

NOVA & VETERA

4

Georges
COTTIER
Le Mal

Georges
COTTIER
Chemin vers la métaphysique

Gilles
EMERY
*Le fruit ecclésial de l'Eucharistie
chez saint Thomas d'Aquin*

Ernesto
ROSSI DI MONTELERA
*«Quand l'Argent viendra à manquer»,
ou: qui est Mammon?*

Yvan
MUDRY
*Le libéralisme économique: une mise en scène
trompeuse et risquée*

NOVA &
VETERA

SOMMAIRE

<i>Le Mal</i>	
GEORGES COTTIER.....	5
<i>Chemin vers la métaphysique</i>	
GEORGES COTTIER.....	15
<i>Le fruit ecclésial de l'Eucharistie chez S. Thomas d'Aquin</i>	
GILLES EMERY	25
<i>«Quand l'Argent viendra à manquer», ou: qui est Mammon?</i>	
ERNESTO ROSSI DI MONTELERA.....	41
<i>Le libéralisme économique: une mise en scène trompeuse et risquée</i>	
YVAN MUDRY	59

Notes et lectures

<i>«Dieu contemplé dans le miroir des choses»: de la pauvreté de l'être créé à Dieu</i>	
MICHEL CAGIN.....	65

Bibliographie	75
----------------------------	-----------

THOMAS D'AQUIN, *De la Vérité* – Thomas D'AQUIN, *Commentaire sur les Psaumes* – Maritain *en toute liberté*, Pages choisies, présentation et choix des textes par Charles BLANCHET.

1. Que la raison se laisse éblouir par les «évidences» de «l'ordre naturel», en l'occurrence le maintien de la propriété privée et de la liberté des individus, et le bonheur sera à portée de main.

«Admirez comment chaque homme se trouve être l'instrument du bonheur des autres hommes et le bonheur d'un seul semble se communiquer comme le mouvement.» La convergence spontanée des intérêts et des volontés compose ainsi une harmonie «qu'on peut regarder comme l'ouvrage d'une divinité bienfaisante, qui veut que la terre soit couverte d'hommes heureux».

Quelle place une telle vision des choses réserve-t-elle au mal? La question ne doit pas nous arrêter outre mesure: «Je ne sais si dans cet état nous apercevons des malheureux, mais s'il en est, ils seraient en bien petit nombre et celui des heureux est si grand que nous ne devons pas être inquiets sur les secours dont ceux-là peuvent avoir besoin.»

Les quelques lignes que j'ai retranscrites sont du Physiocrate Mercier de la Rivière¹; elles me paraissent refléter assez exactement la mentalité des Lumières. Le mal est privation du bonheur terrestre. Il n'affecte qu'une quantité négligeable d'individus que d'ailleurs la bienfaisance ne manquera pas de soulager. Le problème du mal n'est pas central.

2. *Se questo è un uomo*: Deux siècles plus tard, l'interrogation nous atteint de plein fouet². Il en va de notre propre identité. Est-ce encore l'homme qui est là, dans l'extrême de l'inhumain - l'inhumain de l'humiliation subie et l'inhumain de la haine qui a inventé la monstrueuse machine à anéantir? Ici les «évidences» ont sombré dans la nuit.

Le philosophe, comme chacun, se voit contraint de réfléchir au mystère du mal, présent dans son expérience, personnelle ou historique, et parce que la mémoire en est inscrite au fer rouge dans l'*ethos* de notre temps.

¹ Auteur de *L'ordre naturel et essentiel des Sociétés politiques*, 1767.

² PRIMO LEVI écrit dans la préface: «A plusieurs, individus ou peuples, il peut arriver de croire, plus ou moins consciemment, que "tout étranger est un ennemi". Généralement cette conviction gît au fond des âmes comme une infection latente; elle se manifeste seulement en actes irréguliers et non coordonnés, et elle n'est pas à l'origine d'un système de pensée. Mais quand cela arrive, quand le dogme inexprimé devient la prémisse majeure d'un syllogisme, alors, à la fin de la chaîne, c'est le Lager. C'est le produit d'une conception du monde portée à ses conséquences avec une rigoureuse cohérence: tant que la conception subsiste les conséquences nous menacent. L'histoire des camps de destruction devrait être comprise par tous comme un sinistre signal d'alarme.»

Le contraste avec l'écrivain des Lumières nous en avertit: à ce problème nous sommes sans cesse tentés de nous dérober.

À cette tentation, on peut assigner plusieurs motifs.

En premier lieu la question est existentielle et elle pourrait déstabiliser la personne dans ses fondements. Ensuite, le mal, présence néantisante, est pour la raison menace d'échec irréversible.

Et cependant la raison sait qu'elle n'a pas le droit de se dérober, qu'elle doit affronter le problème.

Ici précisément nous comprenons ce que signifie une philosophie ouverte à la foi. En effet, sur le mal la pensée peut apporter des éclaircissements d'un grand prix. Cependant elle ne peut en élucider totalement le mystère qui est un mystère de ténèbres. Plus elle approfondit et plus elle se trouve «mise à la question». La raison expérimente alors sa propre finitude, de telle sorte que l'expérience pourrait à première vue sembler être celle d'une défaite et d'une mise hors jeu.

Si le philosophe accepte les lumières de la foi, il recevra, à titre de croyant, les réponses à des questions devant lesquelles la raison laissée à elle-même doit confesser son impuissance. La question du mal constitue ainsi un des chemins qui introduisent à l'intelligence de la philosophie chrétienne.

3. Selon la pensée grecque, l'homme saisi par l'*hybris* perd la maîtrise sur son action, et devient le jouet de forces qui le dépassent; il devient la proie du destin. À l'aveugle destin, nul ne peut échapper, c'est lui, en dernier ressort, qui détermine le sort des humains. Cette conception trouve sa plus haute expression dans la tragédie. Le héros tragique est sans recours à l'encontre des puissances supérieures qui scellent un malheur sans issues. Il est significatif qu'on ait fait d'*Ananké*, la Nécessité, une divinité.

La révélation biblique de la Providence aimante de Dieu, sage et juste, contient la révélation faite à l'homme de sa liberté responsable. Job n'est pas un héros tragique. Dans ses imprécations les plus violentes, il ne cesse d'interpeller Celui dont il sait qu'il est son suprême recours.

C'est là aussi un apport de la révélation judéo-chrétienne. La question du mal conduit la pensée à une interpellation de Dieu, qui n'avait aucun sens quand le mal était rattaché à la matière et le malheur attribué au destin. Mais si Dieu est ainsi interpellé c'est parce que l'homme sait que ses actes tombent sous son juste jugement et méritent récompense ou peine.

Il y a une manière très matérielle et, pour ainsi dire, mécanique de comprendre ce rapport: la prospérité et la richesse récompensent la vie droite, le malheur renvoie à une faute. De cette conception sont témoins des textes archaïques, mais aussi les «amis» de Job qui s'acharnent à lui faire avouer une faute cachée, qui n'existe pas. Job ne leur fait aucune concession.

L'ancien système avait quelque chose de rassurant. Il s'écroule et cela fait partie de sa terrible épreuve. Sa réponse est un cri de confiance dans l'insondable transcendance de Dieu.

La révélation biblique a donné à la réflexion philosophique sur le mal, un nouvel horizon. Deux points sont à retenir pour le problème qui nous occupe.

Le premier est la doctrine de la création et notamment dans le premier récit (*Genèse 1*): *Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et voici que cela était très bon.*

L'identification du mal à la matière trouve là sa réfutation directe. Par cette assimilation, le mal était considéré comme une composante ontologique de l'univers. A la fois nécessaire et appartenant à la sphère du $\mu\eta$ $\delta\nu$, où il opposait son opacité à toute saisie de la raison.

La seconde acquisition concerne la doctrine de la Providence. Dieu gouverne, dans sa sagesse et sa bonté, l'univers qu'il a créé et c'est d'une manière toute particulière, spécifique, qu'il prend soin des hommes. Seigneur de l'univers, il est aussi le Seigneur de l'histoire. Avec l'élection du peuple d'Israël se développe la conscience de la transcendance de l'homme, créé à l'image et ressemblance de Dieu, par rapport à tout l'ensemble de l'univers visible. Des thèmes fondamentaux comme ceux de l'alliance ou de la vocation, supposent que l'individu humain est une personne, capable de répondre à Dieu dans un mouvement de libre adhésion. C'est dans ce contexte que se comprend la signification de la faute. Celle-ci est péché, c'est-à-dire désobéissance coupable à la volonté de Dieu, infidélité à l'alliance, atteinte à la justice, ingratitude. De ses fautes, le pécheur est responsable.

4. Ainsi, le regard porté sur le problème du mal est indissociable de la conception que l'on se fait de Dieu. Quelques positions théoriques illustrent cette constatation.

La perception aiguë du mal est à la racine de la révolte contre Dieu et de quelques formes modernes d'athéisme. Si Dieu, bien infini, existait, aucun mal n'existerait. A l'objection, saint Thomas répond, à la suite de saint Augustin: c'est une marque de la toute-puissance et de l'infinie bonté de Dieu que de permettre des maux et d'en tirer du bien³. Cette réponse, sur laquelle nous aurons à revenir, nous renvoie à l'infinie transcendance de Dieu.

Une autre voie empruntée est celle de la gnose irrationaliste, illustrée par Nicolas Berdiaev. Par-delà l'être et le non-être et par-delà le bien et le mal, se trouverait l'abîme sans fond, l'*Ungrund*, le Néant divin, duquel naissent en même temps Dieu et la Liberté. Dans cette gnose, la

³ *Sum. Théol.*, Ia, q.2, a.3, ad 1.

création, comme tous les grands dogmes chrétiens, reçoit un sens mythique.

Dieu, créateur du monde, est un Dieu fini, qui est sans puissance sur la Liberté, non-être incréé qui peut répondre ou non à son appel. «Dès lors, le Dieu-Créateur est absous de toute responsabilité quant à la liberté qui a engendré le mal. L'homme est à la fois l'enfant de Dieu et l'enfant de la liberté, du néant, du non-être, du méon⁴.» Ainsi «l'apophatisme» de Berdiaev, qui s'inspire librement de Jacob Boehme et de Schelling, est un irrationalisme qui sacrifie la raison, qui nie la toute-puissance de Dieu et qui place l'origine du mal dans l'Absolu lui-même.

L'idée de création ne trouve pas place dans la philosophie de Spinoza. Les êtres ne dépendent pas de la sagesse et du libre vouloir de Dieu: «Cet être éternel et infini que nous appelons Dieu ou Nature, agit avec la même nécessité qu'il existe.» La raison ou cause pourquoi Dieu agit et pourquoi il existe, est une et identique. En conséquence, «rien n'appartient à la nature d'une chose, sinon ce qui suit de la nécessité de la nature d'une cause efficiente, et tout ce qui suit de la nécessité d'une cause efficiente arrive nécessairement». L'idée d'être contingent est donc dénuée de sens.

5. Spinoza s'attaque aux préjugés anthropomorphiques, qui ont leur origine dans l'imagination se substituant à la raison.

Le premier de ces préjugés est représenté par la notion de cause finale. L'homme s'est imaginé que le monde avait été fait pour lui; de là, il a attribué à Dieu la poursuite de fins.

A ce premier préjugé se rattachent un certain nombre d'autres, comme sont le parfait et l'imparfait, le bien et le mal.

Tout en rejetant le concept, Spinoza en retient le vocable, qui peut être de quelque utilité.

Ainsi le bien et le mal ne désignent rien de réel dans les choses considérées en elles-mêmes; ce sont là des modes de pensée, des notions que nous formons quand nous comparons les choses entre elles. On le voit, le bien et le mal n'existent pas, ils sont des dénominations toutes relatives. L'usage des mots est cependant utile pour exprimer ce qui est un moyen pour accéder à un modèle de la nature humaine que nous nous proposons, ou ce qui nous en empêche⁵.

Pure efficacité et pure nécessité, le Dieu de Spinoza n'est pas un Dieu créateur du monde. Les comparaisons entre le parfait et l'imparfait ou entre le bien et le mal sont des anthropomorphismes, qui peuvent fournir un langage mais qui sont sans rapport avec l'essence des choses.

⁴ *De la destination de l'homme*. Essai d'éthique paradoxale, Paris, 1935, p.42.

⁵ Cf. SPINOZA, *ETHIQUE*, 4ème partie, Préface, trad. C. Appuhn, Paris, 1953, t.II, p.2.9, et 1ère partie. Appendice, t.I, pp.97-113.

6. La position de Leibniz doit retenir notre attention sur trois points.

Leibniz part de la définition proposée par saint Augustin et reprise par saint Thomas: le mal est l'absence privative d'un bien⁶. Mais à la distinction entre mal physique (souffrance) et mal moral (péché), il ajoute la notion de *mal métaphysique*, par quoi il désigne la finitude essentielle de la créature: «Il faut considérer qu'il y a une imperfection originelle de la créature avant le péché, parce que la créature est limitée essentiellement⁷.» Ou encore: «Un moindre bien a raison de mal⁸.» Faisant sienne la définition du mal comme privation, Leibniz en réalité la vide de son contenu, puisqu'il identifie le mal à l'imperfection. Le bien, en tant qu'il est limité, est un mal: mais si ainsi un moindre bien est un mal, nous pouvons tout aussi légitimement affirmer qu'un moindre mal est un bien.

On peut faire de la position leibnizienne une double lecture. La première, qui nous ramènerait dans les parages de Spinoza, tend à relativiser le mal. La seconde porte à affirmer que la créature comme telle est radicalement mauvaise par le fait même qu'elle n'est pas Dieu. Du coup on pose au cœur de la créature un principe de subversion et le motif d'une révolte métaphysique qui inspirera certaines formes d'athéisme. Le système leibnizien lui-même, qu'on a qualifié d'«optimisme», va dans le sens de la première lecture.

Le second point qui doit retenir notre attention est l'idée de «meilleur des mondes possibles». Thomas d'Aquin, qui avait rencontré cette idée, en montre le caractère contradictoire. Elle s'oppose, en effet, à l'infinité de Dieu et à son absolue liberté par rapport à la création. Un abîme infini sépare de la perfection de Dieu, l'univers créé. On peut toujours ajouter à notre monde un complément de bonté et de perfection, mais jamais il ne pourra rejoindre l'infinie perfection de Dieu. En posant un «meilleur des mondes», Leibniz impose une limite à la toute-puissance créatrice, et du coup ne rend pas justice à la transcendance.

Certes, Dieu crée librement, dans le sens qu'il est absolument libre de créer et de ne pas créer. Mais dès lors qu'il décide de créer, il est soumis à l'ordre des possibles, et, comme il est bon, il est obligé, par une nécessité morale, de choisir notre monde, qui est le meilleur. Ainsi, quoi qu'on dise, le choix divin est conditionné et dépendant. Leibniz ne rend pas justice à la souveraine liberté de Dieu.

La source du mal métaphysique «doit être cherchée dans la nature idéale de la créature, autant que cette nature est renfermée dans les vérités éternelles qui sont dans l'entendement de Dieu, indépendamment de sa volonté». En ces vérités éternelles «est la cause idéale du mal, pour ainsi dire, aussi bien que du bien⁹».

⁶ *Sum. Theol.*, I, q. 48, a. 3: *remotio boni privative accepta*.

⁷ *Essais de théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, n.20.

⁸ *Ibid.*, n.194.

⁹ *Ibid.*, n.20.

Cette précision nous amène au troisième point.

Il concerne la conséquence de l'essentialisme de Leibniz quant à la perception du mal. La non- considération de la dimension propre et irréductible de l'exister, sa résolution dans le monde des essences, conduit à méconnaître la dimension dramatique du mal. Car le mal est une privation existentielle, c'est l'exister qu'il atteint comme une blessure. C'est probablement dans la réduction de l'être à l'essence que l'idée de mal métaphysique trouve son explication. Par là le mal est ramené à l'imperfection. Dans cette grande combinatoire qu'est le «meilleur des mondes possibles», dont le choix s'impose de nécessité morale à Dieu, dès lors qu'il décide de créer, en vertu de sa propre bonté, les êtres créés se limitent et se conditionnent les uns les autres. Le mal moral, mal de la liberté et de la personne, est conçu à l'instar du mal physique. Le péché lui-même devient un ingrédient nécessaire de l'ordre du monde. Dans cette perspective, l'affirmation du Concile, selon laquelle la personne est *voulue pour elle-même* (cf. *G. S.*, n. 24) est dénuée de sens.

«L'optimisme» leibnizien repose sur une conception réductrice du mal qui est l'envers d'une conception réductrice de la transcendance de Dieu.

Ces brefs repères historiques nous permettent de méditer sur une affirmation qui tout en venant d'un théologien, intéresse aussi le philosophe. «La vision véritable du mal demande une très haute idée de Dieu, et, par un semblable retournement, une très haute idée de Dieu fait descendre dans les profondeurs du mal¹⁰.»

7. «Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des Philosophes et des Savants». La phrase de Pascal ne doit pas être détournée de son sens. Le *Mémorial*, d'où elle est tirée, traduit une expérience spirituelle de la présence du Dieu vivant. C'est abusivement qu'on l'applique à la philosophie en tant que telle. Pascal vise une famille déterminée de philosophes, athées, indifférents ou précurseurs des déistes du siècle des Lumières¹¹.

En vérité, de son contact avec le christianisme la philosophie a reçu d'avoir accès à une conception plus pure de Dieu et de sa transcendance. Dorénavant elle sait que c'est à partir de «l'innocence absolue de Dieu¹²», tout-puissant et infiniment bon qu'elle doit affronter le problème du mal. Il est significatif à ce propos qu'au XVII^e siècle, philosophes et théologiens aient été engagés dans le grand débat sur la grâce

¹⁰ Card. Charles JOURNET, *Le Mal*, Essai théologique, St- Maurice(Suisse),1988, Ed. St-Augustin, p.22.

¹¹ Et peut-être aussi Descartes: «Je ne puis pardonner à Descartes: il aurait bien voulu dans toute sa philosophie, pouvoir se passer de Dieu.» Ed. J. Chevalier, n.194.

¹² La formule est de J. Maritain.

et le libre arbitre. Les positions de Leibniz, d'ailleurs tout à fait insatisfaisantes, se comprennent dans ce contexte.

Nous ne pouvons ici nous arrêter à cet aspect du problème du mal. Contentons-nous de souligner quelques points fondamentaux.

8. Le premier point sur lequel il convient d'insister est la distinction entre mal physique et mal moral. C'est sans doute la révélation chrétienne de la personne et de sa destinée transcendante qui a permis d'en mesurer toute la profondeur.

Le second point concerne la subordination des causes.

Dieu est la cause première universelle; de sa motion dépendent la causalité (seconde) et l'action de toutes les créatures. Sa causalité transcendante meut chaque agent créé selon son mode propre. Il meut donc les agents libres selon la liberté; il ne les viole d'aucune façon; au contraire, il cause la liberté de la décision libre. Ainsi Dieu est cause première de l'acte libre tout entier, et la volonté humaine, mue par Dieu, est cause seconde de l'acte libre tout entier.

Cette doctrine métaphysique est obvie, quand nous considérons la ligne du bien. Comment se vérifie-t-elle quand nous avons affaire au mal?

9. Nous sommes ainsi conduits à la considération d'un troisième point. Dieu ne peut ni vouloir ni créer le mal, car Dieu est la source de l'être, et le mal est privation d'être. La privation est absence d'un bien dû, un bien qui devrait être et qui n'est pas. Le mal est ainsi intrusion ou présence d'un néant indu, d'une béance dans l'être ou, encore, dans le cas de l'acte, un néantement. Ne disons pas pour autant que le mal n'est rien! Le mal existe, et avec quelle force terrible, comme une blessure vive, une gangrène de l'être. Saint Thomas montre que l'idée d'un *sum-mum malum* est contradictoire, car le sujet du mal est toujours le bien qu'il ronge et auquel il vole sa virulence. Il est présence d'un néant. La formule est paradoxale, car notre intelligence est ordonnée à l'être et il nous est impossible de parler directement du néant.

Dieu ne peut vouloir que le mal soit, il ne peut en être la cause directe. Cependant la présence du mal n'échappe pas à l'ordre de sa Providence. Il permet que le mal soit. Permettre n'est pas causer: une privation ne peut être le terme d'une efficience qui a de l'être pour objet.

La question devient: pourquoi Dieu veut-il permettre des maux¹³? Il permet ces maux parce qu'ils sont occasion de biens. Si tous les maux étaient empêchés, beaucoup de biens disparaîtraient de l'univers.

¹³ Saint Thomas écrit: «Deus igitur neque vult mala fieri; neque vult mala non fieri; sed vult permittere mala fieri. Et hoc bonum est», *Sum. théol.*, I, q.19, a.9, ad 3. On voit ici la nécessité de la plus grande précision de langage.

Certaines espèces animales ont besoin de se nourrir d'autres espèces. A ce plan, qui est celui du mal physique, on peut affirmer que Dieu veut le mal *per accidens*. En d'autres termes, le mal est voulu, non pour lui-même, mais en tant que connoté par le bien voulu directement et dont il est l'occasion¹⁴.

Ici, l'erreur, à laquelle Leibniz n'a pas échappé, est de faire du mal un moindre bien. Saint Thomas le note avec force: le mal n'est pas une partie de l'univers, car il n'a raison ni d'une substance ni d'un accident, mais seulement d'une privation¹⁵.

10. Le quatrième point est en relation étroite avec notre premier point. L'analyse précédente vaut-elle encore pour le mal de faute, qui procède de la libre décision des personnes? Ici nous sommes passés à un autre plan: la personne n'est pas purement et simplement une partie de l'univers.

Quand saint Thomas note que la patience des martyrs suppose la persécution de la part des tyrans¹⁶, il n'assimile pas la situation à celle des herbivores pâtures des carnivores. Il répond, à la suite d'Augustin, à la question du pourquoi de la permission du mal: Dieu permet le mal parce qu'il est assez puissant pour en tirer un plus grand bien.

On ne peut purement et simplement appliquer au mal moral des critères qui valent pour le mal physique. Dieu n'est en aucune façon et sous aucun rapport, cause du mal moral, ni directement ni indirectement¹⁷. C'est la créature qui a l'initiative du mal moral; c'est elle qui est cause première du péché¹⁸.

Comment dès lors l'initiative première de la créature libre dans le mal du péché ne conditionne-t-elle pas la connaissance et la causalité divines, comment la permission du péché ne peut d'aucune façon être conçue comme une forme détournée ou surnoise de causalité? Ce sont là des questions parmi les plus ardues. C'est l'honneur de la pensée chrétienne, théologique et philosophique, de les affronter, fût-ce en balbutiant.

Ce n'est pas le lieu ici d'entrer dans ce chapitre. Contentons-nous de deux observations.

Puisque le mal a toujours le bien pour sujet, ce qui constitue la substance ontologique de l'acte peccamineux, en tant qu'il est un acte, dépend de l'influx divin positif. C'est pour ce qui constitue sa malice morale, sa déviance par rapport à la loi morale, dont l'initiative vient de

¹⁴ Un raisonnement analogue s'applique au mal de peine.

¹⁵ Cf. *I Sent.*, dist. 47, q. 1, a. 2, ad 1.

¹⁶ Cf. *Sum. théol.*, I, q. 22, a. 2, ad 2.

¹⁷ *Sum. théol.*, I a-IIae, q. 79, a. 1: Deus... non potest directe esse causa peccati. Similiter etiam neque indirecte... et sic patet quod Deus nullo modo est causa peccati.

¹⁸ Cf. *ibid.*, q. 112, a. 3, ad 2: Defectus gratiae prima causa est ex nobis. Cf. *I Sent.*, dist. 40, q. 4, a. 2.

la liberté créée, que l'analyse doit montrer que l'universelle causalité divine, qui ne cause d'aucune façon le mal du péché, n'est nullement tenue en échec.

Maritain a attiré l'attention sur la «dissymétrie foncière, irréductible, entre la ligne du bien et la ligne du mal». Quand nous raisonnons dans la ligne du bien, notre intelligence est, pour ainsi dire, chez elle, car c'est de l'être qu'il est alors question. Avec le mal, nous avons affaire à la présence néantante du non-être. «C'est donc une méprise radicale de nous servir, pour expliquer les choses dans la ligne du mal, des types d'explication par lesquels nous expliquons et devons expliquer les choses dans la ligne du bien¹⁹.»

On n'échappe pas à la pensée du mal, qui est chose difficile et ardue. Dans cet affrontement se vérifie la qualité de l'engagement philosophique.

