

NOVA & VETERA

3

Georges
COTTIER
Nouveaux aréopages

Georges
COTTIER
Réflexions sur la réincarnation

Jean-Miguel
GARRIGUES
Le rôle méconnu du Magistère ordinaire

Pierre-Marie
EMONET
Jacques Maritain et la philosophie
de la création artistique

Jacques
JOMIER
Théologie et rencontres islamo-chrétiennes

Charles
MOREROD
Réflexions sur l'Accord de Porvoo
entre Anglicans et Luthériens

NOVA &
VETERA

SOMMAIRE

<i>Nouveaux aréopages</i> GEORGES COTTIER, O.P.....	5
<i>Réflexions sur la réincarnation</i> GEORGES COTTIER, O.P.....	15
<i>Le rôle méconnu du Magistère ordinaire</i> JEAN-MIGUEL GARRIGUES	27
<i>Jacques Maritain et la philosophie de la création artistique</i> PIERRE-MARIE EMONET, O.P.....	41
<i>Théologie et rencontres islamo-chrétiennes</i> JACQUES JOMIER, O.P.....	49
<i>Réflexions sur l'Accord de Porvoo entre Anglicans et Luthériens</i> CHARLES MOREROD, O.P.....	71

Notes et lectures

<i>Petit traité des grandes vertus</i> (d'A. Comte-Sponville) SERVAIS PINCKAERS, O.P.	105
Bibliographie	117

Georges COTTIER, o.p., *Défis éthiques* – Olivier LACOMBE, *Jacques Maritain, la générosité de l'intelligence* – Yves FLOUCAT, *Jacques Maritain ou la fidélité à l'éternel* – Yves FLOUCAT, *Julien Green et Jacques Maritain, l'amour du vrai et la fidélité du cœur* – Marie-Joseph LE GUILLOU, *Le témoignage de Dieu* – Marie-Joseph LE GUILLOU, *Entrons dans la prière du Seigneur* – Paul BAUDIQUEY, *Rembrandt, le retour du Prodiges* – Pierre-Marie HOMBERT, *Gloria Gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce* – Augustin D'HIPPONE, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique* – Marie-Anne VANNIER, «*Creatio*», «*Conversio*», «*Formatio*» chez saint Augustin.

Nouveaux Aréopages

Introduction

Nous sommes entrés dans la préparation proprement dite du Grand Jubilé. Comme le dit *Tertio Millennio Adveniente*, ce Grand Jubilé devra révéler «un nouveau printemps de vie chrétienne». Mais à cela il y a une condition: à savoir que «les chrétiens sachent suivre l'action de l'Esprit Saint» (cf. n. 18).

Les réflexions que je vous propose n'ont qu'une ambition: nous aider à être «particulièrement attentifs à tout ce que l'Esprit dit à l'Eglise et aux Eglises (cf. *Ap* 2, 7, et sv), comme aussi aux individus à travers les charismes qui sont au service de la communauté entière» (n. 23). Notre lecture du temps présent s'efforcera donc de discerner ce que l'Esprit suggère, dans la conviction que «malgré les apparences, l'humanité continue à attendre la révélation des fils de Dieu et vit de cette espérance, comme en travail d'enfantement, selon l'image utilisée avec tant de force par saint Paul dans la *Lettre aux Romains* (cf. 8, 19-22)» (*ibid.*).

L'Esprit Saint qui éclaire l'Eglise et tous les membres du peuple de Dieu, qui le guide par des suggestions, lesquelles demandent de notre part écoute et docilité, est «l'agent principal de la *nouvelle évangélisation*» (n. 45, cf. 21, 38).

Nous le savons, nouvelle évangélisation ne veut pas dire évangile nouveau, comme si l'Evangile que nous avons reçu était devenu caduc ou insuffisant! «Jésus-Christ est le même hier et aujourd'hui, il le sera à jamais» (*He* 13, 8). Et nous savons aussi qu'«il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes, par lequel il nous faille être sauvés» (*Ac* 4, 12).

Nouvelle évangélisation: élan nouveau de la mission, prise de conscience renouvelée de sa nécessité et de ses exigences ainsi que des espaces nouveaux qui s'ouvrent à elle et, là où l'Evangile semble oublié ou classé comme «déjà connu», parole assez forte et vivace pour manifester que la *nouveauté*, au sens spirituel du mot, qui équivaut à vie jaillissante, appartient à l'Evangile et à lui seul. L'Eglise a la certitude de sa puissance libératrice qui ne connaît aucune usure. C'est pourquoi elle ne cesse d'en présenter à nouveau le message. C'est en vue de cela qu'elle doit établir un diagnostic sur le monde auquel elle entend s'adresser et réfléchir sur les méthodes à adopter. La vocation missionnaire est inscrite dans la nature de l'Eglise (cf. n. 57).

Et elle est présente d'une manière spéciale dans le Jubilé, selon sa double dimension d'action de grâce et de conversion: parole de libération et de salut, l'Evangile est porteur de joie, et, afin qu'il puisse prendre racine dans nos cœurs, il est invitation à la conversion.

* * *

Paul à l'Aréopage (Ac 17, 16-34)

T.M.A. (n. 57) nous renvoie au discours de Paul à l'Aréopage d'Athènes (Ac 17, 16-34) en nous incitant à nous poser une question préalable: quels sont les nouveaux aréopages qui nous attendent? Telle est la question à laquelle nous essayerons de répondre.

Auparavant, relisons ce discours. Il est exemplaire. Certes, il s'adresse à un public déterminé, caractérisé par les courants philosophiques dominants à l'époque et par une attitude à l'égard de la vérité qui semblait devoir décourager l'Apôtre de rien entreprendre. Sa première réaction est en effet de répulsion: *«il sentait brûler en lui l'indignation, au spectacle de cette ville remplie d'idoles»* (v. 16).

A travers cette indication, nous rencontrons ce qui pourrait être une première tentation: l'indignation conduisant à renoncer à l'annonce de l'Evangile, à dénoncer la malice du temps et à l'y abandonner, tentation qui vise à désarmer le chrétien, transformé de missionnaire qu'il est par vocation en accusateur. *«Car Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour condamner le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui»* (Jn 3, 17). Voilà ce qui est requis de l'apôtre: la lucidité sur le monde auquel annoncer le salut, et le courage, la *parrësia*, de l'annonce.

A Athènes, Paul partage en deux son activité de prédicateur: d'un côté il s'entretient à la synagogue avec les Juifs et ceux qui adorent Dieu. Ici sa prédication peut s'appuyer sur la foi commune au Dieu unique et sur sa parole révélée dans les Ecritures. D'un autre côté, Paul discute tous les jours sur l'agora avec les passants; il va à leur rencontre. Parmi ces passants, il y a des philosophes épicuriens et stoïciens, qui le tournent en dérision: un perroquet ou un «colporteur de divinités étrangères», et ceci *«parce qu'il annonçait Jésus et la résurrection»*. Les auditeurs ont dû comprendre que Résurrection était le nom d'une déesse. La *parrësia* de Paul: il ne tait pas le message ni ne l'édulcore.

Néanmoins, leur mépris n'étouffe pas leur curiosité pour «les étranges propos» tenus par Paul. Ce dernier saisit l'occasion qui se présente, bien qu'il soit sans illusions sur leurs dispositions. Il sait qu'ils ne cherchent pas loyalement la vérité: *«Tous les Athéniens en effet et les étrangers qui résidaient parmi eux n'avaient pas d'autre passe-temps que de dire ou*

écouter les dernières nouveautés» (v. 21). Paul cependant ne s'avoue pas battu, il aurait pu renoncer, découragé: à quoi cela sert-il de parler à des gens ainsi disposés?

Confiant dans la force libératrice de la vérité (cf. *Jn* 8, 32), il sait qu'il rejoint dans les profondeurs du cœur humain une exigence que la vanité peut recouvrir mais pas détruire.

Je ne vous propose pas ici une analyse exégétique du texte dans tous ses détails. Notre méditation s'attache au caractère exemplaire de l'attitude de Paul en vue de la nouvelle évangélisation, car nous savons que, si des applications actuelles sont nécessaires, l'exemplarité contenue dans la parole de Dieu a valeur permanente.

Après ce qui a été dit de l'état d'esprit des Athéniens, l'éloge par lequel Paul commence son discours étonne: «*Athéniens, à tous égards vous êtes, je le vois, les plus religieux des hommes*» (v. 22). L'Apôtre se base sur ce qu'il voit: la multiplicité des cultes présents à Athènes, qui donne le spectacle du syncrétisme polythéiste. Plus loin, il critiquera le culte des idoles (v. 29). Il y a là sans doute une formule rhétorique: une *captatio benevolentiae* qui ne va pas sans une pointe d'ironie. Mais il y a davantage: allant au-delà des apparences, des préjugés et des erreurs, Paul s'adresse à ce qu'il y a de plus profond en l'homme et qui est sa dimension religieuse. Ce faisant, il révèle l'homme à lui-même. On connaît l'affirmation d'Augustin, citée par *Gaudium et spes* n. 21: «Tu nous as faits pour Toi», Seigneur, «et notre cœur ne connaît aucun répit jusqu'à ce qu'il trouve son repos en Toi» (cf. *Conf.*, 1, 1).

Ce que Paul rencontre, ce sont des formes dégradées et déviées du sens religieux. Il va reconduire celui-ci à sa signification authentique. *Nostra Aetate* se situe dans le prolongement direct de la parole de l'Apôtre.

Certes, la situation à laquelle nous sommes confrontés aujourd'hui n'est plus celle de l'Athènes de Paul, bien que la religiosité sauvage actuelle ne soit pas sans présenter une certaine analogie. Quant au sécularisme, nous verrons qu'il doit se comprendre comme un refoulement du sens religieux. En outre, les sagesse épicurienne et stoïcienne avaient marginalisé dans une certaine mesure les traditions de la religion populaire.

Parmi les nombreux monuments sacrés, Paul a trouvé un autel portant l'inscription: *Au Dieu inconnu*. Cela signifiait une divinité parmi les autres; peut-être avait-on, en édifiant cet autel, obéi à la crainte superstitieuse d'avoir oublié quelques dieux. L'inscription sert de point de départ à Paul, qui opère un renversement de sens: «*Eh bien! Ce que vous adorez sans le connaître, je viens, moi, vous l'annoncer*» (v. 23).

Si les gens d'Athènes n'ont d'autre «passe-temps» que d'écouter les «nouveau-tés», c'est sans doute parce qu'ils sont habités par un

scepticisme profond. Désespérant de la vérité, ils tuent le temps en s'occupant d'*opinions* qui ne sont précisément que des opinions; la dernière venue, inédite, est assurée pour un temps du succès. Il y a là un redoutable défi pour la *nouveauté de l'Evangile*. L'Evangile n'est pas une dernière opinion qui vient provisoirement bousculer les opinions précédentes. Il est la vérité, il est la vie: en ceci il est la nouveauté, – nouveauté sans déclin.

À la lumière de ce défi, deux traits sont à relever dans le propos de l'Apôtre. Il ne vient pas occuper une place parmi les autres dans la grande foire des opinions. Il se présente avec son autorité d'Apôtre: «*je viens, moi, vous l'annoncer*». Le kérygme a toujours ce poids, cette gravité. L'Evangile est la bonne nouvelle du salut. Il y va de la destinée de la personne. D'où le second trait: Paul conduit ses auditeurs à une prise de conscience; ils sont aliénés dans les vanités, ils doivent découvrir leur identité profonde: *Ce que vous adorez sans le connaître*, voilà ce que je viens vous *annoncer*, le kérygme a dans le cœur humain des pierres d'attente, ces aspirations religieuses, qui ne trouveront leur sens et leur épanouissement que dans la lumière de la Révélation.

J'ai parlé de défi; nous nous trouvons dans une situation analogue: qu'on pense à l'impact des *media*, aux tourbillons d'opinions et d'images qu'ils ne cessent de déverser. Simple, annoncée avec la certitude, qui est celle de l'Eglise, de tenir sa mission du Christ, la parole de l'Evangile tranche, comme un glaive.

Le discours de Paul s'appuie sur l'affirmation de la Seigneurie de Dieu, créateur souverain du ciel et de la terre, donnant vie et souffle à toutes choses. Il n'habite pas les temples faits de main d'homme ni n'a besoin de qui que ce soit. Le message de la création est proprement biblique et chrétien. Sur ce point la prédication de Paul ne doit pas être différente de celle du judaïsme. Mais pour la réception du message monothéiste, certains thèmes popularisés venant du stoïcisme avaient pu, bien qu'ils ne soient pas exempts d'ambiguïtés, préparer la voie.

Il en va de même pour le thème de la Providence. Cependant la conception stoïcienne de la Providence est elle aussi ambiguë. La Providence s'identifie avec l'ordre rationnel du monde et sa nécessité. Mais Paul part de là pour ouvrir le cœur des auditeurs à la connaissance du Père.

Il le fait indirectement, en affirmant l'unité d'origine et l'unité de destinée du genre humain. La pluralité des peuples dans l'histoire appartient, elle aussi, à l'ordre voulu par Dieu. En d'autres termes, Paul invite à réfléchir sur l'égalité de tous les hommes et sur la loi naturelle. La sagesse stoïcienne, sagesse de la raison, avait conduit à un progrès notable dans la prise de conscience sur ce point. Au niveau de la philosophie, la discrimination si fortement marquée entre hommes libres et esclaves se trouve abolie.

Ce thème de l'égalité de tous les hommes devant Dieu, la lutte contre la discrimination sociale, contre le racisme et contre le nationalisme générateurs de haine, sont une conséquence directe du message évangélique. Aujourd'hui la défense de l'égalité passe par la défense des droits de l'homme. Il y a là un ensemble de vérités que la raison naturelle peut percevoir et que l'Evangile vient confirmer (cf. *T.M.A.*, n. 50). Par rapport à lui, elles ont valeur de pierres d'attente. Unité d'origine et aussi unité de destinée: «*S'il a fait habiter sur toute la face de la terre tout genre humain, issu d'un principe unique; s'il a fixé aux peuples les temps qui leur étaient départis et les limites de leur habitat, c'était afin que les hommes cherchent la divinité pour l'atteindre si possible comme à tâtons et la trouver; aussi bien n'est-elle pas loin de nous*» (vv. 26-27).

Nous avons là une grande vue sur le sens de l'histoire. Ce sens nous est donné à partir de sa fin et cette fin est de nature religieuse: le sens de l'aventure humaine est la quête, la recherche de Dieu. Ces versets sont d'une grande importance pour une théologie chrétienne des religions. Ici encore il faut citer *Nostra Aetate* et ses échos dans *T.M.A.* (par ex. n. 38 sur l'Asie, 52, 53).

La divinité n'est pas loin de chacun de nous: il n'y a pas à chercher loin. Ce que Paul demande c'est une réflexion qui amène l'homme à s'interroger sur le sens de l'existence et à retrouver son intériorité: «*c'est en elle (la divinité) en effet que nous avons la vie, le mouvement et l'être*» (v. 28). L'Apôtre fait ici appel à l'autorité d'un poète païen: «*Car nous sommes aussi de sa race*». Certaines écoles philosophiques avaient pris leur distance à l'égard de ce que la religion populaire avait de grossier. Reconnaître que l'homme par son esprit est de «la race de Dieu», c'est saisir le principe de la critique du culte des idoles. Paul reprend ici un thème que l'on rencontre chez les prophètes et au livre de la *Sagesse* (v. 29).

Reconnaître la dimension spirituelle de l'homme, ce n'est pas encore reconnaître que l'homme est créé à l'image et ressemblance de Dieu, puisqu'à l'inverse avec les idoles, dont les interlocuteurs n'ont pas réussi à être totalement libérés, ces divinités sont façonnées à l'image de l'homme ou des autres créatures. C'est encore moins reconnaître le mystère de la grâce et de la filiation adoptive et la participation à la nature divine (cf. *1 P* 1, 4). Mais c'est être mis sur le chemin de l'accueil de ces vérités qui nous sont connues uniquement par la Révélation.

Jusqu'à ce point Paul a accompagné ses auditeurs, il les a invités à parcourir un chemin dont les lumières naturelles de la raison, libérées, pouvaient reconnaître la pertinence. Nous sommes au niveau des préparations.

Mais les préparations évangéliques s'entendent par rapport au *mystère de la foi*. Et ce n'est pas par une démarche homogène au cheminement antérieur qu'on entre dans le mystère, comme de plain-pied. Il y faut le

saut de la foi. Aussi bien, Paul donne-t-il soudain à son discours un tour nouveau, surprenant, qui, par retour, situe dans une perspective nouvelle, sans rien en renier, ce qui a été dit jusqu'ici. Non plus la lente marche «comme à tâtons» de l'humanité dans l'histoire, mais l'intervention de Dieu, son initiative, instituant l'événement à partir duquel tout dorénavant prend sens: «*Or voici que, fermant les yeux sur les temps de l'ignorance, Dieu fait maintenant savoir aux hommes d'avoir tous et partout à se repentir, parce qu'il a fixé un jour pour juger l'univers avec justice, par un homme qu'il y a destiné, offrant à tous une garantie en le ressuscitant des morts*» (vv. 30-31).

En quelques mots, le kérygme est énoncé, dans ses grands traits. Intervient un *maintenant* qui inaugure une nouvelle époque de l'histoire, qui est alors perçue comme ce qu'elle est en son essence, histoire du salut. Ce *maintenant* est celui de la révélation de Dieu en Jésus-Christ, dont le mystère n'est pas explicité ici mais seulement indiqué. Toute l'histoire («tout l'univers») est suspendue, c'est-à-dire orientée, polarisée par un jugement où se révèlera la justice de Dieu. La perspective du jugement renvoie chacun à sa conscience et à sa responsabilité; l'homme est invité à découvrir son péché et à se repentir. Ce message est universel: «tous et partout». La conscience morale de chacun est dorénavant alertée et mise en éveil. À partir de là, un jugement est porté sur le passé, qualifié de «temps de l'ignorance». Ces temps passés furent l'objet de la patience de Dieu: sur tous les errements qui ont accompagné la recherche «à tâtons» de la divinité, Dieu ferme les yeux. Et le jugement de l'univers prononcé avec justice ne doit pas jeter l'homme dans la peur, car il sera opéré *par un homme* destiné par Dieu pour cela. Remarquons que le nom de Jésus-Christ n'est pas prononcé, mais il est désigné dans son mystère pascal, qui est mystère du salut et fondement de l'espérance: «offrant à tous une garantie en le ressuscitant des morts». Par là Paul conduit directement ses auditeurs au mystère du Christ. Peut-être que s'il l'avait nommé, les auditeurs y auraient vu le nom d'un de ces nombreux fondateurs de secte, annonçant une nouvelle doctrine après et à côté de tant d'autres. Non pas qu'il cache ce nom, mais il va directement à l'action de Dieu qu'il signifie; plus haut (v. 18), il était noté qu'«il annonçait Jésus et la résurrection».

La réaction est violente. Elle achoppe sur la résurrection: «*A ces mots de résurrection des morts, les uns se moquaient, les autres disaient: "Nous t'entendrons là-dessus une autre fois"*» (v. 32). Déjà auparavant on l'avait traité de perroquet, de colporteur de divinités étrangères (cf. v. 18).

Nous ne devons pas nous étonner de la force des résistances que des traditions culturelles peuvent opposer à l'Évangile. Ces obstacles ne doivent pas nous arrêter. Aux Corinthiens, chez qui les choses devaient mieux se passer, Paul le confessa: «*Moi-même je me suis présenté à vous faible, craintif et tout tremblant, et mon message et ma parole*

n'avaient rien des discours persuasifs de la sagesse; c'était une démonstration d'Esprit et de puissance, afin que votre foi reposât, non point sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu» (1 Co, 2, 3-5). Ne voyons pas là un désaveu du discours d'Athènes. Mais il vient toujours le moment où le kérygme met l'interlocuteur personnellement en face du mystère et l'invite à l'engagement de la foi, et cela est l'œuvre de la puissance de l'Esprit.

On peut s'interroger sur les raisons du refus catégorique de la résurrection. Les différentes écoles de la pensée grecque se réclamaient pourtant de l'affirmation de Socrate: philosophe, c'est apprendre à mourir. Les épicuriens, qui étaient matérialistes, avaient ainsi élaboré une stratégie pour conjurer la peur de la mort. Le stoïcisme, à l'aide d'une autre conception du monde et par d'autres voies, visait au même but. Et Platon, se rapportant à d'anciennes traditions, avait défendu la doctrine de la réincarnation. Le mystère pascal du Christ apporte la vraie réponse libératrice, au mystère de la mort, mais il le fait en renversant cet ensemble de théories, qui appartiennent elles aussi aux «temps de l'ignorance». La prédication de l'Evangile est une force de discernement. Elle est proclamation de la vérité. On se souviendra ici des paroles de Paul aux Corinthiens (2 Co 1, 17-20): *«Ou bien mes projets ne sont-ils que des projets humains, en sorte qu'il y ait en moi à la fois le Oui et le Non? Dieu m'en est garant: Notre parole pour vous n'est pas Oui et Non. Car le Fils de Dieu, le Christ Jésus que nous avons proclamé chez vous, moi, Silvain et Timothée, n'a pas été "Oui" et "Non", mais il n'a jamais été que "Oui"! Et toutes les promesses de Dieu ont trouvé leur OUI dans sa personne. Aussi est-ce par lui que nous disons AMEN à Dieu pour sa gloire.»*

* * *

La conclusion du récit est brève: *«C'est ainsi que Paul se retira du milieu d'eux. Quelques hommes cependant s'attachèrent à lui et embrasèrent la foi. Denys l'Aréopagite fut du nombre. Il y eut aussi une femme nommée Damaris, et d'autres avec eux»* (vv. 33-34).

Certains, en y insistant, ont parlé d'un échec de Paul. Mais est-ce exact? Certes ce ne fut pas un succès éclatant et spectaculaire. Mais sans doute est-ce là une caractéristique de la parole de Dieu; elle interpelle les personnes au plus profond d'elles-mêmes; elle est comme le grain semé en terre qui lentement mûrit. Certes il y a des effusions de l'Esprit Saint, comme des échos de Pentecôte, à certains moments de l'histoire. Mais le langage et le fantasme du succès ne sont pas adéquats quand il s'agit de la croissance de l'Evangile.

De notre libre lecture de l'épisode d'Athènes, nous retiendrons ceci: le diagnostic sur la situation spirituelle de ceux à qui s'adresse la parole de salut ne recule pas quand il s'agit de reconnaître loyalement le poids du mal et la force des préjugés. Mais, si sévère que soit le jugement, il ne conduit pas à désespérer des êtres et à les laisser à leur sort. Au contraire, l'apôtre recueille avec joie toute trace de vérité, tout indice, en qui il sait reconnaître des pierres d'attente. Mais de ces pierres d'attente à la foi, le passage n'est pas naturel ni homogène. Le kérygme doit être proclamé dans toute sa franchise, sollicitant de chacun, avec l'aide de la grâce, la réponse personnelle de la conversion et de la foi.

Ajoutons encore trois remarques concernant la mission évangélisatrice.

La nouvelle évangélisation, qui doit caractériser le Grand Jubilé et sa préparation, ne se comprend bien que dans le prolongement du Concile Vatican II, qui fut le grand don de la Providence à l'Eglise en notre siècle. La meilleure préparation au Jubilé, nous dit *Tertio Millennio Adveniente* (n. 20), sera l'«engagement renouvelé d'appliquer, autant que possible fidèlement, l'enseignement de Vatican II à la vie de chacun et à toute l'Eglise».

Si nous cherchons quelque chose d'analogue dans la liturgie, c'est la liturgie de l'Avent qui est la plus proche de l'esprit du Concile, car l'Avent «nous prépare à la rencontre de Celui qui était, qui est et qui vient constamment» (cf. *Ap* 4, 8). Nous devons méditer le message de Vatican II, l'assimiler pour en inspirer notre action évangélisatrice. Le n. 19 nous offre une synthèse remarquable de ses thèmes majeurs.

Et ce n'est pas uniquement par son contenu que Vatican II a innové (cf. n. 18), il a encore inauguré un style évangélique nouveau: «Une grande richesse de contenu et le *ton nouveau, inconnu jusqu'alors*, avec lequel les questions ont été présentées par le Concile constituent comme une annonce de temps nouveaux. Les Pères conciliaires ont parlé le langage de l'Evangile, le langage du Discours sur la montagne et des Béatitudes. Dans le message du Concile, Dieu est présent *dans sa Seigneurie absolue sur toutes choses*, mais aussi comme *garant de l'authenticité autonome des réalités temporelles*» (n. 20).

Une seconde remarque touche les Synodes qui ont suivi Vatican II. L'évangélisation – et «même la nouvelle évangélisation» – en constitue le thème fondamental. Ses bases ont été posées par l'exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* de Paul VI (1975) (cf. n. 21). Nous sommes donc invités à nous reporter à cette grande charte.

Une troisième remarque concerne l'esprit dans lequel nous devons aborder les sujets qui retiendront notre attention en priorité, c'est-à-dire les obstacles que nous rencontrons sur le chemin de l'évangélisation. La deuxième année de préparation, centrée sur la personne de l'Esprit Saint

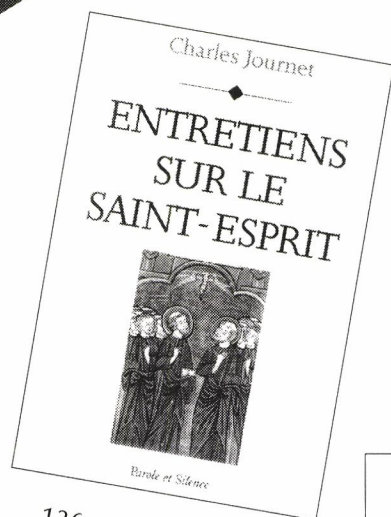
et sur son action, sera aussi marquée par la redécouverte de la vertu théologique de l'*espérance*.

Faire l'inventaire des obstacles pourrait devenir un piège et nous enfermer dans le négatif, nous laisser écraser par lui. Or telle n'est pas l'attitude du messager de l'Évangile, dont Paul nous a donné l'exemple. Le diagnostic doit porter, tout autant que sur les ombres, sur les signes d'espérance. Notons-le bien: il ne s'agit pas ici d'une question d'humeur ou de tempérament; ce qui est en jeu c'est l'attitude *théologique* du missionnaire à l'égard du monde. «En outre, il convient que l'on mette en valeur et que l'on approfondisse *les signes d'espérance présents en cette fin de siècle*, malgré les ombres qui les dissimulent souvent à nos yeux: *dans le domaine civil*, les progrès réalisés par la science, par la technique et surtout par la médecine au service de la vie humaine, un sens plus grand de responsabilité à l'égard de l'environnement, les efforts pour rétablir la paix et la justice partout où elles ont été violées, la volonté de réconciliation et de solidarité entre les différents peuples, en particulier dans les rapports complexes entre le Nord et le Sud du monde...; *dans le domaine ecclésial*, une écoute plus attentive de la voix de l'Esprit par l'accueil des charismes et la promotion du laïcat, le dévouement ardent à la cause de l'unité de tous les chrétiens, l'importance accordée au dialogue avec les religions et avec la culture contemporaine...» (n. 46).

Il n'y a pas d'obstacle absolu à l'évangélisation. La foi en Jésus Fils de Dieu est vainqueur du monde (cf. *1 Jn* 5, 4-5).

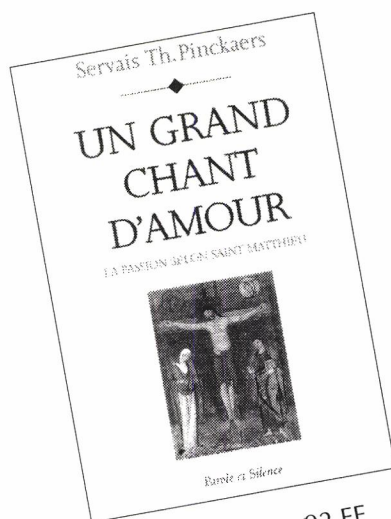
P. Georges COTTIER o.p.

A découvrir



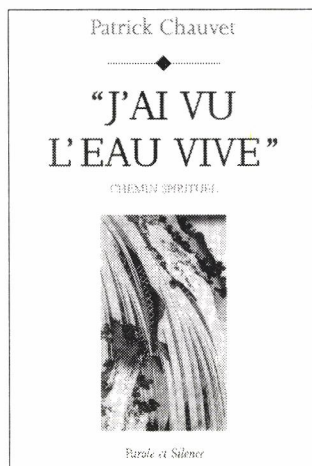
136 pages

79 FF



160 pages

92 FF



156 pages

89 FF

chez votre libraire ou

FRANCE

Librairie du Cerf

Bd Latour-Maubourg 29

F-75340 Paris Cedex 07

SUISSE

Librairie Saint-Augustin

Case postale 148

CH-1890 Saint-Maurice

Réflexions sur la réincarnation

Une double intuition

La question à laquelle je m'efforcerai de répondre dans les réflexions que je vous propose est la suivante: quelles sont les raisons de l'attraction exercée sur l'esprit de nombreux de nos contemporains par les doctrines de la réincarnation? Cette attraction est ressentie même par des chrétiens «pratiquants», alors qu'il s'agit d'un complexe d'idées en contradiction directe avec la foi chrétienne. Il est significatif que ce regain de faveur se vérifie dans des sociétés sécularisées¹, et que ce soit précisément dans ce contexte que des chrétiens s'y montrent vulnérables.

Pour expliquer ce fait, on peut faire valoir plusieurs arguments. Ainsi, d'une manière générale, le thème des fins dernières et de la vie éternelle n'a pas tenu la place qui lui revenait dans la prédication des dernières décennies. Dans les théologies de la libération, l'espérance a subi une inflexion, l'accent étant mis sur des fins temporelles alors que son objet premier passait au second plan. Ce sont là des carences certaines. Mais pourquoi est-ce la croyance en la réincarnation qui est venue remplir le vide ainsi créé?

On relèvera que les croyances qui tournent autour de la réincarnation sont des croyances anciennes, qui possèdent de larges assises culturelles; qu'on pense à la Grèce ancienne ou à l'Inde.

Or loin d'y trouver un appui, la foi chrétienne s'est heurtée à ces croyances comme à un obstacle majeur. Qu'il suffise d'évoquer l'accueil réservé au discours de Paul à l'aréopage d'Athènes (Ac 17, 16-34)². Quand l'Apôtre parle de Jésus et de la résurrection, il est pris par les passants pour un colporteur de divinités étrangères venant introduire dans le panthéon une nouvelle déesse. Et, après avoir rapporté le discours, Luc conclut: «En entendant parler de résurrection des morts, les uns se moquaient, les autres dirent: Nous t'entendrons là-dessus une autre fois.» A l'époque, les courants philosophiques dominants étaient le stoïcisme et l'épicurisme. Mais la tradition platonicienne n'était pas totalement éteinte, sans compter que l'idée de réincarnation appartenait au lot des antiques croyances. Si Paul avait parlé d'immortalité il n'aurait pas rencontré d'objections, car l'idée de réincarnation n'y est pas opposée.

¹ Cf., dans le numéro précédent (avril-juin 1997): «Sécularisation et religiosité sauvage».

² Cf., dans ce numéro, «Nouveaux Aréopages», p. 5.

A mon avis, l'idée de réincarnation est une idée qui doit être prise au sérieux. Son succès actuel n'est pas l'effet d'une mode idéologique passagère. Il reflète l'angoisse de notre temps.

Et s'il en va de la sorte, c'est parce que, derrière l'imagerie et les systématisations théoriques, cette idée répond à quelques intuitions fondamentales que nous devons savoir recueillir. Les intuitions premières s'imposent en effet avec force avant d'avoir trouvé une conceptualisation adéquate ou même à travers une conceptualisation qui les trahit. La force même de l'intuition, qui se présente avec la sûreté de l'instinct, explique la possibilité du décalage.

Pour ce qui est des doctrines de la réincarnation, cette intuition est celle de la spiritualité de l'âme. La certitude s'impose à l'homme, avant toute preuve, qu'il y a en lui une part qui échappe au cycle de la génération et de la corruption qui est la loi des êtres de ce monde et qui signifie la destruction de l'individu.

Quand cette intuition cherche sa traduction conceptuelle, le dualisme sera la réponse qui se présentera immédiatement à l'esprit. Je n'entends pas discuter ici le dualisme, encore moins en faire l'apologie. Je note simplement qu'il a constitué une étape importante dans la progressive acquisition de la connaissance de soi de l'homme.

Platon est un témoin éminent d'une telle approche. Je n'entre pas ici dans l'exégèse de la doctrine platonicienne de l'âme, qui est complexe. Je ne retiens que quelques points qui intéressent notre sujet, notamment dans le *Phédon*. Le contexte est dramatique et existentiel. Les disciples sont bouleversés par la sérénité de Socrate devant sa mort imminente. Philosophe, explique le maître, est apprendre à mourir. Le philosophe ne s'effraie pas devant la mort, car celle-ci est une délivrance hors de cette prison qu'est le corps. Socrate propose ainsi des preuves de l'immortalité de l'âme. Au moment de la mort, l'âme entre dans la connaissance des vraies réalités, objets de son désir, auxquelles elle ressemble. Ici-bas le corps est un obstacle à la pureté de la contemplation. C'est pourquoi, grâce aux vertus, le philosophe s'efforce dès cette vie d'avoir le moins de commerce possible avec son corps. Mais le sort de toutes les âmes n'est pas égal. Certaines, menées par les désirs sensibles, sont lourdes et terrestres. Participant aux choses d'ici-bas, elles s'interdisent pour autant de participer aux réalités intelligibles. Ici intervient la métempsycose. Ces âmes devront rendre justice de leur agir en subissant l'exil dans différents corps d'animaux.

Ces quelques rappels suggèrent quelques observations.

La doctrine platonicienne contient l'affirmation de l'immortalité de l'âme, mais il s'agit d'une immortalité *ab ante*, d'une préexistence, comme il apparaît de la preuve par la réminiscence. Les âmes appartiennent à

l'univers des réalités proprement dites, qui sont les réalités intelligibles, mais ceci n'implique pas l'affirmation d'un Dieu personnel et absolument transcendant par rapport aux âmes.

Derrière la doctrine de l'inégale destinée des âmes se trouve sans doute la seconde intuition contenue dans les doctrines de la réincarnation, je veux dire l'idée de rétribution. Mais cette idée n'est pas encore pleinement dégagée pour elle-même. Car qui dit rétribution, dit responsabilité éthique. Mais il n'est pas toujours clair si le sort de l'âme dépend de la seule responsabilité du sujet, ou si elle ne répond pas aussi à la composition elle-même de cette âme, car l'équilibre entre la *noûs* et les passions diffère d'un individu à l'autre. L'inégalité alors serait ontologique. Il reste que le fait pour l'âme d'être unie au corps est une servitude et a valeur de châtiment. À ceci peut se rattacher la thèse de la matière comme principe du mal. L'incarnation de l'âme est une chute. Le corps est un tombeau.

L'idée de chute doit s'entendre dans le contexte de l'émanatisme: ce qui émane, par étapes successives, du premier principe, s'en éloigne pour autant. Mais la doctrine de la réincarnation comporte également un mouvement inverse: à travers ses incarnations successives, l'âme exilée dans le corps tend par le chemin de l'ascèse purificatrice à rejoindre le principe d'où elle est venue. Ces doctrines sont ainsi marquées d'une ambivalence: chute, certes, mais aussi voie de délivrance.

Nous noterons encore que l'itinéraire philosophique par lequel l'âme se purifie des passions liées au corps pour accéder à la vraie connaissance et par là échapper au destin des réincarnations est essentiellement d'ordre noétique.

Ces éléments sont soulignés dans le néoplatonisme. Ils offrent plus d'un point de contact avec les grandes traditions de l'Inde. La libération est libération de l'illusion et de l'ignorance. Relevons aussi l'importance de la doctrine du *karman*: le terme désigne le mécanisme de la rétribution des actes, auquel est soumis l'ensemble des actes de l'individu. C'est le *karman* qui détermine les renaissances successives. Il me semble qu'au delà de sa matérialité, une telle conception contient un pressentiment du poids de responsabilité dont sont porteurs nos actes³.

* * *

³ Sur la doctrine du *Karman*, voir Olivier LACOMBE, *L'élan spirituel de l'hindouisme*, Paris, O.E.I.L., 1986, pp. 29-33.

L'Écriture

J'ai essayé de mettre en évidence deux intuitions majeures qui sont comme enveloppées dans les doctrines traditionnelles de la réincarnation. Il nous faudra nous demander si ce ne sont pas elles, la première surtout, qui sont derrière l'actuel intérêt pour ces doctrines. Auparavant il nous faut dire quelques mots du message biblique et chrétien.

On a voulu opposer immortalité de l'âme et résurrection. L'opposition est fallacieuse⁴. Elle présuppose que la doctrine révélée et la théorie de l'immortalité sont représentatrices de deux systèmes culturels incompatibles. Derrière cela, il y a l'idée que les cultures constituent des totalités homogènes, closes sur elles-mêmes et s'excluant réciproquement. Il y a là une vue de l'esprit. Sans compter qu'il y a des valeurs et des vérités culturelles universelles, une culture n'est pas un tout monolithique, elle est une constellation vivante dans laquelle ne manquent ni différences ni contrastes. D'une culture à l'autre se vérifient des phénomènes d'échanges, d'emprunts et d'osmose. C'est ainsi que le *Livre de la Sagesse* affirme l'immortalité de l'âme. Ajoutons que la richesse d'une culture particulière se mesure à son ouverture au patrimoine culturel universel, dont elle est, par le meilleur d'elle-même, une actualisation. Pour ce qui est de la culture grecque, c'est une simplification abusive, dépourvue de fondement objectif, que de la réduire, sur le problème qui nous occupe, aux idées liées au dualisme platonicien. La doctrine aristotélicienne de l'âme, par exemple, est en opposition directe à ce dualisme.

Enfin et surtout, c'est une erreur que de considérer la Bible comme un système philosophique. La Bible contient la révélation divine, dont deux traits doivent ici être soulignés.

Le message du salut que contient l'Écriture est lié à l'histoire du salut du peuple que Dieu s'est choisi. En conséquence, la Révélation se développe dans l'histoire. C'est progressivement, en se servant des événements, que Dieu se révèle. Cet aspect historique est capital. Ainsi se comprend le fait que la Bible soit aussi le témoin d'un ensemble d'idées cosmologiques et même anthropologiques, qui reflètent les conceptions courantes de ce peuple à une époque donnée, conceptions empruntées en général aux cultures environnantes. Ces conceptions ne sont pas l'objet de la Révélation. Elles constituent un donné culturel, dans lequel la Révélation est reçue. C'est pourquoi celle-ci exercera à l'égard de ce donné une fonction critique de purification et de rectification progressives.

⁴ Cf. S. Th. BONINO, o.p., «Résurrection de la chair ou immortalité de l'âme?», in *Nova et Vetera*, 1995/4, pp. 5-15.

L'idée platonicienne d'immortalité se comprend dans un contexte théorique, dont est absente l'idée de création et où l'âme apparaît en conséquence comme étant de nature divine. Je verrais volontiers dans cette ambiguïté la raison pour laquelle l'Écriture, avec le *Livre de la Sagesse*, ne fait place que tardivement à l'idée d'immortalité, qui vient s'insérer alors dans un contexte assez fort pour exclure tout malentendu.

* * *

Nous pouvons ainsi relever, d'une manière qui sera inévitablement quelque peu schématique, quelques grandes vérités révélées qui nous offrent dès l'Ancien Testament des points de référence pour un jugement chrétien sur la réincarnation.

La première vérité est évidemment celle qui porte sur Dieu lui-même. Quand il révèle son Nom, *Je Suis*, Dieu se révèle comme un Sujet personnel; il révèle en même temps sa transcendance (cf. *Ex* 3, 13-14). La conception d'un Dieu impersonnel, les tendances monistes sont par là écartées.

Une autre vérité fondamentale est la révélation de la création. Par là est écartée l'ambiguïté qui pèse sur l'idée grecque de l'immortalité, pour laquelle l'âme préexiste de toujours et par là appartient par nature au monde divin. L'homme est créé: son être n'a pas son origine en lui-même, il est reçu comme don radical.

Dieu vit que cela était bon: la création est bonne, en conséquence le corps comme tout l'univers visible est bon. Par là est écartée la conception qui tend à identifier la matière et le mal. Cette identification n'est pas étrangère, elle non plus, aux doctrines de la réincarnation: le fait pour l'âme d'être unie au corps apparaît en effet, dans leur perspective, comme un châtiment ou un malheur. Cette vision du corps est incompatible avec la révélation de la création. Enfin, l'Écriture nous donne un principe tout à fait décisif d'anthropologie: la création de l'homme à *l'image et ressemblance de Dieu*. Par là est affirmée sa transcendance sur le monde visible, que par ailleurs il a mission de gérer comme un intendant fidèle. *Homme et femme, il les créa*: de là découlent la reconnaissance de l'égalité de l'homme et de la femme et, aussi - ce qui concerne directement notre sujet -, la considération de l'homme dans son intégralité, je veux dire que le corps est une partie constitutive de l'homme. Quant à *l'image et ressemblance*, elle contient l'affirmation de la dimension spirituelle de l'homme. C'est ici que viendra s'insérer la vision proprement biblique de l'immortalité.

Deux autres thèmes bibliques fondamentaux éclairent directement, à mon avis, la question de la réincarnation.

Dieu, *Je Suis*, qui se révèle comme un sujet interpelle les hommes comme des sujets. Nous rencontrons ici le thème de l'élection et celui de la vocation, qui concernent le peuple mais aussi les grandes figures de l'histoire d'Israël. Qu'il suffise de penser à l'histoire d'Abraham, à celles de Moïse, de David et des prophètes. L'idée de vocation contient une affirmation sans équivoque de la personne. La vocation s'adresse à un sujet particulier, appelé par son nom et dont la destinée est unique. L'idée d'histoire trouve là une de ses racines. Par là est écartée l'idée du corps comme un revêtement interchangeable, soumis à la seule loi physique du changement et de la corruption. L'histoire est toujours celle d'un sujet concret.

Nous sommes ainsi conduits au second des thèmes fondamentaux auxquels je faisais allusion. La vocation et l'élection sont attestées et confirmées par l'alliance que Dieu conclut avec son peuple. Le peuple, et, à travers lui, les personnes (ce second aspect se dégage progressivement) doivent répondre à leur vocation par la fidélité à l'Alliance. C'est dans le cadre de l'Alliance qu'est donnée la loi morale. Dieu est toujours fidèle. L'homme tombe souvent dans l'infidélité. Ainsi, grâce à la Loi, se manifeste la conscience du péché, comme désobéissance à Dieu et, à sa racine, la conscience que l'homme est responsable devant Dieu. La personne libre et moralement responsable devant Dieu, voilà une autre grande vérité que nous devons à la Révélation et à l'expérience qui l'accompagne dans l'histoire du peuple élu. Par là sont écartées une série de conceptions souvent liées à l'idée de réincarnation touchant le mal et la responsabilité. Surtout là où les croyances se présentent sous forme de mythes, la dimension morale et la dimension d'une sorte de destin dépendant des structures ontologiques de l'univers tendent à être confondues.

J'ai relevé quelques thèmes qui constituent le fondement des convictions religieuses d'Israël. Ces convictions n'ont pas reçu de développement proprement philosophique mais ont été vécues, méditées, confrontées aux expériences historiques du peuple élu et des personnes. Elles ont ainsi fourni un cadre et des points de référence pour la révélation, qui est plus tardive, de la résurrection des morts et de l'immortalité.

Ce patrimoine sera recueilli et approfondi par la foi chrétienne. Dans le mystère pascal du Verbe incarné il trouvera son plein accomplissement. On pourrait développer ce point. Je me contenterai de renvoyer aux vues anthropologiques offertes par le Concile Vatican II. Qu'il suffise de citer le n. 22 de *Gaudium et spes* qui occupe une place tout à fait centrale dans l'enseignement du Magistère actuel: «En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe

incarné (...) Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation (...). Parce qu'en lui la nature humaine a été assumée, non absorbée, par le fait même, cette nature a été élevée en nous aussi à une dignité sans égale. Car, par son incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme.» Cela se vérifie d'une manière éminente dans son mystère pascal, qui projette sa lumière sur toutes les grandes questions de l'anthropologie.

* * *

Positions du Magistère. Quelques repères

Revenons à l'accueil réservé à Paul par les philosophes d'Athènes. Ces derniers étaient curieux de toute idée nouvelle. A première vue, l'idée de résurrection aurait dû les séduire pour un temps. Pourquoi le rejet? La raison probable de leur répulsion est dans le fait que, l'union du corps étant comprise pour l'âme comme une chute, une captivité voire un châtiment, la résurrection était à leurs yeux tout le contraire d'une libération et d'une bonne nouvelle, mais bien plutôt l'annonce d'un retour à la servitude.

Cette répulsion eut la vie tenace. Certaines interventions du Magistère en sont témoin. Elles nous permettent aussi de saisir la difficulté de l'inculturation du christianisme. Celui-ci ne peut assumer l'apport d'une culture sans la soumettre à une purification radicale; dans ce processus il se heurte parfois à de fortes résistances car toute culture véhicule une part de péché et d'erreur, dont elle doit être guérie: *gratia sanans*.

Ainsi le synode de Constantinople de 543 prononce une série d'anathèmes contre un certain nombre de thèses extraites des *Principes* d'Origène, divulguées par des moines de Jérusalem (*DzSch.*, 403-411). La première thèse condamnée affirmait la préexistence des âmes humaines qui, s'étant lassées de la contemplation divine et dont la charité s'était refroidie, ont été envoyées dans le corps à titre de punition. C'est ce que désignait le nom d'âme, alors que le nom qui les désignait dans leur état de préexistence était esprits ou vertus. Il est vrai que pour Origène ces «vertus» avaient été créées, mais le grand théologien et ses disciples restaient encore sous l'emprise de la conception platonicienne du corps comme prison.

Sur la nature de l'âme et sur l'unité du composé humain, le Magistère interviendra à plusieurs reprises. C'est ainsi que le quatrième Concile de Constantinople, en 870, dans son canon 11, affirmera que l'homme n'a

qu'une âme raisonnable et intellectuelle (*DzSch.*, 657). Le Concile de Vienne, en 1312, enseignera que cette âme est la forme du corps (*DzSch.*, 902), ce qui contient la thèse anthropologique de l'unité substantielle de l'homme. Le cinquième Concile du Latran se rapportera à la doctrine de Vienne dans sa condamnation des thèses averroïstes sur la mortalité de l'âme humaine ou sur l'unicité d'une seule âme commune à tous les individus (*DzSch.*, 1440). On comprend pourquoi le Magistère a condamné les idées traducianistes qui posaient que l'âme, étant spirituelle, était transmise par les parents (ainsi Anastasius II en 498, *DzSch.*, 360-361). Pie XII rappellera la position de l'Eglise à propos des théories de l'évolution: *animas enim a Deo immediate creari catholica fides nos retinere jubet* (Encycl. *Humani generis*, 1950, *DzSch.*, 3896).

Il n'est pas difficile de voir comment les précisions apportées en réponse à des erreurs qui se répandaient à l'époque de ces diverses interventions convergent toutes vers une double affirmation: la spiritualité de l'âme et son immortalité et l'unité substantielle de l'être humain. Ces doctrines ont directement affaire avec les théories de la réincarnation.

