeries Fax: 022/349 43 25
Edition et administration (Abonnements)	Editions Saint-Augustin CH-1890 Saint-Maurice Tél.: 024/486 05 11

* * *

Conditions d'abonnement:

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

Abonnement annuel ordinaire

Suisse		CHF 50.— (+ 8.— frais envoi)
France et autres pays		FF 200.— (+ 48.— 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