11. Le mal est privation, blessure existentielle portée à l'intégrité et à la perfection des êtres; ses ravages, parfois terribles, n'atteignent en rien l'innocence de Dieu, qui «ne laisserait jamais aucun mal exister dans ses œuvres, si sa toute-puissance et sa bonté n'étaient telles qu'il pût faire sortir le bien du mal lui-même», selon l'expression de saint Augustin²⁰. Ce sont là des vérités d'un inestimable prix que la raison philosophique peut découvrir, aidée par son contact avec la révélation judéo-chrétienne.

Il reste que, par sa nature, le mal, même ainsi reconnu, constitue une écharde pour l'esprit, car son mystère n'est pas un mystère de lumière libératrice et pacifiante, mais un mystère d'obscurité, devant lequel l'intelligence se trouve comme désarmée.

Ici la raison philosophique prend la mesure de ses propres limites. Si le philosophe se trouve être un croyant, c'est la foi dans la Croix rédemptrice et dans la divine miséricorde, qui, sans lever totalement un voile qui ne le sera que dans la Patrie, lui apportera les certitudes auxquelles sa raison aspire. Devant le mystère du mal s'éclaire le sens de la formule: une philosophie ouverte à la foi.

P. Georges COTTIER, O.P.

¹⁹ J. MARITAIN, *Dieu et la permission du mal*, in J. et R. Maritain, O.C.XII, Fribourg-Paris, 1992, pp.22-23.

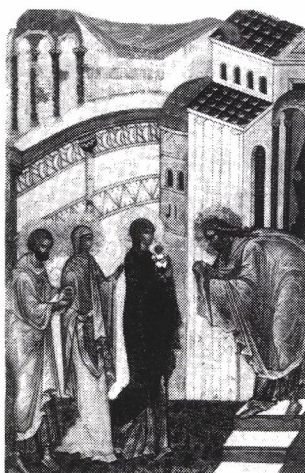
²⁰ Cf. *Enchiridion* XI.

Vient de paraître

Marie-Joseph Le Guillou



L'ÉGLISE, LUMIÈRE DANS NOTRE NUIT



Parole et Silence

168 pages – FS 28.50 – FF 92

Chemin vers la métaphysique

I

1. Dans la *Critique de la Raison pure*, Kant fait précéder la *Dialectique transcendantale* qui traite de la raison pure, d'une introduction relativement brève dans laquelle il traite de l'apparence (*Schein*) transcendantale. Cette apparence, il nous en avertit, ne doit pas être confondue avec le phénomène (*Erscheinung*). Quelques paragraphes sont consacrés à ce qu'il appelle une *illusion naturelle* de la raison¹. Le sombre tableau de la métaphysique par lequel commence la *Préface* de la première édition (1781) portait sur le même sujet. Il ne s'agit donc pas d'un thème qui serait secondaire ou marginal par rapport à l'architecture d'ensemble de la *Critique*.

Mon propos n'est pas d'examiner quelle place cette idée tient dans la construction kantienne, mais de la retenir pour sa valeur emblématique, en tant qu'elle condense en quelque sorte les liens ambigus que de vastes secteurs de la pensée moderne entretiennent avec la métaphysique. Même chez les contempteurs et les négateurs, celle-ci demeure présente comme une hantise ou une sorte de mauvaise conscience, sans que cela d'ailleurs émerge toujours à la conscience claire.

L'idée que Kant se faisait de la métaphysique est hautement contestable. Ce n'est pas ce qui retient ici notre attention, mais bien la conviction qui était la sienne qu'on ne pouvait purement et simplement éliminer la métaphysique. De fait, il n'a cessé de s'occuper d'elle, tout en maintenant son impossibilité. L'idée d'une illusion naturelle et inévitable exprime cette antinomie.

2. Si mon diagnostic est exact, la formule exprime un préjugé qu'il est nécessaire, dans notre contexte culturel, d'affronter comme un préalable à une approche directe de la métaphysique. Certaines formules possèdent par elles-mêmes une puissance de sens, d'affirmation ou de négation, qui leur confère une sorte d'autonomie. Notre formule est de celles-là.

En disant que l'illusion est inévitable, qu'elle menace sans cesse de ressurgir même après qu'on en a pris conscience, on évoque l'idée d'un destin de la raison. Celle-ci, dès qu'elle relâche tant soi peu le contrôle critique sur elle-même, tombe fatalement dans le piège de l'erreur.

¹ *Eine natürliche und unvermeidliche Illusion.*

Veut-on dire que la peur de l'illusion et de son pouvoir accompagne inséparablement l'exercice de la raison? Plus encore, que la lutte est inégale, parce que l'illusion est la plus forte?

Elargissant le champ de notre enquête, dirons-nous que ce qui peut-être se révèle ici c'est la face tragique du rationalisme?

3. Si elle entendait uniquement exprimer la condition de la raison humaine qui, en vertu de ses limites, court le risque d'être trompée, la formule serait de l'ordre de la constatation. Les sens peuvent nous tromper, nous pouvons nous laisser prendre par les apparences; nous pouvons pécher par hâte et précipitation dans l'examen des questions ou dans l'énoncé des conclusions; nous pouvons commettre des fautes de raisonnement; l'expression de notre pensée peut être déficiente, manquer de clarté et de rigueur. Le poids des passions et de l'affectivité peut gauchir l'exercice de la pensée. Dès l'antiquité, ces facteurs n'ont pas échappé à l'attention des philosophes, qui se sont interrogés sur l'erreur et sur ses causes. Par exemple, le thème des «illusions des sens» a servi d'argument aux sceptiques.

On relèvera que la formule ne parle pas d'erreur, c'est-à-dire du fait d'affirmer ce qui n'est pas ou de nier ce qui est, mais d'illusion. L'illusion désigne une cause de l'erreur.

Cette cause peut être en nous-mêmes.

Ainsi suivre une impression immédiate des sens avant même que l'intelligence ait examiné l'objet sur lequel porte le jugement, c'est se laisser prendre par «l'illusion» des sens.

Ne pas respecter l'ordre qui commande la synergie des sensations et de la raison dans le processus de connaissance, c'est s'exposer à l'illusion. Ainsi être victime d'une illusion nous est parfois imputable. Souvent on se laisse tromper par les apparences sensibles, parce que l'on juge avec précipitation. La pensée moderne, en établissant des règles de la méthode, s'est montrée particulièrement attentive aux risques d'illusions de ce type.

4. L'illusion peut encore être le résultat d'une tromperie délibérée de la part d'autrui. De cette tromperie un moyen privilégié est le langage. Qui veut ainsi tromper se dote d'une technique adéquate, que les Grecs savaient maîtriser et déjouer. Aristote a écrit un traité sur les arguments des sophistes.

Ce n'est ni à l'illusion des sens ni aux tromperies des sophistes, relevons-le, que pense Kant: l'illusion consisterait à prendre pour objectifs des principes subjectifs. D'ailleurs, ce qu'il dénonce ce n'est pas la dialectique inventée par les sophistes pour tromper les gens raisonnables. Il s'agit de diagnostiquer une apparence «inséparablement liée à la raison humaine et qui, même après que nous en avons découvert l'illusion, ne

cesse pourtant pas de se jouer d'elle et de la jeter inlassablement en des erreurs momentanées qu'il faut constamment dissiper».

En d'autres termes, c'est dans la raison elle-même que se trouve la cause de l'illusion. «C'est la raison elle-même qui inlassablement tend à se tromper elle-même.» Elle se trouve engagée dans une lutte sans fin contre des erreurs sans cesse renaissantes. Travail de Sisyphe? Retenons pour l'instant ce caractère agonistique prêté à l'activité de la raison. Celle-ci, trompée dans un premier temps, a néanmoins, dans un second temps, la capacité de vaincre le pouvoir de l'illusion grâce à sa vigilance critique. Mais le résultat n'est jamais définitivement acquis. Nous rencontrons là un certain *ethos* impliqué dans la pensée de Kant et qui appellerait cette «méfiance méthodique», comme attitude présumée à l'exercice de la pensée, dont parle Nietzsche.

Or, avec la peur d'être trompé, peur non pas épisodique, mais, pour ainsi dire, de principe, va de pair la perte de l'innocence du regard. Et ceci concerne directement la métaphysique, comme nous le verrons.

5. La peur d'être trompé pourrait signifier l'envers d'une exigence affinée de vérité. Ce serait là un gain certain pour la philosophie. Peur d'être trompé voudrait alors dire: peur de commettre soi-même des erreurs. Mais est-il sûr que ce soit bien là le sens? Même s'il est présent, ce sens se superpose à un second sens, plus fondamental, qu'avant Kant, Descartes déjà avait exprimé. Dans sa recherche d'une certitude inébranlable, le philosophe forge l'hypothèse d'«un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper» (*Première Méditation*). L'hypothèse se rapporte donc à un principe d'erreur, actif et extérieur à moi. Certes, on ne peut dissocier l'élaboration d'une telle hypothèse de la problématique volontariste, le principe de contradiction ayant, pour Descartes, son fondement dans la volonté divine qui aurait pu décider de donner à notre raison un premier principe différent. Mais cela ne fait que souligner davantage la nature extrinsèque de la menace. La recherche de la vérité, ou plus précisément de la certitude parfaite de la vérité, suppose donc, comme préalable, une stratégie défensive contre l'agression de l'erreur. Dans le même sens doit se comprendre le coup de force par lequel Descartes décide de rejeter «comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance qui fût entièrement indubitable» (*Discours de la Méthode*, Quatrième partie). Il est clair que, recherchant ce qui est indubitable, Descartes devait écarter, ou mettre entre parenthèses, tout ce qui était susceptible d'être objet de doute. Ce qui est étonnant c'est l'identification de l'objet de doute possible au faux. Car le probable, le vraisemblable s'entendant par approximation au vrai. N'est-ce pas le déplacement d'accent de la vérité vers la certitude qui serait la cause de la conception de l'erreur comme menace extérieure?

6. Il semblerait qu'avec Descartes nous nous soyons éloignés de l'affirmation de Kant: un principe extrinsèque d'égarement est autre chose qu'une illusion naturelle. En réalité, les positions sont plus rapprochées qu'il n'y paraît.

Parler d'illusion *naturelle*, c'est poser une double affirmation. Ce qui est naturel appartient à l'essence de la chose; il appartient donc à l'essence de la raison humaine de tomber sans cesse dans le piège de l'illusion. Ensuite, naturel a le sens de premier, de spontané, d'antérieur à tout retour critique sur soi. L'illusion serait ainsi une sorte de destin inscrit dans l'essence de la raison. Ce n'est que dans un second temps, au prix d'un effort et d'une vigilance soutenus et d'une façon qui n'est jamais définitive, que nous réussirions à échapper à son emprise. Quant à la fiction cartésienne du dieu trompeur, elle revient à imaginer une cause de l'erreur appartenant à l'ordre de la transcendance. Les facteurs d'illusion, contre lesquels lutte Descartes, ne sont pas ceux qui tiennent aux limites et aux fragilités de l'être humain. Ils sont de nature métaphysique; le philosophe considère l'hypothèse d'une structure de l'esprit dans son rapport à la vérité qui, jusque dans son fondement ultime, serait trompeur. De plus, pour Descartes, le principe de contradiction lui-même est suspendu à la Liberté souveraine de Dieu. Le rapprochement entre les deux penseurs est légitime.

Si on reconnaît aux mots toute la force dont ils sont porteurs, il apparaît aussitôt que l'idée d'une illusion naturelle est une idée explosive. Elle ne signifie rien de moins que la contradiction est au coeur de la raison elle-même. Cette dernière serait ainsi, par elle-même, autogénitrice, suicidaire.

On objectera que cette lecture ne correspond sans doute pas à l'intention de Kant. C'est peut-être vrai, mais, nous l'avons vu, les pensées, une fois énoncées, ont leur vie autonome et elles ne dévoilent pas nécessairement aussitôt toutes les potentialités qu'elles recèlent.

L'idée d'illusion naturelle de la raison est, en ce sens, révélatrice du climat spirituel du rationalisme moderne, de son caractère tourmenté et tragique. Même dans ses prétentions et ses ambitions les plus audacieuses et les plus prométhéennes, il ne réussit pas à vaincre la peur, – la peur de succomber à une illusion qui serait congénitale à la raison. C'est ainsi le rapport premier, constitutif, de la raison à la vérité qui est blessé.

7. Il est vrai qu'aujourd'hui la forme dominante du rationalisme n'est pas la forme kantienne. La philosophie, ou plutôt la mentalité philosophique, la plus répandue est le positivisme. Un ensemble de facteurs convergents lui assurent une plausibilité.

C'est ainsi que des scientifiques et des épistémologues des sciences sont enclins à penser que la raison tout court s'identifie à la raison scientifique, dont le champ d'investigation et les méthodes sont rigoureusement définis. Tout usage de la raison qui dépasse les bornes des sciences de la

nature et des disciplines qui leur sont assimilables est dépourvu de la légitimité et ne peut que générer des illusions. A l'intérieur de ce cadre très général trouvent place plusieurs formes de «positivisme». Pour certains, qui sont les plus radicaux, en dehors du champ d'exploration susceptible d'être objet de la méthode scientifique, il n'y aurait que le pur non-sens. Ce non-sens affecterait également le langage qui s'y réfère. Tous ne vont pas jusqu'à une négation aussi tranchante. Au-delà des limites ainsi fixées à l'usage valide de la raison, la règle serait de s'imposer un prudent agnosticisme. Ou encore, on reconnaîtra à l'éthique, à la philosophie, à la religion, une certaine signification humaine, à condition toutefois qu'on sépare les attitudes qui en procèdent de toute valeur de connaissance: on serait ici sur le terrain des sentiments ou des convictions subjectives.

Dans les matières éthiques et juridiques, on insiste, en s'appuyant sur l'histoire ou sur l'ethnologie, sur ce que Weber appelait le polythéisme des valeurs et sur le relativisme. Les valeurs seraient des «faits sociaux» entraînés dans le flux de l'histoire et dans son immanence. La morale et le droit auraient pour fonction de s'adapter le mieux possible aux moeurs sociales du moment. Aucune instance transcendante n'est reconnue comme source de mesure et comme critère.

L'esprit positiviste se présente encore sous une forme qui trouve sa première inspiration dans la VI^e partie du *Discours de la méthode* dans laquelle Descartes assigne à la philosophie une finalité, non plus «spéculative», mais «pratique»; grâce à elle, les hommes deviendront «maîtres et possesseurs de la nature». La métaphysique a pour but d'assurer le fondement des sciences de la nature, mais ces dernières à leur tour sont finalisées par leur application technique. Ainsi la domination de la nature, y compris le corps humain, par la technique, devient la fin de tout le savoir. Dès lors est posé le primat de la praxis. L'inflexion ainsi imprimée à la connaissance et aux divers types de savoir ira s'accroissant. C'est sa trace qui se retrouve dans l'utilitarisme et dans le pragmatisme, et un lien relie à l'affirmation cartésienne l'eudémonisme terrestre des Lumières, tel qu'on le trouve, par exemple, chez les pères de l'économie politique moderne.

8. En dépit de l'impact considérable qu'il exerce sur la culture contemporaine, le positivisme connaît une crise profonde qui n'est peut-être pas encore parvenue à la pleine conscience. Cette crise est décelable au niveau de chacune des formes que j'ai rapidement évoquées.

La progressive conquête technique de la nature fait surgir des problèmes nouveaux. L'écologie, qui tient souvent lieu d'idéologie, est symptomatique d'un malaise diffus. L'humanité sait maintenant – ce qu'on aurait toujours dû savoir – que la maîtrise technique du monde est ambivalente. En d'autres termes, le primat accordé à la raison pratique sous sa forme technique constitue une violence faite à la raison elle-même, car il

existe un ordre interne entre les différentes instances de la raison, et la raison pratique requiert de soi les régulations de la sagesse. Le primat de la raison technique signifie le déploiement unilatéral et prépotent d'une activité de la raison humaine arrachée de son enracinement dans la totalité où elle prend sens. C'est pourquoi tout se passe comme si l'homme perdait la maîtrise sur lui-même à mesure que croît son pouvoir sur les choses. Dans cette perspective, la naissance de la bioéthique est un fait particulièrement significatif. On s'est rendu compte que les problèmes soulevés par les interventions techniques sur l'être humain à ses origines ne pouvaient pas être résolus au niveau de la raison scientifique et technique, mais exigeaient le recours à l'éthique, comme instance supérieure de jugement. Enfermer la raison dans l'immanence de son exercice «scientifique» et technique est le propre du positivisme. La bioéthique est comme l'aveu de son insuffisance. Les débats éthico-juridiques actuels sur le génome humain ont, de même, une importance majeure, également en ce qui concerne la prise de conscience de l'insuffisance radicale de la conception positiviste de la raison.

Une expérience similaire se vérifie à propos des questions qui touchent à la société. Si, d'une part, les théories qui font dépendre le vrai et le juste des majorités sont encore vivaces, d'autre part, des penseurs sont conscients de l'impuissance des doctrines positivistes de la morale et du droit à défendre la société contre le danger de résurgences du totalitarisme.

On relèvera encore que certaines recherches menées selon les exigences les plus strictes de la méthode conduisent le scientifique au seuil de questions métascientifiques qu'on ne peut pas, et ceci pour la poursuite même de l'effort scientifique, purement et simplement écarter. Une conception positiviste de la raison ne peut pas justifier un tel processus qui signifie que la raison scientifique requiert un surcroît d'intelligibilité qu'elle-même n'est pas capable d'apporter.

Mais le phénomène culturellement le plus significatif, et sans doute le plus préoccupant, est celui de la scission entre la raison et le sens. Husserl déjà avait attiré l'attention sur le fait que la polarisation du savoir par la pratique avait pour conséquence un oubli progressif de l'origine et des fondements du sens. En d'autres termes, ce qui tend à prédominer, c'est un usage purement instrumental de la raison, simultanément accaparée à réaliser des prouesses techniques, et aveugle sur elle-même et sur son pourquoi. L'application de fragments de rationalité à des secteurs particuliers prend le pas sur ce qui appartient à l'essence première de la raison, la connaissance de la vérité. Dans sa signification première, la crise à laquelle conduit le positivisme est crise de la raison et crise de la vérité.

C'est pourquoi nous ne devons pas nous étonner du regain de vigueur dont fait preuve actuellement l'irrationalisme. Celui-ci est comme l'envers du positivisme et de la crise de la raison qu'il a déclanchée. Et

notons qu'une conception irrationaliste de l'existence est parfaitement compatible avec le développement de la raison instrumentale.

II

9. L'idée kantienne d'illusion naturelle de la raison a une valeur emblématique: elle traduit l'esprit et la sensibilité du rationalisme moderne. C'est à ce titre qu'elle retient notre attention. Sous l'angle spirituel, le rationalisme peut être défini comme volonté d'autosuffisance, et à la limite d'*autoktisis*, de la raison humaine. Or il est suivi, comme de son ombre, par la peur, – par la peur d'être trompé. Dans un tel climat spirituel, le réflexe premier est un réflexe de défense et de défiance. Mais cette défiance est d'une nature particulière. Ce n'est pas d'abord, comme on l'attendrait, sur l'humaine faiblesse qu'elle porte, mais sur une possible tromperie de la transcendance et, à la limite, sur l'essence même de la raison. Aussi bien le sens du tragique est-il indissociable du rationalisme moderne. C'est pourquoi il ne suffit pas de développer à son égard une dialectique qui partirait de ses insuffisances. Il faut affronter ses contradictions, il ne faut pas reculer devant les ruptures.

10. Nous rencontrons ici l'exigence de la métaphysique. On s'attendrait peut-être à ce que l'on parle ici de la foi, plutôt que de la métaphysique. Il faut à ce propos écarter toute possible équivoque. Certes le rationalisme, comme philosophie et comme mentalité, est ruineux pour la vie de la foi. Mais en lui-même il ressortit au monde de la culture, si par culture on entend l'ensemble des attitudes et des activités, spirituelles et intellectuelles, par lesquelles s'affirme et s'exprime l'humanité de l'homme. La culture nous renvoie en premier lieu à la nature humaine. C'est donc par rapport à celle-ci que doit se comprendre l'apport de la foi et des richesses évangéliques. Ici se vérifie le principe: la grâce ne détruit pas la nature, elle la guérit de ses blessures, elle la conforte dans sa ligne propre et elle l'élève. C'est pourquoi il est non seulement légitime mais nécessaire de penser à un humanisme chrétien et à une culture d'inspiration chrétienne. Relevons que l'adjectif chrétien connote un influx vital plus ou moins intense, une emprise plus ou moins radicale, en ce sens que l'évangélisation de la culture est une tâche qui n'est jamais pleinement accomplie ni acquise une fois pour toutes.

En conséquence parler de culture chrétienne comme si la foi était l'unique source de la culture ou sa condition *sine qua non*, c'est méconnaître soit le mystère de la grâce, soit les potentialités de la nature créée. La foi, comme tout ce qui est de l'ordre de la grâce, est un don gratuit de

Dieu qui requiert la libre adhésion de la personne. Le rayonnement de la foi sur la culture de la part de la communauté des croyants présuppose de leur part l'engagement de la liberté et la fidélité à cet engagement ainsi que la profession de foi qui en découle. A cette condition, la foi vécue devient pour la culture elle-même une source transcendante. Car la foi et la vie qui en procède nous font participer aux richesses du Royaume. Leur finalité première n'est pas la culture. La culture d'inspiration chrétienne est une conséquence, un surcroît de surabondance. Méconnaître ou oublier ces distinctions essentielles, c'est trahir le christianisme, c'est le ramener au rang d'une idéologie.

C'est donc bien de métaphysique qu'il faut parler, parce que les questions auxquelles nous devons faire face appartiennent à l'ordre de la culture et parce que la métaphysique dans l'ordre des savoirs humains a la dignité suprême de sagesse. Sagesse métaphysique et foi, notons-le, s'appellent l'une l'autre. Sans la sagesse métaphysique dispensatrice de l'ordre de la raison, la vie de foi est menacée de cette maladie pernicieuse qui a nom fidéisme; la vie de foi apporte à la raison métaphysique, pleinement reconnue dans son identité, purifications et confortations ainsi qu'un horizon de transcendance propice à sa quête et à sa méditation.

11. Notre diagnostic porte sur l'esprit du rationalisme qui est certes une composante de la culture moderne. J'ai essayé d'en mettre en évidence quelques lignes de force. Mais ce serait une erreur que d'identifier purement et simplement culture moderne et rationalisme. Les cultures ne sont pas des monolithes. De plus, on ne saurait, sans injustice et sans sottise, ignorer tout ce que nous devons à la science et à la pensée moderne de gains dans l'ordre du savoir, de la prise de conscience, de l'art et de la sensibilité morale. Reconnaître une dimension tragique à l'aventure du rationalisme moderne n'équivaut pas à décréter la vanité de notre temps: chaque époque a son prix aux yeux de Dieu. En parlant du courage des ruptures, je n'ai nullement en tête je ne sais quelle idée de restauration. Il s'agit, ce qui est bien différent, de *redécouvrir*, tout en se montrant attentif à tout ce que notre culture véhicule de valeurs et de richesses. Mais ces valeurs et ces richesses demandent à être situées et pondérées, telle est précisément l'œuvre de sagesse.

Le penseur chrétien sait que la métaphysique n'est pas la sagesse absolument première: au-dessus d'elle il y a la sagesse des saints, qui suppose l'action de l'Esprit Saint, et la sagesse théologique, intelligence de la foi. Mais la métaphysique est sagesse dans son ordre propre qui est celui de la culture. Elle est comme couronnement de la philosophie, au terme d'une démarche intellectuelle; elle est un *opus rationis*. Au titre de sagesse, elle apporte aux connaissances un principe d'unité et d'harmonie et elle est apte à guider l'action. Au titre de sagesse toujours, elle requiert l'engagement de la personne tout entière. C'est pourquoi parler

ici, et dans l'ordre même de la culture, d'attitude spirituelle, n'est pas hors de propos.

Ajoutons qu'entre les trois sagesse dont il a été fait mention, il n'y a pas d'oppositions. Elles peuvent au contraire entrer en symbiose dans un même esprit et, l'essence de chacune étant respectée, s'enrichir mutuellement.

12. En elle-même, la défiance qui surgit avec la force de l'instinct de la conscience rationaliste de la raison est une attitude négative dont l'effet est tout ensemble inhibiteur et dévastateur dans ses conséquences. Mais à la faveur de cette inhibition, la pensée moderne a reconnu et cultivé une exigence authentique – l'exigence critique. Dissocier exigence critique et méfiance me paraît constituer une tâche culturelle prioritaire; car la plupart du temps on confond l'une et l'autre ou encore on subordonne instrumentalement la critique à la méfiance. Significatifs à ce propos sont les équivalents que l'on a donné à l'esprit critique ou à la conscience critique, souvent hypostasiée, comme la contestation, la révolution qui en serait la traduction au plan de la praxis, ou encore la vigilance soupçonneuse.