* * *

Pour les questions qui nous occupent, l'enseignement du Magistère récent depuis le temps du Concile Vatican II est d'une importance capitale. Les notions de personne humaine et de dignité de la personne en constituent l'axe. Ceci est vrai de l'anthropologie de *Gaudium et spes*, des documents et interventions sur la liberté religieuse et sur la liberté de la conscience, de la défense du droit à la vie et, d'une manière générale, de tout ce qui touche aux droits de l'homme et aux devoirs corrélatifs. La conception de la personne est au cœur de la doctrine sociale; elle commande la critique des totalitarismes comme de l'individualisme subjectiviste et du libéralisme.

Il convient de souligner spécialement les enseignements sur le couple, sur l'usage de la sexualité, et sur la famille, dans le prolongement d'*Humanae vitae*, ainsi que l'Instruction *Donum vitae* sur les problèmes soulevés en bioéthique. L'idée elle-même de paternité responsable n'a de sens que dans la perspective de la reconnaissance de la dignité de personne des époux. Quant à la bioéthique, l'Eglise rappelle que la personne est capable de reconnaître, inscrit dans les structures de la sexualité, un dessein du Créateur qui associe au don de la vie la personne des époux. L'intervention, selon des modalités techniques substitutives, de tiers a pour présupposé qu'un acte qui est le propre de la personne des

époux et orienté tout ensemble à leur perfection et à la personne de l'enfant appelé à la vie peut légitimement être arraché à son essence personaliste pour être traité comme un objet technique.

* * *

La situation actuelle

Cette dernière remarque me conduit à revenir à l'examen de la question que j'ai posée au début.

Il n'est pas indifférent que l'approche scientifique moderne du corps ait été favorisée par un retour du dualisme. Je fais allusion ici à la doctrine cartésienne des deux substances. Il ne s'agit pas de nous arrêter à cette doctrine elle-même et aux questions qu'elle soulève. Je retiens le fait de son impact culturel.

Dans la perspective de ce dualisme, le corps se présente comme une machine. Et l'on peut s'occuper du corps en laissant de côté la considération de l'âme. Le corps, comme les autres machines, obéit aux lois générales de la mécanique. En conséquence, il n'y a pas lieu de l'interroger sur les finalités naturelles, pourvoyeuses de sens, dont il serait porteur. La nature elle-même dans son entier est conçue comme une grande mécanique qui, une fois créée, fonctionne d'une manière autonome.

Je ne sais si aujourd'hui il existe encore beaucoup de cartésiens. Mais, à titre de principe euristique, le cartésianisme est largement répandu. Ainsi, dans la pratique, il apparaît à beaucoup de nos contemporains que le corps puisse légitimement être traité comme un objet parmi les objets. La personne, concentrée dans l'âme, entretient en conséquence avec son corps un rapport extrinsèque.

Notons que la problématique du corps propre développée par des philosophes qui se réclament de Maine de Biran, témoigne d'un effort pour recomposer l'unité perdue du sujet humain. Car la grande question du dualisme est d'expliquer pourquoi deux substances - l'esprit et le corps - étrangères l'une à l'autre, se trouvent réunies. L'antiquité avait répondu, dans la logique de l'émanatisme, par l'idée de chute et aussi parfois par celle de châtement. Toute l'ascèse enseignée par les écoles de sagesse qu'étaient les écoles de philosophie, consistait à se soustraire progressivement au commerce du corps, par la maîtrise des sens, de l'imagination et des passions et par les exercices dialectiques, pour échapper au cycle des naissances ou incarnations successives et, au terme, monter définitivement vers ce que Plotin appelle la Patrie. L'Inde, où ont été élaborées les disciplines somatiques, psychiques et logiques les plus poussées, présente des exemples analogues de cette quête de libération.

On remarquera qu'à l'inverse la question centrale des doctrines qui affirment l'union substantielle de l'âme et du corps sera de montrer comment l'âme peut être à la fois forme du corps et subsistante.

A première vue, il pourrait sembler que le dualisme cartésien fournisse les arguments d'une réfutation des théories de la réincarnation. Ce n'est pas sûr du tout. Car la thèse cartésienne du corps-machine se double d'une seconde thèse qui regarde la finalité pratique assignée à la philosophie: nous rendre *maîtres et possesseurs de la nature*, ce qui a pour effet, dans le dualisme, de souligner le caractère extrinsèque que l'homme entretient à l'égard de son corps. En d'autres termes, et exprimé d'une manière négative, on a perdu le sens de l'intégrité de la personne dont le corps est partie intégrante. On a ainsi fait remarquer que dans certaines théories actuelles de la réincarnation, où l'opposition entre le corps et l'esprit n'est plus soulignée, le corps est considéré comme un instrument. Il est également probable que dans notre civilisation technicienne certains soient fascinés par les techniques de contrôle de soi et de méditation hautement perfectionnées qui ont été élaborées dans le cadre des grandes religions orientales. Les doctrines de la réincarnation se présentent alors comme un support, situé à l'arrière-fond et comme en retrait, d'une pratique qui, elle, retient par priorité l'attention à cause précisément de son caractère technique. L'expérience que l'on poursuit par là se présente alors comme le résultat d'une technique «introvertie» qui vient contrebalancer les techniques «extraverties» développées en Occident. Notons à ce propos que nous retrouvons ici une opposition radicale qu'a rencontrée le christianisme dès l'origine: la réalisation de soi est l'œuvre du sujet qui se fait lui-même, et non un fruit du don gratuit de la grâce.

Par ailleurs, l'affirmation de la conquête et de la domination du monde comme finalité de la pensée a eu pour effet de concentrer l'attention sur le corps. Notre civilisation est marquée par un véritable culte du corps.

* * *

En réalité, si le dualisme moderne favorise l'idée de réincarnation, c'est parce qu'il se situe dans le contexte de la sécularisation.

L'homme de la civilisation sécularisée vit en faisant abstraction de Dieu. Si mon analyse est exacte, la croyance en la réincarnation représenterait une révolte contre la mort dans un monde sécularisé, où l'existence se déroule dans la situation existentielle de l'absence de Dieu. Le matérialisme pratique, l'épicurisme de ceux qui ont fait le deuil des certitudes, l'hédonisme, ne peuvent abolir la perception de la précarité des

choses, de leur caractère finalement décevant, ni empêcher la rébellion de l'âme spirituelle devant la perspective de la destruction après une existence d'une durée dérisoirement brève. Chez ceux qui ont perdu le sens d'une relation personnelle avec Dieu et de la responsabilité éthique devant Lui, ainsi que l'espérance de participer à son éternité bienheureuse, la croyance en la réincarnation fournit un *ersatz*, un succédané d'éternité dans l'immanence du temps et de ce monde-ci.

Il faut cependant relever une différence par rapport aux conceptions anciennes de la réincarnation. Il ne semble pas que les idées de chute et de rétribution tiennent une grande place dans les représentations actuelles. Il est néanmoins possible qu'on en retrouve quelque écho lointain. Qui jette un regard rétrospectif sur le déroulement de son existence est saisi par un sentiment diffus d'échec, d'occasions perdues, d'omissions coupables, ou de remords. Le désir peut alors germer de tenter une nouvelle fois sa chance pour s'en tirer d'une moins mauvaise façon.

* * *

Quelques remarques de conclusion

En définitive, il me paraît que le succès rencontré par les doctrines de la réincarnation a valeur d'indice. Il témoigne de la recherche d'une compensation aux frustrations de l'*homo religiosus* dans une civilisation sécularisée. Le recours à l'idée de réincarnation appartient à l'ensemble des manifestations de cette religiosité sauvage qui surgit en réaction contre la sécularisation. Elle montre à sa manière que cette dernière est une violence faite à la nature humaine.

Le recours aux croyances en la réincarnation peut aussi être le signe d'un vertige devant les profondeurs de la liberté humaine: comment celle-ci, qui déploie son activité dans un laps de temps si bref et au milieu de tant de conditionnements, peut-elle décider de l'éternité?

L'Eglise doit relever le défi. Car l'enjeu n'est pas moins que la dignité singulière de chaque personne humaine et sa vocation à partager la vie divine. Cette vie divine, elle commence dès ici-bas, sous les voiles de la foi: «Mes bien-aimés, dès à présent nous sommes enfants de Dieu, mais ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lorsqu'il paraîtra, nous lui serons semblables, puisque nous le verrons tel qu'il est» (1 Jn 3, 2). Ainsi des actes posés dès le temps ont un poids d'éternité. Partie intégrante de la personne, le corps participe à cette destinée. Temple de l'Esprit Saint (cf. 1 Co 6, 19), il est lui aussi appelé à la sanctification. A l'opposé le dualisme conduit tout à la fois à l'idolâtrie et au manque de respect du corps.

Enfin, les idées réincarnationnistes trouvent un terrain favorable dans l'idéologie individualiste: elles enferment l'individu dans sa destinée singulière, à moins qu'elles ne l'invitent à se dissoudre dans une totalité impersonnelle. Dans un cas comme dans l'autre, ce qui est méconnu, c'est la capacité et l'exigence de communion de la personne.

Et vitam venturi saeculi: l'expérience théologale soulève l'Eglise dans l'attente du retour glorieux du Seigneur qui nous entraînera dans sa résurrection. Celle-ci attirera dans son sillage la création tout entière qui gémit encore dans les douleurs de l'enfantement (cf. *Rm* 8, 19-22).

Marana tha: dans l'espérance théologale, vécue selon sa dimension ecclésiale, se trouve la réponse à la tentation ruineuse que représentent les doctrines de la réincarnation.

* * *

Mon intention n'était pas de donner un panorama complet des doctrines de la réincarnation, qui constituent aujourd'hui une nébuleuse aux contours labiles. On y rencontre, à côté de théories plus élaborées inspirées en général des grandes religions orientales, des élucubrations dont la cohérence n'est pas l'exigence première.

Quoi qu'il en soit, l'expansion de la croyance en la réincarnation dans les sociétés occidentales sécularisées de tradition chrétienne représente un défi. En me référant à l'exemple de Platon et du néoplatonisme, j'ai voulu montrer que ce défi doit être pris au sérieux.

P. Georges COTTIER, o.p.

Le rôle méconnu du Magistère ordinaire

L'infaillibilité à propos de la non-ordination des femmes

C'est avec des réactions de surprise, voire d'indignation, que bon nombre de théologiens ont accueilli la réponse de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le 18 novembre 1995, précisant explicitement que l'infaillibilité du Magistère était engagée à propos de l'impossibilité pour l'Église d'ordonner prêtres des femmes¹. Il ne s'agit pas ici de reprendre sur le fond un débat théologique désormais sans fondement dans l'Église catholique, mais d'expliquer l'incompréhension par des théologiens du fait que l'Église puisse *enseigner infailliblement* une vérité révélée par son simple *Magistère ordinaire*, sans recourir donc à une nouvelle définition dogmatique solennelle, ce qui est le propre de son Magistère extraordinaire.

La proclamation dogmatique par le Concile Vatican I de l'infaillibilité du pontife romain quand celui-ci promulgue des «définitions irréformables par elles-mêmes et non en vertu du consentement de l'Église» (*Denzinger-Schönmetzer*, DS, n° 3073) a incontestablement occulté par la suite dans l'opinion théologique contemporaine l'infaillibilité du Magistère ordinaire des évêques et du pape dans leur communion universelle. L'infaillibilité de cette modalité ordinaire du Magistère avait pourtant été reconnue sans le moindre équivoque par ce même Concile Vatican I: «*On doit croire de foi divine et catholique tout ce qui est contenu dans la Parole de Dieu, écrite ou transmise, et que l'Église propose à croire comme divinement révélé, soit par un jugement solennel, soit par le Magistère ordinaire et universel*» (DS n° 3011)². Le Concile Vatican II, renvoyant en note à cette affirmation de Vatican I, enseigne de même: «Quoique les évêques, pris un à un, ne jouissent pas de la prérogative de l'infaillibilité, cependant, lorsque *même dispersés à travers le monde*, mais gardant entre eux et avec le successeur de Pierre le lien de

¹ «On doit considérer comme appartenant au *dépôt de la foi* la doctrine selon laquelle *l'Église n'a pas le pouvoir de conférer l'ordination sacerdotale aux femmes*, doctrine qui a été proposée par la Lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* (1994) comme à *tenir de manière définitive*» (*Documentation catholique* n° 2128, 17 décembre 1995, p. 1079, nous soulignons). «Cette doctrine exige un *assentiment définitif* parce qu'elle est fondée sur le Parole de Dieu écrite, qu'elle a été constamment conservée et mise en pratique dans la Tradition de l'Église depuis l'origine et qu'elle a été *proposée infailliblement par le Magistère ordinaire et universel* (cf. Concile Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium*, 25, 2)» (*ibidem*, nous soulignons).

² Repris dans le *Code de Droit Canonique*, CEC, n° 750.

la communion, *ils s'accordent pour enseigner authentiquement qu'une doctrine concernant la foi et les mœurs s'impose d'une manière absolue, alors c'est la doctrine du Christ qu'infailliblement ils expriment*» (Constitution dogmatique *Lumen gentium*, n° 25).

Cet «accord» universel des évêques avec le pape dans le Magistère ordinaire s'était manifesté à deux reprises de manière explicite dans deux documents majeurs de l'Église universelle à la rédaction desquels tous avaient été étroitement associés par des consultations étalées sur plusieurs années: le *Code de Droit Canonique* (1983) et le *Catéchisme de l'Église Catholique* (1992). Le *Code de Droit Canonique*, surtout celui de 1983, n'exprime pas que du droit ecclésiastique susceptible de changer selon le discernement pastoral de l'Église. Il comprend aussi des prescriptions que l'Église reconnaît *s'imposer à elle* parce qu'elles sont *de droit divin*. Cela transparait dans la manière dont le *Code* formule celle qui concerne la non-ordination des femmes au sacerdoce ministériel: «Seul un homme (*vir*) baptisé reçoit valablement l'ordination sacrée» (Canon n° 1024). Les théologiens auraient dû être déjà alertés par le fait que le *Code* ne parle pas, à propos de l'éventuelle ordination d'une femme, d'ordination *illicite* mais bien d'ordination *invalide*. Aussi le *Catéchisme de l'Église Catholique*, qui reprend l'affirmation du *Code*, explicite ainsi le *caractère divin* de ce choix sacramentel qui s'impose à l'Église elle-même: «Le Seigneur Jésus a choisi des hommes (*vir*) pour former le collège des douze apôtres, et les apôtres ont fait de même lorsqu'ils ont choisi les collaborateurs qui leur succéderaient dans leur tâche. Le collège des évêques, avec qui les prêtres sont unis dans le sacerdoce, rend présent et actualise jusqu'au retour du Christ le collège des douze. *L'Église se reconnaît liée par ce choix du Seigneur lui-même*. C'est pour quoi l'ordination des femmes n'est *pas possible*» (n° 1577).

On reconnaît là, exprimée dans un document doctrinal qui engage avec le pape le corps épiscopal dispersé dans le monde, l'enseignement du Magistère ordinaire de l'Église, que Jean-Paul II ne fera que confirmer pour en manifester le caractère définitif qu'il avait déjà de par sa nature même³. «C'est pourquoi, écrit-il, *afin qu'il ne subsiste aucun doute sur une question de grande importance qui concerne la constitution divine de l'Église, je déclare, en vertu de ma mission de confirmer mes frères (Lc 22, 32), que l'Église n'a en aucune manière le pouvoir de conférer l'ordination sacerdotale à des femmes et que cette position doit être définitivement tenue par tous les fidèles de l'Église*» (Lettre

³ L'accord du corps épiscopal ne se fait pas seulement dans l'espace – par la communion du collège actuel des évêques – mais tout autant et plus encore dans le temps au sein d'une Tradition en développement homogène. La réponse de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, citée *supra* à la note 1, prend soin de le rappeler.

apostolique *Ordinatio sacerdotalis*, 1994, n° 4)⁴. On trouverait le même soubassement de documents antérieurs issus de l'accord collégial du synode des évêques, tels l'exhortation apostolique *Reconciliatio et paenitentia* (1984) ou le *Catéchisme de l'Église Catholique* (1992), pour les confirmations du Magistère ordinaire du pape en matière de morale contenues dans les récentes encycliques *Veritatis splendor* (1993) et *Evangelium vitae* (1995).

Les actes définitifs mais non définitoires du Magistère ordinaire

L'opinion théologique dominante, qui comme «doctrine commune» a souvent tendance à se prendre pour le Magistère ordinaire, prétend aujourd'hui réduire l'enseignement infaillible de l'Église aux seules définitions dogmatiques formulées par un concile œcuménique en communion avec le pape, ou par le pape seul parlant *ex cathedra*, comme ce fut le cas pour la proclamation des dogmes de l'Immaculée Conception (1854) et de l'Assomption (1950) de la Vierge Marie. Mais cela ne correspond qu'à la modalité extraordinaire et solennelle que peut prendre en des circonstances exceptionnelles et rares l'enseignement infaillible du Magistère. Dans son enseignement, même ordinaire et universel, l'Église ne peut ni se tromper ni nous tromper à propos de ce qui appartient au dépôt de la foi dont elle a reçu la garde (cf. 2 *Tm* 1, 14). Plus les vérités qu'elle enseigne appartiennent au donné révélé, plus l'assistance de l'Esprit Saint est à l'œuvre pour prémunir son Magistère de toute erreur par ce «*charisma certum veritatis*» que saint Irénée reconnaissait déjà à la hiérarchie au II^e siècle (*Adversus haereses* IV, 26, 2).

A certains moments dramatiques pour la vie de l'Église, une opinion théologique dominante, qui prétend exprimer le consensus universel de la foi des chrétiens, peut se trouver en contradiction avec la foi catholique telle que la confesse le Magistère ordinaire. Si saint Irénée reconnaissait à celui-ci – le seul qui s'exerçait alors – l'assistance par un «charisme certain de vérité», c'est qu'il devait affronter de son temps un consensus théologique dominant en faveur du gnosticisme pseudo-

⁴ En fait un théologien attentif et fidèle ne pouvait pas douter de ce que l'infaillibilité du Magistère ordinaire était engagée depuis les premières réactions de l'Église Catholique à l'ordination de femmes dans l'anglicanisme. Les termes employés par Rome étaient de nature à indiquer clairement que cela s'imposait à elle comme une volonté divine remontant au choix libre du Christ. «Le Magistère vivant de l'Église, de manière continue, a soutenu que l'exclusion des femmes du sacerdoce est en accord avec le plan de Dieu sur l'Église» (Lettre de Paul VI à l'archevêque de Cantorbéry, novembre 1975). «Les signes sacramentels ne sont pas conventionnels [...]». Quand l'Église estime ne pouvoir accepter certains changements, c'est qu'elle se sait liée par la conduite du Christ» (Déclaration *Inter insigniores* de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, approuvée par Paul VI en 1976). À propos de la substance des sacrements institués par le Christ, qui s'impose à l'Église y compris dans la matière du signe sacramentel, cf. *DS* 1061; 1728; 2536; 3126; 3315; 3857; 3858.

chrétien, comme il devait y en avoir un peu plus tard en faveur de l'arianisme ou d'autres hérésies. Dans son Magistère ordinaire, l'Église est sans cesse amenée à affirmer, à contre-courant d'opinions du moment, des vérités qu'elle discerne comme appartenant de par leur objet même au dépôt de la foi et à les proposer infailliblement comme telles de bien des manières sans pour autant les définir en une nouvelle formule dogmatique. «Le Magistère ordinaire, écrit le cardinal Joseph Ratzinger, est ainsi la forme normale de l'infaillibilité de l'Église⁵.» Il n'est pas du tout nécessaire que tout ce qui fait partie de la foi que l'Église enseigne soit l'objet d'une formulation dogmatique définie comme telle.

Tout cela, qui n'est pas nouveau mais simplement oublié par nombre de théologiens gagnés par un positivisme dogmatique, a été très opportunément rappelé dans un article récent par Mgr Tarcisio Bertone, secrétaire de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi⁶. «Considérant l'acte de l'enseignement, écrit-il, le Magistère peut enseigner une doctrine comme *définitive* soit par un *acte définitoire*, soit par un *acte non-définitoire*. [...] Le Magistère pontifical ordinaire peut enseigner comme *définitive* une doctrine en tant qu'elle est constamment conservée et tenue par la Tradition et transmise par le Magistère ordinaire et universel. [...] Si l'on soutenait que le Pape doit intervenir nécessairement par une définition *ex cathedra* chaque fois qu'il entend déclarer comme définitive une doctrine en tant qu'elle appartient au dépôt de la foi, cela entraînerait implicitement une dévaluation du Magistère ordinaire et universel, et l'infaillibilité ne serait réservée qu'aux définitions solennelles du Pape ou d'un concile, donc dans une perspective autre que celle donnée par l'enseignement de Vatican I et de Vatican II, qui attribuent un caractère infaillible aux enseignements du Magistère ordinaire et universel» (p. 109).

Il peut certes arriver à certains moments exceptionnels que des évêques expriment de manière éminente et parfois solitaire l'enseignement du Magistère ordinaire et universel de l'Église. Ce fut au IV^e siècle le cas d'un saint Athanase d'Alexandrie ou d'un saint Hilaire de Poitiers face à l'arianisme, dans les temps troubles qui suivirent le Concile de Nicée (325). Ce fut aussi le cas de conciles régionaux comme ceux d'Arles (314) à propos du donatisme, d'Orange II (529) à propos du semi-pélagianisme, de Braga (561) à propos du priscillianisme, de Tolède (625 à 693) à propos de la Trinité et d'autres vérités révélées, de Frioul (796) à propos de l'adoptianisme, de Quiercy (853) à propos du

⁵ Joseph RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia, 1971, p. 180.

⁶ «A propos de la réception des documents du Magistère et du désaccord public», dans *La documentation catholique*, n° 2153, 2 février 1997, pp. 108-112. Cf. déjà l'engagement à ce sujet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, dans sa déclaration *Mysterium Ecclesiae* du 24 juin 1973, dans *Symboles et définitions de l'Église Catholique*, Paris 1996, n° 4531-4536.

prédestinationnisme, etc.⁷. Mais il est bien évident que dans «l'accord universel» (cf. *Lumen gentium* n° 25) qui caractérise le Magistère ordinaire, le successeur de Pierre joue son rôle de chef du collège épiscopal en «confirmant par une déclaration formelle» ce que ce Magistère enseigne. Ce sont les termes employés par la Réponse de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi à propos de l'infailibilité du pape Jean-Paul II au sujet de la non-ordination des femmes. Et Mgr Tarcisio Bertone de préciser dans son récent article: «Tout en n'étant pas par elle-même une *définition 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 infailibilité dont jouit le Magistère ordinaire et universel*, qui inclut le Pape non pas comme simple évêque mais comme chef du collège épiscopal⁸.»

Ce sur quoi porte l'adhésion de foi au Magistère ordinaire

Le Magistère ordinaire appelle de la part des fidèles la même *adhésion de foi théologale* que le Magistère extraordinaire. A propos du premier comme du second, le Concile Vatican I, repris en note par le Concile Vatican II (cf. *Lumen gentium* n° 25, note 40), affirme: «On doit croire de foi divine et catholique...» (DS 3011). L'Église catholique le rappelle dans la profession de foi officielle entrée en vigueur le 1^{er} mars 1989: «Avec une *foi ferme* je crois toutes les vérités qui sont contenues dans la Parole de Dieu écrite ou transmise par la Tradition et proposées par l'Église pour être *crues comme divinement révélées* soit en vertu d'un jugement solennel, soit par le Magistère ordinaire et universel⁹.» Le serment distingue nettement la foi théologale requise par les vérités révélées enseignées par le Magistère ordinaire et «la *soumission religieuse* de la volonté et de l'intelligence dans l'adhésion aux doctrines qui sont énoncées, soit par le Pontife romain, soit par le Collège des évêques, lorsqu'ils exercent le *Magistère authentique*, même s'ils n'ont pas l'intention de les proclamer par un acte définitif» (*ibidem*).

Le «Magistère authentique» du pape et des évêques dont parle *Lumen gentium* au n° 25, c'est-à-dire «pourvu de l'autorité du Christ» (*ibidem*), comporte donc deux degrés d'assistance du Saint-Esprit. D'une part, il propose infailliblement à la foi des fidèles des vérités qu'il déclare définitivement faire partie du dépôt révélé, qu'il le fasse soit par mode

⁷ Tous ces conciles sont cités comme exprimant le Magistère ordinaire de l'Église de manière définitive par le *Catéchisme de l'Église Catholique*.

⁸ *Op. cit.*, supra p. 109.

⁹ *La Documentation catholique*, n° 1982, 16 avril 1989, p. 378. Traduction française officielle, *ibidem*, n° 2033, 4 août 1991, p. 757.

définitoire et extraordinaire, en une formule dogmatique irréformable, soit par mode non définitoire et ordinaire en confirmant un enseignement constant et homogène de celles-ci par l'Église, enseignement qui «s'étend aussi loin que le dépôt lui-même de la Révélation divine» (*ibidem*). D'autre part, il propose de manière non infaillible un enseignement qui conduit à une meilleure intelligence de la Révélation, auquel les fidèles doivent donner l'assentiment religieux de leur esprit «en conformité avec ce qu'il manifeste de sa pensée et de sa volonté» (*ibidem*) et dont le degré de certitude surnaturelle est d'autant plus grand que son rapport au donné révélé est manifesté comme plus étroit. Pour cette raison, cet assentiment religieux «s'il se distingue de l'assentiment de foi, le prolonge cependant» (*Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 892).

Le théologien est en droit de se demander si la *même infaillibilité*, qui caractérise aussi bien le Magistère ordinaire que l'extraordinaire, ne garantit pas la vérité que celui-ci atteste, *selon deux modes différents et complémentaires*. Il est clair depuis le Concile Vatican I que l'infaillibilité des promulgations solennelles du Magistère extraordinaire porte *sur la formule ou définition dogmatique elle-même*, partant déclarée «irréformable par elle-même et non en vertu du consentement de l'Église» (*Pastor oeternus*, ch. 4, DS 3074; repris par *Lumen gentium* n° 25). Le Magistère ordinaire, avec la confirmation du successeur de Pierre comme Chef du collège épiscopal, peut lui aussi enseigner de manière infaillible qu'une vérité, parce que révélée, s'impose absolument, mais son infaillibilité ne porte pas sur une formule dogmatique nouvelle, mais simplement sur son discernement définitif de l'appartenance de cette vérité au dépôt de la foi. Cela veut dire qu'à condition d'accepter sur le fond le jugement du Magistère, la théologie peut et doit continuer à s'efforcer de formuler de plus en plus adéquatement ce point de la Révélation dans le sens qui lui est indiqué.

Voilà pourquoi les théologiens qui mettent aujourd'hui le pape au défi de définir dogmatiquement son enseignement sur l'impossibilité d'ordonner valablement les femmes font du mal à l'Église. Ils ne s'y prendraient pas autrement s'ils cherchaient à contraindre le pape à le faire pour défendre la foi catholique dans le peuple de Dieu dont ils auront gravement perturbé le sens de la foi. Or c'est justement cette formulation dogmatique que le Magistère suprême veut sans doute éviter. Non pas qu'il douterait le moins du monde de cette vérité de foi, mais parce que la formulation de celle-ci risquerait de ne pas pouvoir prendre assez en compte ce trésor que l'Église approfondit aujourd'hui dans son Magistère ordinaire : la grâce propre à la femme au sein de l'Église. Il en va de même pour toutes les vérités qui relèvent de la praxis chrétienne, dans les sacrements ou la vie morale, et qui se prêtent mal à une formulation dogmatique positive d'ordre spéculatif.

Un Magistère incertain? L'accusation «intégriste»

Les théologiens critiques ne sont pas les seuls à méconnaître aujourd'hui le rôle et l'infaillibilité du Magistère ordinaire de l'Église. Les théologiens «intégristes», figés dans ce que Jean-Paul II a appelé «une conception erronée de la Tradition» dont ils veulent ignorer le caractère «vivant» (Motu proprio *Ecclesia Dei adflicta*, 1^{er} juillet 1988, n° 4), ont l'habitude d'arguer du fait que le Concile Vatican II n'a pas défini de nouveaux dogmes ni procédé à des condamnations par anathème, pour dénier à celui-ci tout caractère infaillible même là où, de toute évidence, il a porté des jugements définitifs touchant le donné révélé et la constitution divine de l'Église. Un livre récent, brillant et captieux, dans lequel l'auteur a mis son information et son talent de polémiste au service de cette mauvaise cause, en constitue une éclatante illustration¹⁰.

L'auteur prétend déduire de la finalité «pastorale» et «œcuménique», que Jean XXIII, puis Paul VI ont assignée au Concile Vatican II, le caractère non infaillible de tous les enseignements de celui-ci. Il veut ainsi retourner contre le courant «rénovateur» (p. 37), qui a abouti à la majorité conciliaire, ce qu'il considère comme la «conspiration» (p. 44) et le «parasitage» (p. 137) opérés par celui-ci «dans une véritable guerre engagée pour s'assurer du pouvoir doctrinal» (*sic*, p. 61): «changer l'expression de la foi sans toucher au dogme» par «une expression non dogmatique de la foi» (p. 51).

Malgré des sympathies de fond qu'il ne cache pas, l'auteur est trop averti pour idéaliser outre mesure le courant théologique dit de «l'école romaine», représenté par le P. Réginald Garrigou-Lagrange o.p. et critiqué par les «rénovateurs» en raison de sa «théologie scolastique traditionnelle, laquelle y prêtait le flanc par une sclérose certaine, spécialement dans sa version à l'usage des séminaires» (p. 53). Or cette «école romaine» est le premier de ces milieux qui, du propre avis de l'auteur, «ont certainement abusé du procédé qui consistait à tenter d'imposer comme “pratiquement infaillible” ce qui ne l'était pas (le thomisme formulé en vingt-quatre thèses, par exemple)» (p. 207). Contre les «rénovateurs» qui la critiquaient, elle réagissait «par un appel à l'infaillibilisation à outrance des doctrines contestées» et ses représentants «rêvaient de canons suivis d'anathèmes, à la manière des conciles du passé...» (p. 76). Dans ces conditions, comment regretter avec l'auteur que «leur

¹⁰ Claude BARTHE, *Trouvera-t-Il encore la foi sur la terre: une crise de l'Église, histoire et questions*, Paris 1996. Nous analysons l'habituel amalgame politico-religieux qui est à la base de ce livre dans le numéro de juin 1997 de la revue *Commentaire*. L'auteur, qui se présente lui-même comme «prêtre», avoue «s'être placé, pour ainsi dire, en état d'apesanteur canonique». Comme chroniqueur de revue, il ne ménage pas le sarcasme et la satire contre «les évêques ou leurs représentants» (p. 230), quand ce n'est pas contre le pape lui-même, que ce soit Paul VI ou Jean-Paul II: «S'il y a bien un rêve, une chimère de Vatican II, l'un comme l'autre l'ont passionnément poursuivie» (p. 211).

revendication devienne d'ailleurs de plus en plus utopique, au fur et à mesure que les intentions de Jean XXIII se précisaient» (*ibidem*)? La prétention de l'«école romaine» à régenter le Magistère suprême, en se prenant pour un organe de son Magistère ordinaire, a fait beaucoup de tort à l'autorité du pape et a contribué au «complexe anti-romain» des théologiens.

Cela l'auteur ne peut pas le mesurer, car il est aveuglé par une méconnaissance du rôle véritable du Magistère ordinaire. D'après lui, celui-ci «ne concerne que les vérités communes de la confession de foi et du catéchisme» (p. 138), mais inclut-il celles enseignées par le *Catéchisme de l'Église Catholique*? En fait, le Magistère ordinaire «s'étend aussi loin que le dépôt lui-même de la Révélation divine» (*Lumen gentium* n° 25), c'est-à-dire très au delà des articles du Credo et des dogmes promulgués. En revanche, il se distingue des catéchismes autres que ceux promulgués par l'Église universelle (*Catéchisme du Concile de Trente* ou *Catéchisme de l'Église Catholique*), qui contiennent souvent certaines opinions théologiques «communes» que l'Église n'a pas enseignées officiellement par son Magistère ordinaire, telle la doctrine des «limbes» pour les enfants morts sans baptême. Dans sa nostalgie d'une situation de chrétienté, l'auteur reprend comme une évidence la confusion abusive qui y régnait entre une «doctrine commune» aux Écoles théologiques et le Magistère ordinaire du pape et des évêques: «les maîtres en théologie, les professeurs des Universités étaient considérés comme des organes du Magistère» (p. 142). On sait à quelle cacophonie doctrinale aboutit au Concile de Bâle (1431-1448) ce pseudo-magistère universitaire des théologiens, auquel le monde germanique est resté si dangereusement attaché.

Le «Magistère authentique»: pastoral mais infaillible sur le dépôt de la foi

Son attachement exclusif à un Magistère s'exprimant infailliblement à coups de formules irréformables accompagnées d'anathèmes, aveugle l'auteur et le rend incapable de comprendre que le «Magistère authentique» (*Lumen gentium* n° 25), comme enseignement normal du dépôt de la foi par les pasteurs de l'Église que sont le pape et les évêques, doit être inséparablement doctrinal – comportant le Magistère ordinaire infaillible – et pastoral. C'est ce qui explique que Vatican II, Concile à visée pastorale, ait promulgué deux constitutions *dogmatiques* (sur l'Église et sur la Révélation) et ait pris position sur des points touchant au donné révélé, de l'aveu même de l'auteur (p. 145). Mais celui-ci veut déduire de l'absence de «sentences dogmatiques extraordinaires» et du

«but pastoral du Concile» une «présomption de non-engagement dogmatique de celui-ci» (p. 146). Il prétend qu'à Vatican II a été «inauguré un magistère inachevé: la volonté d'enseigner ne va plus jusqu'à son terme, à savoir l'obligation faite aux enseignés de croire» (pp. 146-147).

L'erreur fondamentale de l'auteur apparaît quand il considère que le «Magistère authentique» (*Lumen gentium* n° 25) se réduit à «la catégorie supérieure du magistère non infaillible» et ne requiert des fidèles qu'un «assentiment religieux de la volonté et de l'esprit» (p. 147). Nous avons montré plus haut que le «Magistère authentique», c'est-à-dire revêtu de l'autorité du Christ, peut aussi, comme Magistère ordinaire, enseigner la foi de manière infaillible, même si c'est *sous un mode non définitoire* et sans anathèmes. On est en droit de ne pas regretter certaines formules d'anathèmes qui annexaient immédiatement le jugement de Dieu dans leurs sentences contre des personnes, telle celle-ci portée par le Concile d'Éphèse (431) contre Nestorius: «Notre Seigneur Jésus-Christ, blasphémé par lui, a décidé par le saint concile...» (*DS* 264). On est aussi en droit de ne pas regretter, contrairement à l'auteur, l'époque de chrétienté où le Magistère suprême du pape ne faisait qu'arbitrer de manière judiciaire entre les écoles de théologie, «lorsque Rome condamnait, à coup sûr infailliblement et pourtant sans trop de “solennité” le jansénisme, la morale laxiste, le quiétisme, etc.» (p. 150). L'assistance du Saint-Esprit garantissait certes l'infaillibilité des sentences romaines, mais leur modalité purement judiciaire, accompagnée au besoin par l'aide du «bras séculier» comme dans le cas du jansénisme, obscurcissait le fait que le Magistère fait partie du *ministère pastoral* du pape et des évêques, qui doivent «paître le troupeau non par contrainte mais de bon gré» (*1 P* 5, 2). Or la bulle *Unigenitus* (1713) et son application par le vieux Louis XIV, loin de guérir l'erreur janséniste, l'exacerba, suscitant par réaction un schisme épiscopal en Hollande et un courant à la fois anti-romain et anti-royal qui, à travers l'obstruction des parlements, aboutit en France à la Constitution civile du Clergé.

Il ne faut donc pas regretter, n'en déplaise à l'auteur, que le Concile Vatican II ait fait renouer l'Église avec un exercice pastoral du Magistère ordinaire, presque oublié de fait depuis l'époque des Pères. Il était inévitable qu'en se voyant soudain délivrés du corset autoritaire, qu'ils portaient surtout depuis la condamnation du modernisme, nombre de théologiens aient d'abord cédé au vertige d'une liberté critique irresponsable et à la tentation de s'ériger en magistère parallèle. Le pontificat de Paul VI fut le purgatoire où son autorité si humaine et modérée expia les excès et les abus de l'autoritarisme qui l'avait précédé. Le pontificat de Jean-Paul II a sonné *un retour purifié aux certitudes* de la foi, ainsi que l'auteur est forcé de le reconnaître comme un «signe des temps» (p. 257). Pourquoi faut-il qu'il en sape en même temps le fondement en s'aveuglant toujours

sur la part de Magistère ordinaire contenue dans le «Magistère authentique» pastoral, quand il écrit: «La tendance “autoritariste”, qui voudrait aujourd'hui, sans d'ailleurs se donner les moyens, revêtir d'une force “pratiquement infaillible” et donc indiscutable le Magistère authentique, se place dans des positions tout aussi faibles» (p. 207)?

On aura compris quelle est la pétition de principe qui commande tout l'ouvrage: il faut que le «Magistère authentique» exercé depuis Vatican II ne puisse comporter le caractère infaillible du Magistère ordinaire, pour que le Concile, et tout particulièrement la *Déclaration sur la liberté religieuse*, qui a ratifié la fin du «cadre politico-religieux» (p. 15) de chrétienté, auquel l'auteur tient plus qu'au Magistère de l'Église, n'exige aucune adhésion de foi et puisse être considérée comme une «situation atypique de l'Église» (p. III).

Fin de la chrétienté et reprise d'un Magistère ordinaire pastoral

En fait, l'exercice pastoral du Magistère ordinaire avait repris dans l'Église bien avant Vatican II. Les papes ont dû abandonner l'exercice judiciaire de leur Magistère suprême, par bulles envoyées aux rois chrétiens, qui les faisaient enregistrer ou non par les parlements, à partir du moment où, au XVIII^e et surtout au XIX^e siècle, ils se heurtèrent à une réticence croissante de la part des États à servir de «bras séculier». Alors ils commencèrent de nouveau à s'adresser directement au peuple chrétien et même à l'opinion publique. Ils le firent sous la forme de *lettres encycliques* adressées à une nation, puis de plus en plus à tout le genre humain. Le propre des encycliques est de proposer à la foi des catholiques des discernements, parfois définitifs, du Magistère ordinaire, tout en les argumentant pastoralement de manière catéchétique, théologique, voire apologétique. Il est clair que l'infaillibilité ne garantit pas la part argumentative de l'encyclique mais seulement *les jugements du Magistère ordinaire* qu'elle comporte, dont le degré de certitude ne découle pas de l'argumentation théologique qui les présente mais de *l'assistance de l'Esprit dans le discernement du donné révélé*. Les encycliques constituent une sorte de prédication écrite du Magistère pastoral, qui se rapproche des grands sermons doctrinaux ou des lettres dogmatiques des Pères de l'Église. L'auteur lui-même est d'ailleurs forcé d'admettre que «le style général de Vatican II reste assez proche de celui des encycliques de Pie XII» (p. 115), au demeurant le pape de loin le plus cité par le Concile.

L'auteur, qui prise particulièrement l'encyclique de Pie XII *Humani generis* (1952), devrait méditer ce qu'elle affirme sur la part de Magistère ordinaire que comportent les encycliques, car cela s'applique tout autant

aux documents du «Magistère authentique» depuis Vatican II, qui sont de son propre avis du même genre littéraire que celles-là. «Il ne faut pas estimer, écrivait Pie XII, que ce qui est proposé dans les encycliques ne demande pas l'assentiment parce que les papes n'y exercent pas le pouvoir suprême de leur Magistère. À ce qui est enseigné par le *Magistère ordinaire* s'applique aussi la parole: "Qui vous écoute, m'écoute" (Lc 10, 16), et la plupart du temps, ce qui est exposé dans les encycliques appartient déjà d'autre part à la doctrine catholique. Si les papes portent expressément dans leurs actes *un jugement sur une matière qui était jusque-là controversée*, tout le monde comprend que cette matière, dans la pensée et la volonté des Souverains pontifes, n'est plus à considérer comme question libre entre théologiens» (DS 3885). On remarquera que Pie XII ne fait ici aucune allusion à la nécessité d'une formulation dogmatique – jamais promulguée par encyclique –, ni à des anathèmes, et qu'il parle donc du «jugement» définitif que peut porter le Magistère ordinaire en matière de foi ou de mœurs.

Comment à cette lumière discerner la note théologique qui convient au «Magistère authentique» du Concile Vatican II et, plus généralement, à l'exercice pastoral du Magistère ordinaire avec lequel il a renoué? Le théologien dispose du critère de la *forme canonique*, qui est différente pour les divers documents conciliaires. De ce point de vue, les deux «Constitutions *dogmatiques*», sur la Révélation et sur l'Église, font incontestablement partie du Magistère ordinaire. Mais le critère de l'*objet* sur lequel le Magistère enseigne est encore plus décisif. Il est, en effet, impensable que l'Église, par la bouche du pape seul ou des papes et des évêques ensemble, enseigne *ex professo*, de manière définitive même quand elle n'est pas définitoire, sur des points de doctrine de la foi tels que le dépôt révélé et son explicitation, la constitution divine de l'Église, les principes naturels ou surnaturels de la vie morale ou de la liberté religieuse, sans que l'infailibilité de son Magistère ordinaire ne soit engagée. Et cela quelle que soit la solennité canonique du document qui donne cet enseignement doctrinal ou les termes employés pour le proposer: une simple réponse de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, approuvée *in forma specifica* par le pape, suffit, *a fortiori* une déclaration conciliaire dans la part d'enseignement sur la doctrine de la foi qu'elle comporte.

On ne doit donc pas hésiter à reconnaître la part d'enseignement infailliable du Magistère ordinaire, même au sein des documents plus «pastoraux» du Concile Vatican II, quand ceux-ci portent sur la doctrine de la foi et pas simplement sur des orientations disciplinaires ou pastorales. Dans ce dernier cas, l'autorité de l'Église n'est assistée que de manière prudentielle, comme quand elle invite les catholiques à un «respect sincère» envers les religions non révélées. Mais son Magistère

ordinaire est par ailleurs engagé sur des points qui font particulièrement problème aux théologiens «intégristes», comme par exemple la permanence après le Christ du Mystère d'Israël (cf. *Nostra aetate*) ou les principes de la liberté religieuse (cf. *Dignitatis humanae*), sur lesquels l'Église s'est penchée à Vatican II pour la première fois *ex professo* de manière proprement doctrinale. Auparavant, elle ne l'avait fait que de manière disciplinaire, en réglementant le statut social des juifs en chrétienté (Concile de Latran IV et décisions très contrastées des papes suivant les moments), ou seulement par mode de condamnation d'erreurs, dans le cas de la «liberté de conscience» par les papes du XIX^e siècle. Faut-il rappeler à propos des condamnations en général que l'on ne saurait formuler positivement la doctrine de l'Église en affirmant le *contraire* de l'erreur condamnée, car la condamnation de celle-ci est de l'ordre du *contradictoire* et non du contraire qui, en bonne logique, reste dans le même genre? Bien des durcissements caricaturaux auraient été évités si les catholiques intransigeants du XIX^e et du XX^e siècle ne s'étaient persuadés que leur catholicisme «intégral», construit comme *le contraire positif des condamnations romaines*, était purement et simplement la doctrine catholique de l'Église. D'où le caractère irrecevable qu'a pris à leurs yeux la *Déclaration sur la liberté religieuse* du Concile Vatican II. Celle-ci, comme des études théologiques sérieuses et très poussées l'ont montré, et comme le *Catéchisme de l'Église Catholique* l'enseigne au nom du Magistère ordinaire de l'Église aux nos 2104-2109, ne *contredit* pas l'enseignement antérieur des papes du XIX^e et du XX^e siècle, mais seulement le *contraire* des erreurs qu'ils condamnaient, contraire que les théologiens «intégristes» de l'Église prenaient pour la doctrine catholique.

Le critère qui détermine les notes théologiques du Magistère par l'*objet* de l'enseignement de celui-ci a été appliqué dans la reprise de Vatican II par le *Catéchisme de l'Église Catholique*. Par exemple, à propos de la liberté religieuse, le *Catéchisme* enseigne ce qui dans Vatican II relève du Magistère ordinaire en le présentant de manière organique et homogène avec l'enseignement antérieur des papes du XIX^e et du XX^e siècle. Mais pour notre auteur, ces passages proprement doctrinaux de Vatican II ne sauraient être garantis par l'infailibilité du Magistère, parce qu'ils ne se présentent pas sous la forme de définitions dogmatiques irréformables accompagnées d'anathèmes. Cette absence veut dire tout simplement que cet enseignement n'appartient pas au Magistère extraordinaire. Mais il n'en est pas moins substantiellement certain, même si ses termes ne sont pas irréformables par eux-mêmes, aussi infailible que les constitutions dogmatiques du Concile Vatican I (*Dei Filius* et *Pastor aeternus*) si l'on excepte en elles la définition dogmatique sur le pape et les anathèmes, qui constituent des formulations du Magistère extraordinaire. Le

Magistère ordinaire nous indique de manière infailliblement certaine et irréversible le *sens* dans lequel le dogme se développe de manière homogène. Il n'interdit pas, à la différence des promulgations dogmatiques, des formulations ultérieures plus adéquates dans la précision terminologique, mais celles-ci ne pourront jamais le contredire substantiellement. C'est ce discernement du Magistère ordinaire selon l'*analogia fidei*, c'est-à-dire en proportion avec l'importance pour la foi de l'objet de l'enseignement, qu'ignore la vision *univoque et positiviste* du Magistère propre aussi bien aux théologiens «critiques» qu'aux théologiens «intégristes», contraires dans le même genre.

Voilà comment le Magistère ordinaire est engagé dans le «Magistère authentique» depuis Vatican II, chaque fois que celui-ci appuie son enseignement pastoral par des discernements définitifs sur la doctrine de la foi et qui requièrent donc l'adhésion croyante des fidèles. C'est, entre autres, le cas pour la non-ordination des femmes au sujet de laquelle l'auteur ironise d'une manière qui le met en contradiction avec ce que Pie XII affirmait plus haut au sujet des encycliques. «En d'autres termes, écrit-il, Jean-Paul II entendait se référer [dans la lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis*] à une définition qui s'est faite sans qu'il ait à le vouloir lui-même, dont il attestait l'existence avec une particulière solennité» (p. 258). Il en conclut: «Et donc l'ère "pastorale" n'avait pas été subrepticement abolie. Par cette abstention magistérielles, d'ailleurs, bien davantage que par la journée d'Assise ou que par les gestes qui doivent marquer l'entrée dans le troisième millénaire, Jean-Paul II reste un pape du Concile» (p. 259).

Tout cela montre, n'en déplaise aux théologiens «critiques» ou «intégristes», que le Magistère ordinaire est le mode d'exercice de l'autorité doctrinale de l'Église qui convient le mieux à notre temps marqué par la sécularisation libérale et démocratique d'un État qui se refuse au rôle de «bras séculier», par une opinion publique dont il faut tenir compte plus pour la convaincre par la vérité de l'enseignement que pour la faire plier par des sentences d'apparence arbitraire, par une recherche de réintégration œcuménique de tous les chrétiens dans l'unique Église qui impose un processus de développement dogmatique capable d'assumer toute vérité révélée que les autres confessions ont explicitée davantage ou de manière complémentaire.