Ces postures, ou d'autres semblables, supposent toutes la défiance et une peur primordiale qui affecterait le rapport de la raison à la réalité à connaître; ce rapport serait de nature agonistique, il renverrait au ressentiment ou à la volonté de puissance.

Mais c'est là une déviation. Le véritable esprit critique présuppose, au contraire, l'élan natif de l'esprit vers la vérité; cet élan ne va pas sans une confiance spontanée dans la vocation naturelle de l'intelligence à la vérité. Et c'est cet élan qui, dans sa vigueur, soutient l'exigence critique, qui est exigence de rigueur et de maîtrise de soi réflexe dans l'approche de l'objet. Critiquer, c'est juger, discerner ce que la chose est en elle-même, dont il s'agit, par l'examen des questions qui surgissent d'elle, de cerner l'identité. Simultanément l'acte critique vise à libérer l'esprit de toute surcharge et parasite qui viendrait offusquer sa pureté. La critique procède de la réflexivité, elle permet à l'esprit de vérifier la justesse de sa visée et d'assurer, le plus possible, sa disponibilité à accueillir la chose à connaître. L'effort d'objectivité, qui est identique à la recherche première de la vérité, est un effort libérateur: quand il est poursuivi jusqu'au bout, la chose peut se présenter, telle qu'elle est à l'esprit, sans qu'interfèrent l'ombre des passions ou les préjugés.

A l'opposé, la défiance repose sur un préjugé fondamental: celui qui veut que le rapport premier à la chose soit d'ordre conflictuel. Mais si le conflit est originel, l'esprit s'y trouve définitivement enfermé. Notons que les philosophies de la praxis sont comme spontanément accordées à ce préjugé. C'est lui aussi qui explique un discours inquiet et tourmenté, sans cesse recommençant, sans qu'il en résulte un quelconque gain de sens.

Le travail critique de discernement n'ignore pas les risques, sinon à quoi servirait-il? Mais c'est dans l'amour de la vérité, et non dans une défiance primordiale, qu'il puise son inspiration.

13. Libérer la raison critique de la défiance inhibitrice et de la peur qui la nourrit: telle est la rupture qu'il convient d'opérer. Cette rupture se situe donc au niveau des attitudes spirituelles primordiales qui déterminent une culture. Elle est une condition préalable d'une redécouverte de la métaphysique comme sagesse ordinatrice à l'âge de la critique. Si cette attitude fait défaut, même les réfutations, indispensables, du criticisme et du positivisme resteront sans effet.

Le rationalisme a développé de pair deux attitudes antagonistes: la volonté d'autosuffisance de la raison et la peur d'être la proie de l'illusion. Cette ambivalence a donné naissance à un nouveau doute, qui est au cœur de la crise actuelle et qui porte sur l'identité de la raison.

L'intelligence doit retrouver le chemin des intuitions fondatrices. Elle doit reconquérir une nouvelle fraîcheur – la fraîcheur du regard, qui n'est nouvelle que par rapport à son exil, mais qui est en réalité sa fraîcheur native. Notre raison est d'abord *intellectus* et donc intuitive. D'elle-même elle se porte vers l'actualité de l'être qui est aussi sa lumière.

Chercher à *voir*, parce que l'on obéit par là à une exigence inviscérée dans les profondeurs de l'esprit et qui est justifiée par elle-même, c'est retrouver le *thaumazein*, cette admiration en qui les Grecs reconnaissent à juste titre le point de départ de l'interrogation philosophique. A vrai dire, ce sens de l'admiration n'a jamais été totalement perdu, et on en trouve des témoignages, parfois plus que chez des philosophes de profession, chez des scientifiques et chez des poètes. Ce qui est requis, c'est que l'importance du regard admiratif et de ses prérogatives royales soit pleinement mise en évidence.

Le premier souci de la pensée n'est pas de lutter contre la peur d'être trompé, il est celui de la fidélité du regard à la lumière de l'être. Avec la surprise admirative de l'esprit commence la métaphysique et la donation du sens.

* * *

Je tiens la redécouverte de la métaphysique dans sa fonction sapientielle comme essentielle pour la culture d'inspiration chrétienne.

J'hésite ici à parler de programme. Il est plus exact de parler d'invitation, car nous sommes au niveau des activités spirituelles les plus hautes auxquelles la personne est invitée à s'engager de tout son être.

P. Georges COTTIER O.P.

Le fruit ecclésial de l'Eucharistie chez S. Thomas d'Aquin

La théologie contemporaine a généralement cherché, tant en ecclésiologie qu'en théologie des sacrements, à promouvoir le rapport entre l'Église et l'Eucharistie. On sait que l'œuvre d'Henri de Lubac a posé plusieurs jalons historiques pour cette redécouverte, notamment autour de la formule devenue célèbre: «C'est l'Église qui fait l'Eucharistie, mais c'est aussi l'Eucharistie qui fait l'Église¹.» Or ce rapport organique entre l'Eucharistie et l'Église, dont l'unité est procurée par l'Eucharistie même, se trouve au cœur de la doctrine eucharistique de S. Thomas d'Aquin. Les auteurs thomistes n'ont généralement pas manqué de le mettre en valeur². Ainsi, c'est avec S. Thomas que le Cardinal Journet montrait que la grâce ou l'effet procuré par l'Eucharistie est «l'unité secrète de l'Église³». Cette fécondité ecclésiale de l'Eucharistie, bien présente dans l'enseignement du concile de Trente⁴, a reçu un relief particulier au deuxième concile du Vatican: le sacrement de l'Eucharistie *représente et effectue* l'unité des fidèles qui, dans le Christ, ne forment qu'un seul corps ou un seul peuple⁵.

L'Église célèbre l'Eucharistie et l'Eucharistie procure l'unité de l'Église. Les deux affirmations ne sont pas exactement au même niveau. Bien qu'une priorité d'exercice revienne à la première, la seconde exprime le mystère de l'Église dont elle révèle l'âme même. C'est l'enseignement de S. Thomas concernant cette seconde affirmation que nous voudrions esquisser ici.

¹ H. de LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Paris, 1953, p. 113; cf. p. 129: «(...) Au sens le plus strict, l'Eucharistie fait l'Église.» On trouve une étude critique de ce double rapport, dans l'ensemble de l'œuvre d'Henri de Lubac, chez P. MCPARTLAN, *The Eucharist Makes the Church*. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue, Edinburgh, 1993, p. 1-120.

² A.M. CIAPPI, «Eucharistia: Sacramentum unitatis Ecclesiae apud D. Thomam et posteriores theologos O.P.», dans *La Eucaristia y la Paz*. XXXV Congreso eucarístico internacional 1952, Sesiones de estudio, t. 1, Barcelona, 1953, p. 282-286.

³ *L'Église du Verbe Incarné*, t. 2, Desclée de Brouwer, 1951, p. 671; voir aussi «Le mystère de la sacramentalité», *Nova et Vetera* 49 (1974) 161-214, cf. p. 203-204.

⁴ Ce fait est peu souligné par les études, mais on s'en convaincra aisément à la lecture de plusieurs documents, notamment le *Décret sur le très saint sacrement de l'Eucharistie* (Session XIII, 11 octobre 1551) au Préambule, ch. 2 et ch. 8, ainsi que la *Doctrine sur le très saint sacrifice de la Messe* (Session XXII, 17 septembre 1562) au ch. 7; cf. *Les Conciles œcuméniques*, t. II/2, éd. G. Alberigo et alii, Paris, 1994, p. 1410-1419; 1494-1495.

⁵ Constitution dogmatique *Lumen Gentium* n° 3, 11 et 26; Décret *Christus Dominus* n° 11 et 15; Décret *Unitatis redintegratio* n° 2 et 15. Parmi de nombreux travaux consacrés à ce sujet, on pourra voir l'étude des textes et de leurs sources (Pères, liturgie, magistère) par B. FORTE, *La Chiesa nell'Eucaristia*. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II, Napoli, 1975 (Reprint 1988).

1. La dimension ecclésiale à tous les plans du sacrement

La dimension ecclésiale apparaît tout d'abord chez S. Thomas à tous les plans de l'analyse du sacrement dont la signification et l'efficacité engageant, de manière dynamique, un triple niveau: celui du signe lui-même, puis celui de la réalité intermédiaire qui est à la fois signe et premier effet du sacrement, et enfin celui de la réalité de grâce procurée et signifiée par le sacrement. Les grands scolastiques (S. Albert et S. Bonaventure par exemple) s'accordent sur l'application générale de cette structure et reconnaissent bien le Corps mystique comme le fruit de grâce de l'Eucharistie⁶. Thomas hérite ainsi d'une doctrine dont les principaux éléments sont déjà en place, mais dont le déploiement particulier dans sa théologie mérite d'être considéré avec quelque détail.

a) Le signe sensible dans l'Eucharistie (*sacramentum tantum*)

Au plan du signe, tout d'abord, Thomas aime rappeler l'image de la *Didachè*, développée en Occident par Cyprien puis par Augustin de qui il la tient⁷: «Notre Seigneur a présenté son Corps et son Sang dans ces choses qui, à partir d'une multitude, sont réduites à l'unité, car l'une, le pain, est une seule réalité faite de multiples grains, l'autre, le vin, est un seul [breuvage] fait de multiples grappes.» Thomas fait ici écho au commentaire d'Augustin sur *Jean*: «O mystère de bonté, ô signe d'unité, ô lien de charité!⁸» Le pain et vin, matière du sacrement, sont ici considérés comme le signe de ce que procure l'Eucharistie: d'une multitude, elle fait une réalité unique (*ex multis unum*).

Ce premier aspect – que Thomas rappelle fréquemment⁹ – n'est pas marginal puisque le sacrement réalise ce qu'il figure ou signifie, c'est-à-dire le vrai Corps du Christ et l'unité du Corps mystique. Aussi cette signification ecclésiale trouve-t-elle place chez Thomas pour montrer que le sacrement procure effectivement la grâce¹⁰. D'autres actes

⁶ Albert, IV *Sent.* d. 8, a. 11-13; Bonaventure, IV *Sent.* d. 8, pars 2, a. 2, q. 1.

⁷ Augustin, *Super Ioan.* 6,56, tract. 26,17 (*Bibliothèque Augustinienne* 72, 525); *Sermo* 227; 272 (PL 38, 1100; 1247-1248). Cf. *Didachè* IX,4 (SC 248,177); Cyprien, *Epist.* 63,13; 69,5 (CCSL 3c, p. 408-409 et 476-477). Voir M.-F. Berrouard, «Le symbolisme du pain et du vin», BA 72, p. 822-823. Pour l'histoire de ce symbole eucharistique, voir A. G. HAMMAN, *Etudes patristiques*, Paris, 1991, p. 93-100.

⁸ *Summa theologiae, Tertia Pars* (en abrégé dans la suite: *IIIIa*), q. 79, a. 1; cf. Augustin, *Tract.* 26,13 *Sur l'évangile de Jean* (BA 72, 518-519).

⁹ IV *Sent.* d. 8, q. 1, a. 1, q. 1a 1, arg. 2; d. 11, q. 1, a. 1, q. 1a 1, arg. 2; d. 11, q. 2, a. 1, q. 2a 2; d. 11, q. 2, a. 2, q. 1a 1, arg. 4; *IIIIa*, q. 74, a. 1; q. 75, a. 2, arg. 3; q. 79, a. 1; q. 79, a. 2; *Catena in Matth.* 26, lect. 7 (éd. Marietti, 1953, p. 384); *Super Ioan.* 6,52 (éd. Marietti, n° 960); *Report. ined. Leon. in I Co* 11,23; *Super I Co* 11,24 (éd. Marietti, n° 654); voir encore ci-dessous, notes 78 et 80.

¹⁰ *IIIIa*, q. 79, a. 1. Cet argument n'intervient qu'après trois autres raisons, mais cela n'oblige pas à y voir un motif marginal ou extrinsèque comme le veut B. FORTE, «Contributo ad uno studio del rapporto fra

liturgiques sont mentionnés dans ce contexte, par exemple l'immixtion d'eau dans le vin qui signifie le Corps mystique, «l'union des membres à leur Tête» ou «l'union du peuple chrétien au Christ»¹¹; de même la fraction du pain signifiant la distribution des grâces dans l'Église et les divers états du Corps mystique (glorieux, militant, et en attente de la résurrection)¹². Ce symbolisme ecclésial de la nourriture se trouvera encore développé à propos de la *res* de l'Eucharistie, puisque par leur communion les fidèles sont transformés en ce qu'ils mangent: le Corps du Christ. S. Thomas demeure ainsi fermement attaché à la figuration de la réalité ecclésiale (unité du Corps mystique) par les espèces eucharistiques, qui contribuent – en tant que matière – à signifier et à produire la grâce de l'Eucharistie.

b) Le Corps sacramentel du Christ (*res et sacramentum*)

La dimension ecclésiale se trouve ensuite soulignée par Thomas à propos du premier effet du sacrement, c'est-à-dire le *corpus verum*, le Corps eucharistique du Christ (et son Sang). Au cœur de l'organisme sacramentel, l'Eucharistie contient substantiellement tout le trésor, *le bien spirituel commun de toute l'Église*; elle comprend *tout le mystère de notre salut*¹³. Ainsi, dans son commentaire sur les *Sentences*, Thomas invoque l'efficacité ecclésiale de l'Eucharistie pour y montrer la présence vraie du Christ: «Il convient qu'il y ait un sacrement dans lequel le Christ ne soit pas seulement contenu par participation, mais par son essence, afin qu'ainsi soit parfaite l'union de la Tête à ses membres (*ut sit perfecta coniunctio capitis ad membra*)¹⁴»; «la perfection des sacrements de la Loi Nouvelle exige qu'il y ait un sacrement dans lequel le Christ nous soit joint et uni réellement (*in quo Christus nobis realiter coniungatur et uniatur*), et non pas seulement par la participation de sa vertu comme dans les autres sacrements¹⁵». Thomas invoque également le même argument pour montrer la convenance de l'institution de l'Eucharistie: «La perfection du corps exige que les membres soient unis à leur tête; or par ce sacrement les membres de l'Église sont réunis à leur Tête (*membra Ecclesiae suo capiti coniunguntur*) [...] l'institution de ce

l'Eucaristia e la Chiesa in S. Tommaso d'Aquino», dans *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, t.4, Naples, 1974, p. 409-420, ici p. 410-413. Ce symbolisme est du reste omniprésent dans l'œuvre de Thomas, jusque dans l'office du *Corpus Christi*.

¹¹ IV *Sent.* d. 11, q. 2, a. 4, q1a 1; IIIa, q. 74, a. 6-7.

¹² IV *Sent.* d. 12, q. 1, a. 3, q1a 3, c. et ad 1; IIIa, q. 83, a. 5, ad 7-9 (sur le *corpus triforme* d'Amalaire).

¹³ IIIa, q. 65, a. 3, ad 1; q. 83, a. 4; cf. IV *Sent.* d. 49, q. 4, a. 3, ad 4.

¹⁴ IV *Sent.* d. 10, q. 1, a. 1 (nous indiquons les textes d'après l'édition du P. M.-F. Moos, Paris, 1947). Thomas tient cette approche d'Albert le Grand (IV *Sent.* d. 10, a. 1, sc 2; éd. Borgnet, t. 29, p. 244). Dans la *Somme de théologie*, cet argument proprement ecclésiologique sera remplacé par un motif tiré de la perfection du sacrifice de la Nouvelle Alliance (IIIa, q. 75, a. 1).

¹⁵ IV *Sent.* d. 9, q. un., a. 1, q1a 1. Cf. *ibid.*, sed contra 2; IIIa, q. 65, a. 3.

sacrement fut donc nécessaire¹⁶.» L'Eucharistie, considérée sous l'aspect du *verum corpus*, apparaît clairement ici comme «le sacrement qui, contenant réellement la Tête conforme à ses membres, réunit le Corps mystique à sa Tête¹⁷».

Insistant sur la vérité du Christ contenu dans l'Eucharistie, Thomas ne cesse de rappeler que le vrai Corps du Christ est aussi le signe, la représentation, la similitude, l'exemplaire et la figure de son Corps mystique qui est l'Église, c'est-à-dire le signe et la cause de ce que l'Eucharistie procure¹⁸. Il ne renonce pas à attribuer au *corpus verum* la structure fondamentale de la *res* et *sacramentum*: le vrai Corps du Christ est à la fois *signum* et *res*. En tant que signe, il renvoie à l'unité, au rassemblement d'une multitude de membres dans l'unité. Le réalisme ecclésial apparaît profondément enraciné dans le réalisme eucharistique. Ainsi, montrant la convenance de l'institution de ce sacrement, Thomas joint étroitement la *conversion* substantielle du pain et du vin en Corps et Sang du Christ (transsubstantiation) et notre propre *conversion* en Christ qui en est la fin¹⁹: «Il convenait que ce sacrement, dans lequel le Verbe incarné est contenu pour nous unir à lui, nous soit proposé sous la figure d'une nourriture, non pas pour être converti en nous par son union à nous, mais bien plutôt pour que, par notre union avec lui, nous soyons convertis en lui (*nos in ipsum convertens*)²⁰.» Nous atteignons ici le troisième niveau, celui de la grâce sacramentelle propre à l'Eucharistie.

c) Le fruit de l'Eucharistie (*res tantum*)

Thomas formule l'effet propre du sacrement en termes de nutrition ou de nourriture (*cibus*). Ici pourtant ce n'est pas la nourriture qui se trouve transformée en celui qui la prend, mais c'est celui qui mange qui se trouve changé (*convertitur*) dans la nourriture qu'il prend. Cette compréhension se présente explicitement comme un développement d'Augustin²¹. L'effet propre de l'Eucharistie, suivant les expressions de Thomas, est la transformation (*transformatio*) de l'homme en Christ par amour, la transmutation (*transmutatio*) de celui qui mange en la nourriture prise, notre *conversio* en Christ, une union ou *adunatio* de l'homme

¹⁶ IV *Sent.* d. 8, q. 1, a. 3, q1a 1, sed contra 1.

¹⁷ IV *Sent.* d. 8, q. 1, a. 3, q1a 2, ad 1.

¹⁸ Tous ces termes sont utilisés par Thomas: III *Sent.* d. 12, q. 3, a. 1, q1a 1, arg. 1; d. 13, q. 2, a. 2, q1a 2, arg. 2 et ad 2; IV *Sent.* d. 12, q. 1, a. 3, q1a 3, ad 1; d. 13, *exp. text.*; IIIa, q. 82, a. 9, arg. 2; *Super Ad Eph.* 4,13 (éd. Marietti, n° 217).

¹⁹ Le mot n'est pas exagéré: L'usage des fidèles est la fin (*finis*) de ce sacrement (IIIa, q. 74, a. 2); cf. IIIa, q. 74, a. 2, ad 2: «*finis effectus*».

²⁰ IV *Sent.* d. 8, q. 1, a. 3, q1a 1; cf. d. 9, q. un., a. 2, q1a 4.

²¹ Augustin, *Confessions* VII, X,16, cité par exemple en IV *Sent.* d. 8, q. 1, a. 3, q1a 1; IIIa, q. 73, a. 3, ad 2; *Super Ioan.* 6,55 (Marietti, n° 972).

au Christ, c'est-à-dire l'incorporation au Christ²². Tel est le sens de la *communio* ou *synaxis* désignant l'Eucharistie: «Nous communions par elle au Christ, nous participons à sa Chair et à sa Déité, nous communions et nous sommes mutuellement unis par elle²³.» Avec S. Jean Damascène, Thomas parle également dans ce contexte d'une «assomption de la divinité du Christ» procurée par l'Eucharistie²⁴.

Les autres expressions que l'on peut recueillir dans la *Somme de théologie* témoignent d'une remarquable présence de la dimension ecclésiale de la grâce eucharistique. Il vaut la peine de mesurer l'ampleur du vocabulaire de Thomas. L'effet que procure l'Eucharistie (la *res* signifiée et non contenue) y est désigné précisément comme: le Corps mystique du Christ (*Corpus Christi mysticum*), ou l'unité de ce Corps mystique (*unitas corporis mystici*); la société du Corps [du Christ] et de ses membres (*societas corporis et membrorum suorum*), l'union des membres à la Tête, ou l'union mutuelle des membres du Christ entre eux; l'Église des saints et des fidèles, la société des saints (*societas sanctorum*), ou l'Église constituée de fidèles divers (*Ecclesia ex diversis fidelibus*); très souvent: l'unité de l'Église (*unitas ecclesiastica*); l'unité signifiée par le pain et le vin, ou l'unité tout court; la nutrition spirituelle par l'union au Christ et à ses membres; la paix et l'unité (*pax et unitas*); l'union au Christ ou à Dieu; la transformation en Christ; l'unité de beaucoup dans le Christ (*multi unum in Christo*); l'incorporation du peuple au Christ; l'union (*unio*) ou la réunion (*adunatio*) du Peuple chrétien au Christ; la communion (*communicatio*) avec le Christ et la communion mutuelle des fidèles entre eux²⁵. Pour cette raison, l'Eucharistie est appelée «sacrement de l'unité (de l'Église)» (*sacramentum unitatis [ecclesiasticae]*), ou «sacrement de l'unité et de la paix» (*sacramentum unitatis et pacis*), la paix étant comprise comme l'union des volontés que procure la charité²⁶. L'Eucharistie procure ainsi l'effet même de la venue du Fils en notre monde, elle confère à l'homme le bien que le Christ a donné au

²² IV *Sent.* d. 8, q. 1, a. 3, q1a 1, ad 3 (*transmutari*); d. 9, q. un., a. 2, q1a 4 (*Christo incorporari*); d. 12, q. 2, a. 1, q1a 1 (*conversio*); d. 12, q. 2, a. 2, q1a 1 (*transformatio*); *ibid.*, q1a 3 (*unio*); *De art. fid. et ecclesiae sacram.* II (éd. Léon., t. 42, p. 255: *adunatio*; *homo Christo incorporatur*); etc.

²³ *IIIa*, q. 73, a. 4; citation de Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, c. 86,15 [IV,13] (version de Burgundio, éd. M. Buytaert, New York, 1955, p. 317). Cf. IV *Sent.* d. 8, q. 1, a. 1, q1a 3 (avec un texte de Denys).

²⁴ *Ibid.*; «assomption» (*metalepsis*) est alors un nom de l'Eucharistie elle-même.

²⁵ Toutes ces expressions, dont la liste complète des références serait fort longue, sont recueillies dans le traité de l'Eucharistie (*IIIa*, q. 73-83). On peut voir à ce sujet G. GEENEN, «L'adage *Eucharistia est sacramentum ecclesiasticae unionis* dans les œuvres et la doctrine de S. Thomas d'Aquin», dans *La Eucaristía y la Paz* (op. cit. ci-dessus note 2), p. 275-281; F. MARTÍNEZ, «La Eucaristía y la unidad de la Iglesia en Santo Tomás de Aquino», *Studium* 9 (1969) 377-404.

²⁶ *IIIa*, q. 67, a. 2; q. 73, a. 2, sc; q. 73, a. 4; q. 80, a. 5, ad 2; q. 82, a. 2, arg. 3 et ad 3; q. 83, a. 4, c. et ad 3. Cf. A. HOFFMANN, «Eucharistia ut sacramentum pacis secundum S. Thomam», dans *La Eucaristía y la Paz* (op. cit. ci-dessus note 2), p. 163-167.

monde par sa passion, l'application de l'œuvre de notre rédemption, en bref: tout le mystère de notre salut²⁷.

Dans le même sens, Thomas lui réserve aussi le nom de «sacrement de la charité» (*sacramentum caritatis*), c'est-à-dire représentant la charité et procurant la croissance de la charité, l'affermissement de la vie dans l'Esprit, la réfection spirituelle qui s'épanouit dans la douceur et la délectation²⁸. Cette charité procurée par l'Eucharistie ne se limite pas à l'*habitus*, mais elle s'étend bien à «la charité en son acte (*quantum ad actum*) qui est stimulé par ce sacrement²⁹». Mais il ne s'agit pas ici d'une réalité différente de la précédente. Il n'y a pas, d'un côté, un effet ecclésial du sacrement, et de l'autre côté, comme surajouté ou juxtaposé, un effet personnel et individuel. C'est bien la même réalité de grâce, l'incorporation au Christ donnée à la personne, qui est à la fois nourriture de réfection spirituelle pour la personne et en même temps, par sa nature même, édification de l'Église dont l'unité, fondée dans la foi (baptême), s'affermir et s'accomplit par la charité. Cette étroite connexion de la dimension personnelle et ecclésiale, établie dans l'incorporation au Christ, a été fort bien exprimée par Cajetan: «Lorsqu'on entend que le fruit (*res tantum*) du sacrement est la grâce, et que ce qui est à recevoir c'est l'unité de l'Église ou le Corps mystique du Christ, on ne comprend pas que ce soient là deux réalités diverses: puisque tout cela n'est rien d'autre que la grâce de Dieu dans ses fidèles³⁰.»

L'Eucharistie procure ainsi l'affermissement de l'unité du Corps mystique, par le renforcement de l'union au Christ et de l'union mutuelle des membres. Nous sommes ici au cœur de la vision de l'Église chez Thomas. Le baptême, sacrement de la foi, édifie l'Église en incorporant les baptisés au Christ et en construisant l'unité de l'Église. Il procure l'incorporation initiale à l'Église que nourrit et achève l'Eucharistie³¹. Et déjà, dans le baptême, agit la puissance unifiante de l'Eucharistie. En effet, le baptême contient, par sa nature même, le désir ou le vœu *objectif* de l'Eucharistie (qui ne relève pas nécessairement de la conscience psychologique), désir de la manducation spirituelle du Christ, de la transformation en Christ donnée dans l'acte de foi qui s'accomplit en charité³². L'Eucharistie se trouve ainsi incluse dynamiquement dans tous

²⁷ *IIIa*, q. 79, a. 1; q. 83, a. 1 et 4.

²⁸ *IIIa*, q. 73, a. 3, ad 3; q. 74, a. 4, arg. 3; q. 78, a. 3, arg. 6 et ad 6; q. 79, a. 4, ad 3; q. 80, a. 5, ad 2 (sacrement de la charité); cf. q. 78, a. 3, ad 6: «Hoc autem est sacramentum caritatis quasi figurativum et effectivum»; *IIIa*, q. 79, a. 1, ad 1; q. 81, a. 1, ad 3 (augmentation de la grâce habituelle); *IIIa*, q. 79, a. 1, c. et ad 2; q. 81, a. 1, ad 3 (délectation et douceur); etc.

²⁹ *IIIa*, q. 79, a. 4. C'est la raison pour laquelle l'Eucharistie efface les péchés véniels.

³⁰ CAJETAN, *In III^{am}*, q. 73, a. 1 (éd. Léon., t. XII, p. 139).

³¹ *IIIa*, q. 39, a. 6, ad 4; q. 73, a. 3. Voir M. MORARD, «L'Eucharistie, clé de voûte de l'organisme sacramental chez saint Thomas», *Revue Thomiste* 95 (1995) 217-250.

³² *IIIa*, q. 73, a. 3. On peut voir à ce sujet textes et analyses chez J.M.R. TILLARD, «Le *votum Eucharistiae*: l'Eucharistie dans la rencontre des chrétiens», dans *Miscellanea Liturgica* G. Lercaro, vol. 2, Rome-Paris, 1967, p. 143-194.

les autres sacrements à tel point que, sans ce «vœu objectif» de l'Eucharistie, aucun effet de grâce ne peut être obtenu. En d'autres termes, le vœu de l'Eucharistie appartient organiquement au salut³³. La raison profonde en est fournie par la *res* de l'Eucharistie: «L'effet de ce sacrement est l'unité du Corps mystique sans laquelle le salut ne peut pas exister³⁴.» L'ampleur du fruit de l'Eucharistie est, à ce point de profondeur, identique à l'Église. Thomas peut ainsi expliquer: «Puisque en mangeant spirituellement la Chair du Christ et en buvant spirituellement son Sang on devient participant de l'unité de l'Église, ce qui se fait par la charité (...), celui qui ne mange pas ainsi est hors de l'Église et par conséquent hors de la charité, et donc n'a pas la vie en lui³⁵.»

Cette étroite connexion entre Église et Eucharistie est assurée, chez Thomas, par deux motifs théologiques majeurs. Le premier réside du côté des sacrements. Thomas voit leur efficacité, leur don de grâce, en fonction de l'incorporation au Christ: c'est en incorporant au Christ (et donc en édifiant l'Église) que les sacrements et l'Eucharistie procurent la vie de la grâce. Le second motif réside du côté de la compréhension de l'Église: celle consiste essentiellement dans la vie de la grâce du Christ donnée par l'Esprit-Saint, c'est-à-dire dans la foi opérant par la charité³⁶. C'est alors avec la foi et la charité que Thomas rend compte de l'appartenance à l'Église et qu'il explique son unité, tout comme c'est avec la foi et la charité qu'il explique le fruit de grâce de l'Eucharistie. L'une et l'autre sont vues sous l'aspect de l'incorporation au Christ. Ainsi, commentant *Jean* 6,57, Thomas désigne le fruit de l'Eucharistie (la *res signata tantum*) comme «l'incorporation au Corps mystique par l'union de la foi et la charité³⁷». Or c'est de la même manière que, dans ses homélies sur le *Credo* par exemple, Thomas explique l'unité de l'Église au moyen de la foi, de l'espérance et de la charité, les trois vertus théologiques qui fondent et procurent cette unité³⁸. Nous sommes ici en présence d'une profonde «osmose» entre la dimension intérieure du mystère et son accomplissement dans le rite, par une sorte d'inclusion de l'univers sacramentel et de l'être théologal de l'Église.

³³ *IIIa*, q. 80, a. 11: «Et ideo sine voto percipiendi hoc sacramentum, non potest homini esse salus.»

³⁴ *IIIa*, q. 73, a. 3: «Res sacramenti est unitas corporis mystici, sine qua non potest esse salus.»

³⁵ *Super Ioan.* 6,54 (éd. Marietti, n° 969).

³⁶ Y. CONGAR, «L'idée de l'Église chez saint Thomas d'Aquin», dans ID., *Esquisses du Mystère de l'Église*, Paris, 1941, p. 59-91.

³⁷ *Super Ioan.* 6,57 (éd. Marietti, n° 976); cf. *Super Ioan.* 6,64 (éd. Marietti, n° 993).

³⁸ In *Symbolum Apostolorum Expositio*, art. 9 (éd. Marietti n° 973-975); cf. *IIIa*, q. 8, a. 3.

2. Christologie et pneumatologie

La vertu de l'Eucharistie, explique Thomas, vient premièrement et principalement du fait qu'elle contient le Verbe fait chair³⁹ en qui se trouve «converti» celui qui communie spirituellement. Cet effet personnel et ecclésial, on l'a vu, a pour signe et cause le double niveau du *sacramentum tantum* (les espèces eucharistiques avec les paroles consécratoires) et de la *res et sacramentum* (le vrai Corps du Christ), ces deux éléments étant réunis dans l'unité du sacrement lui-même (le premier ne concourant à procurer la grâce que par la vertu du second)⁴⁰. Plus précisément – en laissant ici de côté la valeur universelle de l'Eucharistie comme sacrifice offert, qui mériterait une considération spéciale –, c'est la manducation sacramentelle du Corps et du Sang du Christ qui produit cet effet spirituel: «L'unité du Corps mystique est le fruit du vrai Corps du Christ qui a été reçu⁴¹.»

Thomas appuie son enseignement sur de nombreux passages bibliques, notamment *Jean* 6,57 [6,56] («Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et moi en lui») et *I Cor* 10,17 («Puisqu'il y a un seul pain, nous sommes un seul Corps, nous tous qui avons part à ce pain unique»)⁴². Il fait également valoir le thème de la naissance de l'Église du côté du Christ crucifié d'où coulent l'eau et le sang (*Jean* 19,34)⁴³ qui représentent les sacrements par lesquels l'Église est construite (*fabricata*), instituée (*instituta*), consacrée (*consecrata*) ou sauvée (*salvata*)⁴⁴. L'effet de l'Eucharistie est celui de la passion de Jésus de laquelle les sacrements tiennent leur efficacité et aux fruits de laquelle ils donnent part⁴⁵. Église et sacrement sont ici indissociablement noués comme à leur source: «Le Christ a souffert la passion, par charité, pour s'unir l'Église comme épouse⁴⁶.»

³⁹ *IIIa*, q. 79, a. 1: «Effectus huius sacramenti debet considerari, primo quidem et principaliter, ex eo quod in hoc sacramento continetur, quod est Christus»; cf. aussi *Super Ioan.* 6,55 (éd. Marietti, n° 973).

⁴⁰ *IV Sent.* d. 8, q. 1, a. 1, q1a 1, ad 2.

⁴¹ *IIIa*, q. 82, a. 9, ad 2: «Unitas corporis mystici est fructus corporis veri percepti.»

⁴² Voir par exemple *IV Sent.* d. 8, q. 1, a. 3, q1a 1, sed contra; *IIIa*, q. 73, a. 2, sed contra; q. 74, a. 1; q. 75, a. 1; *Super Ioan.*, c. 6, lect. 7.

⁴³ Nous en avons relevé huit occurrences dans le traité de l'Eucharistie de la *Tertia pars*: q. 74, a. 6; q. 74, a. 7, arg. 2, c., ad 2 et ad 3; q. 74, a. 8, arg. 1 et c.; q. 79, a. 1.

⁴⁴ Toutes ces expressions sont celles de Thomas: *IV Sent.* d. 1, q. 1, a. 4, q1a 3, sc 1; d. 18, q. 1, a. 1, q1a 1; *Ia*, q. 92, a. 3; *IIIa*, q. 62, a. 5, sc; q. 64, a. 2, ad 3; q. 66, a. 3, arg. 3 et ad 3; q. 66, a. 4, arg. 3 et ad 3; *Super Ioan.* 19,34 (éd. Marietti, n° 2458). Pour les nombreuses sources patristiques de ce thème (que Thomas développe surtout en référence à Augustin et Chrysostome), cf. S. TROMP, «De nativitate Ecclesiae ex corde Iesu in Cruce», *Gregorianum* 13 (1932) 489-527.

⁴⁵ *IIIa*, q. 62, a. 5; cf. *IV Sent.* d. 8, q. 1, a. 1, q1a 3; *IIIa*, q. 79, a. 1: «Et ideo effectum quem passio Christi fecit in mundo, hoc sacramentum facit in homine.»

⁴⁶ *IV Sent.* d. 26, q. 2, a. 1, ad 3: «(...) caritatem, per quam pro Ecclesia sibi in sponsam coniungenda passus est» (à propos du mariage; éd. Vivès, t. 11, p. 72).

Pour rendre compte de la puissance transformante et unifiante de l'Eucharistie, Thomas exploite également les explications de Cyrille d'Alexandrie qui, avec la passion de Jésus, font valoir l'incarnation du Verbe: «Le Verbe vivifiant de Dieu, s'unissant à sa propre Chair, la rend vivifiante à son tour. Il convenait donc qu'il s'unisse d'une certaine façon à nos corps par sa Chair sainte et par son précieux Sang que nous recevons pour une bénédiction vivante dans le pain et le vin⁴⁷.» L'Eucharistie tient sa vertu de la puissance vivificatrice de la Chair du Verbe incarné. Par l'Eucharistie, la chair vivifiante du Logos vient s'unir à la nôtre pour lui conférer la vie immortelle. Ayant sanctifié sa propre Chair, le Verbe sanctifie le fidèle qui, dans la communion sacramentelle et spirituelle, s'unit à cette Chair divinisée du Christ. Cette référence fondamentale au Verbe se retrouve dans la compréhension de l'efficacité des paroles consécratoires: elles tiennent leur vertu du fait qu'elles sont proprement les paroles du Verbe incarné. C'est par la parole du Verbe incarné, prononcée par le prêtre agissant en la personne du Christ, que s'opère la conversion substantielle: «Le sacrement est accompli par les paroles du Christ⁴⁸.» Cette compréhension fondamentalement christologique occulte-t-elle l'action du Saint-Esprit? Cette question, au-delà du problème de l'épiclese, concerne directement le rapport entre l'Eucharistie et l'Église.

Il faut relever tout d'abord l'attention que Thomas prête à la dimension pneumatologique du sacrement: «Le Corps est dans ce sacrement (...) de manière spirituelle (*spiritualiter*), c'est-à-dire de manière invisible et par la puissance de l'Esprit⁴⁹.» Les paroles prononcées par le prêtre sont l'instrument par lequel passe la puissance du Saint-Esprit⁵⁰. Du point de vue trinitaire, Thomas explique l'unité de l'action du Christ et du Saint-Esprit, dans l'Eucharistie, au moyen du thème de l'opération du Fils par le Saint-Esprit (compris en étroite connexion avec le *Filioque*): le Christ Prêtre accomplit la conversion eucharistique par le Saint-Esprit. C'est en ce sens que Thomas approprie la transsubstantiation tout à la fois au Christ qui l'opère, et au Saint-Esprit par lequel le Christ agit⁵¹. Quant à la grâce de configuration et d'incorporation au Christ, c'est-à-dire le fruit personnel et ecclésial de l'Eucharistie,

⁴⁷ *IIIa*, q. 79, a. 1. Ce passage est plus longuement cité par Thomas dans la *Catena in Lucam* 22,19 (éd. Marietti, 1953, p. 286); cf. Cyrille, *In Lucam* 22,19 (PG 72,907-912). On peut voir à ce sujet J.M.R. TILLARD, *L'Eucharistie Pâque de l'Église*, Paris, 1964, p. 60-83.

⁴⁸ *IIIa*, q. 78, a. 1, sed contra; q. 75, a. 7, arg. 3; q. 78, a. 2, arg. 2; q. 78, a. 4, sed contra. S. Ambroise, *De sacramentis* IV, IV, 14s. (SC 25 bis, p. 108-113). Cf. P.-M. Gy, *La liturgie dans l'histoire*, Paris, 1990, p. 211-221.

⁴⁹ *IIIa*, q. 75, a. 1, ad 1.

⁵⁰ *IIIa*, q. 78, a. 4, ad 1.

⁵¹ *IV Sent.* d. 10, exp. text.: «Appropriatur [transsubstantiatio] Filio sicut operanti, quia ipse est sacerdos et hostia; Spiritui autem Sancto sicut quo operatur, quia ipse est virtus de illo exiens ad sanandum (Lc 6,19).»

Thomas l'attribue de plein droit au Saint-Esprit⁵². Commentant *Jean* 6, en contexte eucharistique, Thomas explique: «Celui qui mange et boit spirituellement devient participant du Saint-Esprit, par qui nous sommes unis au Christ par l'union de la foi et de la charité et par qui nous devenons membres de l'Église⁵³.» Et, de cet Esprit qui agit dans la communion spirituelle, Thomas souligne déjà la présence dans la Chair du Verbe incarné. Il vaut la peine de lire ce passage du commentaire sur *Jean* qui apporte une lumière fort suggestive sur la pneumatologie de la doctrine eucharistique de Thomas:

«La Chair du Christ sert beaucoup et de toutes les manières en tant qu'elle est unie au Verbe et à l'Esprit (ut coniuncta Verbo et Spiritui). (...) Si l'on fait abstraction de la divinité et du Saint-Esprit, cette Chair n'a pas d'autre puissance qu'une autre chair; mais si l'Esprit et la divinité sont présents, elle sert à beaucoup car elle fait demeurer dans le Christ ceux qui la prennent: c'est en effet par l'Esprit de charité que l'homme demeure en Dieu (...). Si vous attribuez cet effet de la Chair à l'Esprit, et à la divinité unie à la Chair, alors elle procure la vie éternelle, comme on le voit en Ga 5,25: "Si nous vivons par l'Esprit, marchons aussi par l'Esprit." Et c'est pourquoi le Christ ajoute: "Les paroles que je vous ai dites sont Esprit et vie" (Jn 6,64 [6,63]). Il faut donc les référer à l'Esprit uni à la Chair et, ainsi comprises, elles sont la vie, c'est-à-dire la vie de l'âme. Car de même que le corps vit d'une vie corporelle par l'esprit corporel, ainsi l'âme vit de la vie spirituelle par l'Esprit-Saint: "Envoie ton Esprit et ils seront créés" (Ps 103,30)⁵⁴.»

Ces textes, que bien d'autres pourraient compléter⁵⁵, nous montrent que la théologie eucharistique de Thomas, bien loin de se réduire à un «christomonisme», fait valoir la présence de l'Esprit à tous les niveaux: dans la Chair du Seigneur, dans son Corps eucharistique et dans son Corps ecclésial auquel l'Esprit procure, par la foi et la charité, cette unité qui constitue le fruit de l'Eucharistie. L'Eucharistie nourrit et affermit la communion des fidèles avec le Seigneur et entre eux par la *communicatio* du Corps et du Sang du Christ. C'est bien par la force de l'Esprit-Saint que s'accomplit cette communication du Verbe incarné affermissant dans l'unité les membres de son Corps⁵⁶.

⁵² *IIa*, q. 63, a. 3, ad 1; *Super Ioan.* 6,57 (éd. Marietti, n° 976).

⁵³ *Super Ioan.* 6,55 (éd. Marietti, n° 973; cf. n° 972).

⁵⁴ *Super Ioan.* 6,64 (éd. Marietti, n° 993). La source de cette exégèse se trouve chez Augustin, *Tract.* 27,5-6 Sur l'évangile de Jean (BA 72, 540-547).

⁵⁵ Voir notamment J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel* (Initiation 2), Fribourg-Paris, 1996, p. 233-263: «Le Cœur de l'Église».

⁵⁶ *Super II Ad Cor.* 13,13 (éd. Marietti, n° 544): «Communicatio vero divinorum fit per Spiritum Sanctum (...). Et ideo Spiritui Sancto attribuit communicationem.» Voir à ce sujet J.M.R. TILLARD, «La marque de Thomas d'Aquin sur le dialogue œcuménique», dans *Ordo sapientiae et amoris*, Hommage au Prof. J.-P. Torrell OP, Fribourg, 1993, p. 625-654, en particulier p. 643-653.

3. L'Eucharistie et le pardon

L'Eucharistie comporte, au cœur de l'approfondissement de l'unité ecclésiale qu'elle procure, une force de purification ainsi qu'une exigence de réconciliation auxquelles Thomas prête une grande attention. Dans la *Somme de théologie*, après avoir traité de la grâce de l'Eucharistie et de sa portée eschatologique, Thomas consacre à ce thème la plus grande part des articles de la question concernant les effets de ce sacrement (*IIIa*, q. 79). Sur le fond du symbolisme sacramentel de la nourriture, l'appartenance au Christ par la grâce apparaît comme un préalable indispensable à la réception fructueuse du sacrement: l'Eucharistie est une *nourriture spirituelle* pour la croissance des vivants (c'est-à-dire: ceux qui vivent de la grâce). L'Eucharistie comporte pourtant en elle-même une force réconciliatrice que l'on peut qualifier de totale: «Ce sacrement possède de soi (*secundum se*) la vertu de remettre tous les péchés par la passion du Christ qui est la source et la cause de la rémission des péchés⁵⁷.» S'il y a obstacle au déploiement de la force vivifiante de l'Eucharistie, ce ne sera donc pas du côté du sacrement, mais du côté de celui qui le reçoit et qui peut se trouver incapable d'en percevoir le fruit. La grâce ne force pas l'homme, mais chacun doit y entrer librement⁵⁸.

Or – c'est ici l'aspect que nous voulons souligner – Thomas envisage bien le rapport entre l'Eucharistie et le péché en fonction du fruit de la manducation eucharistique, c'est-à-dire à lumière de l'union au Christ (au Père) et de la communion mutuelle des fidèles entre eux: «Quiconque prend ce sacrement, signifie par là même qu'il est uni au Christ et incorporé à ses membres, ce qui se fait par la foi formée [par la charité], et cela est incompatible avec le péché mortel⁵⁹.» Cette incompatibilité entre l'état de péché mortel et la réception fructueuse de l'Eucharistie, Thomas la considère explicitement à la lumière du «Corps mystique du Christ qui est la société des saints⁶⁰». L'Eucharistie, sacrement de l'accomplissement, nourrit et approfondit la communion de l'Église, dans ses deux dimensions de relation à la Tête et d'unité fraternelle des membres. L'Eucharistie suppose en ses membres une communion ecclésiale déjà constituée, dont elle est le sacrement. L'absence de cette communion, si elle a lieu, blesse la *signification* du sacrement et la *réalité* de son effet. En termes pneumatologiques, Thomas explique

⁵⁷ *IIIa*, q. 79, a. 3.

⁵⁸ Thomas ajoute cependant que ce sacrement peut remettre le péché mortel, soit par le «vœu» de l'Eucharistie, soit, lorsque le pécheur n'a ni la volonté ni la conscience de son péché, par la ferveur de charité que l'Eucharistie confère (*IIIa*, q. 79, a. 3).

⁵⁹ *IIIa*, q. 80, a. 4.

⁶⁰ *Ibid.*

ailleurs que «l'Esprit n'est donné qu'à ceux qui sont dans le Christ Jésus (...); l'Esprit-Saint ne parvient pas à l'homme qui n'est pas uni au Christ Tête⁶¹». Le sacrement de Pénitence est précisément ordonné à la vraie et pleine participation à l'Eucharistie dans la totalité de sa nature ecclésiale.

C'est également sur le fond de cette compréhension théologique fondamentale que nous pouvons saisir le pardon des péchés «légers» que procure l'Eucharistie. Par son effet de charité fervente, elle purifie les membres de l'Église en les unissant plus étroitement au Christ et mutuellement entre eux. C'est, en d'autres termes, par le renforcement de l'union au Christ et de la charité fraternelle que l'Eucharistie purifie les membres de l'Église de leurs péchés véniels. Et c'est encore par son effet d'union au Christ que l'Eucharistie fortifie la vitalité spirituelle des membres de l'Église en les protégeant ou les préservant des péchés pour l'avenir⁶². Il y a bien, chez Thomas, une authentique mise en valeur de la dimension ecclésiale du pardon, à la lumière de l'Eucharistie et de l'incorporation au Christ que celle-ci procure.

4. La portée eschatologique ecclésiale de l'Eucharistie

L'effet ecclésial apparaît enfin dans la dimension eschatologique de l'Eucharistie. Elle est le sacrement de notre pérégrination vers la Patrie, le sacrement de l'espérance⁶³. Cette dimension eschatologique se trouve inscrite dans la structure de tous les sacrements. Ceux-ci, pour Thomas, sont à la fois des signes remémoratifs (Passion du Christ), des signes démonstratifs (effet de grâce) et des signes annonciateurs (gloire future). Ils portent l'événement historique de la Passion de Jésus dont ils procurent actuellement le fruit de grâce, en annonçant l'achèvement dont ils possèdent le germe. Pour Thomas, cette signification eschatologique ne se réduit pas à un aspect secondaire ou périphérique du sacrement, mais elle appartient bien formellement et expressément à ce dernier⁶⁴.

Cet effet eschatologique, que l'Eucharistie préfigure par mode de signe anticipateur (*praefigurativum*), constitue son effet ultime (*ultimus effectus*)⁶⁵ que le sacrement «ne produit pas aussitôt mais qu'il signifie»:

⁶¹ *Super Ad Rom.* 8,2 (éd. Marietti, n° 605).

⁶² *IIIa*, q. 79, a. 4 et 6.

⁶³ *IIIa*, q. 75, a. 1; q. 79, a. 2.

⁶⁴ *IIIa*, q. 60, a. 3. Voir J.M.R. TILLARD, «La triple dimension du signe sacramentel (À propos de *Sum. Theol.*, III, 60,3)», *NRT* 83 (1961) 225-254; P.-M. GY, «Avancées du traité de l'Eucharistie de S. Thomas dans la *Somme* par rapport aux *Sentences*», *RSPT* 77 (1993) 219-228, cf. p. 225.

⁶⁵ *IIIa*, q. 74, a. 6.

la manducation spirituelle de Dieu par la vision face-à-face et la charité parfaite dans la vie éternelle⁶⁶. Thomas le développe notamment à propos du nom «viatique» (*viaticum*) qui désigne l'Eucharistie⁶⁷, mais on peut en observer les mentions tout au long du traité de l'Eucharistie. Il explique ainsi: l'Eucharistie délivre de ce qui empêche l'accès à la gloire; elle prépare l'obtention de la gloire, la fruition bienheureuse de Dieu dans la Patrie, l'héritage éternel, l'entrée dans le Royaume des cieux et dans la vie éternelle, la gloire de l'âme et la résurrection des corps⁶⁸. La portée ecclésiale du sacrement se trouve ici encore clairement soulignée: l'Eucharistie signifie l'union des chrétiens, par le Christ, au Père et à l'Église triomphante; elle annonce le «transfert» dans l'Église triomphante⁶⁹. À la suite d'Augustin, Thomas noue ici le thème patristique du «remède d'immortalité» avec celui de l'Église en gloire:

«Ma Chair est vraiment une nourriture [et mon Sang une boisson]. Puisque les hommes attendent de la nourriture et de la boisson de n'avoir plus faim et de n'avoir plus soif, ce résultat n'est procuré véritablement que par cette nourriture et cette boisson qui rendent immortels et incorruptibles ceux qui les prennent, dans la société des saints où régneront la paix et l'unité totale et parfaite⁷⁰.»