Tout en défendant le bien-fondé du «Magistère authentique» post-conciliaire, le théologien se demande néanmoins si celui-ci ne se laisse pas influencer parfois par la surabondance qui caractérise de nos jours la communication mais qui risque de noyer quelque peu les discernements du Magistère ordinaire aux yeux des fidèles et *a fortiori* des non-catholiques. *A contrario*, le succès de librairie rencontré par le *Catéchisme de l'Église Catholique* nous semble dû pour une grande part à la précision

et à la concision de celui-ci, qui ont répondu à l'attente très répandue de connaître exactement l'enseignement de l'Eglise. Tout en faisant ces remarques, le théologien doit néanmoins se demander si ce qui lui apparaît parfois comme une certaine prolixité du «Magistère authentique» n'est pas due à la défaillance de trop de théologiens qui, au lieu de prolonger le Magistère ordinaire en approfondissant la doctrine de la foi qu'il enseigne, sapent l'autorité de celui-ci par leur attitude critique.

Sans pour autant revenir purement et simplement, comme le souhaiterait l'auteur, aux sentences judiciaires d'arbitrage et de condamnation – elles se sont déjà imposées parfois ces derniers temps –, les interventions du «Magistère authentique», à caractère à la fois ordinaire et pastoral, gagneraient à se recentrer, avec clarté et sobriété, sur les points du donné révélé à propos desquels la foi du peuple chrétien a le plus besoin d'être éclairée et confirmée dans notre monde. Il serait de même très utile à la communication que la curie romaine explique clairement les différents types de documents officiels par lesquels s'exprime le Magistère suprême, ainsi que leur sens et leur degré d'autorité respectifs: constitutions apostoliques, encycliques, lettres apostoliques, exhortations apostoliques, brefs, *motu proprio*, etc.; il n'est pas sûr que même les professeurs qui enseignent le traité des «lieux théologiques» et des «notes du Magistère» s'y retrouvent¹¹.

Cela étant dit, le Magistère ordinaire, sauf crise majeure et aiguë ou autre circonstance exceptionnelle exigeant une nouvelle formulation dogmatique, est capable de proposer un discernement infaillible et définitif de ce qui appartient au donné révélé et en même temps le laisser ouvert dans sa formulation à une explicitation dogmatique sans cesse enrichie de manière homogène par la vie de l'Eglise sous le souffle de «l'Esprit qui la conduit vers la vérité tout entière» (*Jn* 16, 13).

Fr. Jean-Miguel GARRIGUES

¹¹ Le théologien a parfois l'impression d'une certaine inconséquence dans l'utilisation de tel ou tel type de document par le Magistère romain. Ainsi en 1962 le pape Jean XXIII publiait une *constitution apostolique*, *Veterum sapientiae*, pour garantir l'usage du latin dans l'Eglise, en particulier dans l'enseignement des séminaires, dont il pouvait se douter que le futur concile allait dès l'année suivante amorcer le remplacement dans la liturgie elle-même par les langues vernaculaires. Ce qui est étonnant, c'est l'utilisation pour une mesure disciplinaire de portée secondaire et éphémère du type de document pontifical le plus solennel, celui qui avait servi à proclamer les dogmes de l'Immaculée Conception (1854) et de l'Assomption (1950), ainsi qu'à promulguer un jugement définitif du Magistère ordinaire de Pie XII sur la forme sacramentelle de l'ordination sacerdotale qui contredisait la doctrine commune reçue en Occident depuis le Moyen-Age. En contraste étonnant, la prise de position définitive du Magistère ordinaire de Jean-Paul II sur l'impossibilité pour l'Eglise d'ordonner des femmes en raison de la «constitution divine de l'Eglise» a été annoncée sous la forme la moins solennelle, celle d'une *lettre apostolique* (*Ordinatio sacerdotalis*), suivie un an après d'une simple *Réponse* de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, déclarant au nom du pape que l'infaillibilité était bel et bien engagée dans le jugement définitif contenu dans ladite lettre apostolique.

Jacques Maritain et la philosophie de la création artistique

Jacques Maritain a eu une chance. Il a pu observer les vertus conjuguées de l'art et de la poésie réalisées en un peintre qui fut un grand ami. Je veux parler de Georges Rouault.

Jacques Maritain a pu dire dans «Frontières de la poésie» «qu'un philosophe pouvait étudier en Georges Rouault la vertu d'art comme à l'état pur¹». Et comme ils étaient devenus des amis intimes, il a pu contempler cette vertu d'art et cette poésie tout à loisir. De son côté, je pense que Georges Rouault a été fasciné aussi par cette capacité exceptionnelle de Maritain de penser en philosophe les choses humaines et de les rapporter comme il dira «au ciel métaphysique, seul azur qui ne passe pas²».

Nous avons eu, nous aussi, la chance de découvrir un texte, qui d'abord avait été perdu, du jeune Maritain. Jacques a 28 ans. Il y a une exposition des toutes premières œuvres de Rouault à la Galerie Druet à Paris, en 1910. Rouault demande à Jacques de faire le texte de présentation. Cet écrit sur l'œuvre de Rouault jeune constitue le premier texte de Jacques Maritain sur l'art.

Il a été retrouvé par René Mougel, qui s'occupe des archives Maritain à Kolbsheim. Editées il y a une dizaine d'années, ces pages ont paru dans les *Cahiers Maritain* n° 12. Cette exposition de peintures et de céramiques, Maritain la présente d'une façon très philosophique. Il ne faut pas oublier, en lisant ces pages, que Jacques n'a pas encore rencontré l'œuvre de saint Thomas d'Aquin. Raïssa par contre l'avait déjà abordée avec délectation. C'est seulement en septembre 1910, donc quelques mois après ce texte, que Jacques va vraiment entrer en contact avec la *Somme théologique*. C'est dire que le saint Docteur n'éclaire pas encore Maritain quand il fait sa préface au Catalogue de l'exposition. Et pourtant c'est déjà en philosophe qu'il fait l'analyse des œuvres de son ami. Il ne pouvait d'ailleurs aborder ces œuvres autrement qu'en philosophe de race qu'il était.

Lorsqu'on prend attentivement contact avec ces quelques pages de Maritain, ce qui frappe, c'est d'y trouver entre la pensée de Jacques à 28 ans et celle de saint Thomas, une harmonie préétablie.

Pour comprendre ce que Maritain découvre dans la peinture de son ami, il est nécessaire d'avoir devant les yeux les tableaux de Rouault.

¹ Jacques MARITAIN, *Art et Scolastique*, Rouart, Paris, 1927, p. 232.

² *Ibid.*, p. 143.

Il est nécessaire de nous souvenir de ces clowns démantelés et pleins de tristesse, ces visages de pauvres, ces filles de cirque qu'il appelait «Eves déchues», ces boursouflures des nantis. Enfin cette façon unique qu'avait Rouault de représenter le péché. Mais il faut aussi nous remémorer qu'au milieu de ces visages terribles, il y a la présence de la Sainte Face. Elle apparaît très tôt, déjà vers 1904-1905.

Il y a chez Rouault une technique qu'on pourrait appeler «dostoïevskienne» qui place telle scène de l'Evangile en rapport avec telle scène noire de ses romans. Ce visage du Christ en agonie – dont Malraux disait que ce sont des «icônes modernes» – c'est le seul qui soit supportable au milieu de tant de déchéances et de tant de misères!

Mais qu'est-ce que dit Maritain en ces pages que j'ai essayé de résumer?

D'abord, il avance une première distinction qui sera maintenue constamment entre l'art et la poésie. De l'art, il parle comme d'un travail. C'est l'exercice de l'intelligence ouvrière. Rouault le disait: «J'ai une nature d'artisan.» L'art «c'est le travail bien fait, c'est la technique; c'est la connaissance des moyens matériels.» Et puis, il y a la poésie. Mais qu'est-ce que la poésie chez Maritain? La poésie, c'est la «*vision*». C'est, comme il dit, la «*vision-émotion*». Chez Rouault, c'est une vision empreinte de pitié théologale. Cette distinction entre l'art et la poésie, Maritain la maintiendra tout au long de sa réflexion sur la peinture et au sujet de ce qu'on appelle les beaux-arts. C'est pour Jacques une vue capitale. Ces deux éléments en toute œuvre belle, il faut les distinguer, mais aussi les unir. C'est la première distinction³.

Il y a une deuxième distinction que Maritain relève dans l'œuvre de son ami, celle de la matière et de la forme. C'est à cause d'elle que j'ai parlé d'harmonie préétablie entre la pensée de Maritain jeune et celle d'Aristote et de saint Thomas. Je ne sais s'il avait reçu cette distinction de Raïssa, qui déjà depuis quelques mois lisait saint Thomas? En tout cas cette deuxième distinction, c'est encore d'Aristote et de son Commentateur qu'elle vient.

Dans ces quelques pages de présentation de l'œuvre de son ami, il disait que le génie de Rouault consiste à réveiller les vertus «représentatives de la matière». Nous savons que le peintre prenait un soin particulier de la matière de ses œuvres. Il accumulait volontiers à la gouache et à la peinture à l'huile de la cendre et de la poussière très fine afin d'obtenir, comme dira Maritain, «que la matière accepte de révéler la forme et de dire le mystère qu'elle contient⁴».

Enfin il y a une troisième profondeur qu'il va découvrir, celle de l'origine dans l'homme, dans l'artiste, de l'œuvre d'art. Il cherche à mettre en relief la cause première de l'œuvre.

³ *Cahier Maritain*, n° 12, p. 26.

⁴ *Ibid.*, p. 27.

Il dira avec une très grande force, une très grande netteté, que «ce n'est pas la copie des choses qui est l'origine d'une œuvre d'art; ce n'est pas la transcription textuelle des choses. Mais il faut chercher cette source dans l'âme même de l'artiste saisie par l'émotion, une «émotion-forme», une «émotion-pensée». Emotion qui va faire jaillir de l'âme du peintre, de l'âme du poète, l'œuvre qu'il sera en quelque sorte obligé de créer. Tel est le contenu de cette présentation.

Après ce premier texte, il y aura chez Jacques Maritain l'étude assidue et en profondeur de saint Thomas d'Aquin.

Ce que nous venons de trouver dans ces toutes premières pages de Maritain, nous pourrions l'appeler le germe de son œuvre de philosophe sur l'art. De saint Thomas, il va recevoir les principes métaphysiques qui l'aideront à déployer sa pensée de philosophe au sujet de la création artistique.

Il y aura en 1920 *Art et Scolastique*. Je ne puis exposer tout ce que contient cet ouvrage. Je ne prendrai qu'une idée, mais une idée essentielle. Maritain montre, dans *Art et Scolastique*, que l'art n'est pas imitation de la nature. Il sait bien qu'il y a la sentence d'Aristote «l'art imite la nature». Mais qu'est-ce que cela veut dire? Or, justement Maritain a eu la chance d'assister à la genèse d'une grande œuvre, auprès d'un véritable artiste, et de comprendre le vrai sens de cette sentence.

En 1905, Maritain et Rouault se rencontrent et tout de suite deviennent des amis. Quand Rouault vient habiter Versailles, ils se voient chaque semaine longuement. Ils échangent leur pensée sur l'art. Or, à ce moment-là, Rouault connaissait une épreuve comparable aux épreuves des mystiques. Il cherchait sa voie, la sienne, une nouvelle expression de ce qu'il sentait. Or, il sentait que c'est le mal, le péché qui habite le cœur de l'homme, qui le dégrade. Et il comprenait que la Sainte Face du Christ rachète tous ces visages qui portent l'empreinte du péché. Mais comment dire cette «vision»? C'est alors qu'il commença à «défigurer» ses visages, pourrait-on dire.

Pour comprendre ce qui se passait dans l'âme de Rouault, il faut lire un passage de «Frontières de la poésie». Maritain y dit que cette «émotion-forme» cherche, à un moment donné, à se substituer aux objets que le peintre représente. Il tend à chasser la substance de la chose, à entrer dans les êtres qu'il crée et à se donner sous les apparences de ces choses de rien, figurées sur le tableau et qui vivent là d'une autre vie que la leur. Nous trouvons dans ces réflexions de Jacques la raison d'être de la déformation, de la transformation, mais aussi de la transfiguration des créatures représentées par l'artiste⁵.

⁵ Jacques MARITAIN, *Art et Scolastique*, Rouart, Paris, 1927, p. 160.

Or, imposer cela à des générations qui ont l'habitude de voir autre chose, d'apprécier surtout l'imitation naturaliste, c'était une audace. Mais c'était aussi une souffrance. Et elle lui est venue de l'incompréhension de ses plus chères affections. Par exemple de Léon Bloy, qui était son parrain de baptême et qui ne comprenait rien à l'art de son néophyte. Il lui disait: «Est-ce que vous n'allez pas bientôt finir de représenter ces horreurs!» Puis il y avait tout un milieu croyant, friand de l'académisme pieux. Heureusement qu'à Versailles veillaient deux cœurs qui le comprenaient et suivaient avec compassion cette mue tragique.

Une anecdote à propos de Léon Bloy est significative. Maritain raconte que lorsque Bloy commençait ses vitupérations au sujet de l'art moderne, Rouault restait immobile, blême et muet. Ce devait lui être très pénible. Maritain, lui, assistait avec une merveilleuse compréhension à ce travail d'un peintre qui cherche à traduire sa vision propre et qui ne regarde plus les choses dans la direction de l'extérieur, mais les regarde à l'intérieur de lui-même. Ce qui justifie la sentence de Maritain: «La création artistique ne copie pas la Création de Dieu. Elle doit procéder du dedans de l'âme⁶.» Et ainsi, il faut que l'âme de l'artiste entre dans les choses. Voilà ce qu'on peut trouver dans *Art et Scolastique* par rapport à ce que je voulais révéler.

Tout de suite après, vous avez «Frontières de la poésie», en 1927. Déjà en 1926, il y avait eu l'échange de lettres entre Cocteau et Maritain. Or, dans ce que Maritain dit dans ces textes, il n'y a plus trace d'Aristote, mais bien de saint Thomas. C'est de saint Thomas que Maritain reçoit l'idée exacte de ce qu'est la création artistique. Il y a une grande analogie entre la Création de Dieu et celle de celui qu'il appellera «l'apprenti de Dieu». «Apprenti de Dieu», c'est ce qu'il dira à Cocteau. L'artiste apprend son métier auprès de Dieu. Il apprend, en regardant Dieu, à créer lui-même. Il apprend que la création artistique ne consiste pas à reprendre des choses qui existent, mais bien à en former de nouvelles⁷.

C'est une très grande lumière que lui donne ici saint Thomas, et Maritain va l'exploiter. Il se réfère en particulier au traité de la *Somme théologique*, I P, Q 15, sur les «Idées divines». Quand Dieu connaît, d'abord Il ne connaît pas les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes puisqu'Il les crée. Il ne saurait les regarder elles-mêmes, en dehors de Sa Pensée, avant de les avoir créées. Deuxièmement, il ne saurait y avoir en Dieu comme une espèce de film, de modèles, de copies toutes faites. On

⁶ Jacques MARITAIN, *Art et Scolastique*, Rouart, Paris, 1927, p. 104.

⁷ Jacques MARITAIN, *Réponse à Jean Cocteau*, Stock, p. 22.

ne met pas la multiplicité en Dieu, surtout pas une multiplicité matérielle. Et saint Thomas explique que c'est à partir de son Essence, vue comme participable en d'infinis «possibles», que Dieu crée les choses.

Maritain va tirer de là une vue profonde sur l'artiste. On peut résumer sa pensée dans la sentence qu'il envoie à Cocteau: «Vous êtes un apprenti de Dieu». A ce sujet, on peut aussi trouver chez Malraux une remarque vraiment géniale sur Rouault. Il dit: «Chez Rouault il ne faut pas chercher des “modèles”, mais des “possibilités”⁸.» Par cette distinction, il rapproche singulièrement la Création de Dieu et la création artistique. D'ailleurs, il faut le reconnaître, on ne trouve pas en dehors des toiles de Rouault des spécimens d'humanité tels qu'on peut les voir chez lui! Oui, la meilleure façon d'être créateur, c'est d'imiter Dieu! Le poète, au sens premier du terme, c'est vraiment «un apprenti de Dieu». Il imite la nature, mais plus exactement ce que Dieu fait, par la nature. Ce que Cocteau fait découvrir à Maritain, c'est que le créateur humain métamorphose l'univers en le faisant passer dans son âme. C'est ainsi qu'il marque les choses de son «moi». Créer pour lui, c'est produire les choses mais à partir de son âme. Maritain continue alors à chercher où, dans l'âme de l'artiste, gît la cause, l'origine de la formation des œuvres d'art.

Cette question, Maritain va l'approfondir dans deux ouvrages encore: *Situation de la poésie*, en 1938. C'est là que pour la première fois, il parle de «l'inconscient spirituel⁹». Et surtout dans le grand livre *L'Intuition créatrice dans l'art et la poésie*, en 1966. Dans ces deux ouvrages, mais tout particulièrement dans *L'Intuition créatrice*, Maritain va établir sa doctrine sur la racine première de l'activité poétique. Il la fait descendre du Ciel des Muses platoniciennes dans ce qu'il appelle «l'esprit en source», dans l'homme même.

Je n'ai pas assez de temps pour exposer cette doctrine. Du moins je dirai, en terminant, les conclusions auxquelles il aboutit.

D'abord, Maritain remarque que dans l'ordre de la pensée pure déjà l'intelligence humaine est productrice. Pensez à ce qu'elle produit à l'intérieur d'elle-même comme concepts, jugements, raisonnements. Mais cette productivité de l'esprit, celui-ci va l'exercer aussi en dehors de lui-même, en transformant de la matière dans l'ordre de l'architecture, de la musique, de la peinture. Cela se passe lorsqu'une chose du monde tombe dans l'âme humaine et y provoque une «émotion» exceptionnelle. A ce moment l'âme humaine et la chose qui la pénètre émotionnellement, on peut le dire, se connaissent mutuellement, comme le dit Baudelaire dans *Le Confiteur de l'artiste*: «Je me pense elle et elle se pense par moi.»

⁸ Rouault, *Première Période, 1903-1912*, Centre Georges Pompidou, 234.

⁹ Jacques et Raïssa MARITAIN, *Situation de la poésie*, Desclée, p. 117.

C'est ce qu'on appelle «la connaissance par connaturalité¹⁰». Alors le sujet humain découvre son «moi». Il veut le faire durer dans le temps avec la chose qui l'a éveillé à lui-même. C'est alors que son intelligence devient «créatrice» et transforme le réel à l'image de lui-même.

Dans *L'Intuition créatrice*, Maritain établit donc que c'est dans l'âme humaine, en son centre, que se trouvent les racines de la création artistique. Il l'avait d'ailleurs pressenti. Déjà dans *Art et Scolastique* il avait dit que «l'œuvre d'art se forme dans l'inconscient spirituel». Déjà s'y trouve l'expression. Au-dessus de la raison, dans sa part «nocturne», au centre de l'âme où confluent les puissances ou les facultés de cette âme. S'opposant à Freud qui explique l'œuvre d'art par «l'inconscient sourd» comme Maritain appelle l'inconscient freudien, inconscient formé par refoulement. Pour Maritain, c'est l'inconscient formé à la source de l'âme, là où les facultés ne sont pas encore et où intelligence, imagination, mémoire et sensation œuvrent en synergie. Toute une «Egypte savoureuse» accompagne l'âme. C'est là, dans cette source, dans ce nid de la subjectivité, que les choses vivent d'une vie mystérieuse.

De ce fond de l'âme on peut trouver une image que Maritain d'ailleurs aimait beaucoup. Il en cite le poème où elle se trouve, chez Supervielle:

*«Je ne vais pas toujours seul au fond de moi-même
Et j'entraîne avec moi plus d'un être vivant.
Ceux qui seront entrés dans mes froides cavernes
Sont-ils sûrs d'en sortir même pour un moment?*

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

Un poète¹¹

Mais comment résumer cette œuvre où vient se fondre dans une longue méditation ardente l'immense expérience acquise depuis les jours de Versailles et de Meudon? Là sont venus se réchauffer à la flamme de l'intelligence et de l'amour de ces deux êtres, Raïssa et Jacques, de nombreux artistes, poètes, peintres, sculpteurs!

C'est à Aristote et saint Thomas – mais le temps me manque pour le montrer – à leur analyse de la structure de l'acte de penser dans ses fonctionnements premiers, qu'on doit l'établissement philosophique de cet «*Inconscient Spirituel*».

¹⁰ BAUDELAIRE, *Le Confiteur de l'artiste*, La Pléiade, p. 232.

¹¹ SUPERVIELLE, La Pléiade, Gallimard, p. 326.

Je termine en disant: depuis les jours de Versailles, grâce à leurs entretiens avec Rouault, la maison des Maritain s'est ouverte toujours davantage aux poètes, aux peintres, à d'innombrables artistes. Comme le rappelle si justement Luc Barré dans sa très belle biographie: «Poètes, peintres, musiciens, romanciers, ont été attirés vers ce couple, dans l'âme duquel il y avait un amour du beau et une immense compassion pour ceux qui parmi les hommes sont appelés à capter quelques rayons descendus de la nuit de Dieu sur les choses. Là veillaient deux cœurs, le cœur de Raïssa et celui du philosophe dans la mission qui était la leur à savoir d'ordonner et de sauver toutes les vérités, toutes les beautés captives¹².»

Il me semble que personne ne dit mieux ce qu'a été au milieu de nous Jacques Maritain que Verlaine qui, d'ailleurs, ne l'a pas connu! Mais dans la célébration qu'il fait du sage, c'est Maritain qui toujours m'apparaît. Il a dit en effet:

*«Délicat et non exclusif
Il sera du jour où nous sommes.
Son cœur plutôt contemplatif
Saura pourtant l'œuvre des hommes¹³.»*

Pierre-Marie EMONET o.p.

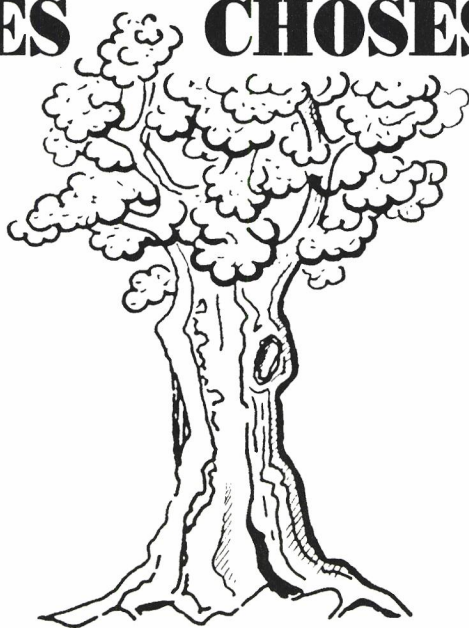
¹² Jean-Luc BARRÉ: *Jacques et Raïssa Maritain, Les Mendiants du Ciel*, Stock, 1995.

¹³ *Sagesse*, III/1.

Vient de paraître

Pierre-Marie EMONET o.p.

DIEU CONTEMPLÉ DANS LE MIROIR DES CHOSES



— C.L.D. —

Théologie et rencontres islamo-chrétiennes

Les efforts actuels de rencontre entre croyants de religions différentes ont commencé trop récemment pour qu'un bilan, même provisoire, puisse en être dressé. Après des siècles de méfiances et de luttes, de telles démarches suscitent encore trop d'interrogations pour qu'il soit possible d'y voir vraiment clair. Aussi est-il sage de rester réservé, quels que soient les espoirs mis en de telles rencontres pour la compréhension mutuelle et la paix entre les hommes.

Et pourtant, dès maintenant, sur un certain nombre de points, des affirmations particulières sont possibles. Nous voudrions grouper ici quelques remarques sur la façon de poser les problèmes et de les aborder, comme sur les présupposés théologiques sous-jacents dont l'expérience a montré l'importance. Il ne s'agira pas du rôle des religions non chrétiennes, en tant que telles, dans le plan divin du salut. Depuis un demi-siècle, les ouvrages sur le sujet se sont multipliés. Nous voudrions seulement nous pencher sur le cas des rencontres islamo-chrétiennes et la théologie de l'islam.

Une question d'attitude

Dans un de ses derniers ouvrages, le Cardinal Lustiger caractérisait de la façon suivante la position prise par l'Occident face à l'islam: «Nous, Occidentaux d'origine et de tradition biblique, avons traité l'islam comme une force historico-politique avec laquelle on peut guerroyer, négocier ou pactiser, sans guère affronter la question religieuse proprement dite¹.» A vrai dire, cette question religieuse fut bien affrontée jadis, mais dans un esprit de polémique, soucieux de démasquer les erreurs de l'adversaire; il s'agissait davantage de soutenir le moral des siens que de comprendre la psychologie des autres. Rares furent les esprits soucieux de découvrir les valeurs positives de l'islam. Il y en eut, malgré tout, bien que la mentalité ambiante à cette époque, dans un camp comme dans l'autre, n'y ait guère été favorable.

¹ Jean-Marie LUSTIGER, *Devenez dignes de la condition humaine*, Flammarion, Paris, Saint Augustin, Saint-Maurice, 1995, p. 147.

Avec le temps, cette situation est en train d'évoluer. Les moyens de communication se sont développés, les contacts multipliés; sources et documents sont devenus plus accessibles. Comme le faisait remarquer en substance le Père (Cardinal) Yves M.-J. Congar, le Moyen Âge savait qu'il existait d'autres pays et d'autres peuples au delà du cercle de la Chrétienté, mais dans l'ensemble, il était peu curieux et peu inquiet. Les grandes découvertes, les voyages ont lentement modifié les données du problème, car, ajoutait-il, «la connaissance qu'on prend du Monde et de l'homme, de leurs dimensions et de leur profondeur, conditionne puissamment notre accès à une vérité qui doit, d'un peu simpliste et quelque peu infantile qu'elle était, devenir pleinement avertie et adulte. N'est-ce pas l'expérience qu'ont faite tant d'esprits apostoliques, dans les Missions lointaines, dans la Mission intérieure aussi bien qu'en Œcuménisme?²» Il en est résulté un changement d'attitude en face des autres religions et en particulier de l'islam.

Comment caractériser ce changement? Une des personnalités qui a beaucoup contribué à cette évolution, le Père J.-M. Abdeljalil, présente l'un de ses propres ouvrages comme destiné «à faire réfléchir, à faire prendre contact par le dedans³». Il y parle de l'islam sans cesser d'être un chrétien convaincu, mais avec sa sensibilité religieuse que de longues années passées dans la communauté musulmane avaient formée; ensuite après des controverses, il avait trouvé dans les évangiles, m'a-t-il dit un jour, «ce qu'il aimait dans le Coran mais à sa vraie place». Les mots «prendre contact par le dedans» caractérisent parfaitement les efforts actuels ou tout au moins l'idéal que s'en font les ouvriers du dialogue. A la fin d'un travail très poussé sur l'image que les auteurs occidentaux se sont forgée de l'islam, Norman Daniel cite l'ouvrage du P. Abdeljalil comme «un des premiers signes de cette nouvelle tentative de compréhension [...] livre] qui, dans ce qu'il se proposait modestement de faire, n'a jamais été surpassé⁴».

La même idée d'une prise de contact par le dedans se rencontre ailleurs. Ainsi Louis Massignon qui vivait cette attitude depuis son retour à la foi de son baptême parle de «décentrement mental», d'intériorisation. Si j'ai bien compris, il s'agissait pour lui de prendre en

² Yves M.-J. CONGAR, *Vaste monde, ma paroisse*, Paris, 1959, p. 116 (cf. pp. 113-116).

³ Jean-Mohammad ABDELJALIL (1904-1979), marocain de nationalité, fervent musulman dans sa jeunesse, a découvert le christianisme au cours de ses études universitaires à Paris. Baptisé, il entra peu après chez les franciscains. Dans la ligne de Louis Massignon, son parrain, il œuvra toute sa vie et souffrit pour une compréhension mutuelle entre chrétiens et musulmans. La présente citation est extraite de son *Aspects intérieurs de l'Islam*, 2^e éd., Paris, Seuil, 1953, p. 7.

⁴ Norman DANIEL, *Islam et Occident*, traduit de l'anglais, Paris, Cerf, 1993, p. 387. Les éditions successives du texte anglais *Islam and the West. The Making of an Image*, dans les années soixante et en 1980, ont été complétées par l'auteur lui-même peu avant sa mort (+ 1992), spécialement pour la traduction française. Il y parle de la nouvelle attitude qui se préparait et s'est ouvertement manifestée lors du Concile de Vatican II et dans son cadre même.

compte tous les facteurs qui contribuent à former la mentalité de son interlocuteur sans se laisser enfermer dans les limites de ses propres horizons. Le chercheur qui tient à être vrai ne doit jamais oublier qu'il est en face de vivants qui croient en Dieu, qui prient; aussi a-t-il à réaliser quel est leur cadre de vie, à rechercher l'atmosphère spirituelle qu'ils respirent. «Faute d'avoir suffisamment pratiqué le Qur'an, écrit Louis Massignon, bien des Européens ont étudié les penseurs musulmans "du dehors" sans entrer dans le cœur de l'islam lui-même; n'ayant pas su devenir franchement les hôtes de cette Communauté toujours vivante [...], ils n'ont pu saisir ni la structure rayonnante ni l'interdépendance centrale des vies que leur patiente érudition disséquait⁵.» «Pratiquer le Coran», dans ce contexte, évoque une sorte de prise de contact «par le dedans» comme aurait dit le P. Abdeljalîl; plus qu'une connaissance livresque, il y a là un effort de sympathie, de compréhension religieuse, aussi bien dans ce qui s'accorde avec notre foi que dans ce qui s'y oppose.

Notre foi, il fallait en venir là, car la nouvelle attitude des chrétiens dans les rencontres islamo-chrétiennes (ou leurs études sur l'islam) est marquée par la foi. Le Cardinal Lustiger le suggérait dans le texte cité plus haut lorsqu'il mentionnait «la question religieuse proprement dite». Un simple respect ne suffit pas s'il se borne à envisager uniquement les valeurs profanes. Lorsqu'un orientaliste déclare: «Massignon m'a montré comment on pouvait approcher les phénomènes religieux, de toutes les religions, de toutes les époques sans pour autant partager ces croyances⁶», l'expression est ambiguë. Dans le cas de Louis Massignon, le regard jeté sur l'islam y cherchait la foi; se décentrer, pour lui, signifiait s'incliner devant les desseins de Dieu pour qui tout homme a une place dans le plan de salut. Partageait-il les croyances des musulmans? La question est mal posée; mais affirmer qu'il ne les partageait pas jusqu'à un certain point serait une erreur. La mystique de la Badaliyya, cette association chrétienne qu'il avait fondée (dont le nom signifie substitution), suppose au minimum le partage de la foi au Dieu créateur, un et tout-puissant, qui a parlé aux hommes pour les guider, et

⁵ Pierre ROCALVE, *Louis Massignon et l'Islam*, Damas, Institut Français, 1993, p. 102. La citation est tirée de Massignon, *Passion d'al-Hallâj*, t. III, p. 10. Malgré tout, la présentation que fait P. R. de la pensée de L. M. sur ce point est à connaître car il a excellemment choisi les textes les plus importants et en a montré l'impact.

⁶ Mikel DE EPALZA, «Hommage à Massignon», dans la revue *Horizons Maghrébins*, Toulouse, n° 14/15, 1989, p. 206. Louis Massignon personnellement partageait en partie la foi des musulmans; de la part des autres, il exigeait respect et honnêteté vis-à-vis des musulmans et il était d'une sévérité cinglante pour ceux qui raillaient ou déformaient les croyances religieuses aussi bien de l'islam que du christianisme. Voir ce qu'il dit d'un orientaliste traduisant et annotant une apologie anti-chrétienne écrite par un franciscain renégat devenu musulman au XV^e siècle: Louis MASSIGNON, *Examen du «Présent de l'homme lettré» par Abdallah ibn al-Torjoman*, Rome, PISAI, 1992. Le texte de L. M. avait été rédigé en 1917 et n'avait jamais été publié. Voir spécialement les pp. 1-5.

la soumission sans réserve de la créature dans l'abandon, la confiance, l'espérance, à l'exemple d'Abraham. Ensuite l'attitude demandée par la Badaliyya signifie que l'homme est appelé par Dieu à aller plus loin et plus haut que ne le dit l'islam⁷. Un cheminement commun est possible sur le terrain commun; au delà le membre de la Badaliyya s'engage seul, portant dans son cœur et dans sa prière celui qui n'est plus à ses côtés.

L'attitude nouvelle dont il est ici question a été adoptée par d'autres pionniers de rencontres interreligieuses. Si pour les chrétiens, influencés par le P. de Foucauld, elle concerne l'islam et se retrouve dans plusieurs prises de position du concile de Vatican II, elle est plus générale. Ainsi l'abbé Jules Monchanin (1895-1957) très proche spirituellement de son aîné Louis Massignon (1883-1962) aborda l'hindouisme dans les mêmes dispositions. N'était-ce pas J. Monchanin qui écrivait à l'intention de plusieurs de ses dirigées allant travailler en terre d'islam: «Tout ce qu'il y a de foi, d'adoration, d'abandon, d'héritage abrahamique prophétique et d'obscur orientation chrétienne devra être compris, aimé, vécu⁸.» Les trois termes comprendre, aimer, vivre, expriment parfaitement l'essentiel de cette attitude nouvelle.

Y a-t-il là un danger de subjectivisme? Evidemment oui et il ne servirait à rien de le nier⁹. Mais est-il possible d'être totalement objectif? Il y a un risque à courir. Quoi qu'il en soit, envisager tous les aspects d'une question, y compris les aspects religieux et les aspects de foi est indispensable pour quiconque veut éviter les œillères d'un pur rationalisme agnostique.

Pratiquement, au plan théologique, la volonté de «prendre contact par le dedans» suppose que l'ouvrier du dialogue distingue bien les plans auxquels il entend se placer. Il y a le plan de la doctrine, il y a celui de la vie. Les deux se tiennent, mais la logique n'est plus la même dans le cas de la pensée abstraite et dans celui du vécu. La pensée moderne occidentale a beaucoup joué sur la différence des deux registres, celui de l'orthodoxie et celui de l'orthopraxie. La connaissance de la doctrine permet

⁷ Dans le livre consacré à répondre aux questions d'un Italien qui l'interviewe par écrit, Jean-Paul II a quatre pages sur l'islam. Il y souligne bien ce qui nous rapproche en citant un texte conciliaire de Vatican II, *Nostra Aetate* n° 3, mais il parle aussitôt du processus de réduction dont la révélation divine (Ancien et Nouveau Testament) est l'objet dans le Coran: «Toute cette richesse de l'auto-révélation de Dieu, qui constitue le patrimoine de l'Ancien et du Nouveau Testament, a été, en fait, laissée de côté dans l'islam.» Extraît de Jean-Paul II, *Entrez dans l'espérance*, Paris, Plon-Mame, 1994, pp. 151-154.

⁸ Texte cité par Françoise JACQUIN dans «Pour une compréhension spirituelle des cultures, Louis Massignon et l'abbé Monchanin», communication faite au Colloque qui eut lieu à Paris (Maison de l'Unesco), les 17 et 18 décembre 1992, à l'occasion du 30^e anniversaire de la mort de Louis Massignon; cette communication a été publiée dans les Actes du Colloque dont le titre était: *Louis Massignon et le dialogue des cultures*, Paris, Cerf, 1996. Voir la citation p. 355. L'original est dans MONCHANIN, *Théologie et Spiritualité missionnaires*, Paris, Beauchesne, 1985, p. 172.

⁹ Voir par ex. la recension du livre de Pierre Rocalve, *Louis Massignon et l'islam*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, tome CCXII, 1995, pp. 228-229 par Guy Monnot.

de mieux comprendre la vie et la vie aide à purifier le regard. Le témoignage rendu par des chrétiens qui ont connu des musulmans à la vie digne a été pour beaucoup dans l'évolution des idées; et cela, d'autant plus que ces chrétiens restaient objectifs et n'ignoraient pas l'existence d'autres aspects chez les musulmans¹⁰.

«Nous croyons au même Dieu»

(Jean-Paul II aux jeunes musulmans de Casablanca)

Parmi les points délicats de théologie auxquels sont confrontés les ouvriers des rencontres figure le sens des mots lorsqu'il s'agit de Dieu et tout d'abord le nom divin que représente le mot Dieu. Notre langage s'est constitué en fonction du monde sensible et de la vie humaine dont nous avons à parler continuellement; mais peut-il encore être utilisé pour les réalités divines?

Chrétiens et musulmans parlent de Dieu; la dimension religieuse de l'homme les met en rapport avec Dieu. Et chaque religion qui reconnaît l'existence de Dieu inculque à ses fidèles un certain nombre d'idées sur Dieu; la démarche a lieu d'une façon soit négative, en affirmant ce que Dieu n'est pas, soit positive, en portant à l'infini des perfections connues analogiquement ici-bas. Serait-il permis, *mutatis mutandis*, de parler de l'idée que l'homme se fait de Dieu, de celle qu'enseigne sur Dieu telle ou telle religion?

Au point de vue existentiel, chrétiens, juifs et musulmans confessent l'existence d'un seul Dieu, créateur du ciel et de la terre, des réalités visibles et invisibles, qui les gouverne, les maintient dans l'existence, leur parle de diverses façons. L'idée que les trois religions se font de Dieu n'est pas la même, d'où les oppositions constatées au cours des siècles; cependant toutes les trois ont en commun dans leurs Credo respectifs les idées de Dieu Tout-Puissant, Créateur, Unique, infiniment miséricordieux qui demande à l'homme de choisir entre le bien et le mal, promettant sa récompense aux bons, sa punition sévère aux mauvais.

L'expression de «même Dieu» demande à être comprise. Car bien des chrétiens et bien des musulmans, enfermés dans leurs univers respectifs, refusent absolument de parler du même Dieu. Ils se veulent disciples du vrai Dieu, reprochant aux autres soit de déformer le visage de Dieu en n'acceptant pas la révélation judéo-chrétienne, soit d'associer à Dieu de simples créatures qui deviennent des idoles. Aussi est-ce, jusqu'à un certain point, aller à contre-courant que d'affirmer: Nous croyons au même

¹⁰ Cf., dans la Revue *Rythmes du monde*, 1948, n° 3, l'article Louis MASSIGNON, «le Signe marial», p. 14.

Dieu¹¹. Et pourtant cette affirmation, bien équilibrée, est irréprochable. Elle se fonde sur une vérité simple: Dieu est unique, et au point de vue existentiel, chrétiens, juifs et musulmans sont en face de lui. C'est vers lui que montent leurs prières, leurs adorations, leurs actions de grâces, leurs demandes de pardon. Du point de vue existentiel, le fait que Dieu soit unique, mais aussi du point de vue pensée, le fait que chrétiens, juifs et musulmans reconnaissent en lui un même ensemble d'attributs essentiels permettent de parler du même Dieu. L'affirmation porte avant tout sur l'aspect existentiel et elle est sans réserves; mais la reconnaissance commune d'un même ensemble d'attributs en Dieu montre que l'expression «même Dieu» est malgré tout acceptable au plan de l'idée quel que soit son caractère ambigu, demandant à être précisé. Nous nous sommes placés d'abord au plan existentiel; en outre l'ensemble d'attributs reconnus également par les trois est à l'origine d'attitudes communes dans la prière. Si l'on s'en tient à la logique du vécu, c'est vraiment du même Dieu qu'il s'agit.

A Casablanca, le Souverain Pontife adopta une attitude pastorale, comme d'ailleurs durant ses autres rencontres avec des musulmans d'Afrique, au plan du vécu, au plan existentiel. Ainsi déclare-t-il devant son auditoire de 90 000 jeunes: «Nous croyons au même Dieu, le Dieu unique, le Dieu vivant, le Dieu qui crée les mondes et porte ses créatures à leur perfection. C'est donc vers Dieu que va ma pensée et que s'élève mon cœur: c'est de Dieu même que je désire avant tout vous parler¹².» Nous pouvons en conclure que pour Jean-Paul II, il n'y a qu'un seul Dieu devant lequel se tiennent les chrétiens et les musulmans. Le mot de Dieu, objet de la foi /Dieu, vers qui va la pensée, /Dieu vers qui s'élève le cœur, désigne d'abord Dieu, tel qu'il est, dans son mystère.

En revanche, par une convention tacite, les expressions du genre de «le Dieu d'Abraham, le Dieu de Jésus-Christ, le Dieu du Coran» se placent ordinairement au plan de la pensée, de l'idée et non plus du vécu. Il s'agira de Dieu tel que le montre la vie d'Abraham, tel que le révèle Jésus-Christ, tel que le rappelle le Coran. Aussi les formules le Dieu des

¹¹ Les musulmans traditionnels sont les plus réticents et refusent d'admettre le fait que chrétiens et musulmans soient en face du même Dieu. L'idée que le péché irrémissible consiste à associer à Dieu les créatures divinisées les rend extrêmement susceptibles; pour eux, l'islam seul a foi dans la véritable unité de Dieu. Et de leur côté, pendant des siècles, bien des chrétiens n'ont pas admis que les musulmans restent sourds aux révélations reçues de Dieu par les juifs et les premiers chrétiens. Aujourd'hui encore, on peut lire dans un ouvrage d'apologétique chrétienne assez partisan: lorsqu'un prêtre catholique, un ministre protestant, un rabbin juif et un sheikh musulman» se tiennent par la main et déclarent qu'ils adorent tous le même dieu, «dites-vous: c'est une tromperie. N'en croyez rien!» Et l'auteur d'ajouter que tout cela ne fait que mener à l'islam. Peut-être l'auteur visait-il un cas particulier qui se serait produit dans son entourage avec les arrière-pensées des uns et la naïveté des autres. Je crois qu'en opérant les distinctions nécessaires et en marchant sur la voie reconnue par Vatican II et suivie par le pape Jean-Paul II, le chrétien s'engage sur la seule route qui ait quelques chances de sortir des impasses séculaires, sans que rien ne soit absolument sûr. Que Dieu nous éclaire!

¹² Discours du Souverain Pontife, Jean-Paul II, au stade de Casablanca, le 19 août 1985, n° 1. Cf. *Documentation Catholique* 1985, p. 942, 2^e colonne.

chrétiens, le Dieu des musulmans sont-elles plus délicates à manier, car les chrétiens comme les musulmans sont nombreux et les idées que les uns et les autres se font de Dieu ne se recoupent pas forcément toujours. Et si vous remarquez que les termes le Dieu des chrétiens, le Dieu des musulmans apparaissent dans le titre d'un chapitre du livre de Jean-Paul II, notez qu'ils ne sont pas de lui; il s'agit seulement de la question qui lui a été posée¹³. Dans sa réponse, Jean-Paul II n'emploie qu'une seule fois une formule analogue: le Dieu du Coran (p. 152), et le contexte montre qu'il se situe alors dans le domaine de la connaissance, parlant du Dieu de Majesté qui reste étranger au monde.

Bref, dans le domaine de la théologie des religions, lorsque nous voulons employer des expressions comme le même Dieu, le Dieu du Coran, le Dieu d'Abraham, il importe de veiller à ce que l'ensemble de la phrase lève l'ambiguïté. Tout cela sans oublier la logique du vécu: existentiellement parlant, nous sommes tous en présence du Dieu unique¹⁴. Le fondement le plus solide du dialogue islamo-chrétien est justement le respect (mutuel) de notre frère qui se tient devant Dieu, le Dieu unique, et qui entretient avec lui des rapports personnels de foi, d'adoration, de prière. A la base de tout se trouve le mystère de ces rapports personnels devant lesquels tous s'inclinent en les sachant exister ou pouvoir exister chez les autres. Dans son livre-interview, Jean-Paul II le souligne:

«La religiosité des musulmans est digne de respect. On ne peut pas ne pas admirer, par exemple, leur fidélité à la prière» (p. 153).

Abraham est un modèle pour nous comme pour les musulmans

Si Abraham occupe une place unique dans la tradition israélite, il en est de même, toutes proportions gardées, chez les musulmans. Quant aux chrétiens, même si la vénération d'Abraham est plus marquée dans les rites orientaux que chez les Latins, tous devraient réaliser qu'il est pour nous «le père des croyants». La foi d'Abraham est donnée comme modèle de justification. La promesse à Abraham est rappelée dans les cantiques de Zacharie et de Marie¹⁵. Au rite romain, dans la première

¹³ Jean-Paul II, *Entrez dans l'espérance*, pp. 149-154.

¹⁴ Cf. dans l'Evangile selon saint Jean, lors de sa rencontre avec la femme de Samarie, Jésus suggère clairement que l'adoration des Samaritains au Garizim comme celle des Juifs au temple de Jérusalem montent vers le même Dieu, et cela bien que leurs connaissances respectives de Dieu diffèrent: «Vous adorez ce que vous ne connaissez pas; nous, nous adorons ce que nous connaissons, car le salut vient des Juifs» (Jean 4, 22).

¹⁵ Sur la justification d'Abraham par la foi, en tradition chrétienne voir surtout *Romains*, ch. 4. Pour le cantique de Zacharie: «Ainsi se souvient-il [Dieu] de son alliance sainte, du serment qu'il a juré à Abraham, notre père» (Luc 1, 72-73). Et pour le Magnificat: «ainsi qu'il l'avait promis à nos pères, en faveur d'Abraham et de sa descendance à jamais» (Luc 1, 55).

prière eucharistique de la Liturgie de la messe, peu après la consécration, il est dit: «et comme il t'a plu d'accueillir les présents d'Abel le juste, le sacrifice de notre père Abraham...». Bref, il est facile de constater qu'Abraham est au cœur des patrimoines musulman¹⁶, juif et chrétien.

La théologie des religions utilise des formules comme «le Dieu d'Abraham, la foi d'Abraham»¹⁷. Dans son discours de Casablanca, également, Jean-Paul II disait: «Abraham est pour nous un même modèle de foi en Dieu, de soumission à sa volonté et de confiance en sa bonté¹⁸.» Mais comme toutes ces formules, à commencer par celle de «foi d'Abraham», risquent de comporter des ambiguïtés, n'oublions jamais ce qu'écrivait le Père Claverie: «Certes nous avons Abraham en commun, mais nos frères aînés juifs ont leur Abraham, les musulmans le leur et nous le nôtre. Nos traditions et nos réalités, même quand elles usent des mêmes mots, sont nées d'expériences religieuses très différentes¹⁹.» Pourquoi donc cette insistance sur la figure d'Abraham?

Dans le cadre de l'islam, la question a été très discutée par plusieurs orientalistes. C'était durant le premier tiers du vingtième siècle, au moment où les théories scientifiques et historicistes régnaient sur l'histoire des religions. Depuis lors, en face d'une telle effervescence, Yoakim Moubarac, prêtre maronite (+ 1995), a rappelé l'essentiel de ces discussions pour finalement conclure que l'importance donnée par le Coran à Abraham ne date pas de la période médinoise (après l'hégire de l'an 622), mais bel et bien de la période mekkoise précédente²⁰. Il ne s'agit pas d'une invention destinée à donner à l'islam le pas sur le judaïsme et le christianisme auxquels il commence à s'opposer; au contraire, la place religieuse d'Abraham tient à son attitude essentiellement musulmane qui apparaît dès les sourates de la Mekke. A cette époque-là, le paganisme mekkois est l'adversaire: le monothéisme d'Abraham lui est opposé.