La connexion de la fruition de Dieu et de l'unité de la société des saints exprime, au plan de l'espérance, la double dimension de la communion ecclésiale rappelée plus haut à propos de la *res tantum* du sacrement. «Dans la gloire céleste, il y a deux choses qui réjouiront surtout les hommes bons: la fruition de la divinité et la société commune des saints; car il n'y a pas de possession joyeuse sans société⁷¹.» Quant à la résurrection, elle apparaît elle aussi comme un fruit de la puissance vivificatrice de l'Eucharistie. Dans le prolongement de l'*Ambrosiaster*, Thomas explique que la vie de l'âme rejaillit sur le corps pour le salut dans cette vie présente, et pour l'incorruptibilité dans la gloire⁷². Plus profondément, la portée eschatologique de l'Eucharistie se fonde dans le Verbe incarné et ressuscité qui y est contenu: vrai Dieu et vrai homme, le Verbe fait chair ressuscite et vivifie les âmes et les corps par sa chair ressuscitée⁷³. C'est alors l'action du Saint-Esprit que nous retrouvons ici, inscrite au cœur de l'effet ecclésial de l'Eucharistie. Commentant *Jean 6*, Thomas explique:

⁶⁶ IV *Sent.* d. 9, *exp. text.* Le thème de la manducation spirituelle par la vision et la charité bienheureuses, évoqué dans ce passage, est développé à propos des anges en IIIa, q. 80, a. 2.

⁶⁷ IIIa, q. 73, a. 4.

⁶⁸ Telles sont les expressions de Thomas en IIIa, q. 73, a. 4; q. 73, a. 6, arg. 3; q. 74, a. 6; q. 78, a. 3, c. et ad 3; q. 79, a. 1, ad 3; q. 79, a. 2; q. 80, a. 2, ad 1; q. 83, a. 5, ad 9.

⁶⁹ IIIa, q. 83, a. 4, ad 9; cf. IV *Sent.* d. 13, *exp. text.*

⁷⁰ IIIa, q. 79, a. 2; cf. Augustin, *Tract.* 26,17 *Sur l'évangile de Jean* (BA 72, 524-525).

⁷¹ *Super Ad Hebr.* 12,22 (éd. Marietti, n° 706). Cf. Ia-IIae, q. 4, a. 8.

⁷² IIIa, q. 79, a. 1, ad 3; cf. q. 74, a. 1; Ambrosiaster, *In I Co* 11,26 (PL 17,243).

⁷³ *Super Ioan.* 6,55 [6,54] (éd. Marietti, n° 973); cf. IIIa, q. 56, a. 1-2.

«L'unité de l'Église est faite par le Saint-Esprit: "Un seul Esprit et un seul Corps" (*Eph* 4,4) – lui qui est "le gage de notre héritage éternel" (*Eph* 1,14). Il est donc grand, le profit de cette nourriture qui donne la vie éternelle à l'âme; mais il est aussi grand parce qu'il donne également la vie au corps. (...) L'Esprit nous fait mériter la résurrection⁷⁴.»

5. Théologie, prédication et liturgie

Ces thèmes de théologie «académique» ou scolaire, Thomas les a prolongés dans son œuvre liturgique et dans son activité de prédication. Nous prendrons ici à témoin, parmi d'autres d'exemples, le sermon *Homo quidam fecit cenam magnam* (sermon du deuxième dimanche après la Trinité) dont nous possédons une bonne édition⁷⁵, ainsi que la liturgie de Fête-Dieu dont l'attribution à Thomas semble bien assurée⁷⁶.

Le Sermon *Homo quidam fecit cenam magnam* est consacré au thème de la réfection spirituelle. Thomas y relève en toute clarté l'effet ecclésial de l'Eucharistie, c'est-à-dire l'unité du Corps mystique, en référence à la foi et la charité par lesquelles Dieu habite le cœur des fidèles. On peut y vérifier en particulier que le thème de la réfection et de la délectation procurées par l'Eucharistie est bien saisi en référence directe à l'Église. Le symbolisme eucharistique y est également présenté dans sa dimension anamnétique (Passion du Christ), dans sa réalité présente et dans l'espérance de son accomplissement futur (la béatitude de la vie éternelle):

«L'effet présent [de l'Eucharistie] signifié et non contenu, c'est-à-dire l'unité de l'Église, est délectable. Qu'y a-t-il en effet de plus réjouissant que cette unité? Qu'il est bon et réjouissant pour des frères, etc. (Psaume 132,1). Cette Cène procure la plus grande délectation, que l'on se tourne vers le passé, vers le présent ou vers le futur. (...) Elle nous unit à Dieu et nous fait habiter en Dieu. C'est pourquoi il est dit en Jean 6,57 [6,56]: Celui qui mange ma chair et boit mon sang (...) demeure en moi, c'est-à-dire par la foi et la charité, et moi en lui, par la grâce et le sacrement⁷⁷.»

⁷⁴ *Super Ioan.* 6,55 [6,54] (éd. Marietti, n° 972-973).

⁷⁵ L.-J. BATAILLON, «Le sermon inédit de saint Thomas *Homo quidam fecit cenam magnam*. Introduction et édition», *RSPT* 67 (1983) 353-369.

⁷⁶ P.-M. GY, «L'Office du Corpus Christi et S. Thomas d'Aquin. Etat d'une recherche», *RSPT* 64 (1980) 491-507; «L'Office du Corpus Christi, œuvre de S. Thomas d'Aquin», dans *Id.*, *La Liturgie dans l'histoire*, Paris, 1990, p. 223-245; J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*. Sa personne et son œuvre, Paris-Fribourg, 1993, p. 189-199.

⁷⁷ Texte latin dans l'édition donnée par le P. Bataillon, *art. cit.*, p. 362. Notons que la signification eschatologique est présentée, comme dans la *Somme de théologie* et dans l'Office du *Corpus Christi*, en référence à la nourriture prise par Elie pour sa marche vers l'Horeb (*I Rois* 19,8; *ibid.*, p. 363).

Il ne peut être question d'examiner ici dans le détail tous les éléments de la liturgie du *Corpus Christi*. Un simple relevé de quelques exemples permet cependant d'observer une remarquable continuité entre les travaux d'enseignement de Thomas et son œuvre liturgique. Dans l'office *Sacerdos*, on peut tout d'abord noter la signification de l'unité de l'Église par les multiples grains et grappes desquels sont faits le pain unique et le vin de l'Eucharistie; on y observe également la signification eschatologique de l'Eucharistie, c'est-à-dire l'immortalité et l'incorruptibilité de la vie éternelle, espérée dans la parfaite *societas sanctorum* où régneront la paix et l'unité en plénitude (Augustin sur *Jean* 6,55)⁷⁸. Nous y retrouvons aussi le thème de la divinisation des fidèles accomplie par le Fils unique, ainsi que celui de la purification des péchés. Et Thomas prend soin de rattacher l'Eucharistie à l'action de l'Esprit-Saint: c'est à l'Esprit que les *Actes des Apôtres* rapportent la fidélité de la première Église rompant le pain dans la grâce de la Pentecôte⁷⁹.

La signification ecclésiale des oblats se retrouve dans la secrète de la Messe *Cibavit*: «Accorde, Seigneur, à ton Église, les dons de l'unité et de la paix qui sont signifiés en mystère sous ces offrandes⁸⁰.» Quant à la dimension eschatologique-ecclésiale, très présente, elle apparaît notamment au terme de la Séquence *Lauda Sion*⁸¹. Le P. Gy, relevant ce mouvement vers l'eschatologie, estime qu'«on ne trouverait guère l'équivalent chez les théologiens contemporains⁸²». Il témoigne d'une orientation profonde de la théologie de Thomas vers la vision de Dieu, vers la révélation plénière du mystère dans l'accomplissement de l'Église, que Thomas a voulu placer au cœur de sa doctrine de l'Eucharistie. Ce trop rapide aperçu liturgique et homilétique mériterait certes une enquête plus complète. Mais il confirme bien l'importance théologique, spirituelle et pastorale que Thomas, dans tous les domaines de son activité, a reconnue au thème de l'unité de l'Église procurée par l'Eucharistie.

⁷⁸ Leçon des Matines (homélie d'Augustin; éd. Vivès, t. 29, p. 339; éd. Marietti, *Opuscula theologica* II, 1954, p. 278). Cf. P.-M. Gy, *L'Office du Corpus Christi*, p. 233-234, note 28. On pourra voir aussi les textes cités d'après le ms. *Paris B.N. lat. 1143*, produits en tête de l'étude de chaque section de l'office chez R.J. Zawilla, *The Historiae Corporis Christi attributed to Thomas Aquinas: A Theological Study of Their Biblical Sources*, Diss. Univ. Toronto, 1985.

⁷⁹ *Legenda Immensa divinae largitatis* des Matines (éd. Vivès, t. 29, p. 336-337; éd. Marietti, p. 276-277); voir aussi le texte chez P.-M. Gy, *L'Office du Corpus Christi*, p. 244-245 (cf. p. 233, note 28). L'Esprit apparaît dans plusieurs autres pièces de l'office, dès l'antienne du *Magnificat* des premières vêpres de la fête: «O quam suavis est, domine, spiritus tuus...» (chez Zawilla, p. 216).

⁸⁰ «Ecclesie tue, quesumus Domine, unitatis et pacis propicius dona concede, que sub oblatiis muneribus mystice designantur. Per Dominum nostrum» (chez Zawilla, p. 319; cf. éd. Vivès, t. 29, p. 342; éd. Marietti, p. 281).

⁸¹ «(...) Tu nos bona fac videre / In terra viventium. / Tu qui cuncta scis et vales / Qui nos pascis hic mortales / Tuos ibi commensales / Coheredes et sodales / Fac sanctorum civium. - Amen» (éd. Vivès, t. 29, p. 342; éd. Marietti, p. 281).

⁸² P.-M. Gy, *La liturgie dans l'histoire*, Paris, 1990, p. 277.

La théologie de S. Thomas témoigne d'une profonde connexion de l'Eucharistie et de l'Église, dont elle rend compte à tous les niveaux de l'analyse du sacrement, sur le double plan de la signification et de l'efficacité. Sa doctrine de l'unité de l'Église comme *res* de l'Eucharistie puise abondamment chez les Pères, Augustin en particulier. Cette «osmose» entre le réalisme eucharistique et celui de l'Église engage les thèmes majeurs de sa doctrine eucharistique, en particulier la compréhension de l'efficacité du sacrement par l'incorporation et la conversion en Christ, ainsi que la saisie du mystère de l'Église par ce même thème de l'incorporation au moyen de la foi et de la charité, dans sa double dimension d'union au Christ et d'unité fraternelle des membres par l'action du Saint-Esprit. L'Eucharistie apparaît bien chez S. Thomas dans toute son ampleur (*Tantum ergo sacramentum!*) comme l'âme de la vie ecclésiale.

Fr. Gilles EMERY OP

«Quand l'Argent viendra à manquer», ou: qui est Mammon?

Un regard eschatologique

1. Est-ce que l'Argent est mauvais?

Parmi les nombreux secteurs de la vie sociale qui sont concernés par un renouvellement d'intérêt pour les questions d'éthique, celui de l'activité économique n'est certainement pas le dernier: il se distingue aujourd'hui par une insertion systématique de cette discipline dans les écoles d'administration et souvent dans les politiques des entreprises et, plus récemment, par un accent porté d'une façon particulière sur les questions spécifiquement financières¹. Cette dernière évolution est cohérente avec la place prépondérante que le «monde de la finance» a acquise dans les activités économiques, comme dans l'imaginaire des médias et dans les préoccupations politiques: il est tour à tour considéré comme l'allié indispensable, la dernière instance de jugement ou l'ennemi principal du bien commun.

La question: «*l'argent est-il mauvais?*», qui a hanté toute l'histoire de la Sagesse, se représente ainsi avec une nouvelle force et de façon mieux distincte aussi par rapport à la question analogue concernant la notion plus générale de richesse. L'importance et l'ambiguïté de cette question dépendent de l'inévitable oscillation qui se fait entre la considération des attitudes humaines envers les richesses, envers les biens matériels, et la considération de l'objet même de ces attitudes: en d'autres mots, le mal, s'il y en a un, se trouve-t-il dans l'homme ou dans la richesse en soi?

A l'heure actuelle, d'ailleurs, l'indépendance acquise par les activités que l'on nomme «*financières*» par rapport à leur lien naturel avec les

¹ Cf. Jack MAHONEY, *Teaching Business Ethics in the UK, Europe and the USA*, The Athlone Press, London, 1990. L'intérêt pour les questions financières se développe tout naturellement dans le cadre de la confrontation entre la pensée sociale de l'Eglise et le courant libéral qui s'est affirmé sur toute la scène mondiale à la suite de la débâcle du communisme: voir à ce propos les articles du Prof. Emile POULAT et de François EVAÏN s.j. dans la Revue *Choisir*, respectivement n. 430, Octobre 1995, pp. 12-15 et n. 433, Janvier 1996, pp. 23 ss.

D'autre part un document publié par le Conseil Pontifical «*Justice et Paix*» a apporté une contribution remarquable à une approche équitable des problèmes financiers, en soulignant leur complexité, ainsi que les dangers et, inversement, les opportunités de service qui sont le propre des réalités financières: voir *Le développement moderne des activités financières au regard des exigences éthiques du Christianisme*, par Antoine DE SALINS et François VILLEROY DE GALHAU, Libreria Editrice Vaticana, 1994.

Je signale aussi qu'un projet de réflexion sur éthique et finance en relation avec le bien commun a été mis sur pied par la Fondation «L'Observatoire de la Finance», créée à Fribourg, présidée par Jean-Loup Dherse et soutenue par la Fondation pour le Progrès de l'Homme (Paris et Lausanne): le secrétariat opérationnel est assuré par Paul Dembinski, économiste: tout renseignement peut être demandé auprès de: Paul Dembinski, Eco'Diagnostic, 32 Rue de l'Athénée, CH 1206 Genève.

activités industrielles ou commerciales, ainsi que les troubles que les détenteurs de grandes masses de liquidités sont en mesure de créer dans le monde entier, semblent justifier de plus en plus le soupçon que l'aspect matériel et instrumental de l'argent puisse cacher une dimension en quelque sorte vivante, ayant affaire au «*pouvoir de l'argent*» comme d'une réalité distincte du pouvoir de ceux qui le possèdent.

Il faut donc, encore une fois, s'interroger sur la qualité nécessairement mauvaise de l'argent, ou sur l'identité entre la réalité que l'on nomme «Argent» et une force plus ou moins personnalisée du Mal.

L'actualité de cette question est démontrée, d'un côté, par le chœur montant de critiques et d'exécutions adressées à l'activité que l'on désigne sous le nom de «*spéculation*» et en laquelle on voit, essentiellement, la recherche d'un profit ou d'une croissance des avoirs financiers sans aucun lien avec une activité de production: l'accusation portant sur la recherche d'un enrichissement sans effort et sans travail qui, en réalité, ne consisterait qu'à déplacer des richesses existantes, ainsi soustraites au bien de la société.

D'une manière analogue, on signale la diffusion d'un phénomène que l'on nomme «*financiarisation de l'économie*» et qui consisterait en la soumission des activités économiques proprement dites (production et commerce de biens et de services) aux exigences exclusivement financières des détenteurs de grandes liquidités, provenant d'ailleurs en principe de l'accumulation de l'épargne: en effet, les exigences propres de cette catégorie paraissent déterminées nécessairement par la *considération exclusive de la rente* (intérêts des créances, allocations de retraite et ainsi de suite) et donc de la liquidité comme exigence principale des placements, plutôt que par la recherche de l'investissement durable, destiné à la création de richesses.

Enfin, plus ou moins en liaison avec les aspects évoqués, le problème du *crime* se présente avec une force renouvelée, non seulement dans son aspect d'atteinte directe à l'ordre économique (que l'on pense au domaine extrêmement délicat et difficile du délit d'initié, directement lié à l'activité de spéculation, ou encore à l'accusation d'atteinte à la stabilité des monnaies), mais encore et surtout en rapport avec la gestion des profits engendrés par le crime organisé: le financement du trafic de la drogue ou de la contrebande des armements, ainsi que le recyclage dans des activités légales des profits engendrés par ces activités et par les activités criminelles des différentes mafias, posent des problèmes, à cause aussi de leurs dimensions effarantes, non seulement pour la lutte contre ces activités, mais pour la stabilité même des systèmes politiques et économiques: on affirme qu'en certains pays le chiffre d'affaires direct et recyclé des activités de la criminalité organisée serait d'une grandeur comparable à celle du budget de l'Etat; et l'on sait que certaines économies sont essentiellement tributaires de la production et de la commercialisation de la drogue.

«QUAND L'ARGENT VIENDRA À MANQUER», OU: QUI EST MAMMON?

Et pourtant, les monnaies et tous les moyens de paiement en général sont de toute évidence un instrument indispensable à la vie économique comme à la vie de tous les jours: la finance a une fonction décisive pour permettre l'allocation des ressources aux activités économiques et, en particulier, pour acheminer *l'épargne vers les investissements*, tout en sauvegardant les exigences propres de ces deux catégories d'interlocuteurs.

Il semble donc nécessaire de s'interroger encore, face à ces développements, sur le sens de l'apparente condamnation que l'Écriture porte sur l'Argent, afin d'éviter de faciles amalgames mais aussi pour essayer de voir clair dans une réalité qui affecte chaque moment de la vie de tout sujet humain.

Le conflit entre Dieu et Mammon est un lieu classique de la morale évangélique: le terme «*Mammon*», quelque peu mystérieux, que la *Bible de Jérusalem* traduit par le terme d'«*Argent*», recouvre deux notions, celle de richesse et celle d'argent, qu'il conviendrait probablement de distinguer.

Les mises en garde de l'Écriture contre la vanité des richesses ne se comptent pas: mis à part le célèbre pessimisme de *Qohélet*, il suffira de rappeler le *Psaume* 48, qui représente une sorte de sommet en cette matière, car il souligne bien que la cible de sa critique est la prétention de préparer, par les richesses matérielles (et intellectuelles aussi), le prix du rachat de l'homme à l'esclavage de la mort, c'est-à-dire l'assurance de l'existence future. Ce ne sont pas les richesses en tant que telles qui sont visées, mais en tant qu'elles sont considérées comme un moyen d'échange, une réserve, une puissance d'achat, ou de rachat, de l'existence même de l'homme, comme le «*prix de la vie*²».

En ce sens la notion de richesse semble effectivement se confondre avec celle d'argent, et toutes les deux peuvent être considérées comme désignées par le nom de «*Mammon*» dans le texte central de *Lc* 16, 9-13, où l'«*Argent*» («*Mammon*») est dit injuste et où il est opposé à Dieu comme un maître dont le service est exclusif de celui de Dieu. Il convient de rappeler ce texte, en soulignant aussi le parallélisme par lequel le terme «*malhonnête*» est mis en regard d'autres vocables, comme «*peu de chose*» ou «*étranger*» et en opposition avec le «*vrai bien*»:

² «Eux se fient à leur fortune, se prévalent du surcroît de leur richesse. Mais l'homme ne peut acheter son rachat ni payer à Dieu sa rançon: il est coûteux, le rachat de son âme, et il manquera toujours pour que l'homme survive et jamais ne voie la fosse» (*Ps* 49 [48], 7-10). Cf. *Lc* 12, 25: «Qui de vous d'ailleurs peut, en s'en inquiétant, ajouter une coudée à la longueur de sa vie?»

«Eh bien, moi je vous dis: faites-vous des amis avec le malhonnête Argent, afin qu'au jour où il viendra à manquer, ceux-ci vous accueillent dans les tentes éternelles. Qui est fidèle en très peu de chose est fidèle aussi en beaucoup, et qui est malhonnête en très peu est malhonnête aussi en beaucoup. Si donc vous ne vous êtes pas montrés fidèles pour le malhonnête Argent, qui vous confiera le vrai bien? Et si vous ne vous êtes pas montrés fidèles pour le bien étranger, qui vous donnera le vôtre? Nul serviteur ne peut servir deux maîtres: ou il haïra l'un et aimera l'autre, ou il s'attachera à l'un et méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et l'Argent.»

Certains auteurs, tels que le Père Mauro Làconi o.p., ont souligné le caractère de mal intégral et inévitable que l'évangéliste semble attribuer à l'Argent (il est d'ailleurs remarquable que le passage cité n'exhorte pas à gagner l'Argent de façon honnête, comme si cela n'était même pas possible, ni à s'en débarrasser, alors que cette dernière invitation radicale est très présente dans l'évangile de Luc³):

«L'Evangéliste s'exprime souvent comme si dans l'argent il y avait quelque chose de fondamentalement négatif. L'expression "richesse injuste" (littéralement "mamonà d'injustice" ou "mamonà injuste") est utilisée par lui seulement, deux fois de suite⁴.»

Cette connotation radicalement négative se distingue, par exemple, de celle de saint Augustin, dont le pessimisme se place plutôt au niveau de l'expérience que de l'essence: *«Plerumque enim ad lucrum non perverneris nisi fraudem feceris»*: on ne s'enrichit pas, en général, sans fraude (*Enarr. in Ps 143*); la même perspective est celle de la note de la Bible de Jérusalem:

«L'argent est dit malhonnête, non seulement parce que celui qui le possède l'a mal acquis, mais encore, d'une manière plus générale, parce qu'à l'origine de presque toutes les fortunes il y a quelque malhonnêteté⁵.»

Une position aussi emphatiquement pessimiste ne constitue pas, toutefois, un jugement sur l'essence même des richesses, car elle n'exclut pas la possibilité d'une richesse acquise honnêtement: le jugement de

³ Par exemple, Luc 12, 33: *«Vendez vos biens et donnez-les en aumône.»*

⁴ Mauro LÀCONI O.P., *S. Luca e la sua Chiesa*, Gribaudi 1986, p. 41 (c'est nous qui traduisons): la référence est à Lc 16, 9. 11. Le *Vocabulaire de Théologie Biblique* (X. LÉON-DUFOUR, Cerf 1981) à l'entrée «Cupidité», NT, 2, confirme: *«le Mammon est "inique" (Lc 16, 9. 11) c'est-à-dire – d'après le substrat araméen probable – faux et trompeur»*; et à l'entrée «Servir»: *«le service de Dieu est exclusif de tout autre culte... Il (Jésus) précise le nom du rival qui peut mettre obstacle à ce service: l'argent, dont le service rend injuste (Lc 16, 9)»*.

⁵ Fascicule Luc, Cerf 1961, p. 120.

«QUAND L'ARGENT VIENDRA À MANQUER», OU: QUI EST MAMMON?

Luc, par contre, ainsi que le souligne le commentateur cité, semble viser la nature même de la richesse, ou de l'argent. Même l'attribution d'un nom, celui de «*Mammon*», contribue à fixer, en la personnalisant, la nature mauvaise de l'Argent.

D'ailleurs, comme nous l'avons souligné plus haut, les qualificatifs qui accompagnent, chez Luc, le nom de *Mammon* ou qui désignent son opposé, semblent bien confirmer cette négativité radicale, stigmatiser sa prétention à la véritable existence: *Mammon* est dit «*malhonnête*» (et qui «*viendra à manquer*»), «*très peu de chose*», «*bien étranger*», alors que son contraire est dit «*beaucoup*», «*vrai bien*», «*le vôtre (bien)*»; ainsi que Dieu, son rival, *Mammon* est «*maître*».

Et, à propos de conflit possible entre maîtres concurrents, on pourrait peut-être rapprocher du texte cité le passage célèbre qui traite des fidélités à Dieu et à César et où le débat est introduit, de façon significative, par le signe de la monnaie, image et sceau du pouvoir: ce texte propose, apparemment, une sorte d'accommodement entre les deux rivaux⁶, mais il serait intéressant d'examiner si, sous l'apparente symétrie, il ne voudrait pas en fait suggérer une opposition entre le pouvoir spirituel et le pouvoir politique ou économique: entre la monnaie du monde et la monnaie de Dieu.

2. L'Argent et le Futur

Dès qu'un domaine intéresse la multitude et n'est plus réservé au langage des spécialistes, on se heurte inévitablement, dans l'usage courant, à une assez grande ambiguïté de vocabulaire: les termes d'argent, richesse, capital, monnaie, finance, fortune et ainsi de suite ne désignent pas exactement les mêmes réalités, mais ils sont facilement utilisés de façon interchangeable, ce qui risque parfois de mélanger les choses et d'obscurcir le débat.

La question du vocabulaire est fondamentale, d'autant plus que les passions politiques, les convoitises, les violences qui de toujours ont entouré les réalités économiques, portent avec elles la tentation, aujourd'hui plus active que jamais, de se servir des mots pour abattre bien plus que pour édifier: les mots étant une arme à la portée de tout le monde et d'une efficacité redoutable. C'est ainsi que, par exemple, le «*monde de la finance*» tend à prendre la place du «*monde capitaliste*» en tant que responsable de toutes les inégalités et comme l'incarnation de cette mystérieuse réalité démoniaque qui a reçu, autrefois, ce nom de *Mammon*.

⁶ «Il leur dit: "Montrez-moi un denier. De qui porte-t-il l'effigie et l'inscription?" Ils dirent: "de César". Alors il leur dit: "Eh bien! rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu"» (Lc 20, 24-25).

Les notions d'argent et de richesse sont utilisées la plupart du temps, ainsi que le fait d'ailleurs, vraisemblablement, le texte évangélique, comme interchangeables et pratiquement synonymes et, en substance, on peut admettre qu'elles font effectivement allusion à des réalités de même nature: une analyse complète dépasserait les limites de la présente réflexion, pour laquelle nous retiendrons toutefois une distinction qui a l'avantage d'être simple et de correspondre à l'expérience quotidienne en la matière:

le terme de «richesse» désignera les biens actuellement possédés, alors que par celui d'«argent» on désignera la possibilité de s'en procurer.

Nous reconnaissons de cette manière, dans la notion d'argent, l'élément temporel, qui est effectivement à son origine, car l'invention de toute monnaie, quelle que soit sa composition matérielle, est due à la volonté de différer dans le temps un échange de biens et, simultanément, de garantir que l'échange différé aura bien lieu: la valeur présente d'une monnaie dépend ainsi essentiellement de sa capacité de garder inchangé son rapport aux biens que l'on se propose d'échanger dans un futur plus ou moins indéterminé (en deux mots, cela signifie stabilité des prix, ou du pouvoir d'achat)⁷.

La fonction que l'argent exerce, de «*réserve de valeur*», et de laquelle dépend sa fonction de mesure, correspond assez bien à la notion d'«*épargne*», que l'on put définir comme la thésaurisation d'un pouvoir d'achat en vue de son exercice futur: l'épargne, à son tour, devient aujourd'hui, de plus en plus, synonyme de «*finance*», à cause de la croissante complexité et dématérialisation des supports de l'échange (et donc de l'épargne), c'est-à-dire des monnaies et des instruments similaires: ceux-ci ont été représentés, pendant des siècles, par des biens utiles en eux-mêmes, comme pouvaient l'être, par exemple, des denrées alimentaires; certains matériaux ont ensuite été utilisés, à cause, surtout, de leur résistance à la corruption, et l'or s'est révélé être le matériau privilégié en ce domaine, jusqu'à revêtir des connotations indubitablement mythiques. Le phénomène d'une monnaie purement numéraire, indépendante de la valeur intrinsèque d'une denrée de référence, est un phénomène très récent (que l'on peut faire remonter, probablement, d'une part à l'abandon de l'étalon or et d'autre part au développement de la

⁷ L'*American People Encyclopedia*, par exemple, énumère trois fonctions de l'argent (voir l'entrée «money»): *moyen d'échange*, *mesure de valeur*, *réserve de valeur*: celle qui apparaît comme la plus importante entre elles et comme leur condition fondamentale, est sans aucun doute, celle de *réserve de valeur*: du moment où on réfère la notion de richesse au temps présent, et celle d'argent au temps futur, il est clair que c'est la qualité (vraie ou supposée) de résistance au temps qui fait toute l'utilité de l'argent: sans cette capacité de garder en réserve sa puissance d'achat, en maintenant intacte dans le temps sa relation à une quantité prédéterminée de biens à livrer, la monnaie ne serait d'aucune utilité pour l'échange ni, par conséquence, pour la mesure des valeurs en cause.

monnaie électronique) et ce fait n'est peut-être pas sans influence sur notre psychologie collective et individuelle en ce qui concerne les rapports avec l'argent.

Cette évolution n'a pas entraîné cependant l'abandon de toute référence extrinsèque pour déterminer la valeur des monnaies et des instruments analogues (bien qu'une tendance dans ce sens puisse probablement être décelée dans le cas d'instruments tels que les «euromonnaies» ou les «dérivés», valeurs qui semblent tourner en rond sur elles-mêmes⁸): leur valeur se détermine, aujourd'hui peut-être plus consciemment que par le passé, par rapport à un ensemble de données qui essaient de définir la richesse d'une nation, ou d'un système d'économies, non seulement en tenant compte de sa richesse inerte (minerais, ressources pétrolières et autres biens semblables, existant en nature avant l'intervention exploitante de l'homme), mais surtout de la capacité humaine d'exploitation et de production, c'est-à-dire de son *activité économique* ou de création de richesse⁹: la monnaie, c'est-à-dire l'argent, se révèle ainsi comme le *signe d'une promesse*: la promesse d'une nation, ou communauté de nations, engageant son travail pour sauvegarder la capacité d'une monnaie de conserver intacte sa valeur: à la limite, dans la perspective théorique d'une monnaie unique mondiale, on pourrait affirmer que cette dernière serait le signe d'une promesse que l'humanité entière se ferait à elle-même.

On est passé, ainsi, d'une référence matérielle, physique, à une référence immatérielle, économique: d'une référence exprimée en termes de *réalité* (et donc tournée vers le présent) à une référence exprimée en termes de *capacité* (et donc tournée vers le futur). On a de ce fait rendu plus explicite la primauté de la fonction monétaire de réserve de valeur, par rapport aux deux autres (mesure de valeur et moyen d'échange), mais on a aussi augmenté la conscience de sa précarité, de son caractère aléatoire: car, sa valeur étant explicitement reliée aux comportements futurs des sociétés humaines (également futures), elle se trouve influencée de manière décisive par des éléments sur lesquels les auteurs initiaux de la promesse (ceux qui impriment les monnaies ou émettent des papiers-valeurs) ont une prise bien aléatoire: sans compter que les comportements humains sont de toute façon caractérisés par le facteur de liberté et donc d'imprévisibilité.

⁸ Les euromonnaies, dont on fait remonter l'origine à la crise pétrolière, semblent être des monnaies n'ayant pas cours dans le pays dans la monnaie duquel elles sont dénommées, et ne pas avoir, par conséquence, une garantie réelle de dernier ressort; les dérivés paraissent s'appuyer essentiellement sur des paris sur le futur d'autres valeurs, ce qui en fait une sorte de tautologies ou de «*self-fulfilling* (ou plutôt *self-deceiving!*) *prophecies*».

⁹ La notion de «*création de richesse*» mériterait de faire elle-même l'objet d'une analyse critique: en première approximation et pour les exigences de notre propos, nous pourrions la prendre dans le sens de l'activité humaine qui transforme des ressources inertes et informes en biens utilisables et jouissables, en imposant à l'univers un ordre, ou en portant à sa réalisation l'ordre qui s'y trouve enfoui.

La question de l'épargne est devenue d'ailleurs aujourd'hui la question centrale et déterminante de l'économie mondiale: ses préoccupations dominantes, telles que la lutte contre l'inflation ou la recherche de la stabilité des monnaies, ne sont que l'expression des préoccupations très naturelles de tout épargnant, qui se résument dans sa volonté de *conservation du pouvoir d'achat*. Le fait que ces préoccupations paraissent parfois entrer en conflit avec les exigences de l'activité économique, telles que le développement de l'industrie et du commerce, et donc aussi de la création de richesse, est un signe que cette confrontation implique des choix, desquels un jugement moral ne peut d'ailleurs être exclu, dès le moment qu'il s'agit de comportement d'agents humains.

En fait, ce choix concerne *l'exercice d'un pouvoir*, ce que l'on appelle précisément pouvoir d'achat: il s'agit de choisir entre, d'une part, l'exercice immédiat de ce pouvoir, par un acte consistant à s'en séparer pour entrer en possession de biens (de consommation ou d'investissement) et, d'autre part, l'inactivité présente en vue du maintien de ce pouvoir pour son exercice futur: l'alternance de ces choix peut être définie, en termes généraux, comme celle qui existe entre une *décision de consommation* et une *décision d'épargne*.

La nature véritable de l'argent paraît donc devoir être définie par son rapport avec le futur, et il faut s'interroger sur la signification de ce rapport, c'est-à-dire sur la nature de la promesse dont il est le signe, ainsi que sur sa capacité de maintenir sa valeur de signe et de gage.

Et d'abord, quelle est l'étendue de l'espace temporel couvert par la promesse de l'argent? Autrement dit, quand doit avoir lieu la livraison totale et définitive des biens promis et garantis par l'argent? Toute promesse, en effet, cesse d'exister au moment où la possession des biens promis, originellement différée et garantie, devient enfin actuelle et présente: dès que j'ai effectué l'achat d'un bien et payé son prix, l'argent qui me garantissait l'entrée en possession de ce bien devrait cesser d'exister: or, dans les échanges quotidiens, cela n'est pas le cas, car l'argent et la promesse dont il était le garant ne font que changer de mains. Cette remarque peut paraître banale, mais elle nous rappelle que l'horizon de validité de la monnaie dépasse celui de l'horizon de l'acte particulier d'échange d'un agent particulier (où, par agent particulier, on peut aussi bien entendre tout agent collectif, quelle que soit sa dimension): l'espérance fondée sur la promesse monétaire s'étend à tous les actes d'échange possibles durant la vie de tout homme et de tous les hommes: la possibilité même de chaque échange dépend de la possibilité de sa répétition indéfinie.

Essayons d'ailleurs d'imaginer ce qui se passerait si nous savions que la validité d'une monnaie donnée serait limitée dans le temps, c'est-à-dire qu'à partir d'une date déterminée aucun échange ne serait

plus possible: nous nous efforcerions d'avancer le plus possible l'échange, pour constituer des réserves de biens utilisables: mais leur quantité serait de toute façon très limitée, compte tenu de la corruption et de la dégradation à laquelle tous les biens matériels sont soumis, ce qui est d'ailleurs la raison même de l'existence de l'argent (qui ne serait pas, prétendument, soumis à la corruption). Cette situation ferait perdre sa valeur à la monnaie, et cela non pas à l'échéance, mais *dès l'instant même où l'échéance serait connue*: il est donc nécessaire, pour maintenir la valeur de la monnaie, que sa durée soit indéfinie (ce qui, dans nos vues habituelles, correspond à: *infini*!)

On reconnaît cette tendance de l'argent à la durée indéfinie lors de certains événements décisifs de la vie de l'homme (la retraite ou la succession), qui entraînent la sortie de l'intéressé du circuit productif (en y participant, il avait au moins la sensation d'assurer lui-même son propre futur): car à ce moment il est obligé de prendre appui sur la confiance en l'activité d'autres opérateurs desquels dépendra dorénavant le maintien de la validité de la promesse. Ainsi, de génération en génération, l'argent est obligé de se maintenir dans l'existence, et sa capacité d'assurer le futur est la condition même de sa validité présente. La nature des biens promis (les richesses futures) comme la possibilité d'en prendre possession dépendent en fait de l'activité humaine (la création de richesse): le destin de l'argent est intimement lié à celui de l'homme, c'est-à-dire à l'histoire, dans son étendue totale, jusqu'à la fin du temps.

Les monnaies représentent des promesses à temps indéterminé, en ce sens que leur existence est déterminée de façon essentielle par la totalité du temps: car tant qu'il y aura le temps, tant qu'il y aura un futur, il y aura la volonté de s'assurer la possession des biens dont on suppose avoir besoin en ce futur. Cette projection indéfinie vers la totalité du temps (et de l'espace, ce qui est impliqué en puissance dans les efforts en direction des «monnaies uniques») est un signe évident d'une *aspiration à l'universalité*, qui se manifeste d'ailleurs également sur le plan du support matériel: en effet, n'importe quel bien matériel peut faire fonction de monnaie d'échange, selon l'intention de son possesseur (et aujourd'hui, nous l'avons rappelé, même des constructions immatérielles peuvent servir de support à l'expression monétaire). Toute chose, en effet, et même tout être, peut, indépendamment de sa valeur intrinsèque, être considéré en sa seule valeur commerciale, c'est-à-dire en rapport avec la certitude qu'il offre de pouvoir être échangé contre une nouvelle somme d'argent et de perpétuer ainsi la circulation de l'attente.

On pourrait se demander si cette aspiration à l'universalité financière et commerciale n'est pas une autre manifestation de la recherche millé-

naire de l'unité du pouvoir, depuis la Tour de Babel jusqu'aux discours autour d'un «*nouvel ordre mondial*»¹⁰.

3. La Fin des temps (et de l'Argent)

L'horizon temporel de l'argent coïncide ainsi avec l'horizon de l'histoire: or l'histoire, si elle a une durée indéterminée (inconnue, plutôt...) n'en a pas une infinie. Si nous voulons donc considérer le phénomène de l'argent dans son intégralité, nous devons le relier et à son terme initial et à son terme final¹¹: ayant déjà rappelé son origine (le renvoi des échanges dans le temps), il conviendra maintenant d'en considérer le terme: qu'advient-il de la promesse dont il est le gage, à la fin du temps, quand, selon le mot de Luc et du Psaume, l'argent «*viendra à manquer*»?

Il faudrait préciser tout d'abord ce que signifie l'expression «*fin du temps*»: pour notre propos il suffira d'admettre que cela signifie qu'il n'y a *plus de futur*¹², c'est-à-dire que toute activité ayant pour but de modifier l'état présent des choses (effort de progrès ou de développement) ou d'empêcher sa modification (effort de conservation) n'a plus de raison d'être: qu'advient-il alors de la «*richesse des nations*», c'est-à-dire de l'ordre qui, promis par l'universalité de l'Argent, mais établi en réalité grâce à l'activité économique, ordonnait les biens réels au service des hommes? (Nous ne prenons pas en considération une autre éventualité, celle que ce soit l'humanité, c'est-à-dire l'auteur de la promesse et en même temps aussi son bénéficiaire, qui disparaisse de l'existence: la question n'aurait alors évidemment plus de sens!)

– Dans une première hypothèse, on peut imaginer que cet ordre s'écroule du fait même de la suspension de l'activité économique qui le soutenait et que tous les biens dont la livraison était promise par l'Argent se dissolvent dans la corruption et dans le désordre¹³. Cela montrerait

¹⁰ Faut-il rappeler que le droit d'émettre la monnaie est une des prérogatives essentielles de tout pouvoir politique et que donc «*monnaie unique*» signifie «*pouvoir unique*»? Peut-être pourrait-on comparer cette course au pouvoir unique avec l'affirmation du Tentateur au désert: «*Je te donnerai tout ce pouvoir et la gloire de ces royaumes, (tous les royaumes de l'univers)*», précise le texte) car elle m'a été livrée, et je la donne à qui je veux» (Luc 4, 5-6).

¹¹ Dans un article intitulé «*Dieu nous enseigne-t-il à faire de la politique?*» (*ABC Ecritures*, Bulletin de l'Association Biblique Catholique, 1/1996, pp. 10-23), l'auteur, Pietro PIFFARETTI, écrit: «*Le présent apparaît... comme devant être déterminé en premier lieu non par le passé, mais par l'avenir de la promesse. La norme, la mesure du présent réside dans la création située à la fin*» (p. 21).

¹² Sur ce sujet et, en particulier, sur la nécessité de prendre en considération la fin du temps pour comprendre le temps lui-même, je me réfère volontiers au beau livre de Josef PIEPER, *La fin des temps* (Edit. Univ., Fribourg, 1982). «*Nous voulons parler d'une fin après laquelle il n'y aura plus ni temps ni histoire*» (op. cit., p. 83).

¹³ «*... la fin des temps aura un caractère absolument catastrophique*» (J. PIEPER, op. cit., p. 88). Cf. le «*jour d'angoisse*» chanté par Habaquq 3, 16-17.

l'absurdité d'une promesse dont on découvrirait alors qu'elle n'était fondée, en réalité, que sur l'activité de son destinataire.

– Dans une deuxième hypothèse, on imaginerait que l'ordre des biens au service de l'homme devienne lui-même incorruptible et établi pour toujours¹⁴: la possession et la jouissance des biens réels seraient en ce cas assurées de manière permanente et immédiate et ne pourraient pas faire l'objet d'une promesse, la satisfaction des besoins n'ayant plus à être garantie par qui que ce soit. Une telle issue représenterait, elle aussi, un démenti aux prétentions de la promesse, car on s'apercevrait, à la fin, que ce qui était promis était de toute façon assuré, sans besoin de contrepartie¹⁵.

Or, face à ces hypothèses, deux attitudes sont possibles, que j'appellerai celle de la *conscience tragique* et celle de la *conscience comique*.

La conscience tragique est celle de l'*avare*: assoiffé de possession, de pouvoir sur les choses, il renonce pourtant à exercer son pouvoir d'achat tant qu'il n'est pas assuré du caractère définitif et permanent de la possession qu'il cherche à obtenir: étant par ailleurs parfaitement instruit sur le vide qui se cache sous l'apparence de puissance de l'Argent, mais n'ayant aucune solution de rechange, il cherche désespérément à combler ce vide par une perpétuelle fuite en avant.

S'il fonde son comportement sur la base de la première hypothèse, celle de la dissolution finale des biens promis, la conscience du néant absolu de la promesse l'obligera à se réfugier dans une accumulation tendant à l'infini, dans la recherche d'une *totalité* à opposer au néant: en d'autres mots, l'accumulation sans fin, la thésaurisation infinie, la poursuite de la concentration de la totalité de la promesse, c'est-à-dire de l'Argent, dans les mains d'un seul sujet, sera ressentie comme le seul moyen de «*nier le néant*»: car, finalement, ce que l'avare cherche à réaliser, c'est de se substituer lui-même à l'Argent en tant que garant de la promesse. Si l'Argent est mensonger, eh bien! c'est à moi (au Moi) que je ferais confiance! A cet effort l'avare sacrifiera logiquement tout exercice intermédiaire de son pouvoir d'achat, afin de poursuivre sa course vers un pouvoir absolu: «*Il y a des gens qui s'enrichissent à force d'avarice* (Vulg: <*Est qui locupletatur parce agendo*>; trad. it.: <*a forza d'attenzione e di risparmi*>; trad. Osty: <*à force de soin et de parcimonie*>)... ils se disent: <*j'ai trouvé le repos, maintenant je peux vivre sur mes biens...*>» (Sir 11, 18-19).

¹⁴ «Toutes les œuvres de Dieu demeureront dans l'éternité (soit en elles-mêmes, soit dans leurs causes)» (J. PIEPER, *op. cit.*, p. 79). «Il se produira une "transposition" où l'être temporel du monde historique sera amené à une participation immédiate au mode d'être intemporel du Créateur» (*ibid.*, p. 86).

¹⁵ «Ah! vous tous qui avez soif, venez vers l'eau, même si vous n'avez pas d'argent, venez, achetez et mangez; venez, achetez sans argent, sans payer, du vin et du lait» (Is 55, 1). Il s'agit ici, bien sûr, de la Sagesse et non pas de la Création, mais il est tout de même significatif que l'entrée dans l'état de jouissance véritable et définitive soit placée sous le signe de l'abolition de l'argent et du négoce.

On peut se demander si l'avare prend également en considération la deuxième hypothèse, celle de l'incorruptibilité finale des richesses: si, en effet, il l'acceptait, il devrait logiquement reconnaître l'inutilité de ses efforts pour cumuler des garanties dont on n'a pas besoin quand la possession de leur objet est, de toute façon, assurée. Mais la question est: peut-il réellement accepter cette hypothèse? J. Pieper a bien souligné qu'«*il n'y a pas d'expérience humaine concernant le début et la fin de l'histoire*», et l'avare pourrait précisément ne pas être capable de sortir du cadre de l'expérience, en ce sens que l'ensemble des biens matériels, «*expérimentables*» et capables d'être possédés, constitue pour lui le réel total: en cela on reconnaîtrait l'«*avarice insatiable qui est idolâtrie*» (Col 3, 5), œuvre de la chair, c'est-à-dire de l'homme totalement immergé dans l'univers concret des biens matériels. Or, rien, dans l'expérience, ne justifie l'hypothèse de l'incorruptibilité finale de la création, bien au contraire: c'est une question de foi, une question de promesse, et il s'agit, précisément, de choisir entre les deux seules promesses que l'histoire ait, jusqu'ici, présentées à l'humanité: la Promesse du Royaume des Cieux et la Promesse du Tentateur, envers lesquelles l'homme répond par deux confiances alternatives: la Foi ou l'idolâtrie. L'avare choisit, par définition, la deuxième.

A l'intérieur de cette «*conscience tragique*» (tragique parce que marquée par la confrontation entre la volonté de puissance, ou de l'«Avoir», et la conscience de l'inconsistance du seul moyen à disposition pour l'obtenir), on peut placer aussi la position opposée à celle de l'avare, c'est-à-dire celle du *prodigue*: conscient, lui aussi, du néant de la promesse, le prodigue refuse d'en attendre l'échéance finale et en exige continuellement l'accomplissement, en exerçant immédiatement son pouvoir d'achat, et en avançant ainsi dans le présent la livraison annoncée pour la fin.

Sur le plan du comportement de nos sociétés et sans vouloir trop simplifier, car la réalité, en cette matière, est floue et complexe, on pourrait reconnaître des manifestations de cette «*conscience tragique*» dans une certaine alternance, que nous avons évoquée plus haut à propos de l'exercice du pouvoir d'achat, entre une société de consommation et une société de l'épargne: en effet, on peut se demander si en ces dernières décennies nous ne serions pas passés d'une société de prodiges, dominée par la consommation, c'est-à-dire par l'exercice frénétique et souvent par anticipation, du pouvoir d'achat, à une société d'avares, dominée par l'épargne, non pas dans le sens d'une plus grande responsabilité et modération, mais plutôt dans le sens d'une logique de l'accumulation et de la croissance par les activités financières.

Un cas particulier de «*société de l'épargne*» pourrait d'ailleurs être représenté par l'utopie collectiviste, qui renvoie indéfiniment le moment d'accomplir la promesse jusqu'à la réalisation d'une société parfaite, en sacrifiant en chemin le bonheur d'une génération après l'autre.

«QUAND L'ARGENT VIENDRA À MANQUER», OU: QUI EST MAMMON?

Les deux positions, de l'avare et du prodigue, partagent finalement une même attitude fondamentale de peur ou de refus du futur, ainsi signalée par les auteurs du document, cité plus haut, du Conseil Pontifical «*Justitia et Pax*»:

«Une interrogation majeure naît du développement moderne de la finance: le rapport entre le temps et l'argent se trouve profondément changé. Or, la question de l'horizon temporel de l'activité économique est inséparable de celle de sa finalité (p. 42)... la finance s'est trouvée être aussi le reflet d'un phénomène qui la dépasse même si elle contribue à l'exacerber: l'horizon du temps économique s'est raccourci» (p. 43)¹⁶.

A la *conscience tragique*, nous voudrions opposer la conscience que l'on pourrait appeler *comique* (en même temps dérangeante et consolante) car elle découle de la découverte de la supercherie sous-jacente au rapport entre ces deux promesses fondamentales de l'histoire, qui sont la *Promesse de l'Argent* et la *Promesse du Royaume*: car, en réalité, elles ne s'opposent pas en raison d'une différence entre les objets qu'elles proposent au choix de l'homme: *l'objet est le même* et c'est ce fait qui rend la situation radicalement et très sérieusement comique.

Dès le début de l'histoire, à la promesse (ou plutôt à l'assurance) du don de «*l'image et ressemblance de Dieu*» répondait immédiatement l'offre de «*devenir comme des dieux*»¹⁷ par la manducation du fruit inter-

¹⁶ S'agissant d'argent, il faudrait pouvoir donner à cette vision une expression comptable, car la fonction de la comptabilité est, précisément, celle de donner une *valeur présente à une attente future*: la Sagesse biblique elle-même suggère cette approche comptable: «*tout est vanité et poursuite de vent!... ce qui manque ne peut pas être compté*» (Qoh 1, 14-15). On sait que dans l'antiquité «*compter*» correspondait à vérifier l'intégrité d'un être.

Or, les deux hypothèses, signifiant l'une la disparition des biens promis, l'autre la disparition de la condition temporelle, essentielle pour l'existence même d'une promesse, devraient entraîner, dans le présent immédiat d'un bilan, la *réduction à zéro de la valeur présumée ou espérée*, car la promesse, en réalité, ne vaut rien du tout: cette réduction, d'ailleurs, ne peut être ni partielle ni progressive, car la durée de la promesse n'est pas connue et son interruption subite rentre tout à fait dans les possibilités. On procédera donc de la manière suivante:

- en réponse à l'avare, on procédera à l'*amortissement total de la valeur de l'Argent* que celui-ci aura inscrite à l'Actif de son Bilan imaginaire pour un montant infini (c'est d'ailleurs l'unique poste de son bilan), et on inscrira pour cela au Passif du Bilan un poste de «*Réserve*», d'une valeur également tendant à l'infini;

- quant au prodigue, qui, par définition, n'aura pas de poste monétaire au Bilan, car il dépense tout l'argent disponible, il n'aura à l'Actif du Bilan qu'un poste «*Stock de Biens*»: mais, à cause de son refus du futur, il sera obligé d'inscrire au Passif une réserve de dévaluation d'un montant égal, car la durée de ses biens doit être présumée nulle (dans la perspective catastrophique, la seule qu'il puisse prendre en considération).