Comment Abraham est-il présenté dans le Coran? Tout d'abord, il rompt avec sa famille polythéiste. Après avoir essayé de convaincre son père, mais en vain, de l'inanité des idoles, l'avoir mis en garde contre leur culte qui aboutit à l'adoration de Satan, Abraham se sépare de lui. Désormais il sera le champion du monothéisme et s'en ira vivre à part,

¹⁶ Le musulman évoque Abraham durant ses prières quotidiennes, de façon surrogatoire certes, mais très courante et traditionnelle. De même au pèlerinage à la Mekke ou dans les chants répétés par la masse des fidèles, dans le monde entier, avant la prière de la fête des sacrifices. Ce qui fait apprécier à sa juste mesure l'impact de l'enseignement coranique concernant Abraham.

¹⁷ Le Dieu d'Abraham, l'expression est employée par Louis Massignon; elle figure dans des phrases lui servant à définir sa propre position. Ainsi dans l'interview publiée par la revue *Rythmes du monde*, 1948, n° 3, p. 7, sous le titre «Le signe marial». Ou encore dans une lettre adressée aux Dominicains du Caire et datée du 5 août 1955, où Louis Massignon évoque une soutenance de thèse au cours de laquelle il a demandé au candidat «si, oui ou non, "Allah" du Coran est le Dieu d'Abraham. Alors que toute ma position de converti, de pénitent, de badaliyote dépend, pour être jugée, de cette question fondamentale».

¹⁸ Discours de Jean-Paul II, *op. cit.*, n° 1, p. 942.

¹⁹ Entretien avec Pierre Claverie, interview dans *France Catholique*, n° 2472 du 28 octobre 1994, p. 9.

²⁰ Y. MOUBARAC, *Abraham dans le Coran*, Paris, Vrin, 1958.

comme le suggère le texte qui, dès la seconde période de la Mekke, parle de la naissance d'Isaac et de Jacob. Tous les deux sont, dès ce moment, appelés prophètes (*Nabi*) comme Abraham l'est lui-même (*Coran* 19, 41-50). Ismaël, dont le texte parle un peu plus loin, est lui aussi appelé *Nabi*, terme qui, dans le Coran, jusqu'à la bataille de Badr en 624, n'est strictement appliqué qu'aux Enfants d'Israël²¹.

Le monothéisme d'Abraham apparaît également dans un récit traditionnel de la littérature rabbinique, repris par le Coran: en cachette, il brise les idoles des siens sauf une qu'il accuse ensuite d'être la coupable de ce massacre (*Coran* 20, 51-72). Il est un transmetteur de révélation, comme le montre l'expression des «feuilles d'Abraham» (*Coran* 87, 19). Quant à sa soumission à Dieu, elle est manifeste lorsqu'il se prépare à sacrifier son fils, dont le Coran ne donne pas le nom. Le récit est alors beaucoup plus concentré que celui de la Genèse, mais l'attitude foncière d'Abraham est la même: la soumission totale aux ordres de Dieu s'impose, quelles qu'en soient les exigences²². Peut-être le mieux serait-il de dire que l'Abraham du sacrifice (supposant monothéisme et soumission dans l'obéissance) est vraiment au cœur de ce que musulmans, juifs et chrétiens ont en commun dans leur patrimoine (cf. *Coran* 37, 83-98).

La grande différence entre l'Abraham de la Genèse et celui du Coran est liée à la vision générale que ces deux livres ont de l'histoire religieuse du monde. Dans la Genèse, Abraham a été choisi par Dieu pour que sa descendance forme un peuple béni à qui la Terre Sainte sera donnée: Dieu sera leur Dieu et ils seront son peuple. Cette promesse devait se développer, s'accompagner d'une éducation patiente et ferme; elle débouchera sur la promesse faite à David, avec finalement l'attente du Messie et pour les chrétiens sa venue. Dieu révèle un peu de lui-même. Le tout représente une vision progressive et évolutive de l'histoire religieuse du monde. En revanche, pour les musulmans, l'histoire du monde est discontinue; les interventions de Dieu sont conçues de façon sporadique. Dieu rappelle successivement à différents peuples la pureté de la révélation primitive; le dogme reste identique d'Adam à Mohammad, même si la législation subit des modifications.

Il s'agit de revenir au monothéisme sans concessions, tel que le conçoit le Coran et tel que tous les prophètes anciens l'auraient proclamé. A un moment, Dieu dit à Abraham: «Je vais faire de toi un

²¹ Notez également que le Prophète de l'islam lui-même est appelé *rasûl* (prophète envoyé) dans les sourates mekkoïses et jamais *nabi*, sauf en deux versets que la majorité des critiques supposent plus tardifs (*Coran* 7, 157-158). C'est à Médine qu'il est appelé *nabi*, surtout dans la sourate 33 où il l'est une quinzaine de fois.

²² Qu'Abraham soit un musulman impeccable, sa conduite suffirait à le montrer. En outre, le Coran lui prête des paroles dans lesquelles il revendique son islam. Lui et son fils Ismaël demandent ainsi à Dieu: «Fais de nous des musulmans qui te soient soumis, comme de notre descendance une communauté qui te soit soumise» (*Coran* 2, 128-129).

Imam», c'est-à-dire un homme qui préside, qui est à la tête des autres, un leader. Mais aussitôt Abraham interroge: «Et parmi ma descendance?». La réponse est catégorique: «Mon pacte (*ahdî*) ne concerne pas les injustes» (*Coran* 2, 124). Dieu ne s'engage pas avec un peuple dans lequel les bons côtoient les méchants; les méchants sont appelés à se convertir et à se joindre aux bons dans le peuple des prophètes. S'ils refusent, ils sont laissés seuls. Dans le Coran, Dieu ne va pas à la recherche de la brebis perdue. La tendresse, les appels au repentir, le pardon qui rendent si émouvants les oracles de Dieu dans Jérémie ne seraient pas à leur place dans le Coran. L'islam pense respecter davantage la transcendance de Dieu en accentuant sa séparation; il agit par les prophètes qui appellent au repentir, comme fit Noé avant le Déluge (*Coran* 71, *passim*). Ceux qui suivent le prophète sont sauvés; les autres sont anéantis. Abraham, qui pour les juifs est l'ancêtre, le père de la race, et pour les chrétiens le père des croyants, est appelé, en terre d'islam, le père des prophètes (*Abû l-anbiyâ*).

Dans les trois récits, Abraham personnifie ce qu'il y a de plus fondamental dans l'attitude religieuse, c'est-à-dire l'attachement au Dieu unique, l'opposition envers ceux qui refusent le monothéisme et la soumission volontaire, de plein gré, de tout cœur au Dieu unique, soumission faite de confiance absolue et d'obéissance. Dans les trois cas, lorsqu'il reçoit l'ordre divin de sacrifier son fils, Abraham est décidé à obéir et il se prépare. La Genèse évoque le drame intérieur que cache cette soumission; le fils si longtemps attendu, celui sur qui reposent les promesses de Dieu les plus solennelles, devra-t-il disparaître? et Kierkegaard a des lignes bouleversantes pour souligner la douleur du père. C'est «ton fils, ton unique, que tu chéris, Isaac» qui lui est demandé (*Genèse* 22, 2). Le Coran, qui n'a pas la promesse touchant la descendance, est plus sobre, selon son habitude. Mais il insiste sur la soumission: non seulement le père, mais aussi le fils se préparent à obéir. Tous deux «se soumettent» (cf. le verbe *aslamâ* au duel, *Coran* 37, 100-104). A la suite d'une tradition rabbinique, le côté édifiant de cet événement est amplifié; en face de lui, les sentiments humains ne sont guère évoqués.

Quant au reste de ces trois portraits d'Abraham, peu importe. Il suffit de savoir que le Coran n'a pas la promesse faite par Dieu à la descendance d'Abraham. Par contre, Genèse et Coran mentionnent également l'accueil des hôtes qui vont détruire Sodome, la promesse du fils, le rire de Sarah que des procédés littéraires d'anticipation rendent plus énigmatique dans le Coran, le salut de Lot et des siens, sa femme excepté. Cependant la transcendance divine dans le Coran conduit Abraham à renoncer à intercéder pour la ville de Lot; le côté édifiant du Coran fait que l'histoire scabreuse d'Abraham voilant le fait que Sarah soit sa femme, de même que l'épisode de Lot et de ses filles ne s'y trouvent pas.

Enfin le Coran montre Abraham faisant par lui-même l'expérience de la contingence des astres qu'il refuse d'adorer. L'importance de la figure d'Abraham dans les trois religions est d'autant plus analogue que la promesse en est encore à ses débuts; tout cela sans parler de ce qui est propre à Abraham dans le Coran et aux Arabes mekkois.

Bref, en théologie des religions, lorsqu'il s'agit de l'islam, du judaïsme et du christianisme, la personne d'Abraham est appelée à jouer un grand rôle. Alors que beaucoup d'autres personnages bibliques dont la silhouette apparaît dans le Coran sont ou bien secondaires ou bien à peine esquissés, Abraham est à la fois une grande figure et quelqu'un dont les trois religions apprécient la valeur. Leur accord sur ce personnage est à noter, car dans les rares autres cas de grandes figures, et spécialement celles de Jésus et de Marie, ces mêmes valeurs communes sont noyées dans un ensemble de traits qui nous opposent. Ou bien il s'agit d'un enseignement particulier; ainsi pour Moïse, tantôt l'accent est mis sur le châtimement des incroyants, tantôt ce sera une théologie de la libération. Avec Abraham, nous avons, à l'état pur, l'idéal de soumission confiante et obéissante au Dieu unique qui se trouve à la base de l'islam, du judaïsme et du christianisme. Et pour qui se place dans les perspectives d'une logique du vécu, l'attitude psychologique d'Abraham est vraiment un «modèle» pour les musulmans, les juifs et les chrétiens.

Selon toute vraisemblance, en arrivant à Médine, le Prophète de l'islam avait la conviction d'être dans la même ligne spirituelle que tous les prophètes antérieurs, Moïse et Jésus compris. Lorsque des heurts lui montrèrent que les Arabes judaïsés de Médine ne voyaient pas les choses du même œil, il y eut rupture. Et comme Abraham était vraiment le modèle de la soumission essentielle à l'islam, c'est lui que le Coran mit en avant, reprenant en outre des traditions locales dont il ne lui avait pas semblé utile de parler antérieurement. Les rares passages du Coran sur la Kaaba et Abraham ont été traités à l'acide ultra-critique par certains orientalistes. Y. Moubarac reprend longuement l'examen de la question avec des arguments sérieux²³. Nöldeke, dont il rapporte l'opinion, voyait dans de tels récits une tradition ayant cours chez les juifs du Hedjaz; ce qui paraît sensé tout en étant dans la ligne de la Genèse qui associe le nom d'Abraham à la fondation de plusieurs sanctuaires en Palestine. La fuite de Agar au désert aurait ainsi donné lieu chez les juifs du Hedjaz aux mêmes développements que la fuite en Egypte et la venue de la sainte famille aux bords du Nil chez les coptes. En outre, s'appuyer en un moment délicat sur une invention pour justifier une politique nouvelle aurait été vraiment trop risqué pour les musulmans de Médine. Si,

²³ Y. MOUBARAC, *op. cit.*, ch. V, «La fondation de la Kaaba», pp. 73-81 surtout.

politiquement parlant, l'Abraham constructeur de la Kaaba est mis alors en avant, il n'en reste pas moins vrai qu'Abraham «modèle» de soumission confiante avait été déjà prêché à la Mekke.

En conclusion, disons que la figure d'Abraham aide à mieux situer le monothéisme musulman dans l'éventail des différents types de monothéismes, possibles ou existants. En premier lieu, la simplicité de ce monothéisme centré sur l'essentiel le met à part de toutes les attitudes religieuses qui montent en épingle des points particuliers: date précise de la fin du monde, aventures des ancêtres, ésotérisme, etc. L'islam dans sa simplicité est vraiment une des grandes attitudes religieuses possibles ici-bas. Ne pas en tenir compte serait de l'inconscience. Le monothéisme musulman se distingue des monothéismes juifs et chrétiens en ce qu'il veut rester au plan naturel; il refuse que Dieu ait révélé les mystères du salut qui sont si précieux aux yeux des juifs et des chrétiens. Pas de nouvelle naissance qui conduirait à une béatitude surnaturelle.

Au plan de la nature, l'islam d'Abraham se distingue du monothéisme des philosophes rationalistes qu'a connus le siècle des Lumières. Car la religion naturelle du *Vicaire savoyard* n'admettait aucune intervention divine ici-bas en dehors de la création. Elle excluait toute révélation extérieure comme tout miracle; en morale, chacun s'appuyait sur sa propre conscience. L'islam d'Abraham reste au plan de la nature, mais Dieu promet à l'homme qu'il le guidera par les prophètes et les livres sacrés qu'il envoie, rappelant par eux tout ce qu'enseigne la théologie naturelle et révélant les principes d'un code de vie. «La révélation n'apporte à l'intelligence qu'une évidence naturelle», dit Louis Massignon à propos de la doctrine musulmane²⁴. Cette situation intermédiaire entre le pur rationalisme des philosophes déistes et le côté surnaturel du judaïsme ou surtout du christianisme pose un problème pour la foi du musulman. Qu'est-il possible d'en dire? Nous y reviendrons dans un instant après avoir complété notre enquête²⁵.

²⁴ L. MASSIGNON, *Examen du «Présent de l'homme lettré» par Abdallah ibn al-Torjoman*, Rome, PISAI, 1992, p. 39.

²⁵ Deux orientalistes de la Compagnie de Jésus ont donné, en 1996, une étude lucide, réservée, tout en restant ouverte sur le statut théologique de l'islam ou ce qu'il est possible d'en dire actuellement. Bien qu'en soulignant ce que les positions chrétiennes et musulmanes ont d'irréductible, ils relèvent dans l'attitude d'Abraham en face du Dieu Unique, dans sa confiance, dans son obéissance, le vrai point commun entre les trois religions. Tous adorent le Dieu unique, comme Abraham, et rappellent jusqu'où doit aller l'obéissance jointe à une confiance absolue en Dieu. Abraham est, de tous les personnages des Ecritures musulmanes, juives et chrétiennes, le modèle commun de foi et d'abandon. Dans le cas des autres, les divergences l'emportent de beaucoup sur les convergences, et vouloir en parler dans les rencontres islamo-chrétiennes serait s'engager sur un terrain piégé. Voir Christian VAN NISPEN et Edmond FARAHIAN, s.j., «Note sullo statuto teologico dell'Islam», dans *Civiltà Cattolica*, 1996 I, pp. 327-336, 541-551.

Deux questions préalables à régler

Les rencontres islamo-chrétiennes ont permis de localiser un minimum de points délicats sur lesquels les échanges achoppaient. Tant qu'il s'agissait de généralités, d'exposés vagues et pleins de bonnes intentions, les entretiens se succédaient et la diplomatie suffisait; peut-être était-ce utile, en un premier temps, pour lier connaissance. La sagesse d'autrefois, dans les campagnes, voulait que le visiteur, venu pour une requête, parle d'abord de n'importe quoi, de la pluie et du beau temps, réservant pour les dernières minutes l'affaire qui faisait l'objet de sa démarche.

Petit à petit, les rencontres de ces dernières décennies ont mis en lumière les difficultés incontournables, aussi bien pour obtenir que les chrétiens soient d'accord entre eux sur l'essentiel que pour aplanir les obstacles interreligieux. En voici deux.

1. *Le message coranique est-il uniquement destiné à réactiver la confession initiale d'Israël? (Dt 6, 4).*

Cette question a été posée en 1983. Un numéro spécial de la revue *Lumière et Vie* (n° 163, intitulé «Foi islamique et foi chrétienne») contenait la proposition suivante: «Le mystère singulier de l'islam tient à ce que, bien qu'il survienne après Jésus-Christ, c'est-à-dire après la clôture de la révélation commencée avec Abraham, il ne fait que réactiver la confession initiale d'Israël: "Ecoute Israël, Yahvé, notre Dieu, est le seul Yahvé" (Dt 6, 4)²⁶.»

En réalité, avant de pouvoir justifier une telle affirmation, le terrain doit être déblayé et les vues sur l'islam, le judaïsme et le christianisme soigneusement mises au point. De quoi s'agit-il? D'un parallèle à établir entre la confession initiale d'Israël refusant toute idolâtrie d'une part et l'attitude de l'islam d'autre part; en des termes différents, c'est une comparaison entre le monothéisme musulman et le monothéisme d'Israël qui est mise en avant. Si l'auteur s'était contenté de présenter l'islam comme un défi lancé aux juifs et aux chrétiens pour qu'ils respectent davantage la grandeur de Dieu et rejettent les formes voilées d'idolâtrie (culte de la domination, de l'argent, du moi, etc.), tout aurait été simple. Mais en proclamant, d'une façon exclusive, que l'islam NE faisait QUE réactiver la confession initiale d'Israël, l'auteur s'engageait sur le terrain des faits. Est-il vrai que l'islam fasse uniquement cela?

Bref, avant de pouvoir apprécier la proposition signalée à l'instant, il est indispensable de tirer au clair une question de fait: que veut dire

²⁶ Voir dans *Lumière et Vie*, n° 163, juillet-août 1983, Claude GEFFRÉ, «Le Coran, une parole de Dieu différente?» pp. 21-32. La citation est prise p. 26.

monothéisme en langage musulman? Ou pour l'exprimer en d'autres termes, le monothéisme musulman porte-t-il uniquement sur le fait qu'il n'y ait pas de divinité en dehors de Dieu?

Un lecteur qui se bornerait à relever dans le Coran les affirmations explicites, isolant de l'ensemble plusieurs versets et ne tenant pas compte de l'opinion générale, pourrait se croire en droit de l'affirmer. L'expression «il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu» est classique. Elle constitue la première moitié de la *shahâda*, la profession de foi musulmane la plus brève et la plus souvent répétée. Le musulman s'adresse au seul Dieu qui existe, il refuse qu'il y en ait d'autres. L'aspect négatif de la formule lui donne un caractère absolu; il ne s'agit pas d'essayer de savoir qui pourraient être ces dieux associés, il n'y en a pas. Un point c'est tout; l'affaire est claire. Donner à Dieu des associés est le plus grand des péchés: deux versets précisent, sans aucune équivoque, que ce crime ne sera jamais pardonné (*Coran* 4, 48. 116). Il existe même un verset, le seul de son espèce, affirmant que le monothéisme est l'objet unique de la révélation musulmane; il est ordonné à Mohammad de dire: «Il m'est uniquement révélé que votre Dieu n'est qu'un Dieu unique» (*Coran* 21, 108)²⁷.

Malgré tout, le Coran contient davantage que la simple affirmation d'une unité mathématique. Il précise un certain nombre d'attributs de Dieu; il enseigne nettement que Dieu s'occupe des hommes, intervient dans l'histoire pour les guider. Reconnaître que Dieu est unique signifie qu'il est le seul Dieu auquel le fidèle doit obéir; pour le musulman, ce seul Dieu est celui qui a révélé le Coran et envoyé comme Prophète Mohammad. L'affirmation musulmane suivant laquelle il n'y a pas de Dieu en dehors de Dieu est à prendre dans toute son ampleur. Ce Dieu unique que proclame l'islam est celui que le Coran fait connaître, étant bien entendu que le Coran est le critère de toute vérité (voir *Coran* 6, 38; 16, 44; 27, 76). Le monothéisme musulman dépasse de beaucoup une simple question de nombre; il est inséparable d'une vision coranique du

²⁷ Le verset en question comprend deux fois le terme arabe ici traduit d'abord par «uniquement» et en second lieu par «ne... que». Le premier est *innamâ*; le second, *annamâ*, contient également la particule *anna*, «que», introduisant la proposition subordonnée. La difficulté propre à la traduction de ces deux mots est qu'ils sont situés toujours en tête de la proposition; et les subtilités de l'éloquence font que l'on ne voit pas toujours clairement sur quel terme porte l'exclusive du «seulement». Ainsi en *Coran* 49, 10 il est demandé de réconcilier des musulmans divisés entre eux. Le verset précédent parlait de situations d'injustice entre musulmans et exigeait la paix dans la justice et l'équité. Il est affirmé: «seulement, les musulmans sont des frères», trois mots suffisent pour cela. Mais comment les traduire? sur quel terme porte l'exclusivité, sur les musulmans ou sur les frères? Les différents commentaires donnent chacun leur interprétation. Que les croyants soient frères «en religion», comme disent les Jalalayn, c'est évident. Mais l'exclusive? Berque traduit: «les croyants ne sont que des frères». Blachère met: «Les croyants sont seulement des frères». Tout un jeu de nuances est possible; il est visible que le sens de *innamâ* est à déterminer avec souplesse. Serait-il licite de le comprendre comme une sorte de «avant tout»? Seul un spécialiste de grammaire arabe pourra le dire. Hamidullah met: «Rien d'autre».

monde. Personnellement, il me semble que l'affaire est claire. Mais comme elle est trop importante, il est bon de la signaler à l'intention des théologiens pour qu'ils y réfléchissent.

En revanche, c'est aux biblistes de dire si *Deutéronome* 6, 4 est uniquement une profession de monothéisme comme pouvait l'être celui de Noé. Un tel verset suppose l'existence d'un peuple élu, déjà constitué, appelant Dieu «notre Dieu» et lui donnant le nom sous lequel il avait parlé à Moïse. Assimiler les deux situations, celle du *Deutéronome* et celle du *Coran*, est trop rapide. Nous avons, d'un côté, le monothéisme de la révélation aux enfants d'Israël et, de l'autre, le monothéisme coranique; tous les deux comportent des aspects positifs et des rejets. Le message musulman ne renouvelle en rien la question de l'élection des enfants d'Israël, il la refuse; par ailleurs, en affirmant l'autorité d'un Dieu qui exige l'obéissance au *Coran*, il s'engage sur une voie qui n'est absolument pas celle du *Deutéronome*. Dire que le message coranique réactive la confession initiale d'Israël sur certains points serait normal, *mutatis mutandis*. Mais en faire une déclaration exclusive avec le NE... QUE est absolument sans fondement²⁸. Ou alors ce serait s'aligner sur la position musulmane suivant laquelle le *Coran* ne fait que réactiver le message des livres révélés antérieurs, message éternel, le même dans tous les livres sacrés. Les adeptes des prophètes anciens leur avaient été infidèles et la mission de Mohammad a été de rétablir la foi dans toute son intégrité. Nous sommes alors dans des perspectives purement musulmanes.

2. Existe-t-il des versets du *Coran* condamnant des points de dogme chrétien?

Les nouvelles orientations qu'ont prises les rencontres islamo-chrétiennes ont montré l'urgence d'une réévaluation des positions traditionnelles. Il est devenu évident que, du point de vue de la doctrine positive, l'islam et le christianisme tiennent un discours qui a des points communs sur un certain nombre de sujets essentiels: Dieu créateur, un, tout-puissant, miséricordieux, providence, parlant aux hommes, etc. L'islam en dit moins, le christianisme en dit plus. Doit-on, comme le suggère Louis Massignon, admettre que l'histoire religieuse du monothéisme biblique

²⁸ Il n'y a qu'un seul Dieu, et le fidèle lui doit obéissance. Pour le musulman, cette obéissance se fera selon la loi du *Coran*. L'on remarquera que dans le verset *Coran* 21, 108, aussitôt après l'affirmation: «il m'est uniquement révélé que», la mention du monothéisme est suivie par une interpellation: «Etes-vous musulmans?», ce qui signifie: lui êtes-vous soumis? L'obéissance est la conséquence obligée de la reconnaissance de Dieu comme Dieu et comme Dieu unique. «Il m'a été uniquement révélé que votre Dieu est un Dieu unique» est à entendre avec toutes les conséquences d'une telle révélation au plan de la loi et de l'obéissance. Voir la remarque suivante: «Tout ce que le musulman croit, il le croit comme exigé par ou pour l'unicité de Dieu», dans: R. CASPAR, «La foi selon le *Coran*, foi musulmane et foi chrétienne, perspectives théologiques», p. 163, dans *Proche-Orient chrétien*, Jérusalem, tome XIX, 1969, pp. 162-193.

comprenne trois périodes? Celle de la religion patriarcale, au niveau naturel marqué par le péché originel et qui serait celle de l'islam; celle du peuple élu avec la loi et enfin celle de la révélation chrétienne?²⁹.

Il importe en premier lieu de savoir si le Coran se contente d'enseigner la religion patriarcale et ne dit rien sur les périodes ultérieures ou, au contraire, s'il refuse et rejette ces mêmes périodes. Il est évident que le Coran élève jusqu'à un certain niveau ceux qui le méditent, mais ensuite, s'arrête-t-il seulement comme s'il ignorait le judaïsme et le christianisme? Ou bien bloque-t-il positivement ses fidèles en leur interdisant d'aller plus loin et en portant des jugements sur le judaïsme et le christianisme existant à ses côtés? La question est importante et l'attitude à prendre dépend de la solution qui lui sera donnée. Celui qui préférerait une autre formulation de l'interrogation dirait: lorsque chrétiens et musulmans pensent que les différences entre leurs positions respectives sont essentielles, sont-ils victimes d'un malentendu ou bien voient-ils la réalité telle qu'elle est?

Là encore deux tendances se sont manifestées chez les théologiens catholiques durant les dernières décennies. Elles sont restées à l'état d'ébauches, car l'heure était à des tâches plus urgentes et tous se rendaient compte que le moment n'était pas encore venu d'aborder en face le problème. Depuis toujours, les musulmans ont admis que plusieurs versets du Coran concernaient directement les chrétiens. Par exemple: «Ne dites pas trois! Cessez! Ce sera meilleur pour vous» (*Coran* 4, 171). Ou encore: «En vérité, ce sont des impies qui disent Dieu [Allah] est le troisième de trois» (*Coran* 5, 73). Dans le premier cas, l'interdiction s'adresse à des gens du Livre, donc aux chrétiens, car les juifs sont hors de question. Dans le second cas, le verset fait partie d'un ensemble (5, 72-76) concernant manifestement les chrétiens. Il serait possible de rassembler ici quelques versets, en nombre malgré tout limité, dans lesquels il est quasiment certain que les chrétiens sont visés.

Mais en même temps, les chrétiens ont remarqué que la connaissance coranique du dogme chrétien reste très élémentaire, pour ne pas dire plus, et la concision du style ne permet guère d'apporter les précisions qui s'imposeraient. Les théologiens chrétiens ne se reconnaissent pas dans les critiques faites à leur foi. Aussi quelques-uns d'entre eux ont-ils proposé, en conversations privées, l'hypothèse suivante: les critiques coraniques qui semblent viser le dogme chrétien ne viseraient en réalité que des déformations hérétiques que nous aussi nous rejetons. Le cas le

²⁹ Voir la lettre de Louis Massignon à R. Charles Barzel que le destinataire a reproduite dans son livre *Ô Vierge puissante* (La Colombe, 1958, pp. 59-61).

Cette vue schématique peut servir à clarifier le problème, mais en s'en inspirant, *mutatis mutandis*. Elle met en avant la personne d'Abraham dont il s'agira de bien voir la place, dans les perspectives des trois religions, à cheval sur la période patriarcale et celle du peuple de la promesse.

plus net est celui de la Trinité, lorsque Dieu demande: «O Jésus, fils de Marie, est-ce toi qui as dit aux hommes: “Prenez-nous, moi et ma mère, comme deux divinités en dessous de Dieu”?» (Coran 5, 116). Il est évident que jamais la masse des chrétiens n'a cru que Dieu, Jésus et Marie formaient la Trinité. Le plus qui pourrait être dit serait qu'une secte obscure, jadis, à un moment précis de l'histoire et à l'écart de tout, aurait soutenu cette opinion. D'où la tentation de généraliser ce cas particulier. Ainsi Denise Masson écrivait-elle, dans leur ligne, en 1958: «Bien plus, la Théologie chrétienne concernant les trois Personnes, l'Incarnation et la Rédemption plonge ses racines dans l'Ancien Testament et elle n'est contredite par aucun texte du Coran³⁰.» Ce qui est loin d'être évident.

Malgré tout, l'ensemble des théologiens catholiques prend au sérieux le point de vue musulman suivant lequel le Coran attaque bel et bien les dogmes de la Grande Eglise. Ils font remarquer que, quel que soit le sens exact des passages coraniques incriminés, ceux-ci ont toujours été tenus depuis le début de l'islam et sont encore tenus aujourd'hui comme des réfutations de nos dogmes. Et en religion, cette continuité de l'interprétation est un argument de poids. Enfin l'idée que le Coran apporte la solution dirimante dans toutes les questions disputées avant Mohammad donne à son texte une valeur absolue. Son enseignement est complet; ce qu'il dit est la vérité, ce qu'il tait n'a aucune importance. Bref, la religion patriarcale qu'est l'islam, complétée par le dogme de l'origine divine du Coran et de la mission de Mohammad, suffit au point de vue musulman. Il n'y a pas de place pour le choix d'un peuple élu ni pour les mystères chrétiens.

A vouloir tordre la réalité pour la rendre plus conforme à ses propres désirs, le risque est grand de se réserver des réveils douloureux. Non! Il suffit de bien voir que musulmans et chrétiens ont des points de dogme communs et d'autres différents. Et si la rencontre risque d'être conflictuelle en ce dernier domaine, mieux vaut choisir celui de la vie. La logique du vécu nous introduit alors sur le terrain des rapports personnels entre Dieu et ses créatures, sur celui de l'engagement et des responsabilités liées à la connaissance et au consentement. Le document de

³⁰ Denise MASSON, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne, études comparées*, Paris 1958, Adrien-Maisonneuve, t. I, p. 83. Dans une seconde édition, revue et corrigée, parue sous le titre *Monothéisme coranique et monothéisme biblique, doctrines comparées*, Paris 1976, Desclée De Brouwer, la phrase ici citée est reprise mot pour mot, p. 93. Un avertissement, p. 23, signale que le livre «doit beaucoup à Louis Gardet et à l'un de ses élèves qui ont accepté de lire le manuscrit et de suggérer les critiques utiles à une expression plus claire, plus précise, plus rigoureuse d'une pensée qui se voulait objective».

Dans la première édition, p. 213, apparaît une autre affirmation semblable: «Le lecteur qui se limite strictement à la lettre du Coran n'y trouvera pas de négation formelle et explicite du dogme de l'Incarnation tel qu'il est enseigné par les théologiens chrétiens» (p. 220 dans la seconde édition).

Voir les principales références sur la question dans R. CASPAR, «La foi selon le Coran», dans *Proche-Orient chrétien*, tome XIX, p. 166, note 6. Sur la négation ou la non-négation des mystères chrétiens dans le Coran, R. Caspar donne sa propre position très mesurée aux pp. 166-167.

Vatican II sur l'Eglise, *Lumen Gentium*, au n° 16, envisage le cas des fidèles de religions non chrétiennes qui «sans faute de leur part» (répété deux fois dans ce numéro) «ne sont pas encore parvenus à une connaissance explicite de Dieu et s'efforcent de mener une vie droite». La divine Providence, précise le Concile, ne leur refuse pas ses secours nécessaires pour leur salut.

Le regard qui vient d'être jeté sur la réalité du dogme coranique devra être confirmé. Il est important de bien préciser ce qu'il en est, théologiquement parlant. Le choix du terrain sur lequel se placer, durant les rencontres, en dépend. Ou bien, celui des dogmes respectifs qui seraient moins éloignés l'un de l'autre que l'on ne pense; ou bien celui de la vie en face de Dieu? L'exposé précédent pousserait à faire confiance à cette vie; est-ce légitime?

La marque de la foi; quelle foi?

Les rencontres islamo-chrétiennes ont donné à bien des chrétiens l'occasion de réfléchir sur la foi des musulmans. Et cela non pas dans le but d'aborder le sujet dans les réunions interconfessionnelles, l'opération serait trop délicate à l'heure actuelle, mais seulement pour préparer l'avenir. Un premier examen de quelques travaux montre, là encore et peut-être plus qu'ailleurs, que le théologien doit bien préciser sur quel terrain il entend se placer. S'agit-il de ce que le dogme dit de la foi? Ou au contraire s'agit-il de la foi telle qu'elle est vécue? Par ailleurs, ces longs travaux n'ont pas été résumés ici; un simple article en serait incapable. Nous voudrions seulement situer plusieurs problèmes que le théologien découvre grâce à eux.

Louis Massignon a fortement mis l'accent sur l'importance de la foi pour le musulman. Dans l'hégire d'Ismaël, il écrit en 1935: «Si Israël est enraciné dans l'espérance et la Chrétienté vouée à la charité, l'Islam est centré sur la foi. L'observance islamique est avant tout le memorandum d'un credo³¹.» Déjà en 1917, il écrivait: «L'islam a voulu prouver, contre toutes les idolâtries, que la religion primitive des patriarches, d'Adam à Noé et Abraham, suffisait à tous les besoins sociaux de l'homme, en commandant à sa raison d'adorer le Dieu Unique de la Loi naturelle, par la foi, à jamais³².»

³¹ MASSIGNON, *L'Hégire d'Ismaël*, p. 41.

Le Dr Kâmel Hussein avait une opinion différente. Dans une interview sur l'islam donnée pour la radio canadienne et qui a été reproduite ensuite, il déclarait: «Le judaïsme est une religion basée surtout sur la justice, tandis que le christianisme se fonde sur l'amour et, je le dis toujours, l'islam sur l'espérance», MIDEO, tome 8, 1964-1966, p. 361.

³² MASSIGNON, *Examen*, p. 60.

Cette idée de «l'islam et de la religion naturelle» chez Louis Massignon a été présentée en deux excellentes pages par Pierre Rocalve³³. Quant à la foi musulmane, Louis Massignon l'évoque en plusieurs passages. Pour lui, écrivait-il en 1917, «La révélation coranique rappelle à tous les hommes qu'ils portent gravée dans leur raison, la loi naturelle, qui leur est nécessaire et suffisante³⁴.» Quelques lignes auparavant, il avait noté: «La *foi*, cet acte plénier de l'intelligence, qui situant toutes nos représentations intellectuelles du monde par rapport à leur vrai centre, Dieu, permet de comprendre, petit à petit, toutes les vérités naturelles, à la lumière de la connaissance révélée des surnaturelles³⁵.» Ici apparaît le mot de surnaturel qui n'a pas fini de faire parler de lui lorsque la théologie envisage la foi musulmane.

Si jusque vers 1955, Louis Massignon devait employer, pour l'islam, l'expression de religion naturelle, en la distinguant expressément de celle des philosophes, il s'attachait en même temps à préciser le niveau auquel se plaçait la foi musulmane: «L'islam est la religion de la foi. Et non pas religion d'une foi naturelle dans le Dieu des philosophes, mais foi dans le Dieu d'Abraham, d'Isaac et d'Ismaël, foi en notre Dieu. Ainsi touchons-nous, dès l'abord, au mystère de l'islam³⁶», disait-il en 1947.

La même position se retrouve dans une interview. «Croyez-vous à l'islam?», lui demandait son interlocuteur, et la réponse fut nette. «Je crois au Dieu d'Abraham, réel, imminent, personnel, non pas à la Détéité idéale des philosophes et du Diable, et c'est là le premier anneau qui m'unit à mes amis musulmans³⁷.»

J'espère qu'un jour quelqu'un étudiera la position de Louis Massignon devant la foi musulmane. Comme il l'aborde sous les aspects les plus variés, il est prématuré de dire ce qu'il en pense. Voici par exemple, à propos des événements de Palestine, un cri du cœur dans une interview à la revue *Rythmes du monde* en 1948: «J'entends une sommation de justice surhumaine, qui monte, des croyants musulmans désavantagés, décolonisés, méprisés, elle a réveillé en moi, depuis quarante ans, le chrétien. Cette clameur [...] s'adresse à Dieu [...], c'est l'appel de la foi qui est la racine de la justification (si elle n'est pas suffisante pour le salut), qui anime dans les quartiers pauvres, dans les villages écartés, dans les oasis perdues, des âmes que la technique *idolâtrique* des Européens consterne, mais n'a encore ni perverties, ni fait désespérer du Dieu d'Abraham. Cette foi nue, enfantine, résignée sans l'essor de l'espoir juif, couvant sous la cendre, sans le rayonnement de la dilection

³³ ROCALVE, L. M., pp. 31-33.

³⁴ MASSIGNON, *Examen*, p. 47.

³⁵ MASSIGNON, *id.*, p. 47.

³⁶ *Jeunesse de l'Eglise*, 1947, p. 140, cité par Rocalve, L. M., p. 32.

³⁷ *Rythmes du monde*, 1948, n° 3, p. 7, dans Louis MASSIGNON, «Signe marial», pp. 7-16.

chrétienne, c'est le témoignage de la foi d'Abraham ravivée chez Muhammad par une conviction ancestrale indéfectible³⁸.» Foi qui explose de temps en temps contre l'idolâtrie des civilisés, mais qui s'enflamme aussi parfois dans quelques âmes «de la plus haute flamme d'amour mystique pour la transcendance divine».

Ces quelques textes parmi bien d'autres laissent supposer un Louis Massignon sensible surtout à la réalité, au vécu. C'est le témoignage de la foi vécue qui l'a frappé lors de son voyage au Maroc; c'est la foi vécue de musulmans qui l'a touché plus tard. Dans la même interview à laquelle nous venons d'emprunter plusieurs passages, il lui est demandé: Vous pensez qu'il y a des saints en Islam? Et la réponse est nette: «J'en ai rencontré, et maintenant, après quarante ans, je puis avouer que mon retour à l'Eglise est fils de leur prière et qu'ils ne sont donc pas pour moi, leur prochain, hors de l'Eglise, retrouvée avec eux³⁹.» Aussi le grand problème évoqué par tous ces textes est-il le suivant: que signifie chez le musulman la foi au Dieu d'Abraham? Comment est-elle vécue ou peut-elle être vécue?

Une longue thèse de doctorat en théologie a été consacrée à *La foi selon le Coran* par Robert Caspar, Père blanc dans les années soixante, et publiée ensuite dans la revue *Proche-Orient chrétien*⁴⁰. L'intérêt est surtout centré sur le motif formel de cette foi. L'auteur rappelle successivement l'objet de la foi, les vérités à croire, puis les motifs de la foi, les signes de Dieu. Il s'étend ensuite sur la genèse de l'acte de foi puis la vie de la foi. Un second volet s'ouvre sur les perspectives théologiques et le parallèle entre foi chrétienne et foi musulmane; le regard se tourne successivement vers la doctrine, l'attitude religieuse, les valeurs salvifiques de la foi musulmane. Ce travail relativement concentré pose lui aussi le problème de la théorie et du vécu. L'auteur essaie constamment de bien distinguer les deux plans, aspect objectif, aspect subjectif. Dans sa conclusion, il renouvelle ses rappels «Nous étudions la foi musulmane sous son aspect formel, comme structure psychologique déterminée par son motif formel: croire en Dieu parce que Dieu l'a révélé» (p. 187). Tout en soulignant que cette position «ne préjuge pas de l'authenticité de cette révélation», il s'oriente dans un nouveau sens. Il montre bien la différence spécifique entre la foi chrétienne et la foi musulmane, mais propose une extension du mot surnaturel. «On ne voit pas pourquoi on réserverait le mot de surnaturel aux réalités chrétiennes et on n'en ferait pas un type de structure de psychologie religieuse qui peut se retrouver dans d'autres religions⁴¹.» Les expressions «foi de type surnaturel» ou «foi

³⁸ MASSIGNON, «Signe marial», p. 13.

³⁹ MASSIGNON, «Signe marial», p. 14.

⁴⁰ Robert CASPAR, «La foi selon le Coran, Etudes de thèmes et perspectives théologiques», dans *Proche-Orient chrétien*, Jérusalem, tome XVIII, 1968, pp. 117-128, 140-166 et t. XIX, 1969, pp. 162-192.

⁴¹ Robert CASPAR, *ibid.*, XIX, p. 187.

psychologiquement surnaturelle» sont encore avancées quelques lignes plus loin. Dans les dernières pages, cette étude retrouve ce qui avait été dit au début (p. 18). La note essentielle qui, en théologie chrétienne, constitue la foi comme surnaturelle (au moins au plan de la psychologie de la foi) est son motif formel, l'autorité de Dieu révélant, dit-il.

Là encore les allusions à la psychologie, à l'attitude religieuse, nous conduisent dans le domaine de la foi vécue, la foi du musulman plus que la foi de l'islam.

Et finalement, la question de la foi nous oblige à regarder de plus près la réalité vécue. Il ne s'agit pas de raisonnements abstraits, mais d'un sentiment de la présence de Dieu, qui s'impose en face de son œuvre. C'est vraiment la foi en Dieu qui est l'âme d'une telle attitude. Dans le livre de la Genèse, nous voyons les patriarches vivre en présence de Dieu, lui parler, l'écouter, lui répondre. Dans le Coran, la foi donne au fidèle un regard religieux: le rapport perceptible dans la totalité des cas entre Dieu et ses créatures transforme leur vision du monde. Nous sommes aux antipodes d'une sécularisation systématique. Ce regard religieux peut-il être qualifié de surnaturel? Seule la logique du vécu permettra de répondre à cette question. En logique formelle, nous nous trouvons devant un dogme qui souligne la séparation entre Dieu et ses créatures par souci d'affirmer la transcendance divine; toute participation de l'homme à la vie divine est refusée, et pourtant une foi qui croit en la parole de Dieu parce que Dieu est vérité ne serait-elle pas une disposition pour accueillir la grâce de Dieu, donc une ouverture au surnaturel? Robert Caspar semble pousser ses réflexions dans ce sens.

Quoi qu'il en soit, les rencontres interreligieuses ont montré l'importance d'un travail théologique, autant que le sujet le permette, sur l'action du Saint-Esprit en dehors de l'Eglise visible. Les réflexions sur la foi des musulmans et l'aspect surnaturel que celle-ci pourrait ou non revêtir doivent être remises dans un cadre plus large. Sans remonter jusqu'aux principes les plus généraux de l'option fondamentale⁴², il suffit de ne pas oublier ce que Yves Congar dit des étapes de l'incorporation au Christ et du respect de ces étapes. «La Foi définitive et déclarée, qui répond à la vérité sur le Christ enfin pleinement dévoilé, intervient au terme d'un mouvement d'approche mutuelle de la Vérité et de la conscience. La Foi (ou son refus) se prépare au cours de ce processus dans des attitudes qui, psychologiquement et moralement, sont déjà *des préformations de la Foi* et, en même temps, des préformations de l'amour ou de la charité⁴³.» Ajoutons que le Saint-Esprit intervient dans ce mouvement qui dépasse les forces de l'homme.

⁴² Yves M.-J. CONGAR, *Vaste monde, ma paroisse, Vérité et Dimensions du Salut*, Paris, Témoignage chrétien, 1959, p. 119, avec références à saint Thomas et Maritain.

⁴³ CONGAR, *ibid.*, p. 128.

Le Cardinal Congar attire spécialement l'attention sur un danger, celui que «le divin ne soit dévoré par l'humain». Dans la mesure où nous parlons de «foi d'avant la foi», d'un «amour d'avant la charité», le sujet d'une telle préparation ne doit pas avoir une attitude qui revienne pratiquement à nier ou exclure le caractère chrétien de l'implicite spirituel de ces attitudes⁴⁴. L'ouverture spirituelle est-elle contrecarrée par un esprit de corps, une *asabiyya* fermée sur elle-même qui empêche de voir la réalité? Une religion de la charité vit-elle son idéal avec tous sans en exclure certaines catégories?

Le Cardinal Congar signale ensuite une seconde forme de danger, plus redoutable encore, c'est-à-dire le cas où des médiations humaines «sont objectivement, ou peuvent devenir, subjectivement, des idoles⁴⁵». L'islam réduit au minimum les médiations; il n'admet que le Coran et dans une moindre mesure le Prophète. Le christianisme en admet davantage, l'humanité du Christ, les Ecritures, les sacrements; mais dans les deux cas, la médiation doit rester médiation. La notion même de cause instrumentale exige que l'instrument reste l'instrument, subordonné à la cause première.

Ces principes doivent permettre de dégager avec cœur et intelligence ce qui ouvre vraiment l'âme de nos partenaires et les arrache à l'égoïsme foncier de l'homme et de bien discerner ce qui ne l'ouvre pas vraiment. Mais surtout, ils obligent celui qui réfléchit à garder sa place et à réaliser combien de tels sujets sont délicats et dépassent les forces humaines. Ils le contraignent aussi à ouvrir les yeux sur ce qu'il y a de grand et de beau chez nos partenaires. Une réunion, au plus haut niveau, de catholiques dont la vie est consacrée au dialogue interreligieux n'a-t-elle pas pris pour thème de réflexion en 1995 le Dialogue de la spiritualité et la spiritualité du dialogue? Et trois lignes qui figurent dans les actes de cette réunion en disent long sur le sujet: «La réflexion des participants a souligné la nécessité d'accorder plus d'importance à l'expérience de Dieu et d'encourager l'expression de cette expérience dans notre dialogue avec des personnes d'autres religions⁴⁶.»

Fr. Jacques JOMIER, o.p.

⁴⁴ CONGAR, *ibid.*, p. 147.

⁴⁵ CONGAR, *ibid.*, p. 148.

⁴⁶ Michael L. FITZGERALD, Assemblée Plénière 1995, vue d'ensemble, dans Pontificium Consilium pro dialogo inter religiones, Pro Dialogo, Plenary Assembly, 20-24 november 1995, Bulletin 92, Città del Vaticano, 1996/2, p. 156.

Réflexions sur l'Accord de Porvoo entre Anglicans et Luthériens

Introduction

Les catholiques francophones n'ont guère remarqué ce que de nombreux Anglicans et Luthériens considèrent comme un événement majeur, et que l'archevêque de Canterbury George Carey relevait le 5 décembre 1996 à Rome, en présence du pape¹: l'accord de Porvoo. Porvoo est une petite ville de Finlande qui a donné son nom à une Déclaration publiée en 1993 et qui depuis lors a été ratifiée par les Eglises anglicanes de Grande-Bretagne et d'Irlande et par la plupart des Eglises luthériennes de Scandinavie et des pays baltes. Il s'agit d'un accord de communion et de reconnaissance de ministères que l'archevêque Carey peut comparer à un mariage², bien qu'il contienne «une acceptation réaliste de certaines restrictions qui s'appliquent déjà à l'intérieur de nos communions»³. Nous donnerons à ce document le nom qu'il reçoit habituellement, à savoir «le Porvoo».

L'existence même d'un tel accord doit d'abord être relevée. Le désir de passer d'un large consensus théologique à une unité «concrète, réelle et vivante» a été au cœur de la démarche de Porvoo⁴. Qu'un désir si communément ressenti en matière œcuménique ait abouti à un résultat tangible contribue à attirer l'attention sur ce qui se présente aux yeux de nombreux observateurs comme un «modèle œcuménique concret»⁵. Cette importance est encore accentuée du fait que les Eglises du Porvoo insistent sur le lien avec l'Eglise primitive et sur l'épiscopat (cela vaut des

¹ Cf. *Documentation Catholique* 2152, 19. 1. 1997, p. 87.

² «Now, we're married» (*Lutheran World Information*, 1996/17, p. 10).

³ «This implies a realistic acceptance of certain restrictions which already apply within our communions» (*The Porvoo Common Statement*, Préface, n° 9, p. 4; pour les références complètes, cf. ci-dessous, note 15). Le texte continue en expliquant ce que peuvent être ces restrictions: par exemple le ministère des femmes évêques et des prêtres ordonnés par elles, les règles salariales des Etats, etc. On touche du doigt le fait que les Eglises anglicanes et luthériennes recouvrent chacune de leur côté une diversité non négligeable en leur sein.