Dans les deux cas, la balance est zéro, il n'y a pas de bénéfice, et le bilan traduit une fortune nulle: «*ce qui "viendra à manquer" ne peut pas être compté*»!

¹⁷ Gn 1, 26 et 3, 5.

dit; tandis qu'au commandement de soumettre la terre entière fera écho la tentation totalitaire au désert («*tout cela je te le donnerai*»¹⁸): la plénitude de la seigneurie sur la vie créée, comme de la possession de la condition divine, se trouve être ainsi simultanément l'objet des deux promesses, avec, bien sûr, une différence de taille, qui est l'absence dans la Promesse céleste de l'exigence de contrepartie idolâtre présente dans celle du Tentateur¹⁹. Si la Promesse du Monde peut s'exprimer par la formule: «*L'univers est à vendre*», la Promesse du Royaume, à son tour, peut s'exprimer par la formule: «*L'univers est donné*».

La différence, naturellement, ne concerne pas uniquement la gratuité, mais aussi les modalités du don, que nous pourrions résumer ainsi:

- en ce qui concerne l'hypothèse «catastrophique» de la corruption totale de l'univers, la seule en faveur de laquelle la conscience tragique puisse invoquer l'expérience, la conscience «comique» y reconnaîtra la *libération par rapport à la corruption*²⁰ et, par conséquence, également de l'obligation de maintenir sur pied une activité économique qui garantisse aux biens matériels le maintien dans l'être et dans l'ordre (ce qui n'exclut pas qu'une relation active de seigneurie, affranchie de la «*sueur du front*»²¹, ne continue de lier l'univers de la création à un «*peuple royal et sacerdotal*»²²);

- en ce qui concerne l'hypothèse «optimiste» de la permanence finale de l'ordre de l'univers, hypothèse que la conscience tragique ne peut faire sienne sur la base de l'expérience, la conscience comique y contempera la *réalisation de la justice*, réalisée dans la possession pacifique (impliquant donc la communion des biens) de la part de chacun, en tout moment, de la portion dont il a besoin, selon la préfiguration de la première communauté chrétienne²³ ainsi que des communautés de vie

¹⁸ Gn 1, 28 et Luc 4, 6, déjà cité.

¹⁹ «*Toi donc, si tu te prosternes devant moi, elle t'appartiendra tout entière*» (Luc 4, 7).

«*Ah! vous tous qui avez soif, venez vers l'eau, même si vous n'avez pas d'argent, venez, achetez et mangez; venez, achetez sans argent, sans payer, du vin et du lait*» (Is 55, 1) et cf. Prov 9, 5; Jean 7, 37-38.

²⁰ Rm 8, 19-21: «*Car la création en attente aspire elle aussi à la révélation des fils de Dieu... avec l'espérance d'être elle aussi libérée de la servitude de la corruption...*»

²¹ Gn 3, 19.

²² Cf. Ap 5, 10: «*et ils règneront sur la terre*». Bien sûr, le règne dont il est question dans l'Apocalypse n'est pas premièrement le règne eschatologique: il peut s'agir du «règne de mille ans» (Ap 20, 6), qui se place tout de même après une «résurrection» ou, encore, d'un règne sur la terre et sur l'histoire présente, règne qui, quoique encore mystérieux et caché, n'en est pas moins réel et comporte l'effort d'établir sur la terre la justice, l'amour et la paix. Mais il est bien évident que la plénitude de cette parole ne peut s'entendre qu'en perspective eschatologique, finale.

Dans cette perspective se place également le document de «*Justitia et Pax*»: «*face au "now-nowism" qui marque souvent l'activité économique d'aujourd'hui, il faut rappeler inlassablement que notre présent n'est pas le tout du projet humain. Notre activité économique, d'abord, s'inscrit dans une histoire: le don de la création, qui nous est fait, nous précède et nous survit*» (p. 45).

²³ Actes 4, 32-35.

religieuse (qui sont, elles aussi, signes eschatologiques)²⁴. L'invitation de la Sagesse, citée plus haut (voir note 15), exprime bien sûr, en premier lieu, la gratuité du don, mais aussi cette disponibilité absolue et radicale de tous les biens, qui rend inutile l'institution préalable d'une garantie pour en assurer la jouissance.

Cette situation de justice et de possession universellement partagée met une fin à toute activité d'échange et, par conséquence, rend inopérante aussi la fonction monétaire des biens réels, qui ne peuvent plus être considérés comme des monnaies d'échange.

La nécessité d'une mesure est à son tour abolie: la mesure des biens à posséder est constituée, en effet, par le besoin actuel, présent, de tout individu, sans risque, d'ailleurs, de privilégier quelqu'un au détriment de quelqu'un d'autre, car la justice intégralement réalisée garantit la satisfaction pleine et simultanée du besoin de chacun, et sans qu'il y ait, d'ailleurs, des limites physiques à l'étendue de ce besoin²⁵.

Quelle conclusion pourrait-on tirer de ces considérations et quelle réponse peut-on être amené à donner à la question initiale: l'Argent est-il mauvais, doit-on l'identifier au Malin? Quelle attitude correspondrait à la *conscience comique*?

J. Maritain, à la veille de sa mort (ce qui ne constitue peut-être pas une coïncidence fortuite: étant près de sa fin on doit avoir l'œil naturellement rivé sur la Fin) a formulé le rêve d'une «*société sans argent*»²⁶: en réalité, ni l'argent, ni le travail, ni le principe de sa rétribution ne disparaîtraient de cette société, en laquelle on n'aurait en définitive qu'une

²⁴ 2 Pierre 3, 13: «*Ce sont de nouveaux cieux et une terre nouvelle que nous attendons selon sa promesse, où la justice habitera.*» Cf. encore la vision de la royauté eschatologique chez Is (11, 1-9): le sens de l'harmonie universelle manifeste aussi la réalisation d'une *confiance universelle* qui annule toute conflictualité et toute nécessité d'autodéfense et de recherche de garanties, car ce qui est nécessaire au bonheur est immédiatement disponible. Confiance que la «*conscience tragique*» n'arrive pas à partager: «*aux riches de ce monde*» on recommande «*de ne pas juger de haut, de ne pas placer leur confiance en des richesses précaires, mais en Dieu qui nous pourvoit largement de tout*» (1 Tim 6, 17). «*L'orgueil de la richesse*», c'est le monde, et on ne peut aimer Dieu et le monde (1 Jean 2, 16)» (Dictionnaire Théologique et Biblique, entrée «Richesse»).

Cf. aussi Is 60, 21a, où la possession stable du pays est mise en corrélation avec la justice: «*Ton peuple, rien que des justes, possédera le pays à jamais.*»

²⁵ Nous ne connaissons pas, bien sûr, quelle sera la condition concrète de la «nouvelle terre»: tout ce que nous pouvons en dire est que la corporéité de l'homme (et donc son rapport avec l'univers de la matière) sera préservée, avec tout ce qui sera nécessaire pour sa participation à la béatitude. Notre question est ici limitée à la destinée d'une promesse, celle de l'Argent, et la réponse ne vise que la cohérence interne de cette promesse.

²⁶ «*La seule révolution sociale vraiment radicale (...): Une société sans argent;...*», Cahiers Jacques Maritain, Nov. 1982 (n. 4-5). La rédaction ajoute en sous-titre: «*Dernier écrit de Jacques Maritain, achevé à la veille de sa mort*».

Dans la perspective de J. Maritain, l'argent pourrait être classifié parmi les «*êtres de raison*», instruments de connaissance élaborés par l'esprit humain et que celui-ci est porté, parfois, à considérer comme des êtres réels, des choses, ce qu'ils ne sont pas, leur réalité, leur vie, se trouvant totalement enfermée et enveloppée dans la vie même de l'esprit; cf. *Les Degrés du Savoir*, DDB, 1963, p. 257 svv.

application généralisée du principe de la mise en commun des biens et de l'attribution selon les besoins (et selon la contribution au bien commun): même le négoce resterait une nécessité, tant que cette société se trouverait insérée dans un monde de pays vivant sous le régime de l'argent et avec lesquels il serait nécessaire de faire le commerce.

Cette vision, d'ailleurs de nature plus prophétique que philosophique, se présente comme un compromis entre l'aspiration eschatologique et l'insertion inévitable dans l'histoire, histoire qu'il ne nous appartient pas d'abolir. Il y a là certainement un point important: nous assistons aujourd'hui à une diffusion très remarquable de ce qui pourrait s'appeler *«impatience eschatologique»*: impatience qui fut un trait distinctif de l'attente messianique ainsi que de l'attente de la Parousie aux premiers temps de l'Eglise, et qui a certainement contribué à l'implantation des totalitarismes fondés sur l'attente des «lendemains qui chantent». Aujourd'hui on peut la reconnaître dans les mouvements pacifistes et, surtout, écologistes, qui semblent habités par un sens de l'urgence et de la réelle possibilité d'établir une société de laquelle toute violence serait bannie (même celle de l'alimentation carnivore, ce qui n'est pas sans faire écho à *Isaïe* lui-même, 11, 7: *«le lion comme le bœuf mangera de la paille»*...)

En réalité, la critique de Maritain s'adressait à une certaine vision (toujours actuelle) de l'argent qui conduit à le considérer comme s'il était une chose, une source autonome de production de richesse, une réalité douée de fécondité, conception que les anciens critiquaient déjà par l'adage rappelé par Maritain: *«nummus non parit nummum»*. La discussion visait en fait le prêt à intérêt en tant qu'il justifierait (et serait justifié par) cette idée de fécondité de l'argent, alors que ce dernier représente, en réalité, la promesse de la fécondité du travail de l'homme.

Une société réellement sans argent (et sans conflits, sans violence, sans mensonges, sans «sueur du front») serait, par définition, une société établie en situation eschatologique, qui ne connaîtrait plus de futur, et qui n'est possible, pendant le déroulement de l'histoire, que sous forme de préfiguration et donc d'exception.

D'autre part il faut bien voir que l'Argent, c'est-à-dire la promesse de livrer une quantité donnée de biens à un moment futur donné, est le principe même du commerce et de la production: sans lui toute activité économique n'aurait pas de sens et on retournerait à l'économie de cueillette (on m'a cité une fois un proverbe arabe selon lequel planter un arbre serait ne pas faire confiance à la Providence de Dieu); et la *patience eschatologique* exige que l'on se plie aux conditions de l'histoire ainsi qu'à la longanimité du Seigneur de l'histoire, tandis que l'*attente eschatologique* empêche de s'installer dans une condition passagère tout en maintenant active l'espérance à cause de la certitude de la Promesse céleste.

Le problème est que l'homme habité par la conscience tragique peut essayer de faire sienne la promesse du Tentateur et bâtir un immense effort technique, économique et financier pour s'assurer la maîtrise complète de l'univers: on pourrait même voir en cela un début de sagesse, car faire confiance aux hommes est certainement mieux que de se fier au Tentateur; mais il faut aussi compter avec la force de la parole évangélique²⁷ qui confère exactitude à la prétention de celui-ci: le pouvoir sur tous les royaumes n'a pas été donné à l'homme, mais à Satan! Et quiconque cherche à entrer en possession de ce pouvoir cherche, en réalité, à prendre la place qui a été réservée à Satan; que l'homme puisse y songer, sans se rendre compte de ce qu'il tente, poussé en fait par un élan de générosité qui lui fait croire être en mesure d'éliminer le mal et l'insécurité de la scène de l'histoire, l'Evangile lui-même nous en donne un exemple franchement inquiétant: au Seigneur prophétisant sa propre chute aux mains du Pouvoir, Pierre offre l'assurance du salut, mais cette offre lui vaut précisément l'identification avec le Tentateur, qui au désert l'avait déjà formulée: *«Pierre, le tirant à lui, se mit à le morigéner en disant: “Dieu t'en préserve, Seigneur! Non, cela ne t'arrivera point!” Mais lui, se retournant, dit à Pierre: “Passe derrière moi, Satan!”*²⁸».

La tentation de compter sur ses propres forces a toujours accompagné l'histoire de l'humanité (comme d'ailleurs celle d'Israël, qui en est la figure profonde); et l'identification de l'Argent avec le Malin pourrait signifier précisément une tentative de la part de l'homme d'usurper un pouvoir auquel l'homme sait ne pas pouvoir faire confiance, mais qui n'en a pas moins été légitimement livré au Malin, à la suite d'un événement originaire dans lequel l'homme porte tout de même sa bonne part de responsabilité: au fond c'est l'homme lui-même qui a conféré ce pouvoir au Tentateur, en croyant à ses paroles, et combien voudrait-il, maintenant, reprendre son bien!

D'autre part, l'existence même de l'argent traduit le manque de confiance en l'auteur de la promesse: si, en effet, Dieu peut invoquer en faveur de sa crédibilité l'expérience de ses bienfaits et de ses exploits passés en faveur de l'homme et de son peuple, le Tentateur n'a rien à proposer comme argument et il met par conséquence en la main de l'homme une sorte de garantie qui devrait valoir pour la fin de l'histoire. Or, l'homme qui accepte cette garantie est assez lucide, nous l'avons vu, pour en reconnaître la vanité et il fait de grands efforts pour y substituer le travail de ses propres mains, avec un succès indéniable dans le court terme et dans des secteurs déterminés, succès accompagnés toutefois de doutes perpétuels et de déconfitures certaines, tandis que la garantie représentée par l'argent ne fait que s'effriter, à peu près sans interruption.

²⁷ Luc 4, 6, déjà cité.

²⁸ Mt 16, 21-23.

Il est bien clair que le développement économique, avec toutes les techniques qui sont à son service, y compris les techniques financières, tant qu'il respecte sa fin propre, qui est d'assurer la vie humaine et la seigneurie de l'homme sur la création, selon l'ordre du Créateur, est en soi un bien et un devoir pour l'homme, qui doit se frayer le chemin à travers l'histoire; et il est également clair que les activités financières constituent un des moyens au service de cette fin; ce qui, par contre, constitue une déviation par rapport à sa fin propre, c'est la prétention de bâtir par l'activité économique et d'assurer par la technique financière une société, un pouvoir, une condition de vie qui seraient définitivement établis, pour toujours et partout, et définitivement libérés de toute force de corruption: de se garantir, par là, la fin des temps. Dès que l'argent (avec le *a* minuscule) manifeste des tendances en cette direction, et que son initiale semble, en s'agrandissant, réclamer un droit d'universalité, il dévoile un peu de son visage, qui n'est certainement pas celui même du Tentateur, mais plutôt de la Bête qui est à son service.

Le but de ces réflexions n'était pas de formuler des principes de morale économique ou financière; il était à la fois plus limité et plus radical, car avant de répondre à la question sur le «*comment*» de l'agir il faut prendre du recul et s'interroger sur le «*quoi*» de l'être, sur ce que sont les choses (au-delà de ce qu'elles apparaissent). La réflexion morale, qui du reste en ce domaine spécifique dispose encore moins qu'en d'autres de solutions toutes faites, doit toujours s'accrocher à une compréhension des réalités en profondeur, je dirais en contre-jour, et doit faire preuve de patience non seulement eschatologique, mais quotidienne!

Ernesto ROSSI DI MONTELERA



Le libéralisme économique: une mise en scène trompeuse et risquée

*«Dans le mouvement de révolte on exige que soit considéré ce qui,
dans l'homme, ne peut se réduire à l'idée,
cette part chaleureuse qui ne peut servir à rien d'autre qu'à être.»*

Albert Camus

Les économistes libéraux doivent s'en frotter les mains. Depuis une quinzaine d'années, le visage de l'économie mondiale n'a cessé de se transformer conformément à leurs vœux. Dans les années 80, les pays du tiers-monde ont été mis au régime des ajustements structurels censés les réintroduire dans le cercle des nations marchandes à coups de «désétatisation», d'ouverture des frontières et de restauration des grands équilibres macro-économiques. Dès la fin de la décennie, avec la chute du mur de Berlin, c'était au tour des pays de l'Est d'opérer une transition vers l'économie de marché. Un peu partout ont été conclus des accords régionaux de libre-échange, l'Acte unique européen, la Coopération économique Asie-Pacifique (APEC), l'Accord de libre-échange nord-américain (ALENA), le GATT... En Suisse même, Berne a élaboré de nouvelles lois pour combattre les cartels et ouvrir les marchés publics, alors que les chefs d'entreprises y allaient de leurs livres blancs prêchant dérégulation, privatisation et démantèlement de l'«Etat-providence».

Une doctrine très simple

Toutes ces mesures se réclament d'un savoir articulé autour de cette idée: l'économie atteint un point d'équilibre servant au mieux les intérêts de tous lorsque jouent librement dans tous les domaines les mécanismes de l'offre et de la demande. La propriété privée est au cœur de l'économie de marché libérale, dont les chevaux de bataille sont la réduction de l'Etat à un organisme neutre au déficit zéro, l'abolition des règles freinant les échanges et l'ouverture des frontières nécessaires au «laisser-faire». Fonctionnant d'une manière optimale lorsque les capitaux circulent sans entrave et sont investis là où ils rapportent le plus, le système accorde de fait sinon de droit un rôle-clé à la finance et possède ses héros: les entrepreneurs. Le libéralisme a aussi sa caution morale: l'allégorie de la «main invisible», qui favorise l'intérêt général alors

même que tous les acteurs de l'économie n'agissent que par égoïsme. Et son credo rassurant: l'ouverture des marchés engendre la croissance créatrice d'emplois.

Fait inimaginable il n'y a pas si longtemps, le libéralisme semble devenu désormais incontournable. C'est comme si, dans le même mouvement, la chute du mur de Berlin avait universalisé le règne effectif de l'économie de marché et validé ses fondements théoriques. Aujourd'hui, l'économie réelle serait «libéralisée et globalisée», affirment les auteurs du Livre blanc *Mut zum Aufbruch. Eine Wirtschaftspolitische Agenda für die Schweiz*, et la seule voie praticable consisterait à répéter les mêmes motifs à satiété. Il n'y aurait plus d'alternative dans un monde définitivement livré à la concurrence. En d'autres termes, même si l'ouvrage de la libéralisation doit sans cesse être remis sur le métier, nous serions arrivés à la fin de l'histoire.

Des contre-exemples frappants

L'harmonieuse construction tient-elle? Les médiocres performances économiques enregistrées depuis le début de la décennie dans les pays industrialisés pourtant entrés pleinement dans l'ère libérale permettent d'en douter. En Europe en tout cas, la croissance créatrice d'emplois se fait attendre. Quelque explication qu'on apporte à ces phénomènes, l'accroissement des inégalités et la multiplication du nombre des exclus s'expliquent mal dans un système censé promouvoir l'intérêt général. Au contraire des grands équilibres promis, les fossés se creusent, entre riches et pauvres, entre pays développés et sous-développés et, sur un autre plan, entre finance et économie réelle¹. Par ailleurs, des pays qui se sont protégés d'une certaine manière contre l'extérieur et où l'Etat joue un rôle-clé, comme la Corée du Sud, Taiwan ou Singapour, ont connu paradoxalement un décollage économique.

L'ampleur des défis sociaux auxquels sont confrontés nos sociétés met en évidence les lacunes du prétendu savoir dont se réclament les libéraux. Que, contrairement à leur interprétation, le travail humain ne soit pas une denrée comme une autre dont le prix peut baisser jusqu'à ce qu'elle trouve acquéreur, il est difficile aujourd'hui de le nier. La théorie est tout aussi incapable de rendre compte d'un phénomène aussi important que la corruption qui gangrène l'économie russe par exemple. Elle balbutie devant la «grève de la consommation» et ignore tout des distorsions engendrées par la monnaie, cette «porte qui sépare les domaines

¹ Sur ce vaste sujet, voir l'ouvrage de Henri BOURGUINAT, *La tyrannie des marchés. Essai sur l'économie virtuelle*, Paris, Economica, 1995.

économique et non économique²». Tout cela parce qu'entre autres défauts, elle est aveugle devant cette réalité fondamentale de tout agir humain: un individu n'est jamais seul face à un bien sur un hypothétique marché. Il est d'abord membre d'une communauté qui le précède et à laquelle l'unissent toutes sortes de liens matériels et symboliques³.

Une théorie de la connaissance archaïque

En étudiant la manière dont les théories libérales considèrent d'un côté les grandes lois et de l'autre la réalité concrète, un chercheur a pu démontrer qu'elles se rattachaient à un courant de pensée bien connu de l'histoire de la philosophie: le platonisme⁴. Une théorie de la connaissance archaïque, selon laquelle les «idées» sont plus importantes que les vicissitudes de l'histoire, voilà l'un des faiblesses majeures de ces doctrines. Au prix d'une négation de la contingence, de l'indécidabilité, des ruptures dont est fait le réel, des liens qui unissent l'économie au social, à la psychologie, à la culture, elles restent hantées par l'équilibre, la symétrie, la linéarité, la nécessité. Impossible de tester leur valeur en avançant un fait qui leur serait contraire: les libéraux rétorquent à chaque fois que si les choses vont mal, c'est parce que la mise en œuvre du système est encore imparfaite. Infalsifiables, ces doctrines ont ignoré le train de la science du XX^e siècle si bien décrit par Michel Serres⁵, elles sont restées prisonnières des visions dogmatiques d'autrefois.

Signe du retard accumulé, les théories du chaos développées depuis le début du siècle par des scientifiques de haut vol, susceptibles de fournir de précieuses lumières sur l'évolution des systèmes complexes, sont largement ignorées. Que dans de tels systèmes de petites causes puissent avoir de grands effets, voilà une surprise de taille pour le déterminisme classique. En économie, cela signifie par exemple qu'une modification minimale dans l'état d'esprit des consommateurs peut rendre vain un effort de relance à coups de baisse des taux d'intérêt. Le modèle rend également compte des «sauts» opérés par les systèmes complexes et explique pourquoi les relations entre variables d'un système qui étaient en vigueur à un certain moment ne le sont plus dix ans plus tard. Une découverte qui a des conséquences énormes en matière de choix de politiques économiques.

² Jean CARTELIER, *La monnaie*, Paris, Flammarion, collection Dominos, 1996, p. 94.

³ Voir l'ouvrage très riche, auquel cet article doit beaucoup: Hervé DEFALVARD, *Essai sur le marché*, Paris, Syros, 1995.

⁴ Géry COOMANS, *Enquête auprès des économistes*, Paris, Institut des sciences mathématiques et économiques appliquées, 1995.

⁵ Voir entre autres l'ouvrage de Michel SERRES, *Eloge de la philosophie en langue française*, Paris, Fayard, 1995.

Un effet de trompe-l'œil

Si la réalité économique a des côtés «chaotiques», il s'ensuit que l'interprétation des phénomènes économiques proposée par les libéraux est au moins partiellement erronée. Il y a un effet de trompe-l'œil dans les analyses ressassées tout au long des plus prestigieux sommets économiques, Davos notamment. Un exemple: alors que ces accords sont présentés comme de pures victoires du libre-échange, l'Acte unique européen ou l'ALENA sont des traités derrière lesquels se profilent des communautés régionales bien définies et qui instaurent des barrières entre ces communautés et l'extérieur. Que penser par ailleurs de l'utilisation de l'arme interdite des taux de change dans la guerre économique opposant entre elles les nations industrielles? Le discours libéral se révèle franchement mensonger lorsque l'on apprend que des chefs d'entreprises, dans le secteur de la construction notamment, s'entendent avec leurs concurrents dans le dos des consommateurs.

Un retour au réel permet d'avancer cette hypothèse encore plus lourde de sens: loin de représenter un progrès, une solution aux problèmes du moment, l'instauration d'un soi-disant ordre libéral pourrait bien n'être qu'une manière de baptiser un désordre économique effectif trouvant ses racines ailleurs, dans le vide d'une société en crise. Le libéralisme est fils de «l'ère du vide», de l'âge de «la glisse», de l'indifférence, de la désaffection, de l'affaiblissement du lien social décrit sous un mode étonnamment jubilatoire au début des années 80 par Gilles Lipovetsky⁶. Se fier à lui pour sortir de la crise paraît d'autant plus insensé que, à l'inverse de la science moderne, il ignore tout des processus, des algorithmes diraient les mathématiciens, permettant d'avancer à petits pas.