⁴ C'est ce qu'exprime clairement l'un des rédacteurs de l'Accord: «The key intention of the dialogue group was to enable the existing consensus between Anglicans and Lutherans to be converted into concrete, real and living fellowship» (Ola Tjørhom, «The Porvoo Statement. A Possible Ecumenical Breakthrough?», *The Ecumenical Review* 46, 1994, p. 98).

⁵ De manière significative à cet égard, l'archevêque de Finlande John WIKSTRÖM explique que «The Porvoo agreement can serve as an ecumenical model for further ecumenical agreements» (*Lutheran World Information*, 1996/16, p. 6). Cf. aussi à cet égard les pages particulièrement éloquentes de Michael Root, «Anglican-Lutheran Relations: Their Broader Ecumenical Significance», *One in Christ*, 1994, pp. 22-33.

Eglises anglicanes en général et des Eglises luthériennes concernées par le Porvoo): elles se voient donc comme un pont entre Rome et l'orthodoxie d'un côté, et des Eglises protestantes moins traditionnelles et moins hiérarchiques de l'autre⁶. Elles peuvent ainsi se présenter elles-mêmes comme une synthèse déjà réalisée – et digne d'être imitée – de différentes visions du christianisme.

Revenons au processus du Porvoo lui-même. Après l'Eglise luthérienne d'Estonie, le 28 avril 1994⁷, les Eglises luthériennes de Suède, Norvège, Finlande, Estonie et Lituanie et les Eglises anglicanes d'Angleterre, Ecosse, Galles et Irlande ont officiellement accepté cet accord, qui a été ratifié solennellement à Trondheim (Norvège) le 5 septembre 96, puis le 8 septembre à Tallinn et le 28 novembre à Londres⁸; chacune de ces cérémonies de signature s'est accompagnée d'une liturgie concélébrée par des évêques anglicans et luthériens. L'Eglise luthérienne du Danemark a refusé de ratifier la Déclaration⁹ et l'Eglise luthérienne de Lettonie a renvoyé sa décision¹⁰.

Les Eglises signataires représentent environ 50 millions de membres¹¹ au total. Les statistiques fournies avec le texte¹² montrent la diversité des situations locales. Les Eglises scandinaves sont des Eglises nationales auxquelles appartiennent officiellement environ 90% de la population (en Finlande «seulement» 86%), avec un taux de pratique régulière estimé à 10% en Islande, 3-6% dans les autres pays scandinaves. Les membres passifs de l'Eglise d'Estonie représentent suivant les critères de 12% à 60% de la population de ce pays de 1,6 millions d'habitants. L'Eglise de Lituanie ne compte que 25 000-30 000 membres au total, soit moins de 1% de la population du pays. La diversité est aussi notable pour les Eglises anglicanes: l'Eglise d'Angleterre est l'Eglise officielle (établie) et majoritaire (21 millions de membres inscrits, soit 55% de la population, 2,4% de pratiquants réguliers), alors que les Eglises d'Ecosse (58'000 membres, environ 1% de la population, environ 60% de pratiquants), Galles (100'000 membres, 3,5% de la population, environ 60%

⁶ Cet aspect est explicitement relevé par Wolfhart PANNENBERG, «Gospel and Church: The Proposed Concordat between Lutheran and Episcopal Church in the USA», in: *Inhabiting Unity*, Theological Perspectives on the Proposal Lutheran-Episcopal Concordat, Ed. by Ephraim Radner and R. R. Reno, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1995, p. 71.

⁷ Cf. *Lutheran World Information*, 1994/8, p. 8.

⁸ Cf. une présentation du sens de ces cérémonies et de leur déroulement in: *Lutheran World Information*, 1996/16, pp. 3-6 et 1996/17, p. 10.

⁹ Cf. *Lutheran World Information*, 1995/16, pp. 3-4.

¹⁰ L'Eglise lettone a renvoyé sa décision à plusieurs reprises, cf. *Lutheran World Information*, 1996/4, pp. 6-7.

¹¹ Cf. *The Porvoo Common Statement*, Préface, n° 1, p. 1.

¹² Cf. *Together in Mission and Ministry*, pp. 38-42.

de pratiquants¹³) et Irlande (376'000 membres, soit 95'000 pour la République d'Irlande et 281'000 pour l'Irlande du Nord, 7,4% de l'ensemble de ces populations, respectivement 2,7% et 18,6%) sont des Eglises non établies et minoritaires. On a donc ainsi à la fois des Eglises officielles, majoritaires et peu pratiquantes en Scandinavie et en Angleterre, des Eglises baltes minoritaires sortant du communisme (qui tentent de se reconstituer, l'une dans un pays de tradition luthérienne, l'autre dans un pays de tradition catholique), de petites Eglises anglicanes très minoritaires mais qui semblent assez vivantes. Cette diversité laisse supposer une attitude différenciée par rapport à l'accord de Porvoo: nous ne nous pencherons pas sur ces différences, mais nous tenons à les signaler. Quant à la signification globale de ces Eglises au sein de la Communion anglicane et de la Fédération Luthérienne Mondiale, on doit aussi relever des différences. Les Eglises luthériennes signataires du Porvoo représentent près de 30% des membres de la Fédération Luthérienne Mondiale¹⁴. L'Eglise d'Angleterre a un poids numérique et surtout symbolique un peu supérieur du point de vue de la Communion anglicane.

Nous allons commenter le contenu de cette Déclaration. Nous ne nous arrêterons pas à chaque aspect, même intéressant, mais nous essaierons de voir la vision de l'unité de l'Eglise qui s'en dégage: en effet, c'est avant tout en tant qu'elle se présente comme un essai d'unité visible de l'Eglise que la Déclaration attire l'attention.

L'exégèse du texte demande une précision préalable: la Déclaration de Porvoo est une petite partie (deux pages) d'un texte d'environ 25 pages dans lequel elle est insérée et qui en est ainsi le commentaire officiel. L'édition habituelle du texte est en outre accompagnée d'une préface des deux co-présidents du comité de rédaction, de renseignements statistiques sur les Eglises signataires (y compris le Danemark et la Lettonie dont la décision future était encore inconnue), ainsi que d'une présentation de l'histoire de chacune des Eglises concernées. Ce volume¹⁵ contient donc premièrement la Déclaration elle-même, deuxièmement l'ensemble du document dont elle est la partie la plus importante, troisièmement une présentation de chaque Eglise qui aide à comprendre l'esprit dans lequel chacune se situe face au document.

¹³ L'Eglise galloise est indépendante de Canterbury seulement depuis 1920 (cf. Huw JONES in: *Together in Mission and Ministry*, p. 137).

¹⁴ La Fédération Luthérienne Mondiale regroupait officiellement en 1996 56 des 60 millions de Luthériens dans le monde (cf. *Lutheran World Information* 1996/1, p. 7).

¹⁵ «Conversations between The British and Irish Anglican Churches and The Nordic and Baltic Lutheran Churches», *Together in Mission and Ministry*, The Porvoo Common Statement with Essays on Church and Ministry in Northern Europe, Church House Publishing, London, 1994². Le document complet se trouve aux pp. 1-33 (y compris la préface), la Déclaration elle-même aux pp. 30-31. Le reste du volume (pp. 34-218) contient les autres informations. La déclaration elle-même a été publiée dans le bulletin *Lutheran World Information*, 1993/24, pp. 10-11.

Dans la Déclaration elle-même¹⁶, les Eglises signataires se reconnaissent mutuellement comme Eglises, reconnaissent les ordinations et sacrements de chacune, invitent les évêques de chaque Eglise à participer aux ordinations épiscopales des autres. Elles décident un partage général de prière, mission, information et consultation, services (notamment pour la pastorale des diasporas), moyens financiers... Des liturgies communes seront organisées, d'abord à l'occasion de la ratification de la Déclaration¹⁷, puis de manière régulière, à l'aide de livres liturgiques communs¹⁸. Les Eglises signataires ne se reconnaissent pas comme une seule Eglise, mais des représentants des Eglises luthériennes signataires seront invités par l'archevêque de Canterbury à la Conférence de Lambeth¹⁹, qui réunit tous les évêques anglicans.

L'histoire des relations entre Anglicans et Luthériens

Le Porvoo commence par le rappel des relations anciennes entre Eglises anglicanes et luthériennes, que ce soit en Amérique, en Afrique ou en Europe²⁰. Une mention spéciale est faite de la Déclaration de Meissen entre l'Eglise d'Angleterre et l'Eglise évangélique allemande²¹ et de l'Accord entre Luthériens et Episcopaliens des Etats-Unis en 1982²². On rappelle aussi des discussions entre Anglicans britanniques et Luthériens des pays baltes au début du siècle, qui ont été interrompues pour des raisons politiques évidentes de 1939 à 1989²³.

Dans le passé, le point délicat des relations entre Anglicans et Luthériens a été le sentiment anglican de devoir défendre la succession épiscopale. C'est pourquoi, dans les nombreux textes de dialogue entre

¹⁶ Cf. *The Porvoo Common Statement*, n° 58, pp. 30-31.

¹⁷ Cf. *The Porvoo Common Statement*, n° 59, p. 32.

¹⁸ Cf. les projets en cours dans: ANGLICAN-LUTHERAN INTERNATIONAL COMMISSION, *Guidelines for Anglican-Lutheran worship*, Anglican Communion Office of Communications, London, 1994.

¹⁹ Cf. «The Porvoo Agreement. A Report of the House of Bishops», in: *General Synod*, GS 1156, 1995, n° 21, p. 10.

²⁰ Cf. *The Porvoo Common Statement*, n° 1, p. 6. Pour une liste plus développée des documents anglicano-luthériens précédents, cf. nn. 30-31, pp. 16-17 ainsi que «The most significant Anglican-Lutheran Ecumenical Texts», in: *Together in Mission and Ministry*, pp. 195-196 et Günther GASSMANN, «Das Porvoo-Dokument als Grundlage anglikanisch-lutherischer Kirchengemeinschaft im nördlichen Europa», *Ökumenische Rundschau* 44, 1995, pp. 172-174.

²¹ Cf. *The Porvoo Common Statement*, n° 3, p. 7.

²² Cf. *The Porvoo Common Statement*, Préface, n° 4, p. 2. Le texte de 1982 est publié et commenté in: *What can we share? A Lutheran-Episcopal Resource and Study Guide*, Compiled by William A. NORGREN, Forward Movement Publications, Cincinnati, 1985.

²³ Cf. *The Porvoo Common Statement*, n° 2, p. 6. Ringolds MUZIKS, dans sa présentation de l'Eglise luthérienne de Lettonie (p. 118) explique que la participation de l'évêque anglican de Gibraltar (évêque de l'Europe continentale) à l'ordination d'un évêque luthérien letton en 1989 était la première application possible d'une décision prise en 1938.

les deux Eglises publiés au XX^e siècle, «*de loin le plus grand nombre de pages*» concerne «*la relation entre la succession épiscopale et l'unité et continuité de l'Eglise*²⁴». La position habituelle des participants luthériens à ces dialogues a été d'inviter les Luthériens des Eglises dépourvues d'«épiscopat historique» à étudier la valeur de celui-ci, tout en soulignant fortement que du point de vue luthérien l'«épiscopat historique» ne saurait être considéré comme une condition nécessaire pour la validité des sacrements²⁵.

Pour les autres aspects de la théologie, malgré tout, un certain accord officiel avait pu être atteint dès 1536 avec les «Articles de Wittenberg²⁶» entre ces deux Eglises qui ne se sont jamais condamnées mutuellement²⁷. L'Anglicanisme étant assez pragmatique, un arrangement occasionnel pouvait d'ailleurs se produire même à propos de l'épiscopat, notamment en pays de mission: en Inde ou en Afrique, au XIX^e siècle, des pasteurs luthériens danois (donc appartenant à une Eglise dont la succession épiscopale n'était pas reconnue par les Anglicans) ont pu fonctionner comme prêtres anglicans²⁸.

Au XX^e siècle, Anglicans et Luthériens se sont nettement rapprochés les uns des autres partout, sauf – pour des raisons variables – en Inde et en Australie²⁹. La Commission Internationale Anglicane-Luthérienne a publié en 1987 le «Niagara Report³⁰» qui recommande une reconnaissance mutuelle des Eglises, affirmant que le débat sur l'épiscopat est clos et qu'aucune des deux Eglises ne peut mettre en doute l'apostolicité de l'autre³¹. Il ne s'agit pourtant que d'une recommandation théologique, et non d'une décision des Eglises. On en est encore au niveau du «*presque, mais pas tout à fait*³²». Une décision comme telle ne peut encore être prise à cette étape, en fonction de l'organisation aussi bien de la Communion Anglicane que des Eglises luthériennes, qu'au plan local ou régional³³.

Actuellement, les relations entre Anglicans et Luthériens doivent être situées dans le contexte du développement général des relations œcuméniques. La relation des Eglises concernées avec les Orthodoxes et les

²⁴ Cf. Michael ROOT, «Anglican-Lutheran Relations», *Mid-Stream* 32, 1993/2, p. 42.

²⁵ Cf. *Toward Full Communion Between the Episcopal Church and the Evangelical Lutheran Church in America*, nn. 48-51, in: «*Toward Full Communion*» and «*Concordat of Agreement*», ed. by William A. NORGREN and William G. RUSH, Augsburg – Forward Movement Publications, Minneapolis- Cincinnati, 1991, pp. 54-58.

²⁶ Cf. Michael ROOT, «Anglican-Lutheran Relations», *Mid-Stream* 32, 1993/2, p. 40.

²⁷ Ce que signale le *Niagara Report*, n° 60.

²⁸ Cf. Michael ROOT, «Anglican-Lutheran Relations», *Mid-Stream* 32, 1993/2, p. 40.

²⁹ Cf. Michael ROOT, «Anglican-Lutheran Relations», *Mid-Stream* 32, 1993/2, p. 41.

³⁰ ANGLICAN-LUTHERAN INTERNATIONAL CONTINUATION COMMITTEE, *The Niagara Report*, Report of the Anglican-Lutheran Consultation on Episcopate 1987, Church House Publishing, London, 1988.

³¹ Cf. Michael ROOT, «Anglican-Lutheran Relations», *Mid-Stream* 32, 1993/2, p. 52.

³² «*almost, but not quite*» (Michael ROOT, «Anglican-Lutheran Relations», *Mid-Stream* 32, 1993/2, p. 49).

³³ Cf. Michael ROOT, «Anglican-Lutheran Relations», *Mid-Stream* 32, 1993/2, p. 39 et p. 53.

Catholiques³⁴ ainsi que le BEM³⁵ sont évoqués comme des facteurs qui ont notamment favorisé une approche renouvelée du ministère, en particulier de l'épiscopat. La situation politique générale de l'Europe et du monde, caractérisée par une conscience croissante du fait que les problèmes en général ne peuvent être traités seulement au plan national, et que la pastorale non plus ne peut l'être, a favorisé le désir d'aboutir à un accord entre les Eglises³⁶.

L'enracinement historique sur lequel l'accent est placé n'est toutefois pas le précédent immédiat des relations œcuméniques entre Anglicans et Luthériens: on ne veut pas remonter seulement au XVI^e siècle. Le Porvoo lui-même, mais aussi la présentation en annexe de chacune des douze Eglises concernées (y compris donc le Danemark et la Lettonie), insistent sur la continuité de ces Eglises tout au long de leur histoire, depuis le début de l'évangélisation, en passant par le Moyen-Age: «*Nous nous situons en continuité avec l'Eglise des périodes patristique et médiévale, à la fois directement et à travers les éclairages de la période de Réformation*³⁷.» Cet accent doit être souligné pour plusieurs raisons. D'abord les Eglises anglicanes et luthériennes n'ont pas un passé de séparation des unes par rapport aux autres³⁸ et ne commencent pas par scruter les circonstances de leur séparation. Ensuite les Eglises luthériennes scandinaves et baltes se distinguent d'autres Eglises luthériennes dans le monde mais se rapprochent des Eglises anglicanes précisément par un type d'insistance sur la continuité historique: la continuité dans la liste des évêques. Le «*témoignage ininterrompu d'évêques successifs dans les diocèses*³⁹» est un lien considéré comme indispensable entre les Eglises concernées. D'ailleurs, déjà «*dans le passé les Anglicans ont établi des distinctions entre les différentes églises*⁴⁰ luthériennes,

³⁴ Cf. *The Porvoo Common Statement*, n° 5, p. 7. Les textes de dialogue des Catholiques-Romains avec les Anglicans ou les Luthériens sont explicitement cités à plusieurs reprises, cf. les nn. 26 (p. 15), 30 (p. 17).

³⁵ Le Document *Baptême, Eucharistie, Ministère de Foi et Constitution* (1982), cf. *The Porvoo Common Statement*, n° 30, p. 16.

³⁶ Cf. *The Porvoo Common Statement*, nn. 10-13, pp. 8-9.

³⁷ «*We stand in continuity with the Church of the patristic and medieval periods both directly and through the insights of the Reformation period*» (*The Porvoo Common Statement*, n° 7, p. 7).

³⁸ Cf. *The Porvoo Common Statement*, n° 29, p. 16.

³⁹ «*The unbroken witness of successive bishops in the dioceses*» (*The Porvoo Common Statement*, n° 8, p. 8).

⁴⁰ Dans les citations du Porvoo et celles des commentaires de celui-ci, nous respectons l'orthographe intentionnellement choisie en anglais et qui ne correspond pas à l'usage français pour le mot «Eglise»: le texte écrit «église» avec minuscule («church») lorsqu'il s'agit d'une confession particulière au niveau mondial ou local (par exemple l'église de Suède ou l'église anglicane), et «Eglise» avec majuscule («Church») lorsqu'il s'agit de l'Eglise de Jésus-Christ au-delà des dénominations confessionnelles. Nous respectons cette orthographe par souci d'exactitude dans la traduction, étant donné que les auteurs du texte lui ont donné un sens précis et volontaire.

principalement suivant le critère de l'épiscopat historique⁴¹». La différence – pour ce qui concerne les Eglises luthériennes impliquées dans le Porvoo – est la suivante: les évêques catholiques suédois au moment de la Réforme ont simplement continué à ordonner des évêques, alors qu'au Danemark, en 1536, sept ordinations épiscopales ont été effectuées par Johannes Bugenhagen, un prêtre collaborateur de Luther⁴², qui a aussi couronné le roi Christian III⁴³. Il faut signaler que la Finlande était alors une partie de la Suède, la Norvège et l'Islande étant des parties du Danemark. En 1920, la conférence de Lambeth a reconnu la succession apostolique de l'épiscopat suédois et a envisagé la participation occasionnelle à des ordinations épiscopales de l'autre Eglise, ce qui aura effectivement lieu⁴⁴; on peut en dire à peu près autant de la Finlande⁴⁵, alors que des démarches dans le même sens dans les années 1950 n'aboutiront pas avec les Eglises de Danemark, Norvège et Islande⁴⁶ (il faudra attendre précisément le Porvoo, pour qu'en septembre 1994 un évêque anglican participe pour la première fois à l'ordination d'un évêque norvégien⁴⁷, alors que cela reste explicitement impossible pour l'ordination d'un évêque danois⁴⁸). Entre les Eglises luthériennes signataires du Porvoo elles-mêmes cette question a une certaine importance: les Eglises luthériennes d'Estonie (en 1921⁴⁹), de Lettonie (en 1920 et de nouveau – après la rupture due au communisme – en 1969⁵⁰), l'Eglise de Lituanie (en 1973⁵¹) feront ordonner leurs évêques par des évêques suédois ou finlandais dans le but explicite de rétablir l'«épiscopat historique». En revanche la conception de l'«épiscopat historique» a été un des arguments invoqués au Danemark dans les consultations qui ont abouti au refus de signer le Porvoo⁵².

⁴¹ «...in the past Anglicans have distinguished between the different Lutheran churches, principally on the criterion of the historic episcopate» (*The Porvoo Common Statement*, n° 2, p. 6). En particulier au XIX^e siècle, l'Eglise d'Angleterre a jeté un regard très différent sur l'Eglise de Suède (et par conséquent aussi de Finlande) et sur l'Eglise du Danemark (donc aussi de Norvège et d'Islande), cf. «Essays on Church and Ministry in Northern Europe», in: *Together in Mission and Ministry*, pp. 47-48. Cf. aussi Michael ROOT, «Anglican-Lutheran Relations», *Mid-Stream* 32, 1993/2, pp. 43-45.

⁴² Cf. la présentation de l'histoire de l'Eglise danoise par Gerhard PEDERSEN, in: *Together in Mission and Ministry*, p. 86.

⁴³ Cf. «Orders and Ordination», in: *Together in Mission and Ministry*, p. 158.

⁴⁴ Cf. «Existing Agreements between our Churches», in: *Together in Mission and Ministry*, p. 53. La participation mutuelle aux ordinations sera suspendue par les Anglicans de 1959 à 1973, à cause de l'ordination de femmes dans l'Eglise de Suède (cf. *ibid.*, p. 54).

⁴⁵ Cf. «Existing Agreements between our Churches», in: *Together in Mission and Ministry*, pp. 55-56.

⁴⁶ Cf. «Existing Agreements between our Churches», in: *Together in Mission and Ministry*, pp. 556-58.

⁴⁷ Cf. *Church of Norway News*, 1996/1, p. 2.

⁴⁸ Cela est précisé au n° 10 d'un rapport du Conseil pour l'Unité (*Council for Christian Unity*) de l'Eglise d'Angleterre («The Porvoo Agreement: recent Developments», A Report by the Council for Christian Unity, *General Synod*, GS Misc 466, 1995, p. 4).

⁴⁹ Cf. Tiit PADAM, in: *Together in Mission and Ministry*, p. 112.

⁵⁰ Cf. Ringolds MUZIKS, in: *Together in Mission and Ministry*, pp. 117-118.

⁵¹ Cf. Aldonis PUTCE, in: *Together in Mission and Ministry*, p. 123 (dans ce cas l'ordination a été conférée par un évêque estonien qui précise avoir été lui-même ordonné par un évêque finlandais).

⁵² Cf. *Lutheran World Information*, 1995/14, p. 10 et 1995/16, p. 4.

Ces distinctions sont considérées comme moins importantes par de nombreux Anglicans actuellement, notamment parce que les ruptures historiques au Danemark sont vues comme un souci de continuité avec l'Eglise primitive après des abus de la fin du Moyen-Age, cette volonté de continuité s'étant d'ailleurs exprimée par le fait que le nouvel épiscopat institué en 1536 dans ce pays a donné lieu depuis lors à une continuité ininterrompue⁵³. D'ailleurs, un accord de 1991 – mais qui devrait être approuvé en 1997⁵⁴ – entre Episcopaliens (Anglicans) et Luthériens des Etats-Unis stipule que «*l'Eglise Episcopaliennne reconnaît maintenant la pleine authenticité des ministres ordonnés existant actuellement au sein de l'Eglise Luthérienne en Amérique*⁵⁵». Le texte précise que cela va impliquer la suspension provisoire par l'Eglise Episcopaliennne des dispositions de l'Acte d'Uniformité de 1662 ne reconnaissant comme ministres valides que ceux qui ont été ordonnés dans la «succession historique»⁵⁶. Cette suspension est provisoire en ce sens que l'on reconnaît pour l'instant les ministres luthériens, mais que par la suite les nouveaux évêques luthériens seront tous ordonnés avec la participation d'évêques épiscopaliens, et que par cette voie l'«épiscopat historique» anglican sera assuré. Du point de vue luthérien toutefois, le projet d'accord est perçu comme acceptable parce que cette entrée dans l'«épiscopat historique» n'est pas présentée comme une nécessité ecclésiologique fondamentale, mais seulement comme la conséquence d'un accord: «*Un mérite du Concordat est qu'il permet aux Luthériens de maintenir leur conviction que l'épiscopat et la succession épiscopale n'est pas une nécessité pour la "communion", même au moment où l'Eglise Evangélique Luthérienne Américaine entre dans le courant de la succession épiscopale. Un tel mouvement ôte un obstacle en vue d'une possible "communion" non seulement avec des Anglicans, mais peut-être dans le futur avec d'autres églises épiscopales*⁵⁷.» En d'autres termes, un

⁵³ Cf. «Essays on Church and Ministry in Northern Europe», in: *Together in Mission and Ministry*, p. 48 et «Orders and Ordination», in: *Together in Mission and Ministry*, pp. 155-161.

⁵⁴ Cf. Michael ROOT et William G. RUSH, «Lutheran Reflections on the Porvoo Statement», in: *Mid-Stream* 33, 1994/3, p. 360.

⁵⁵ «*the Episcopal Church hereby recognizes now the full authenticity of the ordained ministries presently existing within the Evangelical Lutheran Church in America*» («Concordat of Agreement» n° 4, in: «Toward Full Communion» and «Concordat of Agreement», ed. by William A. NORGREN and William G. RUSH, Augsburg – Forward Movement Publications, Minneapolis – Cincinnati, 1991, p. 99). Cet accord se distingue du Rapport du Niagara car il ne s'agit pas simplement d'un texte de dialogue théologique, mais d'une décision officielle impliquant les Eglises concernées.

⁵⁶ *Ibid.*, n° 5, p. 100.

⁵⁷ «*A merit of the Concordat is that it allows Lutherans to maintain their conviction that episcopacy and episcopal succession is not a necessity to fellowship even while moving the ELCA into the stream of episcopal succession. Such a move removes an obstacle to possible fellowship not only with Anglicans, but in the future perhaps with other episcopal churches*» (Michael ROOT, «Conditions of Communion: Bishops, the Concordat, and the Augsburg Confession», in: *Inhabiting Unity. Theological Perspectives on the Proposal Lutheran-Episcopal Concordat*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1995, p. 70). Michael Root est un théologien luthérien qui, dans cet article, argumente en faveur de l'acceptation par son Eglise luthérienne de l'accord avec les Episcopaliens.

commentateur peut dire à propos de l'«épiscopat historique» qu'il est «une condition sur laquelle l'Eglise Episcopaliennne des Etats-Unis insiste comme condition pour la pleine communion» et qu'il devrait devenir «une partie de la politique luthérienne⁵⁸»; la formulation met en évidence deux appréciations de l'épiscopat: nécessité pour la communion ou compromis politique.

Il faut retenir que l'accord prévu aux Etats-Unis demande que tous les futurs évêques luthériens soient ordonnés avec la participation d'évêques reconnus au sein de la Communion Anglicane. Dans le cas du Porvoo, cette forme minimale de respect de la continuité historique telle que la percevait jusqu'alors la tradition anglicane n'est pas requise à propos des évêques luthériens norvégiens et islandais⁵⁹.

La conception de l'unité de l'Eglise exprimée dans le Porvoo

Nous présentons maintenant, sans la commenter, la conception de l'unité de l'Eglise qui est exprimée dans le Porvoo. Nous commenterons plus tard cette conception.

L'épiscopat est un aspect de la continuité historique de l'Eglise. D'une manière générale, proclamer l'Evangile a toujours été le but de l'Eglise⁶⁰, et la communion de l'Eglise est assez forte pour lui permettre de garder la foi apostolique et d'enseigner avec autorité⁶¹. Et cette unité est un don de Dieu: «Parce que l'unité de l'Eglise est fondée sur la mystérieuse relation des personnes de la Trinité, cette unité appartient par nécessité à sa nature⁶².» C'est pourquoi l'unité de l'Eglise n'est pas une réalisation

⁵⁸ «... the historic episcopate, upon which the ECUSA insists as a condition for full communion, and which by the terms of the Concordat would become a part of Lutheran polity...» (Philip TURNER, «Episcopal Oversight and Ecclesiastical Discipline», in: *Inhabiting Unity*, Theological Perspectives on the Proposal Lutheran-Episcopal Concordat, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1995, p. 112).

⁵⁹ Cf. George H. TAVARD, «A Catholic Reflection on the Porvoo Statement», *Mid-Stream* 33, 1994/3, p. 355: «there is a notable difference between the American and the North European projects. In the USA the Lutheran ministry would be immediately recognized by the Episcopal Church. In turn it would progressively acquire the historic episcopate of the Anglican tradition, through the ordination of future ministers by Anglican bishops. In Scandinavia and the Baltic churches, however, no church would be committed to an eventual alteration of its present form of ordination.»

⁶⁰ «In every age from apostolic times it has been the purpose of the Church to proclaim this gospel in word and deed» (*The Porvoo Common Statement*, n° 15, p. 10).

⁶¹ «It is a Church in which the bonds of communion are strong enough to enable it to bear effective witness in the world, to guard and interpret the apostolic faith, to take decisions, to teach authoritatively, and to share its goods with those in need» (*The Porvoo Common Statement*, n° 20, p. 12). Le même numéro 20 précise que l'Eglise tient cette communion de la grâce de Dieu, de la proclamation de l'Evangile et de la célébration des sacrements. La foi apostolique est explicitement celle du Credo de Nicée-Constantinople et du Symbole des Apôtres (cf. *The Porvoo Common Statement*, n° 32d, p. 18).

⁶² «Because the unity of the Church is grounded in the mysterious relationship of the persons of the Trinity, this unity belongs by necessity to its nature» (*The Porvoo Common Statement*, n° 22, p. 13).

humaine: «*La communion entre chrétiens et entre églises ne devrait pas être regardée comme un produit d'une réalisation humaine. Elle est déjà donnée dans le Christ comme un don qui doit être reçu*⁶³.»

Il faut souligner que l'exigence d'unité s'accompagne de l'affirmation que les dénominations confessionnelles existantes sont provisoires⁶⁴. Ainsi, le Porvoo se situe entre deux pôles: l'unité envisagée n'est certes pas une totale uniformité⁶⁵ (qui serait la conception extrême d'une unité visible), mais elle est bien une unité visible au-delà des divisions actuelles (on évite l'autre extrême qui serait une unité strictement invisible). L'unité implique une union dans les sacrements⁶⁶, une même confession de la foi apostolique, une communion dans l'amour et le partage...⁶⁷ La préface⁶⁸ présente comme crucial le n° 28 qui expose ce que signifie l'unité: «*Un tel niveau de communion comprend divers aspects connexes. Il implique un accord dans la foi ainsi qu'une commune célébration des sacrements, soutenus par un ministère uni et des formes de consultation collégiale et conciliaire en matière de foi, de vie et de témoignage. Ces expressions de communion demandent à prendre corps dans la loi et les règles disciplinaires de l'Eglise. En vue de la plénitude de communion, tous ces aspects visibles de la vie de l'Eglise doivent être imprégnés d'une profonde communion spirituelle, d'une croissance commune dans un esprit commun, un souci mutuel et un soin de l'unité*⁶⁹.»

Le rôle particulier de l'épiscopat

Comme nous l'avons fait à propos de la conception de l'unité, nous présentons le point du Porvoo à propos de l'épiscopat, et nous le commenterons seulement dans un deuxième temps.

Dans le cadre général de la conception de l'unité, l'épiscopat mérite une mention spéciale car la façon dont il est conçu rassemble les Eglises

⁶³ «*Communion between Christians and churches should not be regarded as a product of human achievement. It is already given in Christ as a gift to be received*» (The Porvoo Common Statement, n° 22, p. 13).

⁶⁴ Cf. The Porvoo Common Statement, n° 22, p. 13: «*all existing denominational traditions are provisional*».

⁶⁵ Cf. The Porvoo Common Statement, n° 23, pp. 13-14.

⁶⁶ A propos des sacrements, cf. surtout The Porvoo Common Statement, n° 32 f-k, pp. 19-21.

⁶⁷ Cf. The Porvoo Common Statement, n° 24, p. 14.

⁶⁸ The Porvoo Common Statement, Préface, n° 9, p. 4.

⁶⁹ «*Such a level of communion has a variety of interrelated aspects. It entails agreement in faith together with the common celebration of the sacraments, supported by a united ministry and forms of collegial and conciliar consultation in matters of faith, life and witness. These expressions of communion may need to be embodied in the law and regulations of the Church. For the fullness of communion all these visible aspects of the life of the Church require to be permeated by a profound spiritual communion, a growing together in a common mind, mutual concern and a care for unity (Phil. 2. 2)*» (The Porvoo Common Statement, n° 28, p. 15).

anglicanes et luthériennes signataires de la Déclaration et en même temps les distingue d'autres Eglises. Tout le chapitre IV du Porvoo⁷⁰ traite de l'épiscopat et de la succession apostolique, dont les autres chapitres font aussi fréquemment mention.

A propos de l'épiscopat, il faut citer avant tout le n° 32 j-k, qui se situe dans le cadre d'un rappel de la foi des premiers Conciles œcuméniques et d'une affirmation de foi sacramentelle. Ces deux paragraphes rappellent le BEM et précisent bien la valeur qui est accordée à l'épiscopat. Après avoir précisé que le ministère ordonné est *«une charge d'institution divine qui est comme tel un don de Dieu à son Eglise»⁷¹*, le texte précise les formes de ce ministère: *«Le triple ministère de l'évêque, du prêtre et du diacre est devenu le modèle général dans l'Eglise des premiers siècles et est encore retenu par de nombreuses églises, bien que souvent sous une forme partielle. "Le triple ministère de l'évêque, du prêtre et du diacre peut servir aujourd'hui d'expression à l'unité que nous cherchons et aussi de moyen pour y parvenir" [citation de BEM, Section "Ministère", § 22]. Nous croyons qu'un ministère de surveillance pastorale (episcopo), exercé de manière personnelle, collégiale ou communautaire, est nécessaire comme témoignage rendu à l'unité et à l'apostolicité de l'Eglise et comme moyen d'assurer celle-ci. En outre, nous maintenons et utilisons la charge épiscopale comme un signe de notre intention, dans la soumission à Dieu, d'assurer la continuité de l'Eglise dans la vie et le témoignage apostoliques. Pour ces raisons, toutes nos églises ont une charge épiscopale exercée personnellement»⁷²*. Ce que signifie l'exercice personnel, collégial ou communautaire de l'épiscopat n'est pas clairement expliqué. Dans le texte que nous venons de citer, il s'agit apparemment de l'exercice d'une fonction d'autorité qui pourrait être dévolu à une personne ou à un groupe plus ou moins large (selon un système synodal). Le n° 44 suggère une autre interprétation. On a l'impression qu'alors la collégialité désigne la collaboration de chaque évêque à la fois avec son clergé et

⁷⁰ C'est-à-dire les nn. 34-57, pp. 22-29.

⁷¹ *«We hold the ordained ministry of word and sacrament to be an office of divine institution and as such a gift of God to his Church» (The Porvoo Common Statement, n° 32j, p. 20).*

⁷² *«... The threefold ministry of bishop, priest and deacon became the general pattern in the Church of the early centuries and is still retained by many churches, though often in partial form. "The threefold ministry of bishop, presbyter and deacon may serve today as an expression of the unity we seek and also as a means for achieving it" [citation de BEM 22]. We believe that a ministry of pastoral oversight (episcopo), exercised in personal, collegial and communal ways, is necessary as witness to and safeguard of the unity and apostolicity of the Church. Further, we retain and employ the episcopal office as a sign of our intention, under God, to ensure the continuity of the Church in apostolic life and witness. For these reasons, all our churches have a personally exercised episcopal office» (The Porvoo Common Statement, n° 32 j-k, pp. 20-21).*

avec les autres évêques⁷³, et que l'épiscopat communautaire désigne la simple relation de l'évêque avec la communauté chrétienne⁷⁴.

L'institution divine d'un ministère ordonné est clairement affirmée, mais sa forme précise – division en trois degrés et exercice personnel de l'épiscopat – pour ancienne et utile qu'elle soit, semble beaucoup plus contingente. Le ministère ordonné est institué par le Christ et est nécessaire à l'Eglise entière⁷⁵, mais sa forme varie: *«Le triple ministère des évêques, prêtres et diacres est devenu le modèle général de ministère ordonné dans l'Eglise primitive, bien qu'ensuite il ait subi des changements considérables dans son exercice pratique, et qu'il continue à se développer aujourd'hui»*⁷⁶. Nous pouvons nous poser à ce propos une question sur ce que la lecture historique (que les formes d'exercice de ces ministères aient varié est indiscutable) implique dans l'esprit du Porvoo pour le présent et le futur.

Le fait que dans certaines des Eglises signataires les ordinations épiscopales aient été momentanément interrompues dans le passé est explicitement abordé: *«Il y a un problème débattu depuis longtemps à propos du ministère épiscopal et de sa relation à la succession. A l'époque de la Réforme, toutes nos églises ont ordonné des évêques (quelquefois le terme du superintendant a été utilisé comme synonyme d'évêque) pour les sièges existants de l'Eglise catholique, indiquant leur intention de continuer la vie et le ministère de l'Eglise Une, Sainte, Catholique et Apostolique. Dans certains des territoires, la succession historique d'évêques a été maintenue par l'ordination épiscopale, alors qu'ailleurs, dans un petit nombre d'occasions, des évêques ou des superintendants ont été consacrés par des prêtres suivant ce que l'on croyait être le précédent de l'Eglise ancienne... L'interruption de la succession épiscopale a néanmoins, dans ces églises particulières, toujours été accompagnée de l'intention et de mesures [pratiques] en vue d'assurer la continuité apostolique de l'Eglise comme une Eglise de l'Evangile servie par un ministère épiscopal»*⁷⁷. On voit qu'une solution est proposée à la

⁷³ Cf. *The Porvoo Common Statement*, n° 44, p. 25: «It is collegial, first because the bishop gathers together those who are ordained to share in the tasks of ministry and to represent the concerns of the community; secondly, because through the collegiality of bishops the Christian community in local areas is related to the wider Church, and the universal Church to that community.»

⁷⁴ Cf. *The Porvoo Common Statement*, n° 44, p. 25: «It is communal, because the exercise of ordained ministry is rooted in the life of the community and requires the community's effective participation in the discovery of God's will and the guidance of the Spirit.»

⁷⁵ Cf. *The Porvoo Common Statement*, nn. 42-43, pp. 24-25.

⁷⁶ «... The threefold ministry of bishops, priests and deacons became the general pattern of ordained ministry in the early Church, though subsequently it underwent considerable change in its practical exercise and is still developing today» (*The Porvoo Common Statement*, n° 41, p. 24).

⁷⁷ «There is a long-standing problem about episcopal ministry and its relation to succession. At the time of the Reformation all our churches ordained bishops (sometimes the term superintendent was used as a synonym for bishop) to the existing sees of the Catholic Church, indicating their intention to continue the life and ministry of the One, Holy, Catholic and Apostolic Church. In some of the territories the

question posée: l'interruption de l'ordination ne provenait pas d'un désir de rupture, mais se faisait au contraire avec un souci de continuité, non seulement une continuité des personnes, mais des Eglises⁷⁸. En outre «une église qui a préservé le signe de la succession épiscopale historique est libre de reconnaître un authentique ministère épiscopal dans une église qui a préservé la continuité dans la charge épiscopale au moyen d'une ordination occasionnelle par un prêtre au temps de la Réforme⁷⁹»: il semble que la reconnaissance d'une Eglise par une autre précède la question des ministères et permette une réconciliation des éventuelles divergences au niveau des ministères⁸⁰.

Ce qu'implique le Porvöo pour les Anglicans

Un théologien résume bien la difficulté traditionnelle que représente l'insistance sur l'épiscopat pour les relations œcuméniques de l'Eglise anglicane: «*Les Anglicans ont longtemps eu la difficulté de ne pas vouloir nier que des églises dépourvues de succession épiscopale historique soient d'authentiques églises, alors qu'en même temps ils voulaient affirmer que la transmission de l'épiscopat dans une succession historique avait un effet*⁸¹.» Or, bien qu'une théologienne anglicane aussi éminente que Mary Tanner soutienne que le Porvöo se situe en continuité renouvelée avec les dénominateurs communs de la tradition anglicane sur la succession épiscopale⁸², nous avons bien l'impression qu'un pas nouveau

historic succession of bishops was maintained by episcopal ordination, whereas elsewhere on a few occasions bishops or superintendents were consecrated by priests following what was believed to be the precedent of the early Church... The interruption of the episcopal succession has, nevertheless, in these particular churches always been accompanied by the intention and by measures to secure the apostolic continuity of the Church as a Church of the gospel served by an episcopal ministry» (The Porvöo Common Statement, n° 34, p. 22).

⁷⁸ Cf. *The Porvöo Common Statement*, n° 50, p. 27: «*the sign of historic episcopal succession is placed clearly in its full context of the continuity of proclamation of the gospel of Christ and the mission of his Church.*»

⁷⁹ «*a church which has preserved the sign of historic episcopal succession is free to acknowledge an authentic episcopal ministry in a church which has preserved continuity in the episcopal office by an occasional priestly/presbyteral ordination at the time of the Reformation» (The Porvöo Common Statement, n° 52, p. 28).* Cf. dans le même sens le n° 57, p. 29.

⁸⁰ Cf. *The Porvöo Common Statement*, n° 53, p. 28.

⁸¹ «*Anglicans have long had the difficulty of not wanting to deny that churches lacking in the historic episcopal succession are genuine churches, while at the same time wanting to affirm that the transmission of the episcopate in historic succession has an effect» (S.W. SYKES, «The Apostolate as a Sign of the Kingdom of God», in: Ephraïm RADNER and R. R. RENO ed., *Inhabiting Unity*, Theological Perspectives on the Proposal Lutheran-Episcopal Concordat, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1995, p. 26).* La solution que propose S. W. Sykes est de considérer des degrés d'apostolicité: l'apostolicité de toute l'Eglise, du ministère apostolique, de la fonction épiscopale, de l'épiscopat historique comme signe.

⁸² Cf. Mary TANNER, «*The Anglican Position on Apostolic Continuity and Apostolic Succession in the Porvöo Common Statement*», in: James F. PUGLISI and Dennis J. BILLY ed., *Apostolic Continuity of the Church and Apostolic Succession*, «Louvain Studies», Louvain, 1996, pp. 114-125.

a été vraiment franchi, qui pourrait être une rupture par rapport à cette tradition.

Après le Porvoo, les Anglicans semblent éprouver un sentiment de reconnaissance envers les Luthériens qui les ont délivrés d'une vision désormais perçue comme trop étriquée de la succession épiscopale: «*La perception limitée et négative de laquelle nous avons besoin de dégager les Anglicans est une vue de la succession apostolique qui est restreinte à une chaîne supposée ininterrompue d'imposition des mains sur des évêques individuels depuis le temps des Apôtres jusqu'à aujourd'hui*⁸³.» La vision nouvellement dégagée devrait servir aussi au dialogue avec les Orthodoxes et les Catholiques-Romains, car le Porvoo «*prend au sérieux la succession apostolique, mais en offre une interprétation raisonnable*⁸⁴». Bien que l'auteur de ces deux phrases ne parle pas au nom de tous les Anglicans, il illustre sans doute bien l'état d'esprit qui a présidé à la rédaction et à l'acceptation par les Anglicans du Porvoo. Son commentaire se situe en effet en continuité avec la théologie exprimée dans le document et explique quels arguments ont amené les Anglicans à l'accepter. D'ailleurs un rapport des évêques anglicans anglais (juin 1995) explique qu'avec le Porvoo on passe d'une conception de la succession apostolique par imposition des mains à une succession apostolique par continuité dans la foi au moyen d'un ministère de surveillance clairement distinct de celui du prêtre⁸⁵.

Pour situer la nouveauté (ou renouvellement, selon le point de vue), il faut voir ce qui motivait la précédente insistance anglicane sur ce qu'ils appellent encore la succession historique du ministère à trois branches. D'abord l'Eglise d'Angleterre a dû lutter à deux reprises pour conserver son épiscopat. Il n'a été possible de trouver que quatre évêques pour ordonner l'archevêque Parker, successeur du cardinal Pole en 1559. La période de Cromwell, à la fois anti-monarchiste et anti-anglicane, a entraîné une quasi-disparition de l'épiscopat anglican, à tel point que si la monarchie avait été rétablie dix ans plus tard les évêques seraient tous morts sans successeurs⁸⁶. Ensuite l'insistance du Mouvement d'Oxford sur la succession apostolique a marqué l'Anglicanisme. Enfin

⁸³ «*The limited and negative perception form which we need to unlock the Anglicans is a view of apostolic succession which is restricted to a supposedly unbroken chain of the laying on of hands upon individual bishops from the time of the apostles until now*» (John ARNOLD, «The Porvoo Common Statement and Anglican-Lutheran Relationships in Northern Europe», *Unity Digest*, novembre 1993, p. 18). *Unity Digest* est publié par le Conseil pour l'unité des chrétiens du Synode Général de l'Eglise d'Angleterre.

⁸⁴ «*it takes the apostolic succession seriously but offers a reasonable interpretation of it*» (John ARNOLD, *art. cit.*, p. 20).

⁸⁵ Cf. «The Porvoo Agreement. A Report of the House of Bishops», in: *General Synod*, GS 1156, 1995, nn. 14-15, pp. 7-8.

⁸⁶ Cf. «Essays on Church and Ministry in Northern Europe», in: *Together in Mission and Ministry*, pp. 48-49 et Christopher HILL, in: *Together in Mission and Ministry*, p. 131.

le jugement d'invalidité des ordinations anglicanes par Léon XIII en 1896⁸⁷ a poussé les Anglicans à insister sur la valeur de leur succession historique⁸⁸ et – par la même occasion – à entrer en dialogue avec l'Eglise de Suède⁸⁹. Le Porvoo semble donc être ressenti comme une libération par rapport à une crispation ancestrale de l'Anglicanisme.

Lors de la consultation des Synodes diocésains (anglicans) d'Angleterre, une petite minorité de l'Eglise d'Angleterre a toutefois refusé de ratifier le Porvoo⁹⁰, ainsi que finalement une petite minorité du Synode Général⁹¹, ce qui provient sans doute d'un attachement à la conception «anglo-catholique» de la succession apostolique. Cet argument a d'ailleurs été mentionné dans les débats qui ont préparé l'acceptation du Porvoo en Angleterre⁹². En revanche, bien sûr, les Anglicans évangéliques peuvent se dire surpris qu'un tel document ait même été nécessaire, car son contenu leur a toujours paru évident⁹³.

Le changement devrait être perceptible. Par exemple, le Conseil pour l'Unité de l'Eglise d'Angleterre estime que l'on peut désormais envisager de surmonter ce que la Déclaration de Meissen avec l'Eglise Evangélique d'Allemagne (qui regroupe notamment des Luthériens et des Réformés) estimait être «*la différence qui reste*», à savoir justement l'approche de l'épiscopat⁹⁴.

S'il y a donc un clair infléchissement de la position anglicane traditionnelle sur la compréhension de la succession épiscopale, il n'en demeure pas moins que la présence d'un «épiscopat historique» demeure un critère capital pour les relations des Anglicans avec d'autres Eglises. L'évêque anglican retraité Hugh Montefiore a demandé pourquoi une

⁸⁷ Cf. la Lettre *Apostolicae Curae* du 13 septembre 1896, DENZINGER-SCHÖNMETZER, nn. 3315-3319. On trouve dans *Nova et Vetera* plusieurs articles présentant la Lettre du pape: A. F. VON GUNTEN OP, «L'Eglise catholique pourrait-elle reconsidérer sa position sur les ordinations anglicanes?», in: *Nova et Vetera*, 1983, pp. 252-267; ID., «La lettre de Léon XIII sur la question de la validité des ordinations anglicanes», in: *N. V.*, 1985, pp. 245-258 et la traduction française de la Lettre de Léon XIII pp. 259-269; «Les ordinations anglicanes – le problème affronté par Léon XIII», *N. V.*, 1988, pp. 1-21, et ID., «Les ordinations anglicanes – le problème affronté par Léon XIII dans “Apostolicae Curae”», *N. V.*, 1990, pp. 46-60.

⁸⁸ Cf. «Essays on Church and Ministry in Northern Europe», in: *Together in Mission and Ministry*, p. 49.

⁸⁹ Cf. Michael ROOT et William G. RUSH, «Lutheran Reflections on the Porvoo Statement», in: *Mid-Stream* 33, 1994/3, p. 361.

⁹⁰ Dans la consultation, les évêques ont accepté le Porvoo par 101 voix contre 4 et 2 abstentions, le clergé par 2429 contre 117 et 90 abstentions, les laïcs par 2772 contre 94 et 96 abstentions (cf. *General Synod*, GS Misc 450, 1995, Annex A).

⁹¹ Dans le Synode Général du 9 juillet 1995, les évêques ont accepté le Porvoo par 34 voix contre 0, le clergé par 176 voix contre 8, les laïcs par 169 voix contre 15 (cf. *Church Times*, 14. 7. 1995, p. 5).

⁹² Cf. «The Porvoo Agreement. A Report of the House of Bishops», in: *General Synod*, GS 1156, 1995, n° 12, p. 6; *The Tablet*, 15. 7. 1995, p. 915; cf. le compte-rendu des débats de son Synode diocésain par le Rév. John Richardson dans le *Church Times* du 17. 3. 1995, p. 11.

⁹³ Cf. l'éditorial de *Anvil* (An Anglican Evangelical Journal for Theology and Mission), 12/1, 1995, p. 3.

⁹⁴ Cf. «Communion with the Nordic and Baltic Lutheran Churches, A Report by the Council for Christian Unity, *General Synod*, GS Misc 427, 14. 10. 1993, n° 7, p. 3).

réordination serait exigée de la part des Anglicans pour les méthodistes et pas pour les évêques luthériens issus de l'épiscopat danois⁹⁵. L'un des rédacteurs anglicans du Porvoo, le chanoine John Halliburton de la cathédrale Saint-Paul de Londres, précise que le Porvoo ne concerne pas les Méthodistes de la même manière que les Luthériens des Eglises concernées, car *«les églises du Porvoo n'ont jamais perdu le gouvernement épiscopal, ce qui n'est pas le cas des Méthodistes britanniques»*⁹⁶. Mais le Porvoo oblige à se demander quel est actuellement le poids exact de l'insistance anglicane sur l'épiscopat. Auteur d'un commentaire catholique sur le projet d'accord entre Luthériens et Episcopaliens aux Etats-Unis, Richard Schlenker pose clairement la question: *«Pourquoi les Episcopaliens insistent-ils sur cela [l'épiscopat]? Est-ce parce qu'ils voient leur structure comme une partie non essentielle de leur tradition, qu'ils ne veulent toutefois pas perdre? Ou est-ce parce qu'ils la regardent comme un élément essentiel de l'Eglise du Christ? Ou bien insistent-ils sur sa valeur de signe de continuité historique et de communion avec l'église apostolique à travers les âges, peut-être avec un œil sur une future communion avec les églises catholique-romaine et orthodoxe?»*⁹⁷

L'importance différente accordée à l'épiscopat par les Eglises luthériennes et anglicanes

Les Annexes au Porvoo expliquent qu'en Norvège et même en Finlande la loi ecclésiastique permet encore qu'un pasteur soit ordonné par le Doyen de la Cathédrale (notamment en cas de vacance du siège épiscopal), bien que cela se soit rarement produit et que les contacts au cours de ce siècle avec les Anglicans tendent à faire disparaître pratiquement de tels événements⁹⁸.

⁹⁵ Lettre au *Church Times* du 11. 11. 1994.

⁹⁶ *«The Parvoo churches never lost episcopal government, which isn't the case with British Methodists»* (*Lutheran World Information*, 1996/5, p. 13). Cette opinion n'est pas partagée par tous: J.C.D. CLARK ne voit pas pourquoi John Wesley serait tellement différent de Johannes Bugenhagen (in: *«The Apostolic Succession, the Ecumenical Movement and the Integrity of Anglicanism»*, *Faith and Worship*, 38, Summer 1995, p. 8). Dans l'autre sens, le co-président anglican de la commission de rédaction du Porvoo, l'évêque David Grimsby, avait affirmé l'utilité du Porvoo pour le dialogue avec les Méthodistes (lettre au *Church Times* du 25. 11. 1994, p. 11).

⁹⁷ *«Why do Episcopalians insist on this? Is it because they view their structure as a nonessential part of their tradition that, nevertheless, they do not want to lose? Or, is it because they regard it as an essential element in Christ's church? Or, do they insist on it for its sign value and for historical continuity and communion with the apostolic church down through the centuries, perhaps with an eye on communion with the Roman Catholic and Orthodox churches in the future?»* (Richard J. SCHLENKER, *«A Roman Catholic Comment on the Lutheran-Episcopal Agreement»*, *Journal of Ecumenical Studies* 31, 1994, p. 120). Il estime (pp. 120-121) que la réponse est avant tout une défense politique des positions propres de l'anglicanisme.

⁹⁸ Pour la Finlande, cf. Fredric CLEVE in: *Together in Mission and Ministry*, p. 82; pour la Norvège, cf. Gunnar LISLERUD, in: *Together in Mission and Ministry*, p. 98.

Les Eglises luthériennes signataires du Porvoo reconnaissent que l'épiscopat (et le triple ministère) est précieux («*valuable*»), mais pas indispensable. Cela vaut aussi des Eglises plus «*épiscopales*» de Suède et de Finlande. En 1927 l'archevêque d'Uppsala, Nathan Söderblom, a expliqué que l'épiscopat, s'il est un don de Dieu à l'Eglise de Suède, n'est pas de droit divin, car le Seigneur n'a pas réglé a priori les règles et institutions, mais les a remises au Saint-Esprit⁹⁹. Au cours des discussions de 1933-34 de l'Eglise de Finlande avec l'Eglise d'Angleterre, l'archevêque de Turku et de Finlande (Erkki Kaila) a écrit à l'archevêque de Canterbury que «*l'Eglise finlandaise a apprécié l'épiscopat historique comme une forme extrêmement précieuse de supervision ecclésiastique et comme un signe extérieur de l'unité de l'Eglise à travers les âges. L'Eglise de Finlande, cependant, n'a pas regardé l'épiscopat historique comme nécessaire pour un ministère valide*»¹⁰⁰.

Plus récemment, dans leurs réponses au BEM¹⁰¹, les Eglises luthériennes ont répété des positions semblables à celles que nous venons de citer. L'Eglise de Suède estime que le triple ministère «*peut avoir une mission pratique*» mais «*n'est pas nécessaire pour l'unité*»¹⁰². L'Eglise de Finlande voit dans le ministère à trois branches une «*institution humaine*»¹⁰³. L'Eglise de Norvège considère la question comme dénuée d'importance théologique et extrinsèque à la nature de l'Eglise¹⁰⁴. Enfin l'Eglise d'Estonie ne voit pas non plus d'évidence théologique à l'utilité du ministère à trois branches pour l'unité de l'Eglise¹⁰⁵. Une des Eglises luthériennes américaines (comptant environ 3 millions de membres) résumera la question dans sa réponse au BEM: «*Nous reconnaissons que certaines églises ont adopté le modèle à trois branches d'évêque – presbytre – diacre, bien qu'avec une image variable de l'évêque et de la charge de diacre. Il n'y a pas de consensus luthérien en ces*

⁹⁹ Cf. Sven-Erik BRODD, in: *Together in Mission and Ministry*, p. 68.

¹⁰⁰ «*the Finnish Church appreciated the historic episcopate as an extremely valuable form of ecclesiastical supervision and as an external sign of the unity of the Church throughout the ages. The Finnish Church did not, however, regard the historic episcopate as necessary for a valid ministry*» (cité par Fredric CLEVE in: *Together in Mission and Ministry*, p. 76).

¹⁰¹ Les réponses officielles des Eglises au document Baptême, Eucharistie, Ministère ont été éditées par Max THURIAN dans les six volumes *Churches respond to BEM*, World Council of Churches, Geneva, t. 1-2, 1986; t. 3-4, 1987; t. 5-6, 1988.

¹⁰² «*We think that a unified structuring of a threefold ministry can well have a practical mission and thereby advance the unity of the churches, but not that it is necessary for unity*» (*Churches respond to BEM*, vol. II, p. 138).

¹⁰³ «*According to our confessions the ministry is one, but they know and can accept the threefold pattern of the ministry as a human institution*» (*Churches respond to BEM*, vol. III, p. 123).

¹⁰⁴ «*We therefore cannot see that the threefold division of the office of ministry can be ascribed any principal theological importance. It is not intrinsic of the nature of the church that its ministry to be divided into three categories of bishop, presbyter and deacon*» (*Churches respond to BEM*, vol. II, p. 120).

¹⁰⁵ Cf. *Churches respond to BEM*, vol. IV, p. 44: «*The statement of the BEM document that the threefold ministry of bishop, presbyter and deacon may serve today as an expression of the unity we seek and as a means for achieving it (§22) is not theologically proved.*»

matières¹⁰⁶.» Le même point de vue est exprimé par d'autres Eglises luthériennes américaines d'importance similaire¹⁰⁷. En fait tous les Luthériens reconnaissent un ministère d'épiscopé comme utile, mais sans considérer que celui-ci doit prendre plutôt telle ou telle forme; comme le dit la réponse de l'Eglise luthérienne d'Australie: «*il y a certainement toujours le besoin d'un épiscopé – surveillance – exercée sur l'église. Mais pourquoi l'évêque doit-il avoir cette fonction?*»¹⁰⁸ Dans une perspective luthérienne, répondre à une telle question serait accorder un poids excessif à une autorité autre que l'Ecriture¹⁰⁹. La succession apostolique signifie avant tout une continuité dans la foi, et non pas dans une forme précise de ministère¹¹⁰.

Par contraste, la réponse de l'Eglise d'Angleterre affirme que les paragraphes du BEM concernant la forme du ministère et notamment l'épiscopat «*sont peut-être l'enseignement le plus important du document de Lima sur le ministère*»¹¹¹. L'Eglise anglicane galloise «*soutient fortement*» ces mêmes textes¹¹².

La question que le théologien anglican Henry Chadwick pose à propos des Eglises non épiscopales pourrait aussi se poser – certes différemment – à propos des Eglises luthériennes du Porvoo: «*Quand nous parlons avec les communions chrétiennes sans succession épiscopale, nous découvrons rapidement que ce que nous recevons comme un don divin, et comme un signe et un instrument de cohérence et de continuité, est pour certains de nos partenaires dans le dialogue très discutable, un*

¹⁰⁶ Réponse de la Lutheran Church in America, in: *Churches respond to BEM*, vol. I, p. 35: «*We recognize that some churches have adopted the three-fold pattern of bishop-presbyter-deacon, although with varying pattern of episcopate, and of the office of deacon. There is no Lutheran consensus in these matters.*»

¹⁰⁷ Cf. les réponses de l'American Lutheran Church (*Churches respond to BEM*, vol. II, p. 83) et de la Lutheran Church-Missouri Synod (vol. III, pp. 139-140). L'«épiscopat historique» est un point auquel se sont heurtés les Luthériens américains dans leur dialogue officiel avec les Episcopaliens (Anglicans américains): «*The historic episcopate is also a challenge since it is not part of the Lutheran tradition in this country*» (James SOLHEIM, «Lutheran and Episcopal bishops discuss proposals for full communion», *Mid-Stream* 32, 1993/1, p. 74).

¹⁰⁸ «*Certainly there is always the need of episcopate – oversight – to be exercised in the church. But why must the bishop have this function?*» (Lutheran Church of Australia, in: *Churches respond to BEM*, vol. II, p. 97). Cf. de même l'Evangelical Lutheran Church in Württemberg: «*We could recognize the "episcopal succession as a sign ... of the continuity and unity of the Church"* (§38). *But in our opinion ordination in all churches does not necessarily need the dependence from such an episcopal succession*» (*Churches respond to BEM*, vol. V, p. 30).

¹⁰⁹ Cf. la réponse de l'Evangelical Lutheran Church in Canada: «*In defining the threefold pattern of ordained ministry the normative function of scripture seems to be dismissed in favour of the normative function of the practice of the church in the second and third century*» (*Churches respond to BEM*, vol. II, p. 103).

¹¹⁰ Cf. par exemple les réponses des Eglises luthériennes de Finlande (in: *Churches respond to BEM*, vol. III, p. 123), Hongrie (vol. III, pp. 129-130), ou Estonie (vol. IV, p. 45).

¹¹¹ «*perhaps Lima's most important teaching on the ordained ministry*» (*Churches respond to BEM*, vol. III, p. 53).

¹¹² Cf. *Churches respond to BEM*, vol. III, p. 93.

*pur arrangement administratif dont les églises particulières sont libres de se passer*¹¹³.»

Un autre théologien anglican relève qu'en fait une compréhension «pratique» de l'épiscopat signifie bien que celui-ci n'est pas nécessaire et que dès lors l'Eglise anglicane n'a guère eu de raison de se distinguer durant plusieurs siècles de la Réforme: «*selon les principes du Porvoo, il est difficile de voir comment l'épiscopat est finalement nécessaire, ou pourquoi l'Eglise d'Angleterre s'est elle-même distinguée si soigneusement et si longtemps du Dissentiment Protestant. Les évêques peuvent bien être utiles sur le plan de l'organisation; mais les Presbytériens, Congrégationnalistes et Baptistes se sont fort bien arrangés sans eux [les évêques], dans un sens purement fonctionnel*¹¹⁴.» Le même théologien signale ensuite¹¹⁵ qu'une compréhension «administrative» de l'épiscopat simplifie la question de l'ordination des femmes et explique que le Synode du diocèse anglican de Sydney soit sur le point d'accepter la célébration de l'Eucharistie par des laïcs. Il conclut que «*l'acceptation du Porvoo représente un rejet décisif de l'élément catholique de l'Anglicanisme*¹¹⁶».

La nécessité de l'épiscopat et son évolution historique

Après avoir présenté la vision de l'épiscopat qui se dégage du Porvoo, et ses implications pour les Eglises signataires, nous aimerions en proposer une interprétation en tant que théologien catholique.

Le dialogue entre Anglicans et Luthériens insiste sur le fait que l'épiscopat ne doit pas être isolé de l'ensemble de l'ecclésiologie, et qu'il ne suffit pas d'avoir des évêques pour que la foi apostolique soit maintenue¹¹⁷. Telle est aussi la position catholique, mais que cela ne signifie pas

¹¹³ «*When we talk with Christian communions without episcopal succession we rapidly discover that what we receive as a divine gift, and a sign and instrument of coherence and continuity, is for some of our partners-in-dialogue contentious, treated as if a kind of fetish, a merely administrative arrangement which the particular churches are free to discard*» («Anglican Ecclesiology and its Challenges», *Anglican Theological Review* LXXVI.3, 1994, p. 277).

¹¹⁴ «*on the Porvoo principles, it is hard to see how episcopacy is ultimately necessary, or why the Church of England distinguished itself so carefully and so long from Protestant Dissent. Bishops might be an organizational convenience; but Presbyterians, Congregationalists and Baptists managed well enough without them, in a purely functional sense*» (Jonathan C.D. CLARK – fellow of All Souls College, Oxford –, in: «The Apostolic Succession, the Ecumenical Movement and the Integrity of Anglicanism», *Faith and Worship*, 38, Summer 1995, p. 6).

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 6-7.

¹¹⁶ «*acceptance of Porvoo represents a decisive rejection of the Catholic element in Anglicanism*» (*Ibid.*, p. 11).

¹¹⁷ Cf. le n° 51 du *Porvoo* cité ci-dessus, et les nn. 20 et 54 du *Niagara Report* mentionnés au même endroit.

que l'épiscopat ne soit pas nécessaire¹¹⁸. Lorsque Vatican II affirme que «*toute célébration légitime de l'Eucharistie est dirigée par l'évêque*¹¹⁹», il ne prétend pas que la présence d'un évêque suffit à elle seule au maintien de la foi apostolique, mais il affirme que sans évêque il n'y a pas la plénitude de l'Eglise, car il n'y a pas d'Eucharistie.

Il y a une différence entre cette affirmation catholique et la vision luthérienne qui est essentiellement fonctionnelle, car il répugnerait à celle-ci de poser un ministère humain comme «nécessaire» à la transmission de la grâce.

Dans le dialogue œcuménique actuel, une question controversée est étudiée non pas seulement par comparaison des différentes positions confessionnelles, mais par recherche d'une référence commune. En l'occurrence, la valeur de telle forme d'épiscopat est recherchée notamment sur la base d'une étude exégétique et historique: quel a été le ministère dans l'Eglise primitive? Nous allons voir quels résultats sont obtenus par cette méthode, puis nous commenterons la valeur et les limites de la méthode elle-même.

Il n'est pas possible d'étudier ici de manière détaillée la recherche sur le ministère dans l'Eglise antique. Nous nous contentons de résumer brièvement le résultat de diverses études¹²⁰. Reprenant notamment le travail des exégètes, les œcuménistes admettent habituellement que l'Eglise a été d'emblée structurée, mais que la distinction entre diverses formes de ministère (*episkopos*, *presbyteros*, *diakonos*) variait d'une région à l'autre et n'est pas toujours facile à identifier dans nos catégories contemporaines. L'exercice plus communautaire ou plus individuel du ministère revêtu de la plus haute autorité présentait aussi des différences notables suivant les régions (mais même un exercice communautaire de l'autorité implique un «président» ou un porte-parole du groupe nanti de cette

¹¹⁸ Nous ne pouvons que souscrire au commentaire du P. Edward Yarnold SJ («Thirty years on», in: *The Month*, février 1995, p. 61): «*When the Anglican co-chairman of the Porvoo conversations stated that "the historic episcopal succession is seen not in isolation or for its own sake, but as belonging inextricably with the other means of continuity which keep the community of believers in mission", he was expressing the mind of the Roman Catholic as well as the Anglican Church. For the Catholic Church, however, in its insistence on certainty where sacraments are concerned, episcopal succession remains indispensable, even though it must be seen within the context of the "other means of continuity".*»

¹¹⁹ Constitution *Lumen Gentium*, n° 22.

¹²⁰ On peut trouver des études et des références bibliographiques sur ce thème dans les articles suivants: R. E. BROWN, C. OSIEK, P. PERKINS, sections 27-33 de l'article «Early Church», *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1990, 1344-1346; Gerald O'COLLINS, sj, «Did Apostolic Continuity Ever Start? Origins of Apostolic Continuity in the New Testament», in: James F. PUGLISI et Dennis J. BILLY ed., *Apostolic Continuity of the Church and Apostolic Succession*, pp. 138-152; Metropolitan John (ZIZIOULAS) of Pergamon, «Apostolic Continuity of the Church and Apostolic Succession in the First Five Centuries», in: «Apostolic Continuity of the Church and Apostolic Succession», pp. 153-168; Alfons WEISER, Hermann J. POTTMEYER et Harald WAGNER, art. «Bischof», *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 2, Herder, Freiburg im Br., 1994³, col. 481-492. Cf. aussi l'étude d'ensemble (exégétique, historique, contemporaine) de Thomas M. KOCIK, *Apostolic Succession in an Ecumenical Context*, Alba House (Society of St. Paul), New York, 1996.

autorité). Le Rapport de Niagara de la Commission internationale de dialogue entre Luthériens et Anglicans affirme que «*vers le quatrième siècle, l'«épiscopat monarchique» [c'est-à-dire exercé par un seul] était tellement «standardisé» et incontesté qu'on en est venu à le regarder comme ayant des origines apostoliques*¹²¹». Si cette «standardisation» de l'épiscopat personnel au IV^e siècle n'est pas contestable, on peut contester l'interprétation: «*qu'on en est venu à le regarder comme ayant des origines apostoliques*». Confronté dans un colloque à une position de ce type, un théologien orthodoxe suggérerait qu'il faudrait étudier pourquoi le ministère a trois degrés a pu se généraliser¹²². C'est ce que fait Hermann Pottmeyer, arrivant à la proposition suivante: «*Les causes qui ont conduit au développement et à l'établissement de l'épiscopat monarchique sont évaluées de manière variable par la recherche historique. Il y a accord quant au fait qu'il s'agit d'un ensemble de causes... Alors que les historiens voient le conditionnement complexe du développement, la foi reconnaît dans le déroulement historique le résultat de la conduite des événements par Dieu*¹²³». C'est dans cet esprit que le BEM disait: «*Dans le Nouveau Testament apparaît plutôt une variété de formes qui existaient en différents lieux et temps. Alors que le Saint-Esprit continuait à conduire l'Eglise dans sa vie, son culte et sa mission, certains éléments de cette variété primitive furent développés, puis fixés dans une forme de ministère plus universelle*¹²⁴». L'assistance divine peut expliquer mieux qu'un ensemble de causes complexes qu'une forme se soit finalement établie et ait été acceptée, après les tâtonnements du début. On peut en dire autant – *mutatis mutandis* – des développements doctrinaux: il a fallu quelques siècles de recherche pour que, avec l'aide de l'Esprit Saint, l'Eglise puisse formuler la foi apostolique dans le Christ. Le pape Paul VI présentait ainsi le sens possible d'une réforme dans l'Eglise, en relation avec la référence à l'Eglise primitive: «*Celle-ci [la réforme] répondra au dessein primitif et tout à la fois s'avérera harmonieusement développée selon les lois du progrès nécessaire qui, comme il mène de la semence à l'arbre, a conduit l'Eglise, à partir du dessein premier, jusqu'à sa forme légitime, historique et concrète. Ne donnons donc pas dans l'idée illusoire de réduire l'édifice de l'Eglise, maintenant devenu, à la gloire de Dieu, ample et majestueux comme un temple*

¹²¹ «By the fourth century, the "monarchical episcopate" was so standard and unquestioned that it came to be regarded as having apostolic origins» (The Niagara Report, n° 44).

¹²² Cité par A. GANOCZY, «Ministère, épiscopat, primauté», *Istina* 14, 1969, Note 1 p. 106.

¹²³ «Die Ursachen, die zur Entwicklung und Durchsetzung des Monepiskopats führten, werden von der historischen Forschung unterschiedlich gewichtet. Übereinstimmung besteht darüber, daß es sich um ein Bündel von Ursachen handelt... Während die Historiker die vielfältige Bedingtheit der Entwicklung sieht, erblickt der Glaube im historischen Verlauf das Ergebnis der Führung Gottes» (Hermann J. POTTMEYER, art. «Bischof», *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 2, Herder, Freiburg im Br., 1994³, col. 484-485).

¹²⁴ BEM, section «Ministère», n° 19.

*magnifique, aux dimensions minuscules de ses débuts, comme si les mesures d'alors étaient les seules justes et bonnes*¹²⁵.»

A propos des formes de l'épiscopat, nous estimons que l'argument historique selon lequel celles-ci ont varié ne doit amener à conclure que dès lors l'Eglise peut s'accommoder actuellement d'une assez grande variété de formes. Car le risque serait alors d'une part de sous-estimer l'assistance que l'Esprit Saint accorde à l'Eglise au cours de son histoire, et qui fait que la première forme unifiée d'épiscopat, qui s'est maintenue durant de nombreux siècles, ne peut être considérée comme un simple produit historique contingent.

Alors que le Porvoo et le Rapport de Niagara estiment que l'Eglise a besoin d'un ministère de surveillance, qui peut prendre diverses formes, et que les Luthériens considèrent la fonction épiscopale comme utile au point de vue fonctionnel, les catholiques et orthodoxes insistent sur le fait que l'épiscopat est nécessaire en raison de la nature même de l'Eglise, et que sa forme n'est pas purement contingente. La réponse catholique au BEM, publiée le 21 juillet 1987, se réjouit du BEM, y compris à propos de l'épiscopat, mais tient à préciser que le triple ministère est en soi un noyau intangible: «*Nous sommes assurément d'accord avec l'espérance exprimée que "le triple ministère puisse servir aujourd'hui d'expression à l'unité que nous cherchons et aussi de moyen pour y parvenir"* (22). *Cette déclaration s'accorde bien avec la Foi et la Constitution de l'Eglise à travers les siècles. Mais elle devrait être ecclésiologiquement approfondie en examinant si le texte veut dire qu'un tel ministère appartient seulement au "bien-être" (bene esse) œcuménique de l'Eglise ou plutôt à son être constitutif, enraciné dans la volonté de Dieu pour l'Eglise comme elle a été discernée par l'autorité de l'Eglise. On doit donc distinguer entre le noyau fondamental et constitutif du triple ministère, comme l'expression institutionnelle de ce qui est compris dans le message du Nouveau Testament, et la forme, le style et l'organisation historiques qu'il a inévitablement pris et qu'il prendra aussi à l'avenir*¹²⁶.»

Synthétisant les réponses orthodoxes au BEM, Peter Baktis résume ainsi ce qui concerne le même point: «*Les Orthodoxes pourraient tomber d'accord avec le BEM sur le fait que le ministère apostolique peut être vu aujourd'hui sous la triple forme, mais le BEM décrit cette forme précisément en termes de tâches, aspects et fonctions, et cela est moins que ce que les Orthodoxes veulent dire à ce propos. Dans leurs réponses, les Orthodoxes insistent sur le fait que la triple forme d'évêque, prêtre et diacre n'est pas simplement le résultat de circonstances historiques,*

¹²⁵ Encyclique *Ecclesiam Suam* (6. 8. 1964), ch. II, DC LXI, 1964, col. 1072.

¹²⁶ *Documentation Catholique*, 17. 1. 1988, p. 114. Texte original: *Churches respond to BEM*, vol. VI, p. 31.

*mais exprime aussi la manifestation ontologique de la foi de l'église et, par là, de sa constitution. Relevant que cette forme triple n'est pas seulement fonctionnelle, les Orthodoxes insistent sur le fait que "l'évêque (ou le prêtre) est l'icône du Christ et non seulement son représentant"*¹²⁷. » On peut relever dans cette synthèse trois éléments avec lesquels un catholique sera d'emblée en accord: 1° le ministère tripartite appartient à la constitution de l'Eglise; 2° cette forme n'est pas une forme historiquement contingente; 3° l'évêque ou le prêtre n'a pas qu'une fonction représentative, mais rend le Christ présent comme une icône.

A propos de la reconnaissance des ordinations épiscopales danoises

Nous pouvons maintenant commenter un des éléments les plus significatifs du Porvoo: la reconnaissance par les Anglicans des ordinations épiscopales d'origine danoise, à savoir celles des Eglises de Norvège et d'Islande.

Nous abordons cette question en tant que théologien catholique, mais en laissant de côté la non-reconnaissance des ordinations anglicanes par Léon XIII. Nous essayons d'entrer dans le point de vue de théologiens anglicans qui, admettant la validité de leur succession épiscopale, se demandent s'ils doivent reconnaître celle des évêques danois. Il s'agit pour nous de voir quels sont les arguments théologiques utilisés, qui pourraient être utilisés même dans un autre contexte. En d'autres termes: ces arguments peuvent-ils être utilisés aussi par des théologiens catholiques?

Du point de vue anglican, le pas le plus notable du Porvoo est la reconnaissance des ordinations de l'Eglise luthérienne danoise et des Eglises filles de Norvège et d'Islande (celles-ci étant finalement les deux seules concernées). Jusqu'alors, comme nous l'avons vu, le point de vue anglican habituel était que ces Eglises étaient dépourvues d'«épiscopat historique» à cause de l'ordination d'évêques par un prêtre au XVI^e siècle. L'argument pour changer cette position est que l'ordination de 1536 a été faite dans un souci de continuité (d'ailleurs respectée depuis lors jusqu'à aujourd'hui), et avec la conviction que le prêtre pouvait être ministre

¹²⁷ «*The Orthodox would agree with BEM that the apostolic ministry can today be seen in the threefold pattern, but BEM describes this pattern precisely in terms of tasks, aspects, and functions, and this is less than what the Orthodox want to say about it. The Orthodox in their responses stress that the threefold pattern of bishop, priest, and deacon is not merely a result of historical circumstance but also expressed ontological manifestation of the faith of the church and, therefore, of its order. This threefold pattern is emphasized by the Orthodox as not solely functional, but they stress that "the bishop (or the priest) is the icon of Christ and not only his representative".*» (Peter A. BAKTIS, «Ministry and Ecclesiology in the Orthodox Responses to BEM», *Journal of Ecumenical Studies*, 33. 2, 1996, p. 177). La dernière phrase est une citation de la réponse au BEM de l'Eglise orthodoxe de Finlande.

extraordinaire de l'ordination. Nous avons aussi vu à quel point cette nouvelle attitude semble provoquer un soulagement chez nombre d'Anglicans.

L'argument utilisé doit être pris au sérieux. Tout d'abord, il faut reconnaître que les Danois ont pu croire en toute bonne foi que l'ordination d'un prêtre par un prêtre, conférée dans une situation d'exception, pouvait être valide. Cette possibilité a en effet été canoniquement prévue dans l'Eglise catholique jusqu'à la promulgation du Droit Canonique de 1983, qui reprend sur ce point les positions de Vatican II. En effet, le Droit Canonique de 1917 prévoyait que le prêtre puisse être ministre extraordinaire de l'ordination¹²⁸. Certes on tendait à interpréter ce canon en disant que ladite ordination devait concerner un ordre mineur¹²⁹, mais il n'en demeure pas moins que l'éventualité de l'ordination par un prêtre restait une interprétation possible. Et cela est encore bien plus vrai de la période qui précède immédiatement la Réforme.

En 1400, le pape Boniface IX a concédé à l'Abbé – non-évêque – de Sainte-Osyth (diocèse de Londres) la faculté d'ordonner des prêtres¹³⁰. Certes, le 6 février 1403, en raison des plaintes de l'évêque de Londres qui s'estimait lésé dans ses droits, le même pape a révoqué ce privilège¹³¹, mais il n'est nullement question dans cette révocation de mettre en doute la validité d'ordinations qui pourraient avoir eu lieu. Nous ne savons pas s'il y a effectivement eu de telles ordinations. De nouveau, en 1427, le pape Martin V accorde à l'Abbé cistercien d'Alzelle, en Saxe, le privilège *ad quinquennium* de conférer tous les ordres, y compris la prêtrise¹³². En 1662, un Abbé général a ordonné des diacres et des sous-diacres à Rome avec l'assentiment du pape¹³³, et le rituel cistercien de 1949 garde encore le rituel d'ordination de diacres ou sous-diacres par l'Abbé. Dans ces conditions, en 1953, l'abbé Journet estimait encore probable la validité de l'ordination d'un prêtre par un prêtre: *«S'il fallait dire – mais on peut hésiter à s'engager dans cette voie – qu'un prêtre n'a pas le pouvoir physique d'ordonner un autre prêtre, que seul l'évêque a ce*

¹²⁸ Cf. *Codex Iuris Canonici* (1917), canon 951: «Le ministre ordinaire de la sainte ordination est l'évêque consacré; le ministre extraordinaire est celui qui, bien que n'ayant pas le caractère épiscopal, a reçu de par le droit ou par indult particulier du Saint-Siège, le pouvoir de conférer quelques ordres.»

¹²⁹ Cf. le canon 957, § 2 du même Code de 1917. Cf. aussi le commentaire de Charles DE CLERCQ, *Traité de Droit Canonique*, publié sous la direction de Raoul NAZ, t. II, «Des sacrements», Paris, Letouzey et Ané, 1954², p. 217.

¹³⁰ On trouve le texte de la Bulle dans le DENZINGER-SCHÖNMETZER, n° 1145. Pour toute cette question, cf. Federico FOFI (abbé général des Chanoines Réguliers du Latran), «Un singolare privilegio riguardante il ministro dell'ordine sacro», *La Scuola Cattolica*, 15. 3. 1924, pp. 177-188; E. HOCEDEZ sj, «Une découverte théologique», *Nouvelle Revue Théologique*, 51, 1924, pp. 332-340; J. BEYER sj, «Nature et position du sacerdoce» (I^e partie), *Nouvelle Revue Théologique* 76, 1954, pp. 356-372; Charles JOURNET, «Vues récentes sur le sacrement de l'ordre», *Revue Thomiste* 53, 1953, pp. 81-108.

¹³¹ Cf. DENZINGER-SCHÖNMETZER, n° 1146.

¹³² Cf. DENZINGER-SCHÖNMETZER, n° 1290.

¹³³ *Ibid.*, p. 367, note 19.

*pouvoir physique, alors la distinction entre prêtres et évêques serait assurément plus radicale: elle porterait non plus seulement sur l'exercice du pouvoir d'ordre mais encore sur sa nature*¹³⁴. » Il maintenait en même temps ce que l'on redécouvrait avec toujours plus de certitude et qui sera ratifié par Vatican II, à savoir la distinction entre l'évêque et le prêtre: «*Nous professons ainsi en même temps: 1° qu'un prêtre délégué par le souverain pontife peut conférer la prêtrise; 2° que cependant la différence entre évêques et prêtres est de droit divin*¹³⁵. »

Certes il ne s'agit là en aucun cas de l'ordination d'un évêque par un prêtre. Mais il faut reconnaître que des Danois du début du XVI^e siècle avaient de bonnes raisons d'envisager qu'un prêtre puisse en cas de nécessité en ordonner un autre, et de croire que le prêtre ordonné dans ces conditions pourrait ensuite lui aussi en ordonner d'autres. Ceci nous permet de supposer que les ordinations danoises de 1536 ont été administrées certes hors du cadre canonique, mais en toute bonne foi pour ce qui regarde la validité envisagée. Il n'y a pas non plus de raison absolue de douter de l'intention réelle de continuité avec la foi de l'Eglise apostolique qui se manifestait dans l'ordination de ces évêques, et qui se manifesterait encore par la succession ininterrompue qui en découlerait.

Ceci étant dit, qu'une ordination soit opérée en toute bonne foi ne signifie pas encore qu'elle est valide. D'une part l'intention, si elle est nécessaire, n'est pas suffisante pour la validité d'un sacrement: il faut aussi que le sacrement soit conféré par le ministre requis. En outre l'intention implique non seulement que l'on veuille ordonner quelqu'un que l'on appellera «évêque», mais quelqu'un qui soit évêque selon la foi de l'Eglise. L'ordination des évêques en question a-t-elle été faite avec l'intention de faire ce que fait l'Eglise, ou avait-on alors une conception par trop différente de l'épiscopat? Il faudrait effectuer ici une étude historique. Mais un indice nous paraît inquiétant: la conception actuelle de l'épiscopat chez les Luthériens scandinaves est avant tout fonctionnelle. Dans leur perspective, l'épiscopat est utile, mais pas indispensable: seule la foi et la grâce sont nécessaires au salut, ce qui du point de vue luthérien empêche de considérer l'épiscopat comme nécessaire dans l'économie du salut. Le refus danois de signer le Porvoo est aussi la conséquence d'une divergence à ce niveau.

La tradition anglicane habituelle de l'«épiscopat historique» est centrée sur une continuité ininterrompue de personnes. Le Porvoo manifeste le désir d'ajouter d'autres critères à celui-ci, qui à lui seul a un aspect un peu trop mécanique. Il rappelle ce que l'on ne saurait nier, à savoir que «*l'usage du signe de la succession épiscopale ne garantit pas par lui-*

¹³⁴ Charles JOURNET, «Vues récentes sur le sacrement de l'ordre», p. 92.

¹³⁵ Charles JOURNET, «Vues récentes sur le sacrement de l'ordre», p. 101.

*même la fidélité d'une église à chaque aspect de la foi, de la vie et de la mission apostoliques. Il y a eu des schismes dans l'histoire d'églises utilisant le signe de la succession historique*¹³⁶». Certes, mais que fait le Porvoo? Il rompt avec le critère anglican traditionnel qui est de voir si celui qui ordonne un évêque est lui-même un évêque. Cette question ne se pose plus: on regarde si celui qui ordonne a bien l'intention d'ordonner et utilise un rituel qui exprime cette intention. George Tavard estime qu'il y a là une conception de l'*opus operatum* encore plus forte que celle qui est habituellement reprochée aux Catholiques par les Luthériens, car le rituel et l'intention auraient à eux seuls une efficacité¹³⁷. Ce reproche met le doigt sur un danger réel, bien qu'il soit un peu sévère à la lumière de ce que nous avons dit à propos de la bonne foi quant à la validité de l'ordination par un prêtre (on croyait que le prêtre était un ministre adéquat).

L'historicité du salut

En voulant renouveler la vision de la succession apostolique, le Porvoo risque de perdre le sens d'une certaine matérialité de la vie de l'Eglise, qui est liée à l'historicité du salut. L'insistance catholique sur le fait que le ministre doit être un évêque, lui-même ordonné par un autre évêque, n'est pas strictement mécanique et matérialiste. Il n'y a pas à contrôler si aucune interruption dans la succession épiscopale n'a jamais eu lieu, par exemple à cause du défaut de l'intention d'un ou plusieurs évêques procédant à une ordination, ou d'un évêque recevant l'ordination. Le principe *Ecclesia supplet* et la confiance connexe dans l'assistance pratique de l'Esprit Saint nous libèrent d'un tel scrupule.

Mais le principe que le ministre de l'ordination épiscopale doit lui-même avoir reçu auparavant cette ordination est lié à l'être de l'Eglise en tant que réalité historique. L'ère eschatologique découle d'une intervention dans l'histoire. Alexandre Ganoczy le montre avec une grande

¹³⁶ «*The use of the sign of the historic episcopal succession does not by itself guarantee the fidelity of a church to every aspect of the apostolic faith, life and mission. There have been schisms in the history of churches using the sign of historic succession*» (*The Porvoo Common Statement*, n° 51, p. 27). Ce texte est en continuité avec le *Niagara Report* (n° 20 et surtout n° 54), qui explique que l'épiscopat n'est pas le seul critère garantissant l'apostolicité de l'Eglise, et que d'ailleurs la perte de l'épiscopat ne signifie pas la perte de la foi apostolique.

Le fait que l'épiscopat ne suffise pas à lui seul à garantir la continuité de la foi est un des arguments utilisés par les catholiques pour expliquer l'opportunité du primat du pape au sein du Collège épiscopal.

¹³⁷ Cf. George H. TAVARD, «A Catholic Reflection on the Porvoo Statement», *Mid-Stream* 33, 1994/3, p. 356: «*In order to accept this conclusion from a Catholic point of view, one has to be persuaded that the order of episcopacy is transmitted by intention and ritual, whether the ordainers themselves are or not in the episcopate. This implies restoring a more radical doctrine of opus operatum than the Catholic sacramental theology that Protestant theology has commonly rejected.*»

pertinence: *«L'événement christique du salut nous atteint par un témoignage historique unique: Voilà ce qu'exige la condition eschatologique de l'Eglise. Tel l'être de l'Eglise de Dieu, tel son agir. Le fait que l'être ecclésial est eschatologique et, par voie de conséquence, catholique et apostolique, entraîne nécessairement que le peuple de Dieu doit agir eschatologiquement, catholiquement et apostoliquement»*¹³⁸. C'est précisément pour cette raison que, dans le Synode Général de l'Eglise d'Angleterre du 9 juillet 1995, l'évêque en Europe (Gibraltar), John Hind, exprimera son souci face au risque d'abandonner l'insistance sur le caractère historique de l'ordination car *«l'Eglise chrétienne comme réalité historique est une des premières conséquences de l'œuvre réconci-liatrice de Dieu dans le Christ»*¹³⁹.

Or la théologie luthérienne est réfractaire à un tel conditionnement historique et matériel qui est vu comme une limitation imposée à la liberté divine. Commentant le projet d'accord entre Luthériens et Episcopaliens, un théologien américain situe bien la question de l'épiscopat à ce niveau: *«nous devrions être prudents, car l'exigence de l'imposition des mains pourrait sembler être exactement la sorte de condition que Dieu choisit dans le Christ et pour nous. Les traits scandaleusement "de ce monde" de la tradition de la succession apostolique, l'acte physique de l'imposition des mains, fait écho aux traits bien plus scandaleusement "de ce monde" et physiques de l'obéissance du Christ. Dans ces conditions, si nous frémissons face à la notion que Dieu puisse utiliser les mains d'un évêque pour assurer la survie de son peuple, alors nous pouvons encore plus aisément frémir lorsque l'Evangile nous demande nos mains – pour nourrir l'affamé et vêtir celui qui est nu... Loin de corrompre la pureté évangélique de l'Evangile, l'exigence de la succession historique est une intensification du pouvoir pénétrant de l'Evangile»*¹⁴⁰.

¹³⁸ A. GANOCZY, «Ministère, épiscopat, primauté», *Istina* 14, 1969, p. 101.

¹³⁹ «The Christian Church as an historical reality is one of the primary consequences of God's reconciling work in Christ. The Church even on earth, is a sign of that» (dans les minutes des débats de ce Synode; l'évêque Hind accepte néanmoins le Porvoo).

¹⁴⁰ «we ought to be careful, for the requirement of laying on of hands would seem to be exactly the sort of condition God chooses in Christ and for us. The scandalous worldly features of the tradition of apostolical succession, the physical act of laying on of hands, echoes the much more scandalously worldly and physical features of Christ's obedience. Further, if we chuckle at the notion that God might use a bishop's hands to ensure the survival of his people, then we may all too easily chuckle when the gospel places demands upon our hands - to feed the hungry and cloth the naked. Will we not dodge these gospel imperatives with some self-serving line about how God does not establish conditions, does not call human hands into action to do his work? Far, then, from corrupting the evangelical purity of the gospel, the requirement of historical succession is an intensification of the penetrating power of the gospel» (R. R. RENO, «The Evangelical Significance for the Historic Episcopate», in: *Inhabiting Unity*, Theological Perspectives on the Proposal Lutheran-Episcopal Concordat, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1995, p. 90).

Aussi longtemps que l'ordination épiscopale est vue comme un événement contingent, au niveau du bon fonctionnement de la vie ecclésiale, on peut rester inquiet quant à la compréhension sous-jacente de toute la vie de l'Eglise. Et cette question n'est pas résolue simplement par la bonne foi des personnes en cause.

La conception de l'unité de l'Eglise

Nous aimerions nous arrêter à un dernier aspect du Porvoo, qui est peut-être le plus significatif: la conception de l'unité de l'Eglise. Etant donné que le Porvoo se présente comme une voie inspiratrice de l'œcuménisme en général, il est très important d'être attentif à ce dernier point.

Nous sommes confiants dans l'intention fondamentale des auteurs du Porvoo: ils sont animés par le désir de l'unité de l'Eglise, et de son unité visible (ce qui n'est pas évident dans le mouvement œcuménique). Nous nous en réjouissons même vivement. Mais, justement à cause de ce même désir, nous nous posons quelques questions quant au type d'unité envisagé.

D'abord, un catholique reste perplexe face à une unité partielle entre des Eglises locales, et qui n'a pas un impact universel. Précisons: n'est-il pas surprenant que des Eglises anglicanes soient en communion avec les Eglises luthériennes du Porvoo, mais pas avec d'autres Eglises luthériennes, avec lesquelles les Eglises luthériennes du Porvoo sont, elles, en communion? Il faut dire que l'intention est bien d'étendre si possible la communion aux autres Eglises luthériennes et anglicanes¹⁴¹, et que par ailleurs Anglicans et Luthériens sont très proches les uns des autres dans d'autres régions du monde¹⁴². Il faut dire aussi que le Rapport de Niagara manifestait une conscience chez les Anglicans et les Luthériens du problème que représente un épiscopat qui n'assure pas une communion universelle¹⁴³.

La question reste: une telle communion partielle n'inclut-elle pas le renoncement à une communion véritable, sans arrière-pensée par rapport aux «amis de nos amis», mais qui serait aussi plus difficile à

¹⁴¹ Par exemple, le Secrétaire Général de la Fédération Luthérienne Mondiale, Ishmaël NOKO, a affirmé à Trondheim, le 5. 9. 96, que le document «*will have a salutary effect upon Anglican-Lutheran relations elsewhere in the world*», surtout dans les Eglises qui descendent des missions des Anglicans et des Luthériens nordiques (cf. *Lutheran World Information*, 1996/17, p. 10).

¹⁴² Cf. par exemple *The Niagara Report*, no. 60: «*In the USA, most Lutherans and the Episcopal Church have entered into formal agreement of "interim Eucharistic Sharing" with each other.*»

¹⁴³ Cf. *The Niagara Report*, n° 58: «*A similar problem faces both Anglicans and Lutherans, namely that the succession in the presiding ministry of their respective churches no longer incontestably links those churches to the koinonia of the wider Church.*» Cf. aussi le n° 49. Cette remarque est liée à la division des chrétiens. En l'occurrence, l'ecclésiologie catholique ne considère pas de la même manière que la division des chrétiens empêche l'universalité de l'Eglise catholique, bien que le problème se pose aussi.

atteindre? N'y a-t-il pas là un compromis pragmatique rendu d'emblée fragile par une sorte de restriction des questions que l'on pourrait poser? Cette approche pragmatique de l'unité est habituelle chez les Anglicans. Nous avons déjà parlé de quelques cas qui se sont produits dans les missions au XIX^e siècle. Un exemple beaucoup plus officiel et important est la constitution de l'Eglise unifiée du Sud de l'Inde, à la fin de la colonisation anglaise. Une commission a été mandatée par la Conférence de Lambeth en 1948 pour examiner l'attitude à avoir face à l'Eglise de l'Inde du Sud (*Church of South India*), nouvellement fondée pour unir d'anciens Anglicans avec, notamment, d'anciens Réformés (Congrégationalistes) et Méthodistes. Cette nouvelle Eglise prévoyait que tous ses futurs ministres seraient ordonnés par des évêques de tradition anglicane, mais d'une part il restait des ministres non ordonnés qui continuaient leur ministère, d'autre part cette Eglise était en communion avec des Eglises non épiscopales. La vue majoritaire de la Commission anglicane a été que *«le fait que l'Eglise d'Inde du Sud, bien qu'elle-même acquise à l'épiscopat, ne refuse pas d'être en communion avec des Eglises non épiscopales, ne doit pas nécessairement obliger les Eglises anglicanes à adopter une vue similaire comme une condition de plus grande proximité [avec cette Eglise]. [Les Eglises anglicanes] demeurent libres de continuer à porter leur témoignage traditionnel par elles-mêmes en entrant en relations de pleine communion seulement avec des Eglises pleinement épiscopales»*¹⁴⁴. En d'autres termes: les Anglicans qui le veulent peuvent être en communion avec des ministres qui n'ont pas été ordonnés par des évêques, mais il est aussi possible pour d'autres Anglicans de refuser une telle possibilité. Le Porvoo n'envisage pas les choses autrement en parlant, comme nous l'avons déjà relevé, d'*«une acceptation réaliste de certaines restrictions qui s'appliquent déjà à l'intérieur de nos communions»*¹⁴⁵. Et il arrive que des Anglicans souhaitent une communion à la fois pleine et seulement locale avec l'Eglise catholique de leur région¹⁴⁶.

¹⁴⁴ «...the fact that the Church of South India, though itself committed to episcopacy, does not refuse to be in communion with non-episcopal Churches need not oblige Anglican Churches, as a condition of closer fellowship, to adopt a like view. They would remain free to continue to bear their traditional witness by themselves entering into relations of full communion only with fully episcopal Churches.» (La Commission est citée par A. E. J. RAWLINSON, *The Church of South India*, The Lichfield Cathedral Divinity Lectures 1950, Hodder and Stoughton, London, 1951, p. 97; pour une histoire de cette Eglise, cf. Bengt SUNDKLER, *Church of South India, The Movement towards Union, 1900-1947*, Lutterworth Press, London, 1954.)

¹⁴⁵ *The Porvoo Common Statement*, Préface, no. 9, p. 4, déjà cité au début de cet article.

¹⁴⁶ Le P. Edward YARNOLD SJ cite une lettre envoyée par le Cardinal E. Cassidy (Président du Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens) au Secrétaire National pour l'Écumenisme de la Conférence des Evêques catholiques de Papouasie-Nouvelle Guinée, le 9.7.1994, disant que *«an Anglican Province in full communion with Rome "is... in the strict sense of those words impossible"»* (Cf. «Thirty years on», in: *The Month*, février 1995, p. 61).

Cette approche pragmatique de l'unité correspond bien à la mentalité contemporaine qui s'impatiente aisément face à ce qui lui apparaît comme des arguties théologiques. Le commentaire du Porvoo par la rédaction d'un mensuel anglais illustre bien un tel état d'esprit. Ce commentaire commence par préciser que, dans le Porvoo, l'Eglise d'Angleterre prend ses distances par rapport aux Catholiques-Romains et aux Orthodoxes, en raison de conceptions différentes de l'autorité: «*Dans des domaines entiers où Rome et l'Orthodoxie ne se supposent pas autorisées à innover, les églises de l'Accord du Porvoo ont déclaré un marché libre et ouvert. Elles sont les églises nationales de nations où l'autorité morale a passé de l'Eglise à une élite séculière. On ne peut raisonnablement douter qu'elles (et l'Eglise d'Angleterre) vont progressivement se conformer aux opinions de cette élite*¹⁴⁷.»

Notre crainte est claire: n'y a-t-il pas derrière le Porvoo une vue trop humaine de l'unité des chrétiens, teintée d'impatience et recourant à des procédés qui ont fait leur preuve au plan politique? Si ce qui est visé est la pleine unité visible de l'Eglise, telle que Dieu la veut, les moyens pour l'obtenir ne procèdent-ils pas d'une logique et d'une impatience trop humaines? Cette même crainte se manifeste dans la retenue (certes pas l'hostilité) de l'Eglise catholique-romaine par rapport à la conception de l'unité qu'incarne le Conseil Œcuménique des Eglises.

Conclusion

Le Porvoo est trop récent pour qu'il soit possible d'en mesurer immédiatement l'apport, soit positif, soit négatif. Nous pouvons toutefois tenter dès maintenant une certaine évaluation. Après avoir relevé les apports positifs du Porvoo, nous exprimerons certaines inquiétudes concernant: 1° la conception de l'unité de l'Eglise; 2° la prudence dans une matière qui touche aux sacrements; 3° une certaine disjonction de la théologie luthérienne entre l'annonce de la foi et la fondation d'une communauté structurée; 4° l'amoindrissement de l'élément catholique au sein de l'Anglicanisme; 5° l'historicité de l'Eglise; 6° le sens et l'importance de la Tradition.

Un désir d'unité visible des chrétiens est bienvenu et sans doute inspiré par Dieu. D'autre part, une revalorisation de l'épiscopat aux yeux de certaines Eglises protestantes ne peut que réjouir un catholique. Par

¹⁴⁷ «*In whole areas in which Rome and Orthodoxy do not suppose themselves authorized to innovate, the churches of the Porvoo agreement have declared a free and open market. They are the national churches of nations where moral authority has passed from the Church to a secular élite. That they (and the Church of England) will progressively conform themselves to the opinions of that élite cannot now reasonably be doubted*» (*The New Directions*, August 1995, p. 4).

exemple, une certaine revalorisation de la succession épiscopale peut se manifester à cette occasion dans les Eglises luthériennes, surtout les moins épiscopales parmi elles. Et par là la valeur du ministère ordonné comme don de Dieu pour la vie de l'Eglise pourrait être redécouverte aussi par d'autres Eglises. A cet égard, le Porvoo peut sans doute être un apport positif au mouvement œcuménique.

1° Nous voulons pourtant manifester certaines inquiétudes, ou proposer l'approfondissement de certains points. Nous pensons d'abord au fait même d'une communion locale d'Eglises qui n'a pas des effets universels. Un Forum rassemblant des représentants des Eglises chrétiennes les plus nombreuses sous l'égide de Foi et Constitution, et dont le but était de faire le point sur l'état des dialogues œcuméniques officiels, relevait cette différence entre deux attitudes: *«Pour des églises comme les Orthodoxes et les Catholiques Romains, il est impossible d'être en communion avec des églises qui sont en communion avec d'autres qui ne sont pas en communion avec elles. Alors que pour les Anglicans, Luthériens, Réformés, Baptistes, Méthodistes et les Eglises Unies, il y a des liens de communion qui sont partiels et non réciproques de toutes parts¹⁴⁸.»* C'est la conception même de la communion, donc de l'unité de l'Eglise, qui est en cause, et qui s'exprime dans des attitudes diverses à propos de l'intercommunion eucharistique. Nous craignons qu'une marche trop rapide vers l'unité ne sacrifie la profondeur de ladite unité. Bien sûr, quand il s'agit d'unité entre Anglicans et Luthériens, c'est d'abord à eux de savoir quelle unité ils cherchent. Mais s'il doit y avoir là un modèle valable pour d'autres Eglises, un catholique peut s'exprimer en ce qui le concerne.

2° Notre deuxième inquiétude concerne le poids des arguments utilisés pour reconnaître la validité sacramentelle d'un ministère épiscopal. L'Eglise catholique est toujours extrêmement prudente lorsque les sacrements sont en cause. Or l'épiscopat implique le sacrement de l'ordre, donc aussi l'Eucharistie et les autres sacrements, à l'exception du baptême. Dans ces conditions, la reconnaissance de l'épiscopat d'une Eglise demande des arguments vraiment convaincants. Or les arguments du Porvoo ont une certaine force, mais ne nous semblent pas suffisamment convaincants, étant donné l'importance de l'enjeu. L'importance de cet enjeu est-elle perçue de la même manière par les rédacteurs du Porvoo?

Face à un accord comme le Porvoo, les deux parties sont dans une situation différente. Nous voulons exprimer une question spécifique à chacune des parties.

¹⁴⁸ *«For churches such as the Orthodox and Roman Catholics it is impossible to be in communion with churches that are in communion with others not in communion with them. Yet for Anglicans, Lutherans, Reformed, Baptist, Methodist and United Churches there are links of communion which are partial and not reciprocated on all sides»* (Sixth Forum on Bilateral Dialogues, Report, «Faith and Order Paper» N° 168, Geneva, 1995, p. 18).

3° Dans le Porvoo, la partie luthérienne est fidèle à elle-même: les Eglises scandinaves ont toujours maintenu une fonction épiscopale, sans accorder à celle-ci, dans sa forme précise, un statut de nécessité. C'est ce qu'elles continuent à faire, et ce qui leur permet d'être en communion avec des Eglises luthériennes non épiscopales. La succession apostolique dans la tradition luthérienne est avant tout la transmission de la foi apostolique, et dans une moindre mesure une transmission par un ensemble de ministres et une continuité dans la structure de l'Eglise. Nous craignons là un hiatus entre le contenu de foi et l'organisation de la communauté ecclésiale, deux aspects qui sont pour nous étroitement conjoints: l'annonce de la Parole de Dieu signifie nécessairement la formation de la communauté rassemblée autour de l'évêque célébrant l'Eucharistie.

4° De son côté, l'Eglise anglicane se présente depuis des siècles comme une harmonie d'éléments catholiques et protestants. On ne peut échapper à l'impression que l'élément catholique s'amenuise progressivement, faisant perdre à l'Anglicanisme le rôle charnière qu'il pourrait avoir parmi les chrétiens. Le signe le plus clair est le compromis au niveau de ce qui avait été si longtemps défendu par les Anglicans: la succession épiscopale, et la conception de l'apostolicité de l'Eglise qui y est liée. Peut-être le sentiment d'avoir été rejeté par les Catholiques en 1897¹⁴⁹ a-t-il poussé les Anglicans à se rapprocher des Luthériens. Mais le mouvement s'était déjà engagé auparavant. La création d'un évêché commun aux Luthériens et aux Anglicans à Jérusalem avait été pour John Henry Newman un choc qui l'avait rapproché du catholicisme: *«C'est cet événement-là qui m'a conduit au début du dénouement»*¹⁵⁰. Ecrivant à ce propos à l'archevêque de Canterbury, le 11 novembre 1841, Newman lui disait: *«Si l'Eglise d'Angleterre doit entrer dans une voie nouvelle et prendre un nouvel aspect...»*¹⁵¹ Il envisageait donc bien la décision concernant Jérusalem comme un changement de l'identité de son Eglise. Davantage même: *«de tels actes me conduisirent à craindre, non pas qu'elle [l'Eglise anglicane] cessât d'être une Eglise, mais que, depuis le XVI^e siècle, elle n'en eût jamais été une»*¹⁵². Il s'exprimait sans doute en ayant en vue une conception similaire à celle de Vatican II, qui distingue entre «Eglises» et «Communautés ecclésiales» en fonction notamment de l'épiscopat.

5° Le Porvoo dans son ensemble nous semble faire trop peu de cas de l'historicité du Salut et donc de l'Eglise. Nous nous expliquons. L'Eglise

¹⁴⁹ Date de la décision de Léon XIII déjà mentionnée.

¹⁵⁰ John Henry NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, traduction de L. MICHELIN-DELIMOGES, Desclée de Brouwer, Paris, 1967, chapitre III, p. 306.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 304.

¹⁵² *Ibid.*, p. 303.

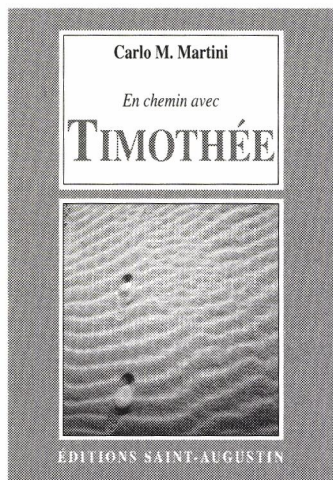
ne se résume pas aux évêques, bien sûr. Et d'ailleurs le Porvoo insiste longuement sur l'importance de l'épiscopat. Mais si celui-ci est réduit à une fonction utile mais non indispensable, et qu'en outre le moyen de sa transmission «physique» est relativisé, nous craignons fort que l'apostolicité, la relation permanente de l'Eglise avec les Apôtres, soit mise en cause. Or le Salut nous est advenu par un événement historique qui conditionne toute la suite de l'histoire et ne peut être soumis à la mentalité, aux priorités, aux procédés ou aux impatiences d'une époque donnée: il s'agit là de défendre la liberté chrétienne face aux conditionnements culturels de chaque époque.

Bien sûr, on pourrait nous répondre que l'Eglise catholique insiste sur des conditionnements historiques de l'Antiquité, mais nous répliquons que des formes historiques si vénérables et qui ont duré aussi longtemps ont une valeur de Tradition. Nous débouchons ici sur une dernière question, qui est un autre angle d'approche de l'ensemble: 6° la valeur normative de la Tradition, en lien avec la diversité des traditions. Le dialogue commencé à ce propos dans les années 60 a été peu approfondi ensuite¹⁵³, et mériterait d'être repris, en lien avec ce que nous avons dit du Porvoo. La question se pose alors en ces termes: quelle est l'importance de la Tradition, quelle est la part d'innovation ou de renouvellement possible tout en restant au sein de la Tradition, quel est le rapport dans la Tradition entre la transmission d'une structure ecclésiale et la transmission d'un contenu de foi, quelle est la possibilité pour une confession chrétienne particulière de réinterpréter de son côté un élément important de la vie de l'Eglise...?

Fr. Charles MOREROD o.p.

¹⁵³ Cf. l'état de la question présenté par George TAVARD, «The Ecumenical Search for Tradition: Thirty Years after the Montreal Statement», *Journal of Ecumenical Studies*, 30. 3-4, 1993, pp. 315-330.

*Une figure biblique nouvelle
dans notre collection du Cardinal Martini*



196 pages, Frs 27.50 – FF 92
parution en septembre 1997

Autres titres déjà parus:

- Abraham, notre père dans la foi
- Vie de Moïse
- Jérémie, parole pour aujourd'hui
- Apôtre, projet de vie ou mandat?

En préparation:

- Les miettes de la table de la Parole



éditions saint-augustin sa

Notes et lectures

*Le Petit Traité des grandes vertus**

d'André Comte-Sponville

Le théologien chargé d'enseigner la morale dans la tradition d'Aristote et de saint Thomas, sur la base des vertus, a parfois d'heureuses surprises. Le terme de vertu est encore considéré par beaucoup comme démodé. Paul Valéry ne déclarait-il pas, il y a un demi-siècle, dans son Rapport sur les prix de Vertu, à l'Académie française: «Vertu, Messieurs, ce mot de vertu est mort ou du moins, il se meurt. Vertu ne se dit plus qu'à peine. De fait, le mot ne s'emploie plus guère que dans les rites solennels célébrés sous la Coupole, dernier refuge de tous les archaïsmes.»

Or voici que le mot de vertu a reparu en pleine vitrine dans les librairies avec le titre d'un livre qui obtient un large succès (80 000 exemplaires, a-t-on annoncé, ce qui en fait un petit émule du *Catéchisme de l'Eglise catholique*): c'est le *Petit Traité des grandes vertus*, d'André Comte-Sponville. L'auteur n'est ni un théologien, ni un ecclésiastique, ni même un catholique, mais un professeur de philosophie qui se déclare franchement athée. Après le retour du religieux, du spirituel et des anges, voici le retour des vertus, et cela par un biais assez inattendu.

1. Informations biographiques

Disons d'abord quelques mots de l'auteur. André Comte-Sponville est né à Paris, en 1952. Catholique pratiquant dans sa jeunesse, il évolua, à la suite de mai 68, de la religion à la politique et adhéra, pendant quelque temps, aux Jeunesses communistes. L'étude de la philosophie avec un pro-

fesseur marxiste, la lecture de Sartre, Camus et Merleau-Ponty, le conduisirent à l'athéisme, qu'il présente, pour sa part, moins comme une connaissance que comme une foi: «Il s'agit de croire que Dieu n'existe pas et non pas de le savoir. Quelqu'un qui dirait: "Je sais que Dieu n'existe pas", n'est pas un athée, c'est un imbécile. La vérité, c'est qu'on ne sait pas. Et c'est parce qu'on ne sait pas qu'il s'agit de croire ou de ne pas croire» (Interview dans *L'Actualité religieuse* du 15 janvier 1996). Il regrette même que pour nombre de penseurs, la question de Dieu ne se pose plus: «Pour être athée, il faut se poser la question..., d'autant plus qu'elle mérite, à tout point de vue, d'être posée... C'est donc croyance contre croyance.» Reste à savoir ce qui fera pencher la balance d'un côté ou de l'autre.

Actuellement, André Comte-Sponville est maître de conférences à la Sorbonne (Université, Paris 1). Il a publié antérieurement deux volumes sur la question du bonheur, ce qui intéresse également le moraliste qui, à la suite de saint Thomas, expose la morale en commençant par le traité de la béatitude. Le titre est un peu surprenant; c'est un *Traité du désespoir et de la béatitude*, dans lequel le désespoir est la condition nécessaire pour acquérir la sagesse du présent, ici, maintenant, un bonheur conforme au matérialisme philosophique. Sagesse du désespoir, sagesse pour notre temps, écrit l'auteur.

* Puf, Paris, 1995, 392 p.

2. Exposé des principales vertus

Abordons le *Petit Traité des grandes vertus*. André Comte-Sponville précise d'abord ce qu'il entend par vertu: «Vertu, c'est puissance, c'est excellence, c'est exigence.» Valeur morale incarnée, vécue, en acte, la vertu est en l'homme une force qui agit ou peut agir selon la raison. Elle est une puissance d'humanité et un critère d'estime. Elle consiste dans un sommet entre deux vices, comme le courage entre lâcheté et témérité. Cette présentation de la vertu est bien dans la ligne de l'enseignement d'Aristote, un des meilleurs analystes des vertus.

André Comte-Sponville ne prétend effectivement pas innover. Reprenant à la tradition les vertus qu'il étudie, sans vouloir être exhaustif, il les expose à sa manière, les actualisant d'après son expérience et les présentant dans une langue simple et vivante, familière même.

La liste des vertus choisies constitue les 18 chapitres du livre. Elle débute d'une façon surprenante, par **la politesse**, qui n'est pas une vertu, mais une préparation à la vertu et à la morale (ch. 1). En effet, selon notre auteur, le nouveau-né n'a pas de morale; il doit l'apprendre par les contraintes qu'on lui impose, par l'éducation et l'habitude, par la discipline selon Kant. Tel sera le rôle de la politesse. «Elle est ce *semblant* de vertu, d'où les vertus proviennent» (p. 21).

Nous entrons dans le domaine des vertus proprement dites avec **la fidélité**. André Comte-Sponville rattache la fidélité à la mémoire de l'esprit, alors que l'oubli est la règle de l'histoire et de la nature. La fidélité est au principe de toute morale, laquelle, comme la culture, vient du passé (p. 38). Elle est attachement volontaire à la loi et à l'amour partagé, au souvenir reconnaissant de cet amour (p. 36).

Arrivent ensuite les quatre vertus classiques, que nous appelons cardi-

nales. Elles sont exposées en relation avec Aristote et saint Thomas, mais aussi avec des philosophes modernes, comme Kant, Hume, Rousseau, et Rawls pour la justice. «La politesse est l'origine des vertus, la fidélité leur principe, la prudence leur condition» (p. 41).

La prudence est la vertu directrice selon Aristote. C'est la vertu de l'avenir. Pour André Comte-Sponville, elle est au service du désir et s'occupe du choix des moyens. Son critère consiste à jouir le plus et souffrir le moins, tout en sachant prendre les risques. Elle serait la plus moderne des vertus (ch. 3).

La tempérance est définie comme un goût éclairé, l'art d'user des choses et d'y prendre plaisir autant qu'on le peut, de jouir, mais sans aller jusqu'au dégoût. Elle n'est pas la vertu de l'héroïsme, mais plutôt de la mesure, s'établissant comme un sommet entre l'intempérance et l'insensibilité, entre le dégoût du goinfre et celui de l'anorexique (ch. 4). Elle est plutôt épicurienne.

Le courage est la vertu la plus universellement admirée, bien qu'il puisse servir au mal. Selon saint Thomas, c'est une force d'âme qui conditionne toute vertu, une énergie de la volonté qui fait surmonter la peur, notamment en présence de la souffrance. Selon André Comte-Sponville, le courage l'emporte en vertu sur l'espérance, comme le montre le courage du désespoir (ch. 5).

Le chapitre sur **la justice** est assez complexe. Il instaure une discussion qui saute d'Aristote à Kant, de Hobbes et Hume à Rawls, sans oublier Spinoza. La justice est la seule vertu qui soit bonne en soi, comme la bonne volonté de Kant. Elle est l'horizon de toute vertu au-delà du bien-être. Ayant l'équité pour principe, elle consiste dans le respect du droit, de l'égalité entre les personnes. «L'équitable, disait Aristote, c'est le juste, pris indépendamment de la loi écrite.» Les modernes, quant à eux, lui donnent pour fondement le contrat

social, la loi civile. Le juste et l'injuste sont des notions extrinsèques, pour Hobbes et Spinoza, des qualités relatives à l'homme en société et non à l'homme solitaire (ch. 6).

Après les vertus cardinales, notre auteur passe à **la générosité**, la vertu préférée de Descartes, qui l'identifie au bon usage de la liberté. Elle consiste à donner, mais sans aimer encore, à agir comme si nous aimions, tandis que l'amour donne sans avoir besoin d'être généreux. Elle rejoint ainsi la morale qui naît de notre impuissance d'aimer (ch. 7). Cette réflexion nous montre où se situe la morale pour André Comte-Sponville: entre la politesse qui n'est pas vertu encore, et l'amour qui est au-delà de la vertu. La morale, en effet, implique une contrainte à laquelle répond la vertu. André Comte-Sponville ne reconnaît pas de spontanéité naturelle à l'origine de la vertu; aussi, quand advient la spontanéité de l'amour, la vertu n'a-t-elle plus qu'à céder la place.

Viennent ensuite plusieurs vertus qui font partie de l'héritage chrétien. En premier lieu, **la compassion** qui est une sympathie pour la souffrance, pratiquant le respect d'autrui mieux que la pitié. Comme l'observe André Comte-Sponville, la charité vaut certes mieux que la compassion, mais celle-ci nous est plus accessible (ch. 8). Dans *L'amour la solitude* (Paris, 1996), il dira: «La miséricorde et la compassion sont davantage à notre portée (que l'amour). C'est en quoi le message de Bouddha, certes moins ambitieux ou exaltant, est sans doute plus réaliste que celui du Christ» (p. 96).

La miséricorde est la vertu du pardon et consiste à vaincre en soi la haine. Notre auteur évoque les exemples du Christ et du diacre Etienne pardonnant à leurs meurtriers: ils nous dépassent, mais nous éclairent. La miséricorde a pour maxime: «Là où tu ne peux aimer, cesse au moins de haïr» (ch. 9).

A leur suite arrive la plus agréable des vertus, **la gratitude**. Elle consiste à reconnaître ce qu'on doit à autrui, à voir en l'autre la cause d'une joie gratuite. Ainsi dépasse-t-elle l'égoïsme. «La gratitude est le secret de l'amitié, non par le sentiment d'une dette, puisqu'on ne doit rien à ses amis, mais par surabondance de joie commune, de joie réciproque, de joie partagée.» «C'est le bonheur d'aimer et le seul» (ch. 10).

L'humilité suit la gratitude et réside dans le courage de reconnaître ce qu'on n'est pas, en aimant la vérité plus que soi. Quelles que soient les critiques de Kant et de Nietzsche, l'humilité a la grandeur de ceux qui vont jusqu'au fond de leur petitesse. Elle libère l'homme de lui-même et se montre en cela la plus religieuse des vertus. Mais, ajoute notre auteur, «l'humanité fait une création tellement dérisoire: comment s'imaginer qu'un Dieu ait voulu *cela*? C'est ainsi que l'humilité, née de religion, peut mener à l'athéisme. Croire en Dieu, ce serait péché d'orgueil» (p. 198). Voilà, nous semble-t-il, une réflexion qui gâte un peu la bonne sauce de la vertu d'humilité (ch. 11).

A l'humilité s'ajoute **la simplicité**, la plus légère des vertus, qui ne se pose pas de questions sur elle-même et s'avère l'antidote de la réflexivité des intellectuels. Selon Fénelon, elle est absence de calcul et de composition. Selon André Comte-Sponville, elle est la vérité des vertus et l'excuse des défauts. Rejoignant l'esprit des évangiles, elle est la vertu des sages et des saints (ch. 12).

La tolérance est également une vertu, mais, à son propos, André Comte-Sponville soulève le problème de ses limites à l'égard des intolérants et de toutes les formes de totalitarisme. Il s'interroge aussi sur ses rapports avec la vérité qu'il faut aimer, mais qu'on ne connaît jamais absolument et qu'on ne peut imposer aux autres. La tolérance

est une petite vertu, mais nécessaire. Elle est la sagesse accessible à ceux qui ne sont ni sages ni saints (ch. 13).

«De toutes les vertus, si c'en est une, **la pureté** est peut-être la plus difficile à appréhender, à saisir.» Toute existence est impure à cause de l'*ego* qui salit tout ce qu'il touche, comme dans l'amour qui prend. La vertu de pureté se place au niveau de la purification du cœur. Elle va de pair avec l'amour qui donne et contemple, avec l'amitié dont parle saint Thomas et avec l'amour désintéressé de Fénelon. Il n'existe cependant pas de pureté ou d'impureté totales (ch. 14).

La douceur est une vertu féminine, une force sans violence qui rend l'humanité plus humaine. Elle dit: «Fais ton bien avec le moins de mal d'autrui qu'il est possible». Elle est plus accessible que la règle de charité (ch. 15).

La bonne foi et l'humour ferment le cortège des vertus. **La bonne foi** est la vertu des intellectuels. Elle consiste à ne mentir ni à soi ni à autrui, recherchant le maximum de vérité possible et le minimum de dissimulation. Elle aime la vérité plus que soi. André Comte-Sponville fait ici la critique du rigorisme de Spinoza et de Kant dans leur interdiction absolue du mensonge. A son avis, pour assister une personne en danger, le mensonge est parfois un moindre mal qui s'impose (ch. 16).

Voici enfin **l'humour** (ch. 17), une vertu annexe qui nous préserve d'un sérieux exagéré. L'humour est très différent de l'ironie qui rit de l'autre et contient du mépris; l'humour rit de soi-même et mène à l'humilité (p. 290).

3. L'amour

Nous arrivons ainsi au chapitre le plus intéressant du livre (ch. 18) qui traite de l'amour. Partant de Kant, André Comte-Sponville précise bien la différence entre la morale et l'amour.

L'amour ne peut être un devoir, car il est une spontanéité joyeuse, tandis que le devoir est une contrainte. La maxime du devoir est: «Agis comme si tu aimais», et le «comme si» fait toute la différence (p. 292). L'amour est premier et se situe au-delà du devoir, au-dessus de la morale. C'est justement faute d'amour que nous avons besoin de la morale. Remarquons que, pour Kant, l'amour est inférieur au devoir et doit être réglé par la loi morale comme toute inclination, tout mouvement de la sensibilité. Bien qu'il dépende des catégories kantienne, André Comte-Sponville prend ici ses libertés à l'égard du philosophe allemand. Nous ne le lui reprocherons pas.

La grande question est, dès lors: qu'est-ce que l'amour? André Comte-Sponville nous propose trois conceptions historiques de l'amour: l'*éros* ou amour passion, la *philia* ou amitié, et l'*agapè*, c'est-à-dire, la charité.

De l'*Eros*, on peut donner deux représentations proposées par Aristophane et Socrate dans *Le Banquet* de Platon. Il y a d'abord le mythe fameux de l'androgyné exposé par Aristophane: les hommes, dont une partie étaient androgynes, ayant voulu monter à l'assaut du ciel, furent coupés en deux moitiés, de haut en bas, par Zeus, pour les punir. Depuis lors, l'amour est la force qui pousse les deux moitiés de l'homme l'une vers l'autre pour s'unir. C'est l'amour fusionnel, tel qu'on le rêve. Cette recherche de la fusion des corps est vouée à l'échec, à la tristesse: les amants ne voulaient faire qu'un et ils se retrouvent plus divisés, plus isolés que jamais, l'un face à l'autre.

Socrate fait la critique de la conception d'Aristophane. L'amour n'est pas complétude, mais se définit par le désir, donc par le manque, par le vide de son objet, formant un mélange singulier de douleur et de joie. Telle est la passion amoureuse, l'amour de concupiscence entendu comme un

amour possessif, un égoïsme transféré. Ce genre d'amour aime le manque plus que la présence. Il ne survit pas au bonheur et s'éteint dans la possession. «Il n'y a pas d'amour heureux et ce manque de bonheur, c'est l'amour même» (p. 308). Un tel amour ne peut que s'assoupir dans le couple. A cette situation, il n'existe que deux issues: la procréation, par laquelle la nature cherche la perpétuité, la création artistique aussi, ou bien la dialectique platonicienne: l'ascension de la beauté des corps vers la Beauté en soi ou vers l'Un, à la suite de Plotin, le mouvement vers Dieu. L'amour serait ainsi sauvé par la religion. André Comte-Sponville n'y croit évidemment pas et regarde Platon comme son principal adversaire.

Vient ensuite la *philia*, l'amitié (p. 318). Aristote en a dit l'essentiel dans «les deux livres sublimes» de *L'Ethique à Nicomaque* qu'il lui consacre. L'amitié est une condition du bonheur et consiste à aimer plutôt qu'à être aimé. Etablie dans l'égalité, elle n'est ni manque, ni fusion, mais communauté, partage, fidélité: c'est une vertu, une excellence. Nous rejoignons ainsi l'amour d'amitié que saint Thomas distingue de l'amour de concupiscence: aimer, c'est vouloir du bien à quelqu'un dans une bienveillance réciproque et intime. André Comte-Sponville s'appuie également sur Spinoza qui conçoit l'amour non comme un manque, mais comme une puissance de jouir, d'agir, d'exister. «L'amour est une joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure.» Il en tire cette définition de la *philia*: elle consiste dans la joie qu'un être soit, tel qu'il est; elle fait dire: «Merci d'exister, merci d'être ce que tu es, et de ne pas manquer au réel!» Aristote voit un modèle de cette amitié dans l'amour maternel. Elle se réalise aussi sous la forme de l'amour paternel, fraternel et filial.

Dans la réalité cependant l'*éros* et la *philia*, l'amour passion et l'amour

d'amitié, se mélangent, à moins que l'amour charnel ne se change graduellement en un amour spirituel selon la description de l'ascension de l'amour par saint Bernard, pour qui la dernière étape consiste à ne plus s'aimer soi-même que pour Dieu.

L'*agapè* marque le sommet de la recherche sur l'amour (p. 350). Quelle que soit sa qualité, la *philia* demeure un amour restreint à un petit nombre de personnes, une vingtaine peut-être selon André Comte-Sponville, et se ramène finalement à l'amour de soi. Pourquoi aimons-nous tellement nos enfants et si peu ceux des autres? C'est que nous nous aimons à travers eux. Aristote, de son côté, montre que l'amour de soi est premier et le demeure dans l'amitié. D'ailleurs, l'amitié ne peut s'étendre à tous les hommes, sinon par devoir, et ne peut surtout pas rendre compte de l'amour des ennemis: «Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent...» (*Mt* 5, 43-44). Cet amour évangélique excède de loin l'amitié, et cela quels que soient nos doutes sur l'existence et l'enseignement réel du Christ (p. 350). Cet amour supérieur, qui paraît un scandale pour les Juifs et une folie pour le bon sens des Grecs, a reçu dans la Bible le nom d'*agapè*. «*Agapè* est l'amour divin, si Dieu existe, et plus encore, peut-être, si Dieu n'existe pas» (p. 357). Pour le comprendre, il faut s'interroger sur le pourquoi de la création et de la Croix.

La création, estime André Comte-Sponville, ne peut s'expliquer par l'*éros*, puisque Dieu ne manque de rien, ni par la *philia* divine, car l'amitié reste soumise à l'amour de soi, au *conatus*, à l'effort vers la puissance selon Spinoza. La meilleure réponse nous serait fournie par Simone Weil. Le monde est l'absence de Dieu, son retrait, sa distance. Dieu a créé le monde en s'en retirant. Comme dans le désert, Dieu est une formidable absence partout présente. Dieu

a créé le monde non par la puissance, mais par amour, et donc dans la faiblesse et le renoncement, conformément à l'amour manifesté dans la Passion du Christ et des martyrs. En créant, Dieu a limité son pouvoir par amour, un peu comme un père retient sa force devant un nouveau-né, comme on s'interdit la violence devant un être faible. Cette idée d'un amour qui se retire pour laisser à l'autre le champ libre, ni Spinoza, ni Aristote ne l'auraient eue, estime André Comte-Sponville, à juste titre. C'est le pur amour qui dissout l'amour de soi et nous en libère dans la gratuité et la liberté. A ce propos, notre auteur évoque l'opposition établie par Anders Nygren entre *éros* et *agapè*, mais il préfère l'explication plus réaliste de l'amour des ennemis que propose saint Thomas: «L'amitié que nous avons pour un ami peut être si grande qu'à cause de lui nous aimions ceux qui lui sont liés, même s'ils nous offensent et nous haïssent. C'est de cette manière que notre amitié de charité peut s'étendre même à nos ennemis: nous les aimons de charité en référence à Dieu auquel va principalement notre amitié de charité» (p. 371), parce que Dieu les aime.

Mais voici la question fatidique: que reste-t-il de l'*agapè*, si Dieu n'existe pas?

La réponse est plutôt décevante:

- peut-être une certaine idée de l'humanité, telle la philanthropie des Grecs qui est un penchant naturel à aimer les hommes;
- une certaine idée de l'amour qui ne dépendrait pas de la valeur de ce qu'il aime;
- par ailleurs, on peut douter de l'existence d'un tel amour en tant qu'il s'oppose à l'amour de soi: aimer son prochain comme soi-même, est-ce simplement possible? Sans doute pas, mais cela indique une direction qui est celle de l'amour;

• on peut encore voir dans l'amour décrit par Simone Weil une pulsion de mort que la psychanalyse rattacherait sans peine à ce qu'il y avait de pathologique dans sa personnalité (p. 373).

Il n'empêche, estime André Comte-Sponville, que, même impossible à vivre, la charité serait encore nécessaire à penser, pour savoir ce qui nous manque. *Agapè* est comme un horizon qui interdit à *éros* comme à *philia* de rester prisonnier et satisfait de soi. Ainsi l'amour commande et résume toute la Loi, conformément à l'hymne à la charité de la 1^{re} aux Corinthiens, que notre auteur considère comme le plus beau texte que l'on ait écrit sur l'*agapè*: aussi a-t-il voulu le commenter dans ce chapitre, mais en se passant de Dieu, ce qui est à tout le moins une gageure.

Reste la question: est-ce qu'un tel amour est à notre portée? On ne peut le savoir ni le prouver. Peut-être la charité n'est-elle qu'un halo de douceur, une compassion à la manière de l'Orient bouddhiste, qui viendrait tempérer la violence du manque et de la joie de nos autres amours.

En conclusion, l'amour est premier. La morale et les vertus ne se justifient qu'en raison du manque d'amour, et pourtant la morale nous voue à l'amour, fût-il absent, et s'y soumet.

4. Quelques réflexions critiques

1. **L'intérêt** du livre d'André Comte-Sponville réside dans sa promotion audacieuse de la doctrine des vertus et dans la présentation attrayante qu'il en fait sur un mode proche de la conversation, en lien avec l'expérience commune.

La démarche **n'est pas toujours rigoureuse**. André Comte-Sponville a pris la précaution de nous avertir que l'ouvrage s'adresse au grand public plutôt qu'aux philosophes de métier.

Possédant une vaste érudition, il prend son bien partout où il le trouve dans l'histoire de la philosophie et arrange à sa façon, très librement, la matière qu'il a recueillie. Il exploite ainsi un nombre considérable d'auteurs depuis les anciens, Platon, Aristote, Démocrite, Epicure et Lucrèce, puis saint Augustin et saint Thomas, jusqu'aux modernes, Descartes, Spinoza, Hume, Kant et Jean-Paul Sartre, sans oublier saint Paul qui fournit la doctrine de l'*agapè*.

L'ensemble est considérable et assez disparate. Comment faire concorder, en effet, des penseurs qui ont édifié leur morale autour de l'idée du bonheur et sur la base des vertus, avec les philosophes modernes qui ont écarté la question du bonheur de la morale et ont remplacé les vertus par les impératifs et les interdits? Comment accorder Epicure qui recherche la jouissance en se servant de la prudence et de la tempérance avec le rigorisme de la vertu kantienne et le désintéressement de l'*agapè*? Le piano philosophique d'André Comte-Sponville possède un clavier très étendu sur lequel il joue en virtuose; mais une oreille un peu exercée perçoit vite qu'il est loin d'être bien accordé et que le jeu assemble souvent des sons heurtés, des philosophies qui se contrarient. Le livre d'André Comte-Sponville reste l'œuvre d'un professeur qui peut, à son gré, rassembler dans un tableau les penseurs les plus différents; mais quand il s'agit d'agir, il faut choisir un chemin déterminé et s'y tenir, en évitant les détours et les impasses. On ne peut suivre n'importe quel guide. Nous avons affaire à un livre d'idées plutôt que d'action; or la morale n'est guère utile, si elle ne sait diriger l'agir.

2. Il existe cependant une vue de fond à la base de la construction d'André Comte-Sponville; elle réside dans **sa conception de la morale et de la vertu**, et dans leur rapport avec l'amour. La vertu, comme la morale, occupe un entre-deux. Elle prend place

entre l'égoïsme naturel de l'homme que limitent les interdits sociaux, et l'amour avec sa spontanéité. Morale et vertu sont rendues nécessaires par l'absence de l'amour. Aussi leur maxime est-elle: «Agis comme si tu aimais». Cela suppose une séparation entre la spontanéité et la vertu, que ce soit la spontanéité de l'égoïsme ou celle de l'amour désintéressé. La vertu est donc une question de volonté et n'a pas d'élan propre. Nous restons dans la ligne de la conception kantienne de la vertu qui l'identifie au pur respect de la loi, indépendamment et même à l'encontre des inclinations.

Une comparaison avec la conception de la vertu chez Aristote et saint Thomas manifeste la différence. Pour ceux-ci, comme pour la tradition qu'ils représentent, chaque homme possède en lui-même les semences des vertus procédant des inclinations naturelles à la vérité, au bien et à la vie en société. En langage chrétien, ce sera l'amour naturel, germinal peut-on dire, de Dieu et du prochain, antérieur à l'égoïsme, car l'homme a été créé par Dieu à son image. Telle est la spontanéité spirituelle que développeront les vertus et que perfectionnera la charité. Ainsi les vertus sont-elles directement reliées à la spontanéité de l'amour: la charité peut donc pénétrer au cœur même de la morale pour en devenir la vertu principale.

L'intérêt de la position d'André Comte-Sponville est d'avoir, contrairement à Kant, osé donner la priorité à l'amour sur l'exigence du devoir et des impératifs. Mais il le fait plutôt par intuition et par attachement à l'*agapè* chrétienne, sans pouvoir toutefois se dégager des catégories de la morale des impératifs. En particulier, André Comte-Sponville n'arrive pas à montrer comment, de l'égoïsme primitif qu'il maintient et qui pousse l'homme à rechercher en tout son plaisir ou son intérêt, on peut passer à l'amour désintéressé et à l'*agapè*. S'il y aspire et semble y

parvenir dans certains passages, au moins par personne interposée – saint Paul, saint Thomas, Fénelon – il recule devant la question finale: un tel amour est-il accessible? et retombe facilement au niveau d'un épicurisme raffiné alternant avec un stoïcisme contraint.

3. Deux prises de position majeures dominent la pensée d'André Comte-Sponville et rendent problématique sa doctrine des vertus: **son athéisme et son rejet du libre arbitre.**

André Comte-Sponville se réclame du matérialisme philosophique et veut être un athée conséquent, soucieux cependant de n'être pas indigne moralement. En lisant son livre, on constate à plusieurs reprises que sa pensée qui a pris un certain élan chaleureux, s'arrête brusquement et retombe quand, rencontrant l'idée de Dieu, il en vient à se redire que Dieu n'existe pas. On le voit particulièrement dans les pages sur l'*agapè*: l'athéisme semble couper les ailes à notre auteur et le ramène régulièrement au plan d'un réalisme sec, limité au présent. Le refus de Dieu paraît bien être à l'origine de la sagesse du désespoir qu'il propose.

Dans sa louange de l'hymne à la charité, André Comte-Sponville précise bien que des trois vertus théologiques dont parle saint Paul «deux d'entre elles, la foi et l'espérance, sont absentes de ce traité, parce qu'elles m'ont paru n'avoir d'autre objet plausible, en effet, que Dieu auquel je ne crois pas» (p. 381). Tout cela est logique: la croyance au matérialisme athée est évidemment incompatible avec la foi en Dieu. Il est aussi normal de conclure, un peu plus loin: «Rien ne dit qu'un tel amour soit simplement possible» (p. 382), car le refus de Dieu écarte la source d'un tel amour donné dans la foi au Christ, au dire de saint Paul, témoin expérimenté en la matière.

Son athéisme conduit André Comte-Sponville à mettre en doute jusqu'à l'existence même de Jésus (p. 352)

et à prétendre avec Spinoza que le Christ jusque sur la croix obéissait au désir de l'affirmation de soi et à la recherche de l'utile propre (pp. 130-131). Cependant existe-t-il une preuve plus profonde de l'existence du Christ et de la qualité de son amour que le surgissement de l'*agapè* dans l'histoire des hommes, dépassant de loin, selon l'aveu d'André Comte-Sponville, les théories sur l'amour des plus grands philosophes, Platon, Aristote, Spinoza et consorts? C'est là un fait historique et culturel majeur, car cette doctrine n'est pas restée une théorie ou un idéal, mais s'est réalisée dans la vie d'innombrables chrétiens, faisant les martyrs et les saints que notre auteur ne peut s'empêcher d'admirer¹.

Il en est de même pour **la question de l'espérance**, cette pauvre espérance qui paraît bien être l'ennemie numéro un d'André Comte-Sponville: chaque fois qu'il rencontre son nom, il l'attaque, de la même façon qu'il se réclame devant l'idée de Dieu. L'enjeu est d'importance, car il y va de la conception du bonheur. André Comte-Sponville a effectivement écrit, avant le *Traité des vertus*, comme nous l'avons mentionné, deux volumes sur ce sujet et les a intitulés significativement *Traité du désespoir et de la béatitude*. Selon lui, il faut commencer par dés-espérer, par tuer en soi l'espérance qui nous projette vers l'avenir et est l'origine de toutes les mystifications, de toutes les illusions sur les lendemains qui chantent, afin

¹ Cf. H. BERGSON: «Ceux qui sont allés jusqu'à nier l'existence de Jésus n'empêcheront pas le Sermon sur la montagne de figurer dans l'Evangile, avec d'autres divines paroles. A l'auteur on donnera le nom qu'on voudra, on ne fera pas qu'il n'y ait pas eu d'auteur. Nous n'avons donc pas à nous poser ici de tels problèmes. Disons simplement que, si les grands mystiques sont bien tels que nous les avons décrits, ils se trouvent être des imitateurs et des continuateurs originaux, mais incomplets, de ce que fut complètement le Christ des Evangiles» (*Euvres*, Edition du centenaire, pp. 1178-1179).

d'obtenir le seul bonheur possible qui réside dans le présent, dans l'aujourd'hui du plaisir, de la jouissance et de l'amour, s'il est réalisable. L'espérance est l'opium du peuple; elle est le piège des religions, avec ou sans Dieu.

Le lien entre l'espérance et la foi en Dieu est ici assez clair. N'est-ce pas précisément à cause de sa foi dans le matérialisme athée qu'André Comte-Sponville a été amené à écrire un traité du désespoir plutôt que du bonheur? L'espérance ne serait-elle pas le premier pas dans la voie vers Dieu qui peut seul combler notre aspiration au bonheur, comme l'ont montré saint Augustin et saint Thomas? Si l'on veut rester athée, ne faut-il pas, dès lors, se tenir en garde contre la plus petite pousse d'espérance qui nous tire vers un au-delà de nous-même?

Mais que valent l'amour et la charité sans l'espérance, sans l'ouverture à un autre qui devienne pour nous une cause d'espoir? Pas plus que Platon ou Aristote, nous ne pouvons tirer l'*agapè* de notre cœur, ni l'inventer.

Pour en revenir aux vertus, comment pourrions-nous les acquérir et que feraient-elles sans l'espérance? N'est-ce pas l'espérance qui nous fait dresser la tête et regarder au loin pour discerner les bons chemins à suivre? N'est-elle pas nécessaire pour soutenir notre courage dans notre progression, pas à pas, jour après jour, vers le but choisi, quels que soient la fatigue et les obstacles? D'un autre côté, les vertus, la générosité et la maîtrise de soi, la lucidité de l'esprit et la droiture du cœur, l'amour de la justice et le dévouement, ces dispositions de l'âme ne sont-elles pas les plus sûrs garants de notre espérance et de sa réalisation, grâce à la force intérieure et à la joie qu'elles nous procurent? Nous pensons ici à l'œuvre du général de Gaulle maintenant, presque seul, l'espérance d'un peuple au milieu du désastre de 1940. Qu'aurait pu faire, dans cette situation, la sagesse du déses-

poir d'André Comte-Sponville, bornée au petit présent? Il est aussi significatif que de Gaulle ait intitulé ses souvenirs d'après 1958: *Mémoires d'espoir*.

Surtout, comment pourrait se former en nous l'amour, si nous n'accordons pas notre confiance à quelqu'un d'autre, notre prochain ou Dieu, si nous ne plaçons pas en lui ne fût-ce qu'un brin d'espérance et de confiance? N'est-ce pas l'espérance précisément qui ouvre à l'amour la porte de notre cœur, le libérant de la solitude et du repli sur soi? Sans l'espérance, l'aventure de l'amour, de l'*agapè* en particulier, ne peut entrer dans la réalité de notre vie, mais demeurera un rêve, une théorie, une nostalgie. C'est pourquoi revient régulièrement chez André Comte-Sponville la question: l'amour est-il à notre portée? La question peut se répéter à propos des vertus: nous sont-elles vraiment accessibles sans l'espérance?

Cette question est renforcée par le **refus qu'oppose André Comte-Sponville à l'existence du libre arbitre**, à la suite de Spinoza. Dans le 2^e volume de son *Traité du désespoir et de la béatitude*, André Comte-Sponville instaure une longue discussion philosophique sur le libre arbitre, dans laquelle nous ne pouvons entrer. Nous nous demanderons simplement: s'il est vrai que les actions humaines sont finalement conditionnées par des déterminismes scientifiques (d'ordre biologique, psychologique ou sociologique) ou philosophiques, que l'homme, bon ou méchant, est immergé dans la grande nature identifiée à Dieu par Spinoza, que reste-t-il des vertus humaines? Si le libre arbitre n'est qu'une illusion, s'il n'y a pas de libre choix à l'origine de nos actes, qu'est-ce qui différencie le courage d'un homme et la force brute du lion, la lucidité de la prudence humaine et l'astuce du renard ou du serpent, l'amour maternel, qu'admire André Comte-Sponville, et l'instinct

qui pousse une femelle à nourrir et protéger ses petits? Dans *L'amour la solitude*, André Comte-Sponville déclare: «J'ai trop conscience de notre faiblesse, trop conscience des déterminismes qui pèsent sur chacun de nous, des hasards qui nous font et nous défont, pour pouvoir détester vraiment. Comment haïr un animal? Et que sommes-nous d'autre?» (p. 97). Et si les œuvres des bons et des méchants font partie de la nature, comme la pluie qui tombe, comme «une bourrasque ou une brise dans le grand vent du réel» (*ibid.*, p. 95), quelle différence existe-t-il encore entre la vertu et le vice, entre le meurtrier et sa victime, et quel sens peut avoir le combat spirituel? En nous retirant le choix personnel qui donne du prix à nos actes, la négation du libre arbitre détruit la base même sur laquelle s'édifient les vertus, y compris l'amour. La morale tout entière perd ses assises: il n'y a plus véritablement de raison de louer ou de blâmer, d'exhorter ou de réprimander, d'ordonner ou de défendre, de récompenser ou de punir des actions, comme l'observait saint Thomas (Ia qu. 83, a.1). Le bien et le mal en viennent à se confondre comme les produits d'une nature indifférente et aveugle.

Nous dirons un mot pour terminer sur ce qu'il faut bien appeler **l'éreintement de l'encyclique *Veritatis splendor*** de Jean-Paul II (pp. 222-224). Parce qu'il soutient le lien du bien et des valeurs avec la vérité, une vérité qui est la même pour tous, Jean-Paul II est rangé par André Comte-Sponville aux côtés de Platon et de Staline, qui forment là un attelage assez surprenant. Il représente le dogmatisme pratique qui prétend imposer à tous une même vérité, une même morale, une même religion et aboutit à l'intolérance. «Hors de la vérité, point de salut, et hors de l'Eglise ou du Parti, point de vérité...» Il faudrait changer le titre de l'encyclique: non pas *Veritatis splendor*, mais

Veritatis terror! Heureusement, estime André Comte-Sponville, cette encyclique n'a guère d'importance. Nous nous permettons de n'être pas du même avis.

Nous regretterons simplement cette page particulièrement dure, sans nuance et d'un ton parfaitement intolérant. Elle est d'autant plus mal venue qu'elle sert d'argument dans un chapitre consacré à la tolérance et précède les chapitres qui traitent de la vertu de douceur et de l'humour, complètement absents de ce passage. Comme nous l'avons vu, André Comte-Sponville distingue cependant fort bien l'ironie qui rit de l'autre et procède du mépris, de l'humour qui rit de soi et conduit à l'humilité. «Humour, c'est amour, écrit-il; ironie, c'est mépris.» Jean-Paul II ne mériterait-il que du mépris à cause de son attachement à la vérité morale? Où est la vertu, où sont la justice et la compassion dans cette condamnation sans appel, pour ne pas parler de *l'agapè*?

En conclusion

Le livre d'André Comte-Sponville est incontestablement intéressant parce qu'il ramène l'attention du public sur **le rôle et l'importance des vertus en morale et dans la vie**. Il renoue à sa façon avec la grande tradition de la morale des vertus qui fait partie de notre héritage culturel, grec et chrétien, et nous invite à rectifier l'idée que nous nous faisons de la vertu: elle est puissance, elle est excellence, une valeur morale incarnée. Il nous aide aussi à réfléchir aux vertus en contact avec notre propre expérience de la vie. Mais nous ne pouvons le suivre sans exercer un regard critique et un discernement sur la présentation des vertus qui nous est proposée et sur la philosophie qui l'enveloppe.

Après les deux livres précédents de notre auteur, ce traité des vertus touche

aussi à la question du bonheur et de l'espérance que la philosophie n'a plus guère osé aborder de front depuis Kant. Sans doute André Comte-Sponville pose-t-il cette question à l'envers, à partir du désespoir; mais il a tout de même eu le courage de l'affronter et de la discuter.

Le principal danger que présente ce livre est d'induire le lecteur à penser qu'il est parfaitement possible de posséder et pratiquer les vertus, y compris un peu de cette *agapè* dont André Comte-Sponville conserve la nostalgie, sans avoir nullement besoin de croire en Dieu, fût-ce à la manière de Descartes ou de Kant, en estimant, en outre, qu'on ne peut rien savoir de sûr de l'enseignement, ni même de l'existence du Christ, en pensant enfin que le libre arbitre n'est qu'une illusion et que bien et mal appartiennent à la nature des choses. Il faut bien voir où ce chemin nous mène. Comme le montre clairement André Comte-Sponville, et il faut lui en savoir gré, pour être fidèle au matérialisme, nous devons commencer par désespérer, en arrachant de notre cœur l'espérance qui nous pousse vers l'avenir et nous relie aux autres hommes, pour nous tenir dans la solitude en cherchant notre bonheur uniquement dans le présent, alors même qu'il nous échappe à tout instant. Comment construire la vertu sur ce sable mouvant? Car au fond, qu'est-ce que le présent privé de l'espérance, sinon un enfant mort-né, un bourgeon sans avenir? Le risque est grand de ne conserver de notre effort vers la vertu et de nos intentions généreuses que de belles idées et beaucoup de phrases, posées sur le réalisme à courte vue de la jouissance présente. On en revient au jardin d'Epicure. Notre auteur cherche pourtant mieux que cela, il faut le reconnaître.

Ajoutons une ultime réflexion. Ce qui fait pour nous l'intérêt particulier de ce livre, c'est qu'il est l'interprète d'une génération, celle de 1968, parvenue,

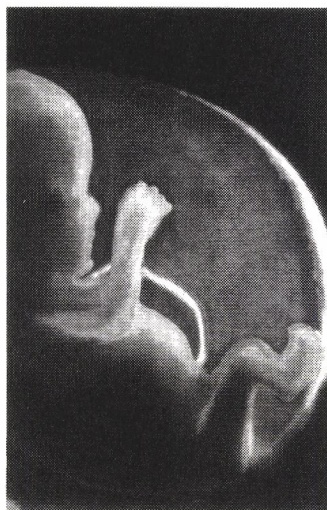
assez désillusionnée, à l'âge de la maturité. André Comte-Sponville a renoncé à l'espérance chrétienne, tout en gardant le goût de l'*agapè*, pour adopter l'espérance marxiste, celle des lendemains politiques qui chantent, et il a dû déchanter devant l'échec, l'effondrement de l'idéologie communiste. Sa faculté d'espérance a été gravement, sinon mortellement blessée. Dans *L'amour la solitude*, il explique: «Il y eut ce que vous évoquez: la perte de la foi religieuse, l'échec patent de l'idéologie communiste et de nos tentatives pour le rénover de l'intérieur... Or, quelle leçon plus claire que celle-ci: que toute espérance est déçue toujours?» (p. 36). Il n'est plus question pour lui de revenir en arrière, vers son espérance première, ce qui serait cependant la condition pour repartir de l'avant, car il se doute bien que s'il ouvrait de nouveau sa porte à l'espérance, Dieu y entrerait avec elle. Ayant donc fait son deuil de cette vertu, il lui faut maintenant retrouver des raisons de vivre, des raisons d'estime pour lui-même et pour d'autres, afin de ne pas déchoir moralement. C'est ce qu'il cherche dans les vertus. Mais le présent où il se cantonne est trop court et le désespoir où il s'est établi est une terre trop sèche pour que les vertus puissent y grandir. Sous ses aspects souvent plaisants, ce livre cache un fond tragique.

Disons-nous que par contraste, le *Petit Traité des grandes vertus* nous donne envie de chanter ce verset du psaume 83: «*Domine Deus virtutum, beatus homo qui sperat in Te*. Seigneur Dieu des vertus, heureux l'homme qui espère en Toi?»

Servais PINCKAERS, o.p.

Georges Cottier

Défis éthiques



Editions Saint-Augustin

366 pages – FS 41.80 – FF 138

Georges COTTIER, O.P., *Défis Ethiques*, Editions Saint-Augustin, 1996, 366 pages.

Cet ouvrage regroupe une série d'études traitant de problèmes auxquels notre mode de vie actuel donne une acuité particulière. Pour les aborder, l'auteur se refuse à rapporter le jugement éthique au temps, convaincu de la «pérenne validité» des principes auxquels il se référera. Pareillement, il sait que «le jugement moral ne peut faire abstraction de la considération des circonstances». C'est dans l'angle délimité par ces deux certitudes qu'il cherchera, comme dans le faisceau d'un phare, l'éclairage qui guidera ses réflexions.

Le lieu et le moment ne sont donc pas les critères uniques ou déterminants du choix éthique, pas plus qu'une référence exclusive à des principes à caractère formel et catégorique à la mode kantienne. Faux dilemme qui oblige à «être bien au clair sur la nature de la loi morale et de ses principes». Celle-ci manifeste «les inclinations profondes de l'être humain vers ses fins connaturelles, telles qu'elles sont perçues par la raison. Cette ordination elle-même de l'être raisonnable vers ses fins a son fondement ultime dans la sagesse du Créateur des natures». Et c'est de l'intérieur que l'acte moral, sous l'égide de la raison pratique, est progressivement «inviscéré», «illumine» par la lumière dont est porteuse la loi morale qui «exprime les exigences du vrai bien de l'homme».

Des principes au concret existe une relation constante, «comme un va-et-vient indispensable au savoir moral lui-même», qui exige le contact avec l'expérience, celle que nous légue le passé aussi bien que, «à une époque où surgissent des questions nouvelles, la compréhension des facteurs inédits et l'analyse des situations que ces facteurs déterminent».

Comme le montre la table des matières de l'ouvrage, «les questions abordées portent sur ces données fondamentales de l'existence que sont la vie, l'amour, la souffrance et la mort. Il est significatif qu'elles soient toutes aujourd'hui posées au niveau social et politique». Nos sociétés sont cependant bien démunies pour

trouver un consensus à leur sujet, «tiraillées entre des courants philosophiques et religieux antagonistes». Et l'on est tenté d'en prendre son parti, «de considérer les oppositions comme irrémédiables et de renvoyer en conséquence aux consciences individuelles le soin d'apporter pour sa part la réponse». L'on fait, des références éthiques, des objets d'opinion, en abandonnant la recherche de critères de vérité. Bien que l'opinion ait droit de cité en de nombreux domaines de la vie sociale et politique, la substituer aux valeurs transcendantes régulatrices des décisions humaines conduit à admettre que «la société et les individus qui la composent ne reconnaissent aucune autorité spirituelle et morale au-dessus d'eux; s'ils ont des comptes à rendre, ce ne peut être qu'à eux-mêmes». Ce n'est plus l'adhésion au vrai qui compte, avec ce risque que, «l'être humain étant privé d'accès à la vérité, nous n'avons affaire en tous les domaines qu'à des opinions». Que l'on songe alors aux «redoutables pouvoirs modernes de manipulation de l'opinion»! Mais au-delà de la propagande «qui procède par simplification et par images qui font choc», la réflexion fait appel à «l'exigence de la vérité, au sens de la responsabilité et de l'honnêteté qui sont au cœur de la personne».

L'on voit quelle orientation prendront les analyses qui suivent le chapitre d'introduction dont l'essentiel est présenté ci-dessus. L'auteur gardera constamment ce double regard sur les principes et sur l'expérience du concret, de telle sorte que, le philosophe et le théologien se mettant au service de la vocation à la vérité et au bien qui exprime l'éminente dignité de la personne humaine créée à l'image et ressemblance de Dieu, il n'oublie jamais les conditions individuelles et personnelles d'une nature humaine blessée et rachetée. Cela explique la manière pondérée avec laquelle il expose notamment la conception chrétienne de l'amour humain et de la sexualité qui font l'objet de plusieurs chapitres. Il s'éloigne autant du pessimisme théologique «qui minimise à l'extrême la réalité de la grâce sanctifiante» que d'un «optimisme de la chair qui est d'essence païenne et qui est une

méconnaissance de la situation existentielle de l'homme pécheur».

Les problèmes sont vus en profondeur. L'auteur prend en considération les données de la nature humaine et les enveloppe dans la lumière de la Révélation et de la foi. Aucune réponse n'est simple. Un regard lucide et bienveillant sur les êtres oblige à distinguer la responsabilité éthique et la responsabilité psychologique: «Pour qu'un acte soit qualifié éthiquement, il doit être volontaire et délibéré. Dans la mesure où il échappe à la volonté, il échappe à la moralité.» Autrement dit, quel degré de liberté préside à cet acte? «Dans quelle mesure la responsabilité morale du sujet est-elle engagée dans un acte qui en lui-même est désordonné?» Car il faut considérer que les actes sont en eux-mêmes conformes ou non à leur finalité, indépendamment de l'intention qui guide le sujet, laquelle ne contient pas la moralité tout entière. La notion de liberté exige elle-même des éclaircissements auxquels l'auteur consacre une part de ses exposés.

Défendant le respect de la nature humaine et des orientations que le Créateur y a gravées, c'est la dignité de l'homme que l'on veut préserver, de même que son véritable bonheur. C'est avec ce souci éminent que l'auteur développe ses réflexions sur la «distinction entre naturel et artificiel» et en corollaire sur les «méthodes naturelles». Les problèmes liés à l'éthique médicale procèdent de la même démarche, vus dans une perspective chrétienne que rejoint la recherche du philosophe attaché à l'être des choses.

L'ouvrage ne pouvait ignorer les difficultés les plus cruciales que rencontrent dans leur vie quotidienne les biologistes, les médecins, les psychologues et, plus encore, les couples dans le mariage. Sont donc examinés: les questions sur l'embryon humain et l'âme spirituelle, les problèmes éthiques de l'avortement, de la pilule contraceptive et abortive, des bébés-éprouvette. Les problèmes douloureux de l'euthanasie font l'objet d'un chapitre. Ce qui touche au dépistage et à la prise en charge des toxicomanes comporte des aspects éthiques qu'on ne peut laisser de côté. Enfin l'auteur s'interroge,

sous le titre «Sida, un signe des temps?» sur les répercussions personnelles et sociales de ce fléau.

En conclusion, Georges Cottier, sans méconnaître «les dépendances et les fragilités inhérentes à la condition humaine» estime que «si passions et préjugés peuvent submerger pour un temps les lumières de la loi morale, ils ne peuvent les détruire». C'est «en remontant aux sources des convictions morales, à ces principes que chaque conscience trouve en elle-même», en d'autres termes en redécouvrant en soi les racines de l'humanité, que l'on trouvera précisément cette lumière, de telle sorte qu'un consensus soit possible. «Il faut faire confiance au pouvoir de vérité de la raison. Elle est capable, avec l'aide de Celui qui est le *Père des Lumières*, d'éclairer notre route en des questions décisives pour le destin de l'homme.»

Guy BOISSARD

Olivier LACOMBE, *Jacques Maritain, la générosité de l'intelligence*, Téqui, «Croire et savoir» n° 16, 1991, 165 p.

Yves FLOUCAT, *Jacques Maritain ou la fidélité à l'éternel*, Fac-éditions, «Réfléchir», 1996, 270 p.

En 1991, Yves Floucat avait préfacé et accueilli dans la collection qu'il dirige chez Téqui un certain nombre d'études d'Olivier Lacombe, rassemblées et publiées par le Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain, sous le beau titre: *Jacques Maritain, la générosité de l'intelligence*, qui constituent une initiation de grand prix à la pensée de Maritain (quoique nécessairement incomplète, étant donné l'origine de ce recueil), écrite par un de ses premiers disciples et de ses amis les plus proches. C'est l'œuvre d'un métaphysicien, lui-même marqué en profondeur par la «sainteté de l'intelligence» de saint Thomas d'Aquin.

«Saturé de ce rationalisme officiel qui élevait alors si haut la voix, je retrouvais la liberté de l'esprit dans l'intellectualisme de Thomas d'Aquin, expliqué par Jacques Maritain, parce qu'il s'agissait

d'une intelligence ouverte à tout le réel et fécondée par la grâce surnaturelle comme par une céleste rosée» (p. 48).

L'intelligence, «Jacques Maritain lui rendait son antique dignité: faculté du vrai s'actualisant de manière privilégiée dans l'intuition de l'être, à laquelle se subordonnent le discours rationnel et ses règles formelles; faculté pour qui s'ouvrent les voies menant à la reconnaissance de Dieu, source de l'être et des êtres» (p. 52).

L'intuition de l'être, O. Lacombe l'a «expliquée» en son processus dans une page que nous voudrions citer ici en entier:

«L'intégrité et la synergie normale de mes fonctions de connaissance étant supposées, voici que mon attention est captivée par la *présence* qui m'est donnée de tel existant sensible, de cet oiseau posé sur le rebord de mon balcon. Je pourrais m'intéresser à sa couleur ou à sa forme, ou encore aux rapports changeants qui définissent son insertion dans mon champ d'expérience, ou à sa signification pratique, ou à la composition physico-chimique de son plumage, à son équilibre biochimique... Mais il est des moments privilégiés où, négligeant ces aspects divers et inégalement significatifs, mon esprit s'arrête à sa seule présence, à l'étonnante et précaire merveille de sa seule existence, de ce qui en lui est à la fois le plus réel et le plus contingent.

Qu'est-ce à dire? A sa manière aveugle, mais forte et décisive, ma sensibilité affirme: "Ceci existe". Et déjà ma raison s'émeut: "Dans un même instant d'éveil de l'intelligence et dans une mutuelle involution¹", je forme le *concept* de "cette chose", encore vague mais prégnant de virtualités intelligibles, et je *juge* qu'à cette chose appartient effectivement non pas la seule *notion* d'existence, mais l'*acte* d'exister, "cette chose existe".

Plus tard, devenu plus savant, je dirai avec plus de lourdeur, mais aussi plus de précision, "cet étant est" ou encore "cet étant exerce actuellement l'acte d'être", marquant ainsi de façon explicite et réfléchie qu'un donné m'est présenté pour que je le reconnaisse en sa singularité (*cet*), comme un sujet intérieurement

armé par une structure intelligible et capable de cet acte de réalité ultime qu'est l'existence (cet *étant*), enfin comme exerçant effectivement un tel acte (cet étant *est*).

Par la médiation de la perception sensorielle, mon intelligence vit intentionnellement et se dit à elle-même l'existence de cet oiseau, dont elle aperçoit en même temps quelque aspect essentiel et universalisable – ne serait-ce que celui même de comporter une essence encore indéchiffrée – dont elle voit aussi la singularité et l'unicité concrètes, par réflexion sur l'expérience sensible et son prolongement dans l'imagination: par réflexion, c'est-à-dire indirectement, mais de façon toute spontanée et *quasi* immédiate.

Reprenant alors l'existence, non plus pour l'exercer et la vivre intentionnellement dans le jugement existentiel, mais pour la *voir* dans une notion – car l'intelligence ne voit clairement et distinctement que dans et par un *logos* formé – elle se fait un concept de l'existence. Si nécessaire que soit cette nouvelle étape, gardons-nous de perdre de vue qu'elle n'a de sens et de contenu que par le jugement d'existence qui la soutient. Dès que fléchit le sentiment de cette dépendance intime, la porte est ouverte à l'*essentialisme* et à l'idéalisme, car les notions et les concepts ne peuvent présenter l'être à l'esprit qu'à la manière d'une essence» (pp. 105-106).

Ailleurs, O. Lacombe met en lumière le fait que pour Maritain «l'invention et le progrès philosophiques ne sont possibles que par une plongée sans cesse renouvelée dans l'intuition de l'être, laquelle n'est pas au commencement de la métaphysique pour être ensuite oubliée, mais compénètre toutes les démarches du discours» (p. 98).

Un indice de la très pure spiritualité (aussi bien naturelle que surnaturelle) à laquelle nous convie et nous introduit cet ouvrage? «Une écriture nuancée et comme débarrassée de toute surcharge inutile, un ton empreint d'une grande sérénité et d'une délicatesse qui n'exclut pas la vigueur des nécessaires mises au point» (Préface d'Y. Floucat, p. 8).

¹ *Court traité de l'existence et de l'existant*, Oe. C., t. IX, p. 35, n. 13.

A présent Yves Floucat rassemble les articles qu'il a lui-même consacrés à Jacques Maritain dans diverses revues (cf. *Nova et Vetera* 1984, pp. 294-314 pour le ch. 4, et 1993, pp. 107-124, pour le ch. 3).

«Être disciple de J. Maritain aujourd'hui, écrit-il, ce n'est pas se contenter de reprendre dans leur matérialité ce que furent ses positions essentielles, si nécessaire que cela puisse être. C'est se faire surtout, comme lui, disciple de la sagesse du Christ pour recueillir, dans ses trésors inépuisables, ce qui est le plus à même de répondre à la soif contemporaine d'une sagesse intégrale» (pp. 252-253). («Un vrai disciple est un libre disciple, n'est-ce pas», remarquait de son côté Maritain à la fin de sa vie.)

Aussi bien le livre d'Y. F. n'est-il pas tant une «synthèse introductive» à la lecture de Maritain – ainsi que le présente la 4^e de couverture – qu'un ensemble d'études où l'auteur poursuit un effort d'assimilation critique de quelques grands thèmes de l'œuvre de Jacques Maritain. En effet, la notion de chrétienté et celle de philosophie de l'histoire (ch. 2), la saisie intuitive de l'être et l'analogie de l'être (ch. 3), les rapports de l'art et de la poésie (ch. 7), sont autant de questions axiales dans la pensée de Maritain, que l'auteur aborde dans un esprit de libre discussion, invitant lui-même à une libre réflexion sur ses propres interprétations et propositions, dans une commune recherche et une passion partagée de la vérité.

Les limites d'une recension ne permettant pas d'entrer dans le débat, on s'en tiendra à quelques remarques à bâtons rompus.

D'abord à propos du titre de l'ouvrage: *Jacques Maritain ou la fidélité à l'éternel*. Il ne doit pas nous tromper: il n'évoque qu'une moitié de ce qui constitue, aux yeux de Maritain, la mission, en quelque sorte crucifiante et rédemptrice, de l'intelligence chrétienne, qu'il considérerait comme sa «pauvre tâche de serviteur inutile» ici-bas et de «philosophe dans la cité». «La pensée catholique doit être élevée avec Jésus entre ciel et terre, et c'est en vivant le paradoxe douloureux d'une fidélité absolue à l'éternel étroitement jointe à la plus diligente compréhension

des angoisses du temps, qu'il lui est demandé de travailler à réconcilier le monde à la vérité» (J. Maritain, *Religion et culture*, Oe. C., t. IV, p. 239). De ces lignes capitales, Y. Floucat se fait d'ailleurs lui-même l'écho à la fin de son beau chapitre sur «le philosophe dans la cité» (p. 152). Aussi tous les chapitres de ce livre, à l'exception du 3^e et du 7^e, ont-ils trait à des thèmes ou des aspects de l'œuvre maritainienne où, par un biais ou par un autre, la pensée se trouve soumise à cette espèce de tension et d'écartèlement. Il sera facile alors au lecteur de Maritain d'accentuer diversement les termes du paradoxe, de tenir autrement l'équilibre, selon son propre tempérament spirituel, sa vocation singulière ou encore les exigences concrètes du contexte historique. Peut-être, à cet égard, le choix du titre de cet ouvrage est-il révélateur de l'accentuation propre de son auteur.

Après un chapitre introductif («Jalons d'une vie et d'une œuvre»), le chapitre 2, consacré au «Moyen-âge de Maritain», peut surprendre, surtout ainsi placé en tête de cet ensemble d'études, car il touche à un thème qui est loin d'être premier et déterminant pour entrer dans la cohérence interne de l'œuvre de Maritain. (Nous l'aurions plutôt vu dans le voisinage et le prolongement des chapitres 5 et 6 consacrés respectivement au «philosophe dans la cité» et à «la philosophie sociale» de Maritain.) L'auteur ne cache d'ailleurs pas son embarras devant un tel sujet, qu'il n'avait pas lui-même choisi, mais qui lui était imparti pour les journées de colloque célébrant le centenaire de la *Revue Thomiste*. Il y a vu cependant l'occasion de se poser d'entrée de jeu le problème de la «nouvelle chrétienté» et de la culture chrétienne, et d'aborder l'œuvre de Maritain par le côté où elle a eu – au moins selon les mesures visibles des réalités de ce monde – le plus d'influence en Europe comme en Amérique (cf. p. 58). Mais c'est aussi l'occasion pour Y. F. d'exposer sa propre conception de la *chrétienté* (p. 69 et sv.), «assurément plus restrictive» que celle de Maritain (p. 71), «plus traditionnelle», dit-il, et que l'on pourrait résumer comme la part de culture qui est intrinsèque au christianisme lui-même, en résorbant la distinction

pourtant essentielle et libératrice entre christianisme et chrétienté.

Signalons encore, à la fin de ce chapitre, les réflexions fort équilibrées sur la valeur irrécusable mais insuffisante de l'approche historique de la pensée (ne vaudrait-il pas mieux dire *des pensées*) médiévale(s) et le beau plaidoyer pour un «thomisme vivant» à l'encontre d'un «thomisme archéologique».

«J. Maritain a été avant tout un métaphysicien» (p. 79). Et c'est de la métaphysique qu'il était normal de partir – non pas comme d'un début, mais comme d'un centre vivant et vivifiant: «Ce n'est pas que la majeure partie de ses ouvrages porterait sur des questions de philosophie première. Mais, lorsque celles-ci sont abordées et traitées, elles le sont avec une profondeur particulière qui, d'une certaine manière, éclaire tout le reste» (*ibid.*). C'est donc avant tout dans la lumière de la métaphysique, «irremplaçable et tout à fait primordiale» (p. 105) qu'est resituée l'approche de la personne (même si celle-ci appelle aussi d'autres regards) en des pages excellentes du chapitre 4 (pp. 105 et sv.) qu'on lit avec bonheur.

En revanche, on a du mal, au chapitre 7 qui traite des rapports de l'art et de la poésie, à reconnaître chez Maritain, avec l'auteur et à la suite du Père Marie-Dominique Philippe, une «exaltation pour ainsi dire hypostatique de la poésie» en quoi «chavirerait» toute l'esthétique (p. 242). L'esthétique de Maritain ne chavire pas. A mesure qu'elle se développe, au contact de l'expérience des poètes, elle sonde toujours plus en la profondeur de ses sources spirituelles le mystère de la création artistique.

Ces trop brèves notations diront-elles assez l'intérêt que suscite cet ouvrage, tout de rigueur et d'honnêteté intellectuelle, jusque dans les pages où il est permis de ne pas le suivre?

Une dernière remarque toutefois nous semble devoir être ajoutée pour écarter toute ambiguïté quant à la perspective du livre qui nous occupe. Depuis son premier livre consacré à la philosophie chrétienne (*Pour une philosophie chrétienne, éléments d'un débat fondamental*, Téqui, «Croire et savoir» 3, 1983), la réflexion d'Yves Floucat s'est poursuivie et déve-

loppée, de façon solitaire et courageuse (tout en s'insérant dans la grande œuvre commune des amis de la sagesse), en une suite de travaux ultérieurs ayant pour objet non pas unique mais central la sagesse chrétienne en son unité et son intégralité, – réflexion qui a atteint sa maturité et son expression la plus achevée dans *Métaphysique et religion, vers une sagesse chrétienne intégrale* (Téqui, «Croire et savoir» 12, 1989). C'est elle qui, dans l'ouvrage recensé, surtout dans les études les plus récentes qu'il contient (cf. les données bibliographiques, pp. 6-7) oriente les positions de l'auteur, notamment en ce qui concerne la philosophie de l'histoire et, dans une autre mesure, les problèmes de la chrétienté et de la culture chrétienne. Nous nous trouvons ainsi en face d'une pensée qui certes s'est développée à partir de celle de Maritain et continue à se référer à elle de façon privilégiée, mais qui sur bien des points a désormais sa consistance propre et doit donc être considérée et examinée en elle-même et pour elle-même.

Fr. M. CAGIN

Yves FLOUCAT, *Julien Green et Jacques Maritain, l'amour du vrai et la fidélité du cœur*, Téqui, 1997, 117 p.

Ce petit livre est le fruit d'une longue méditation sur l'amitié et le dialogue hors du commun s'étendant sur un demi-siècle, entre Julien Green et Jacques Maritain. Une version très abrégée de cette étude avait d'abord paru dans *Nova et Vetera* (1991, pp. 134-148) avant d'être reprise dans *Jacques Maritain et ses contemporains*, sous la direction de Bernard Hubert et Yves Floucat, Desclée, 1991.

«J'ai pensé, écrit l'auteur, que je devais en tout état de cause mettre l'accent sur l'évolution spirituelle propre de Julien Green, marquée certes par de nombreuses et douloureuses crises, mais dont la trajectoire exemplaire tient à une fidélité indéclinable à cet amour de l'Invisible dans lequel, dès le début de leur amitié, Jacques Maritain avait cru être en droit de déceler une vocation mystique. Aussi

bien, s'il est une question centrale qui aura été posée à Green en cette vie et que, très discrètement mais avec une affectueuse fermeté, Maritain l'aura aidé à résoudre, c'est bien celle de l'amour» (p. 8).

De là les quatre chapitres de l'ouvrage: «Citoyens de l'invisible», «Maritain, lecteur de l'œuvre greenienne», «Fidélité à l'esprit», «L'amour, l'amitié et l'embrassement de la charité».

Retenons ce que dit Y. F. p. 33 et qui peut s'appliquer à l'ensemble: «Leurs échanges laissent au lecteur l'impression bouleversante d'un respect infini et d'une tendresse sans limites.»

Les pages consacrées à «Maritain, lecteur de l'œuvre greenienne» abordent la redoutable question du romancier et de la sainteté. Elles donnent des fragments de réponses qui laissent intacte l'énigme. Au mot de la fin, qui revient à Green, il faudrait peut-être ajouter ce que lui-même faisait un jour remarquer: «La première personne sur laquelle une œuvre agit, c'est son auteur.» Dans cette ligne, l'ouvrage-clef de Louis-Henri Parias, *Julien Green corps et âme* (Fayard, 1994) – sur lequel nous reviendrons plus longuement – apporte une lumière décisive.

Pour que les textes cités dans ces pages en si riche abondance s'organisent et se répondent avec tant d'aisance et de sûreté, ne fallait-il pas qu'ils aient nourri profondément la méditation de l'auteur et que le dialogue entre le philosophe et le romancier s'y soit en quelque sorte renoué, réinventé, prolongé, manifestant ainsi «la portée universelle du témoignage qu'il représente» (p. 9) et de l'appel existentiel à la vérité, à l'invisible, à l'amour, qu'il contient?

Fr. Michel CAGIN

Marie-Joseph LE GUILLOU, *Le témoignage de Dieu*, Socomed/Médiation, coll. Parole et Silence, 1997, 150 p.

Heureuse idée d'avoir rassemblé, sous le titre d'un ouvrage projeté mais resté en chantier, des études du Père Le Guillou dispersées dans des revues ou des ouvrages collectifs de 1951 à 1968 et devenues difficilement accessibles (sur «l'Eglise et le Mystère», ch. I, sur la nature

et l'unité de la théologie comme «Théologie du Mystère», ch. II, sur la «Morale de saint Thomas», ch. IV, sur le «Surnaturel», ch. V, sur «la sacramentalité de l'Eglise», ch. IX), et d'y avoir ajouté quelques textes inédits (touchant principalement à la christologie). Cela constitue un ensemble très beau et très précieux, propre à soutenir tout à la fois la contemplation du Mystère, au sens paulinien de ce mot, et son approche théologique.

«L'Eglise, dans son mystère fondamental, c'est le Saint-Esprit dans les cœurs, c'est, grâce à la Croix et aux sacrements, la loi nouvelle et vivante dont nous ont parlé Jérémie ou Ezéchiel, comme l'épître aux Hébreux et l'évangile de saint Jean. Ce dernier ne rappelle-t-il pas constamment que l'Eglise est la manifestation, l'Epiphanie, pour le monde, de la charité divine, loi constitutive de l'Eglise? Et saint Thomas ne dit-il pas, en paraphrasant saint Jean, que le but de tous les dons de Dieu est que nous soyons unis entre nous d'une unité qui est semblable à l'unité du Père et du Fils (Saint Thomas, *In Joannem*, ch. 17)?» (p. 36).

Fr. Michel CAGIN

Marie-Joseph LE GUILLOU, *Entrons dans la prière du Seigneur*, coll. Parole et Silence, 1997, 81 p.

Cela commence comme dans les recueils d'apophtegmes des Pères du désert: «Je me souviens d'un jour où, ayant quelque mal à l'accompagner (le Père Le Guillou) dans le silence, je l'interrompis en lui demandant: "Que se passe-t-il pour vous dans le silence?" Il ouvrit les yeux, sourit et me dit: "Je rends tout simplement grâce à Dieu de s'être révélé à nous. Quelle merveilleuse gratuité!"»

«Le Père Le Guillou, poursuit Mère Marie-Agnès, était ainsi entré dans la prière du Christ: "Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents et de l'avoir révélé aux tout-petits" (Mt 11, 25)» (p. 8).

Le secret, pour apprendre à prier, c'est de se glisser dans la prière d'un homme

de prière et, pour ainsi dire, de se laisser emporter par elle. Grâce à ce petit livre, on a la possibilité de se glisser dans la prière du Père Le Guillou. Elle-même s'est peu à peu laissée prendre dans la prière du Christ qui lui a révélé «la présence infinie du Père» (p. 70).

«Apprends-nous à te regarder prier, Toi qui n'as été que prière toute ta vie, c'est-à-dire tout regard vers ton Père. Apprends-nous à regarder le Père, à être docile à ta Parole, à ton amour et à ta vérité» (p. 13).

«Apprends-nous, Seigneur, à prier, à faire silence en nous, et laissons la puissance de la Parole pénétrer en nous. Il s'agit de t'écouter et non de nous faire écouter par Toi. Demeurons devant Toi sans rien dire. Prier, c'est regarder la complaisance d'amour que le Père a sur Toi et qu'Il a sur chacun de nous» (p. 54).

«Donne-nous de nous reposer dans ta complaisance d'amour, donne-nous d'y trouver notre force, notre réalité, notre consistance, notre densité, notre vérité» (p. 69).

Il y a tout au long de ces pages quelque chose qui attire irrésistiblement au silence de l'amour et ouvre nos vies à leur dimension véritable en les entraînant au cœur de la révélation trinitaire.

«Père, ...nous désirons n'être que Oui à ta volonté et nous laisser prendre au plus profond de nous-mêmes par ce que Tu es. Le Christ nous a révélé ton Nom. Il n'y a pas de prière chrétienne s'il n'y a pas la découverte que Dieu est le Père de notre Seigneur Jésus-Christ. Alors nous pouvons entrer dans le mystère du Christ et nous identifier à sa prière. Laissons-nous former par le mystère du Christ. Il nous fait entrer dans ce mouvement inouï de l'éternité. C'est le dialogue d'amour du Père et du Fils dans le Saint-Esprit» (p. 21).

Fr. Michel CAGIN

Paul BAUDIQUEY, *Rembrandt, le retour du Prodigue*, Mame, 1995, 103 p.

Des pages ardentes qui apprennent à regarder, c'est-à-dire qui laissent le tableau révéler lui-même sa vérité inépuisable.

Il faut «s'attarder au Père, le contempler, inlassablement».

«Son visage d'aveugle.

Il s'est usé les yeux à son métier de père: scruter la route obstinément déserte, guetter du même regard l'improbable retour.

Oui, c'est bien lui, le Père, qui a pleuré le plus!» (p. 39).

Puis, «sans détacher les yeux du père», il faut regarder le fils.

«Il ne sait pas encore qu'aux yeux d'un Père comme celui-là, le dernier des derniers est le premier de tous» (p. 42).

«Appuyé de la joue, tel un nouveau-né, au creux d'un ventre maternel, il achève de naître.

La voix muette des entrailles, dont il s'est détourné, murmure enfin au creux de son oreille.

Il entend:

«Lève les yeux, prosterné éperdu de détresse, et déjà tout lavé dans la magnificence... Tu es accepté, tu es désiré de toute éternité.

Avant l'éparpillement des mondes, avant le jaillissement des sources, j'ai longuement rêvé de toi et prononcé ton nom.

Vois donc!

Je t'ai gravé sur la paume de mes mains: tu as tant de prix à mes yeux.»

(pp. 45-47).

«La litanie serait longue de ces atteintes dont on ne guérit pas, qui font frôler la mort et dont on ne cesse pourtant de rejaillir vivant. Indispensable et mystérieuse alchimie qui opère en chacun la refonte de son être et pratique ainsi l'ouverture nécessaire à une totale irruption de la vie, achemine à une vérité de soi qui fait tomber les masques. Oui, qui serions-nous sans nos blessures?» (p. 50).

P. Baudiquey se sent de la même famille d'âme que Rembrandt. Il peut alors conclure: «Les êtres vrais, d'où qu'ils viennent, se reconnaissent à "un quelque chose qui s'apparente au dépourvu". Tous connaissent, dans le

secret du cœur, l'hésitation, le doute, la peur, le chagrin – et puisent dans ce dénuement une part de leurs plus élémentaires ressources: celles qui permettent d'être soi-même devant tous. D'où la bouleversante confiance de Van Gogh, du "cher Vincent", si proche et tant habité du miracle Rembrandt: "Pour peindre comme ça (comme Rembrandt), il faut être mort plusieurs fois" (p. 78).

Fr. Michel CAGIN

Pierre-Marie HOMBERT, *Gloria Gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce* (Collection des Etudes Augustiniennes, Série Antiquité 148), Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 1996, 664 p.

Fort de l'avertissement d'Augustin que la théologie chrétienne de la grâce trouve son ancrage le plus puissant dans les deux versets pauliniens I Cor 1, 31 et I Cor 4, 7, Pierre-Marie Hombert s'est attaché à faire l'exégèse systématique et de manière chronologique – ce que personne n'a fait jusqu'à ce jour – des 320 passages de son œuvre dans lesquels l'Evêque d'Hippone a pris soin de les citer et de les commenter. Leur importance quantitative n'a d'égal que leur importance proprement théologique. Ils interviennent constamment à titre de prémisses, d'argument ou de conclusion chaque fois qu'Augustin expose la nature et la signification de la grâce.

Après une introduction qui situe les deux versets pauliniens dans l'ensemble de l'œuvre d'Augustin, la première partie de l'ouvrage est entièrement consacrée à l'étude des citations et traite successivement des années 386-411 (chapitre I), 411-418 (chapitre II), 418-430 (chapitre III). En résumé, on peut dire que, dans la pensée d'Augustin comme dans les textes eux-mêmes, les deux fameux versets de l'Apôtre sont toujours étroitement liés parce qu'ils relèvent d'une même thématique: se glorifier. En effet, le verbe *καυχᾶσθαι*, qui se retrouve dans les deux citations, permet leur rapprochement. Ils

s'enchaînent alors de la façon suivante: si nous n'avons rien que nous n'ayons reçu (I Cor 4, 7), nous ne pouvons nullement nous glorifier en nous-mêmes, mais seulement en Dieu (I Cor 1, 31).

Mais il y a plus. Ces deux versets sont encore liés sous une autre forme, lorsque I Cor 1, 31 commande l'usage de I Cor 4, 7: l'homme reçoit tout *afin* de se glorifier en Dieu. Telle est la pensée d'Augustin dans une multitude de textes. «L'enjeu de cette étude est immense, dit l'A., puisque le texte de I Cor 1, 31 rend compte de l'usage de I Cor 4, 7, et qu'Augustin fait porter à ce dernier tout le poids de ses affirmations sur l'absolue gratuité de la grâce.» Se glorifier en Dieu, c'est donc confesser la grâce et, par là, glorifier Dieu. L'homme reçoit tout, et la grâce est gratuite, afin qu'on se glorifie en Dieu, et que Dieu soit glorifié.

Seulement, il faut aussi se demander pourquoi l'homme doit-il à tout prix se glorifier en Dieu, et que Dieu soit glorifié. C'est dans une deuxième partie, plus synthétique et théologique, que l'A. s'emploie à répondre à cette question. En mettant en évidence que la théologie augustinienne de la grâce va de pair avec une dénonciation constante de l'orgueil toujours possible de l'homme, qui est le péché par excellence, Pierre-Marie Hombert montre comment, en attribuant tout à Dieu, Augustin veut célébrer dans le même temps l'initiative première de l'Amour de Dieu et la véritable gloire de l'homme. Théocentrisme et anthropocentrisme sont par conséquent simultanés, puisque Dieu est de toute éternité le «Dieu de l'économie», c'est-à-dire un Dieu qui ne va pas sans l'homme, un Dieu qui est pour l'homme, comme l'homme est pour Dieu, l'homme n'étant jamais que par Lui.

La gloire de la grâce, pour reprendre le titre de l'ouvrage, est identiquement la gloire de Dieu et la gloire de l'homme. Dieu seul doit être glorifié *afin* que l'homme le soit. C'est dire, en conclusion, que «la théologie de la grâce d'Augustin est inséparable de son anthropologie, de sa christologie et de sa théologie du dessein divin. De son anthropologie qui définit l'homme comme un *esse ab* et un *esse ad*, comme un être dont la fin est la *delectatio* de Dieu; de sa christologie, qui fait de l'unité personnelle du Christ, homme-

Dieu, et de son mystère théandrique, l'archétype même de la grâce dont nous avons à participer; de sa théologie du dessein divin (qui ne fait qu'un avec son ecclésiologie), dans la mesure où nous sommes créés et rachetés pour être les membres du Fils Tête, recevant la vie de cette Tête» (p. 572).

Ces quelques mots suffisent à montrer l'intérêt de cette étude originale qui renouvelle l'approche de la théologie augustinienne de la grâce. Elle a trouvé sa juste place dans la Collection des Etudes Augustiniennes qu'elle honore. Le style de l'A. est agréable; le texte et les notes ont été imprimés avec grand soin, et les six index biblique et augustinien, des auteurs anciens et des auteurs ecclésiastiques, thématique et bibliographique font de ce livre un excellent outil de travail.

Jean BOREL

AUGUSTIN D'HIPPONE, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, édités par François Dolbeau (Collection des Etudes Augustiniennes, série Antiquité, 147), Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 1996, 756 p.

L'Institut d'Etudes Augustiniennes ne pouvait pas avoir de plus généreuse idée que celle de regrouper en un seul volume l'édition complète des 26 Sermons de saint Augustin que l'on a retrouvés en 1990, à la Stadtbibliothek de Mayence, dans un seul et même manuscrit du XV^e siècle. Cette découverte fut aussi inattendue qu'extraordinaire, et elle éclaire de manière nouvelle la biographie d'Augustin et la chronologie de certains de ses ouvrages, sa conduite pastorale à l'égard des païens et des Donatistes, la liturgie et les traductions bibliques, la société romaine de cette époque et le droit funéraire de l'Afrique chrétienne.

C'est entre 1991 et 1994 que François Dolbeau a entrepris l'édition critique de ces sermons qui ont été d'abord publiés dans la *Revue Bénédictine*, les *Analecta Bollandiana* et la *Revue des Etudes*

Augustiniennes. Le volume qu'il nous offre aujourd'hui, augmenté d'*addenda* et de très importants index des citations et allusions bibliques, faites dans les sermons et dans les notes infiniment précieuses qui les accompagnent, des renvois à toutes les autres œuvres du Maître et des thèmes abordés dans les diverses introductions, complète actuellement toutes les séries antérieures d'*Opera Omnia* du Docteur de la Grâce.

Le manuscrit latin de Mayence a préservé deux recueils de sermons, constitués du vivant même de l'auteur. Le premier rassemble des textes prêchés à Carthage, pour la plupart en 397. Le second correspond à plusieurs voyages en Afrique intérieure; effectués entre 400 et 411, pendant lesquels Augustin souhaitait rallier des schismatiques et convertir les païens devenus minoritaires. Dans l'impossibilité dans laquelle nous sommes de détailler le contenu théologique et spirituel de ces sermons, qu'il nous suffise d'en partager quelques thèmes capitaux: l'urgence de la conversion et du repentir face aux promesses et aux menaces de Dieu, la force et l'intercession des martyrs, le rachat de l'univers par le sang du Christ, la symbolique des nombres, l'antécédence ontologique du Verbe éternel sur la parole qui l'exprime et l'antécédence chronologique de la parole de Jean qui annonce le Verbe incarné, et enfin le lien fondamental qu'il y a, chez Augustin, entre la médiation du Christ et la critique de toute herméneutique païenne, qu'elle soit stoïcienne, platonicienne, néoplatonicienne ou pythagoricienne.

Pour conclure, terminons par ces mots de François Dolbeau: «Les sermons de Mayence se sont transmis, du V^e siècle à la fin du Moyen-Age, à travers un nombre réduit de chaînons, si bien qu'ils ont gardé la fraîcheur et la vivacité des sténographies originales. Alors que tant d'autres pièces furent tronquées ou banalisées du fait de leur emploi liturgique, ces 26 sermons ont préservé leur saveur rhétorique et leurs nombreuses références à l'actualité des années 397-411.»

Jean BOREL

Marie-Anne VANNIER, «*Creatio*», «*Conversio*», «*Formatio*» chez saint Augustin, (Paradosis XXXI), 2^e édition revue et complétée, Fribourg, Editions Universitaires, 1997, 252 p.

Le succès qu'a connu la thèse originale de Marie-Anne Vannier, publiée en 1991, a rendu nécessaire cette seconde édition qui vient de paraître aux mêmes Editions Universitaires de Fribourg.

En effet, si la bibliographie augustiniennne nous offre plusieurs études sur chacune des notions capitales de création, conversion et formation, il en est cependant très peu qui se soient attachées à serrer de près l'histoire de l'importance croissante qu'elles prennent dans l'expérience et la pensée de saint Augustin, et la complémentarité nécessaire qu'elles ont sur les deux plans doctrinal et ascético-spirituel. C'est à ce cheminement capital que nous invite Marie-Anne Vannier.

Dans une première partie intitulée «La conversion d'Augustin, creuset de sa réflexion sur la création», l'auteur, après avoir précisé le contexte et la signification de ces trois termes, aborde les rapports que l'Evêque d'Hippone a entretenus avec le néoplatonisme et le manichéisme ainsi que les Pères de l'Eglise dont il a pu connaître les œuvres. La seconde partie est entièrement consacrée à l'analyse et à une tentative de synthèse des cinq commentaires que, successivement, Augustin a rédigés sur le début de la *Genèse* et ses premiers versets en particulier. Le but essentiel de sa thèse est de mettre en lumière «l'ontologie théologale» du Docteur de la Grâce, dans la lignée de ce qu'avait présenté Dominique Dubarle.

La lecture de ce remarquable travail, dont les analyses ouvrent d'importantes perspectives sur la pensée augustiniennne, soulève un point de doctrine du plus haut intérêt. En effet, en partant du principe que le développement de l'ontologie et de la cosmologie d'Augustin dépend du passage décisif qu'il a opéré en quittant l'exégèse allégorique après avoir enfin trouvé ce qu'il a cherché toute sa vie, c'est-à-dire l'explication de la «lettre» du texte sacré par sa reconduction à son sens vrai et à son origine, nous nous demandons si nous pouvons affirmer, comme le fait

Marie-Anne Vannier, que l'expérience d'Augustin l'orienta davantage vers l'anthropologie que vers la cosmologie (p. 177). Il nous semble qu'il pourrait être intéressant de pousser jusqu'au bout les intuitions du Maître d'Hippone sur la métaphysique de l'acte créateur et le rôle médiateur fondamental qu'il attribue à la nature angélique, en tant qu'elle est cette première lumière créée dont parle la *Genèse*, intellectuelle et parfaite, dans laquelle, comme en un miroir, se réfléchit l'ensemble de la création avant d'être créée. L'Ange est donc cette créature qui connaît tous les êtres dans la raison qui les rend intelligibles (*cognitio matutina*) et qui préside à leur développement. Dans ce sens, tout ce qui est créé après l'ange est *d'abord* produit dans la connaissance angélique (*prius*).

Dès lors, par sa référence à l'angélogie et au rôle déterminant que cette dernière joue dans la structure métaphysique de l'être, le discours anthropologique s'éclaire d'une manière très particulière, comme a si bien su le montrer saint Thomas d'Aquin et son remarquable interprète le Cardinal Journet dans le troisième volume de *l'Eglise du Verbe Incarné*. Dans cette perspective, l'enjeu réel des trois termes *creatio*, *conversio* et *formatio* se situe d'abord dans l'Ange comme première créature, par la médiation de laquelle se comprennent toutes les autres et, en dernier, l'homme qui récapitule en lui-même toute la cosmologie. Nous savons que ce débat est de taille, et nous félicitons Marie-Anne Vannier de le susciter avec autant de vigueur intellectuelle et spirituelle.

Notons enfin que, dans cette nouvelle édition, l'auteur prend en compte l'acquis des 26 Sermons d'Augustin retrouvés à Mayence et édités par François Dolbeau et que, dans un nouveau chapitre ajouté en fin de volume, elle examine aussi bien la nature de l'influence qu'Origène a pu avoir sur Augustin que la convergence des deux célèbres Docteurs dans l'interprétation de la création.

Jean BOREL

NOVA & VETERA

3

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:*
par chèque libellé en FF 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.
- *pour les autres pays:*
par cartes Visa ou American Express, par virement postal au CCP indiqué ci-dessus.

ISSN 0029-5027

Imprimerie Saint-Augustin, Saint-Maurice