L'intérêt des capitalistes

L'étonnant, étant donné les multiples faiblesses de ces modèles, c'est l'emprise qu'ils ont fini par exercer. Ce succès ne s'expliquerait pas sans vide idéologique et désarroi, besoin de visions rassurantes et refus panique des théories désécurisantes du chaos. Mais un autre motif doit aussi être évoqué: l'intérêt que peut représenter un monde «libéralisé» pour ces acteurs économiques de premier plan curieusement oubliés aujourd'hui: les capitalistes. Fernand Braudel n'a jamais été dupe, lui pour qui «sur la double épaisseur sous-jacente de la vie matérielle et de l'économie cohérente de marché», dans la zone de haut profit du

⁶ Gilles LIPOVETSKY, *L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard et collection Folio, 1983.

système, prospère le «capitalisme de haut vol⁷». Pour comprendre qui tire aujourd'hui son épingle du jeu, il vaut la peine de lire attentivement *La Richesse des nations*, du héros libéral Adam Smith. Le père de la théorie de «la main invisible» y montre en effet paradoxalement que la liberté des intérêts privés conduit sur les marchés capitalistes à la lutte des classes et non à l'équilibre concurrentiel⁸. Que les détenteurs du capital soient les vainqueurs de ce combat, ces faits le montrent clairement: ces dernières années, les bénéfices des grandes entreprises suisses et les salaires des cadres ont augmenté bien plus fortement que les salaires des ouvriers.

«La destruction créatrice»: telle est l'une des grandes lois libérales, expliquant les difficultés forcément transitoires – la faillite d'une entreprise inadaptée par exemple – liées au fonctionnement d'un marché libre. N'a-t-on jamais inventé plus formidable oreiller de paresse, permettant de fermer les yeux sur toute souffrance! L'avenir est incertain, le passage d'un mode de fonctionnement économique à un autre aléatoire, enseignent les théories du chaos. Une chose ne paraît toutefois pas exclue: les «destructions» que connaissent nos sociétés pourraient bien faire mentir l'optimisme libéral. Espérons qu'elles n'engendrent pas de conflit armé⁹. Tout dépendra de ce que nous ferons, tant il est vrai que l'histoire n'est pas finie et que, contrairement à ce que croient certains économistes, l'homme, cet animal social, n'a pas dit son dernier mot.

Yvan MUDRY

⁷ Fernand BRAUDEL, *La dynamique du capitalisme*, Paris, Flammarion, collection Champs, 1988, p. 117.

⁸ Voir *Essai sur le marché*, livre cité, p. 110 et suivantes.

⁹ Un élément de la pratique libérale est particulièrement dangereux: l'exacerbation de la concurrence. A ce sujet, le titre d'un livre en dit long: Philippe THUREAU-DANGIN, *La concurrence et la mort*, Paris, Syros, 1995. Voir aussi l'appel du Groupe de Lisbonne, *Limites à la compétitivité. Pour un nouveau contrat mondial*, Paris, La Découverte, 1995.

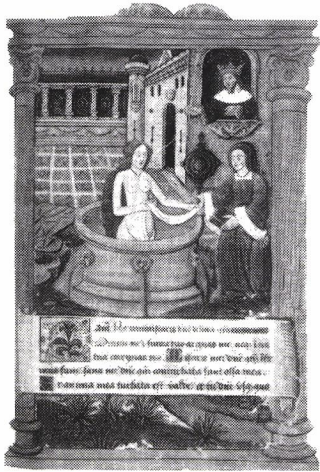
Vient de paraître

Maria Besançon



«L’AFFAIRE»
DE DAVID ET BETHSABÉE
ET LA GÉNÉALOGIE
DU CHRIST

Préface du fr. Jean-Miguel Garrigues



Parole et Silence

340 pages – FS 36.90 – FF 119

Notes et lectures

«Dieu contemplé dans le miroir des choses» : de la pauvreté de l'être créé à Dieu

«Il suffit qu'il y ait des choses
pour que Dieu soit inévitable.»
Jacques Maritain

«Dieu, comme un excellent maître, a pris soin de nous laisser deux écrits parfaits, afin de faire notre éducation d'une manière qui ne laisse rien à désirer. Ces deux livres divins sont la Création et l'Écriture sainte. Le premier ouvrage a autant de chapitres excellents qu'il y a de créatures et il nous enseigne la vérité sans mensonge. Aussi quelqu'un ayant demandé à Aristote où il avait appris tant de si belles vérités, il répondit: dans les choses, car elles ne savent pas mentir¹.»

Rien ne correspond mieux à l'esprit du nouveau livre du Père Emonet, *Dieu contemplé dans le miroir des choses*², que ces quelques lignes de saint Thomas d'Aquin.

À la fin d'*Une métaphysique pour les simples*³ s'amorçait une ascension de l'intelligence, capable de et affamée d'infini, pour atteindre l'Être qui n'est qu'Être, l'Être-sans-néant, l'Être parfait, la Source cachée. C'est cette ascension que le Père Emonet reprend à présent et conduit à son sommet. La métaphysique s'achève en une théologie naturelle ou philosophique, c'est-à-dire en la connaissance que par ses

seules ressources l'intelligence peut avoir de Dieu tel qu'il «se donne à connaître non en lui-même, seulement dans le miroir des choses» (p. 9).

Platon et Aristote déjà s'étaient mis en route vers ce Dieu que les choses d'ici-bas révèlent et tiennent dans l'ombre tout à la fois. Saint Augustin, dans sa quête de Dieu, a interrogé passionnément les choses et il a vu que «ni elles sont absolument ni elles ne sont pas absolument, elles sont venant de Vous, mon Dieu» (cité p. 7). Saint Thomas d'Aquin, auquel le Père Emonet emprunte l'armature de son traité et le mouvement assuré de sa démarche, a ouvert cinq voies par lesquelles la raison, «c'est-à-dire l'intelligence en mouvement» (p. 76), s'en va à partir des choses jusqu'au-delà des frontières de ce monde, à la trace de Dieu et de son existence (I^{ère} partie), pour chercher ensuite à saisir quelque chose de ce qu'Il est – son Essence – (II^e partie), à le nommer (III^e partie), et enfin découvrir «la source lumineuse de l'être des choses» (p. 88), «le rapport de Dieu au monde et du monde à Dieu» (IV^e partie)⁴.

¹ Saint Thomas d'Aquin, 5^e sermon pour le 2^e dimanche de l'Avent, Vivès, t. XXIX, p. 194.

² Pierre-Marie Emonet, O. P., *Dieu contemplé dans le miroir des choses*, «Une philosophie théologique pour les simples», C. L. D., 1997, 142 p.

³ Pierre-Marie Emonet, O. P., *Une métaphysique pour les simples*, C. L. D., 1991. Recension dans *Nova et Vetera*, 1992/2, pp. 138-144.

⁴ On trouvera dans l'Introduction (pp. 10-14) un excellent résumé de cette démarche. Nous ne pouvons qu'inviter le lecteur à s'y reporter et à y revenir en cours de lecture.

Une intuition centrale

Mais lorsque le Père Emonet aborde un sujet qui l'habite – fût-il des plus classiques – on est en droit de s'attendre à ce qu'il porte sur lui un regard renouvelé. C'est ainsi que son dernier ouvrage vit d'une intuition:

«A-t-on toujours assez fait pour voir qu'au départ de chacune (des cinq voies) saint Thomas commence par souligner un des aspects de (la) pauvreté ontologique (des choses)?» (p. 10).

Il y a dans les choses créées une *pauvreté* de leur être qui exige que l'on sorte du monde pour trouver leur raison d'être. Cette intuition, le Père Emonet la prête à saint Thomas, il la découvre implicitement contenue à la racine des cinq voies que l'intelligence emprunte pour affirmer l'existence de Dieu. Il la retrouve chez Claudel quand, dans un contexte ontologique, le poète parle de «toutes ces pauvres choses⁵». Il la relève encore chez le Cardinal Journet, qui voit dans le monde créé de l'être *mendié*: «L'être est une chose précieuse et puis, en même temps, une chose fragile qui ne tient pas par elle-même. Assez de consistance pour être là: le moindre atome, un moucheron, un nuage dans le ciel, la moindre chose, c'est, c'est quelque chose, et puis en même temps c'est du fragile, cela ne tient pas par soi-même, c'est de l'être mendié, de l'être suspendu à une raison d'être cachée dans la profondeur du mystère⁶.» Mais c'est l'apport original du Père Emonet d'avoir pour ainsi dire focalisé le regard sur cette pauvreté radicale de l'être des choses et d'y avoir décelé le point d'ancrage de la connaissance naturelle que nous avons de Dieu.

«Quand vous aimerez effectivement chaque réalité...» (Dostoïevski)

Au seuil du traité, une analogie est suggérée entre la nécessaire présence de Dieu auprès des choses en raison de leur pauvreté ontologique et la présence de Dieu auprès du peuple qu'il s'est choisi, selon ce qui est dit à Israël au livre du Deutéronome: «Si Yahvé s'est attaché à vous et vous a choisis, ce n'est pas que vous soyez le plus nombreux de tous les peuples, puisque vous êtes le moins nombreux de tous les peuples. Mais parce qu'il vous a aimés..., c'est pour cela qu'il vous a fait sortir par une main forte et qu'il t'a libéré de la maison des esclaves...» (Dt 7, 7-8)

Le Père Emonet écrit: «L'être des choses défaille. Cet acte, les choses ne le possèdent pas en plénitude. A cause de ce manque, Celui qui, dans la pureté de son acte, fait *être* doit venir à leur aide. On pourrait en s'adressant à elles reprendre les paroles de Moïse à Israël: "Si Dieu s'est attaché à vous, ce n'est pas parce que *votre être* se présente avec force et éclat. Au contraire, c'est parce que *votre être* est faible et pauvre"» (p. 9).

Cette analogie n'a du reste rien d'arbitraire ni de gratuit, si l'on se souvient qu'historiquement c'est parce qu'Israël a d'abord pris conscience d'avoir été rassemblé et *créé* comme peuple par Dieu qu'il a ensuite accédé à la notion de Création du monde *ex nihilo*. Mais ce qu'il faut souligner, c'est que cette analogie, à sa manière, dévoile qu'au cœur des choses, au plus profond du mystère de leur être, il y a la révélation d'un amour.

Déjà lorsque Aristote évoquait l'opération de l'Agent qui œuvre au plus

⁵ «Qu'est-ce qu'elles feraient, mon Dieu, toutes ces pauvres choses qui ne subsistent pas./Sinon, par leur nature qui est de naître et de cesser, témoigner que Vous êtes ici et là.» *La Messe là-bas*, Œuvres poétiques, Pléiade, p. 493.

⁶ Ch. JOURNET, *Entretiens sur le mystère chrétien*, p. 148.

intime de chaque chose dans le mouvement de sa venue à l'être, il disait que l'Acte-pur l'«enveloppe». Le verbe grec *peri-echein* (qui contient toute la première voie de saint Thomas), remarque le Père Emonet, comporte les nuances d'*êtreindre, entourer, protéger*. «Comment se défendre du sentiment, conclut-il, que, lorsqu'Aristote écrivait cela, il cherchait à évoquer la tendresse de l'Acte-pur d'être, à qui il donnera plus tard son nom divin: Dieu?» (p. 21).

«C'est de la bonté de Dieu que les choses tiennent leur être et qu'elles subsistent dans leur nature», pourra dire à son tour saint Thomas. Le Père Emonet commente: «Qui ne voit qu'une telle doctrine jette sur le monde une première illumination?» (p. 11). Beaucoup plus loin, dans un chapitre difficile mais très éclairant sur la subsistance, «ultime perfection de l'être» (pp. 100-103), il montre comment se traduit la bienveillance divine au plan de l'être et de cette perfection de l'être qui rend chaque chose unique; et il conclut: «Cette bienveillance éclate par le don, chaque fois, de l'existence à un être unique. Dans l'ordre de l'existence et de l'être de la nature, le Créateur, en donnant à chaque chose la subsistance, en l'enveloppant de son Action, lui montre qu'il l'aime d'un amour sans doute commun à toutes, mais d'un amour tout de même, d'un choix, d'une gratuité, qui déjà révèle son prix à ses yeux!» (p. 103).

Si donc un amour est à l'œuvre dans les choses, à la racine de leur être, on n'entrera dans la contemplation philosophique de Dieu (dans le miroir des choses) que si comme lui on porte sur les choses – avec tous les grands contemplateurs de l'être – un regard aimant. «Quand vous aimerez effectivement chaque réalité, alors vous comprendrez aussi le mystère de Dieu dans

les choses», disait Dostoïevski⁷. A l'origine du livre du Père Emonet, et vibrant à chaque page, il y a, pour nous conduire à découvrir «le mystère de Dieu dans les choses», un *amour* de chaque réalité. C'est le don qu'il nous fait et qu'il nous invite à partager.

Les cinq pauvretés de l'être des choses

Reprenant donc les cinq voies de saint Thomas (c'est la Ière partie), le Père Emonet met en relief la pauvreté ontologique qui se trouve au point de départ de chacune d'elles.

A l'origine des deux premières, il y a une pauvreté qui est celle de l'*essence* des choses. Pour devenir ce qu'elle est, une chose – une marguerite par exemple – doit sans cesse passer de moins d'être à plus d'être, de la graine à la tige, de la tige à la fleur. «La naissance d'une simple fleur cache un mystère» (p. 19). Lorsque le philosophe veut traduire ce mystère en termes d'être, il dit qu'il y a passage de l'être-en-puissance à l'être-en-acte. Or, remarque le Père Emonet, pour dire ce qu'est l'être-en-puissance, Aristote a besoin de trois mots: «C'est une réalité proche de l'être, une réalité qui tend à l'être, qui désire l'être» (p. 26); «ces trois verbes soulignent en fait un manque, une carence, un besoin (...) Et c'est à cause de ce manque que toute essence manifeste, que les choses en formation requièrent l'assistance de l'Etre en qui il n'y a pas l'ombre d'un manque: de l'Acte pur» (p. 27), car «aussi loin qu'on descende dans un pouvoir-être, on ne trouvera pas cette force dont la chose a besoin pour passer à un plus d'être. Il faut nécessairement faire appel à un *autre* être-en-acte qui intervienne et communique *son acte*» (p. 20). Ainsi, la première pauvreté des choses appelle la *présence enveloppante* de Dieu.

⁷ Cité par Heinz R. SCHMITZ dans «Le mystère de ce qui est un mystère de beauté», *Nova et Vetera*, 1978, p. 42.

La deuxième pauvreté se révèle dans «les merveilles de l'agir» pour autant que par elles l'essence des choses rayonne alentour: «L'éclat des couleurs qui sortent d'une tige pourtant verte ou grise (...), le couplet soudain du merle jusqu'alors silencieux, une lumière de vérité qui éclôt dans un esprit une seconde avant encore aride» (p. 23). A son tour, «le domaine de l'agir place le philosophe devant un mystère» (p. 22). De nouveau il y décèle un passage de la puissance à l'acte qui nécessite l'intervention d'un Etre-en-acte ou Acte-pur agissant *dans* les choses, sans les violenter, mais pour les aider «à aller jusqu'au bout d'elles-mêmes» (p. 29). La deuxième pauvreté des choses appelle en elles la *présence activante et surélevante* de Dieu.

La troisième pauvreté est plus radicale encore. Elle ne touche pas l'essence des choses, mais leur existence même. C'est «une pauvreté totale» (p. 29): la *contingence*. Le simple fait qu'hier elles n'étaient pas et que demain elles ne seront plus montre que les choses n'ont pas en elles-mêmes, dans leur essence, le pouvoir d'exister. Leur troisième pauvreté exige un Etre-sans-néant qui leur donne sans cesse, de leur naissance à leur mort, ce premier acte de l'exister qui les tient au-dessus du néant et qui est ce qu'il y a de plus intime et de plus profond en elles⁸. C'est pourquoi, conclut le Père Emonet, «ce qui s'impose alors à l'intelligence, c'est la *présence pénétrante* du même Dieu» (p. 29).

La quatrième pauvreté se cache, pourrait-on dire, sous les banalités de nos conversations quotidiennes, lorsque nous comparons entre elles les choses: il y a du plus et du moins. Mais «dans ces expressions, le philosophe perçoit l'affirmation d'un Etre parfait virtuellement reconnu» (p. 31). «Il est donné au métaphysicien – c'est là sa grandeur –

de recueillir à même les choses de ce monde le témoignage que l'être, l'unité, la vérité, la bonté, la beauté n'ont pas ici-bas leur vraie patrie. Elles y sont comme en exil. Pour pouvoir y habiter elles ont dû revêtir *la livrée des pauvres: la matière*. Elles ne peuvent cependant pas cacher complètement leur noblesse native. Elles ne peuvent nous cacher qu'elles sont tombées du Ciel. Le métaphysicien les recueille. Il voit qu'elles sont dans les choses seulement pour une part et donc qu'elles y sont *causées* – mais pas par elles-mêmes. Il voit qu'elles descendent d'un autre Etre en qui elles ont leur réalisation plénière. C'est pourquoi, comme chez saint Augustin, la métaphysique s'achève dans une louange:

“C'est Vous, Seigneur, qui avez créé ces êtres, Vous qui êtes beau, car ils sont beaux; Vous qui êtes bon, car ils sont bons; Vous qui êtes, car ils sont. Mais ils ne sont pas beaux, ils ne sont pas bons, ils n'existent pas parfaitement comme Vous, leur Créateur. En comparaison de Vous, ils n'ont ni beauté, ni bonté, ni existence” (Confessions, Livre XI, chp. 4)» (p. 33).

Reste la cinquième pauvreté. Elle tient à ce que les choses ne connaissent pas la fin vers laquelle cependant elles tendent de tout leur être. Elle requiert une Intelligence à l'œuvre en elles, qui les dirige vers leur fin et les ordonne entre elles. Cette voie, comme les précédentes, le Père Emonet aime à reconnaître que les poètes aussi bien que les métaphysiciens l'ont empruntée. Ainsi trouvera-t-on un prolongement de ce chapitre à la page 126, dans les citations de *Citadelle* de Saint-Exupéry.

En lisant cette Ière partie, revient à l'esprit ce que Jacques Maritain écrivait à propos des cinq voies de Thomas d'Aquin: «Le procédé par lequel la raison démontre que Dieu est, place la rai-

⁸ Cf. saint Thomas, *Somme de théologie*, Ia, q. 8, a. 1, ad 1.

son elle-même dans une attitude d'adoration naturelle et d'admiration intelligente⁹.» Dans ces cinq voies qui s'originent à cinq pauvretés, le Père Emonet perçoit, quant à lui, «une douceur évangélique» (p. 10). Chez lui le regard du métaphysicien, celui du poète et celui du contemplatif entrent en fusion. Son livre est une sorte de Cantique des créatures dans lequel Frère Thomas et Frère François auraient uni leur voix.

Pour une intelligence sensible à l'être

La démarche de saint Thomas constitue un développement et une explicitation démonstrativement élaborée de la connaissance naturelle de Dieu enveloppée dans l'intuition primordiale de l'être. En reprenant ces approches de Dieu, le Père Emonet s'attache, dans l'exposition qu'il en donne, à les maintenir le plus étroitement possible en contact avec la simplicité et l'innocence (le mot est de Maritain) du sens foncier de l'être, connaturel à l'intelligence humaine. Dès les premières pages il insiste (et l'on ne saurait trop majorer la portée de cette insistance) sur la nécessité de «regarder les choses selon leur poids d'être» (p. 8, cf. chp. 1, pp. 15-18) et d'avoir «une intelligence sensible au mystère de l'être» (p. 23), «cette disposition qui consent à laisser les choses elles-mêmes dire entièrement leur mystère» (p. 17). Car – c'est la formule de Maritain mise en exergue à l'Introduction – «si on ne considérait pas dans les choses l'être, on ne pourrait pas passer à la Cause première de tout être». C'est pourquoi, tout au long du traité, le Père Emonet ne cesse de revenir aux données de son tout premier chapitre. Un lecteur pressé trouvera peut-être que ces reprises sont des redites, d'inutiles rappels. Il n'aura pas compris ce que la démarche de l'auteur excelle à *faire voir*: comment toute cette théologie philosophique *sort* de la saisie

de l'être et de la distinction, réelle dans les choses, de ces deux pôles: l'essence et l'existence.

«En cela que je ne connais pas, je le reconnais» (Clausel)

Les cinq pauvretés de l'être dans les choses, qui ont pour noms: être-en-puissance (dans leur genèse comme dans leur action spécifique), contingence, «plus ou moins» (ou degrés de participation), privation de connaissance, exigent l'existence d'un Etre auquel déjà on peut donner cinq noms qui le font connaître non en lui-même mais dans son rapport au monde: Acte-pur, Cause première, Etre-par-soi-subsistant, Etre absolu, Intelligence première.

«Cette pauvreté de l'être dans les choses a son correspondant dans la manière de connaître l'Essence de Dieu. Dans une deuxième partie, c'est notre propre pauvreté à nous que nous soulignons. Elle apparaît dans la manière dont nous balbutions quelque chose à propos de l'Essence divine» (p. 11).

Pour cela, il faut demander aux choses de s'effacer en quelque sorte devant l'Essence de Dieu pour la dire. «Nous leur demandons de dire de Dieu ce qu'Il n'est pas, en disant qu'Il n'est rien de ce qu'elles sont» (p. 69). C'est la voie de négation, exposée par le premier chapitre et mise en œuvre dans cette IIe partie à travers six *comparaisons* que relève le Père Emonet et qui forment la trame des questions 3 à 11 de la *Ia Pars* de la *Somme de théologie*. «Saint Thomas nous ramène à la racine des choses, à leur acte d'être, et les compare avec l'Acte d'Etre en Dieu et écarte de lui ce qui ne lui convient pas» (p. 48) tel qu'il est apparu, exigé par la pauvreté des choses au terme des cinq voies. C'est donc ici que la raison achève véritablement de s'approcher de

⁹ Jacques MARITAIN, *Les Degrés du savoir*, Œ. C., t. IV, p. 669.

Dieu en reconnaissant, par voie de négation, ce qui caractérise *comme Dieu* la Cause première à quoi la lère partie nous a acheminés: il n'y a pas en Lui composition de l'essence et de l'existence mais absolue simplicité (chp. 2); Il n'agit pas comme les choses: en produisant l'être de toutes choses, Il est transcendant à toutes choses – «plus élevé que le soleil» (chp. 3) – et c'est pourquoi il est immanent à toutes et à chacune – «toujours tout proche» (chp. 4) –; Il est immuable et éternel à la différence des choses qui naissent et meurent (chp. 5), «unique ordonnateur de toutes choses» (chp. 6).

Quand les mots humains montent jusqu'à Dieu

«Cette pauvreté, dans la sphère de notre connaissance de Dieu, se prolonge dans la sphère de notre pouvoir de nomination de Dieu. Dans notre troisième partie, nous tentons de faire monter jusqu'à Dieu les noms que nous pouvons Lui donner» (p. 12).

Après leur avoir demandé de s'effacer, on sollicite à présent les choses afin qu'elles nous prêtent des noms pour nommer Dieu. Quelle est la raison de cette démarche? C'est le rapport de dépendance que les choses ont avec Dieu: «O Dieu, s'exclamait Claudel, rien n'existe que par une image de votre perfection¹⁰.» «Les choses de ce monde sont les effets de Dieu. Et les effets ressemblent toujours à leur cause en quelques aspects. Ne pouvons-nous pas nous servir des choses, c'est-à-dire de ces effets, pour connaître Dieu et le nommer du moins à partir d'elles?» (p. 70).

Ici s'ouvre le beau traité des noms divins, royaume de l'analogie, trésor des métaphysiciens et des poètes. Il explique d'abord le privilège des perfections pures ou absolues, «c'est-à-

dire dont la notion n'enveloppe nécessairement aucune imperfection»: ce sera «de pouvoir, mais en traversant une sorte de mort, passer au-delà du *comme si* et du rideau des comportements extérieurs, pour signifier directement ce que Dieu est en propre et véritablement, ce qu'il est lui-même¹¹», moyennant un triple bond de l'intelligence (causalité, négation, suréminence) pour détacher ces perfections du mode d'existence limité qu'elles ont dans les créatures où on les a d'abord trouvées, et pour les transporter en Dieu, dans la ténèbre divine, où elles se réalisent selon un mode qui nous est inconnaissable, mais sans voler en éclat. «La métaphysique des perfections pures, découvertes ici-bas, ne sait pas comment elles se trouvent en Dieu. Elle sait qu'elles ont en Lui leur vraie patrie» (p. 77). Il en va ainsi de l'être et des perfections transcendantes et analogiques qui l'accompagnent nécessairement – «les inséparables de l'être», dit saint Thomas.

A la p. 72, le Père Emonet inclut dans ces perfections la *cause* et la *substance*, sans préciser davantage. Il faudrait ajouter que si ces notions, par leur raison formelle, dépassent les limites des genres, elles ne peuvent cependant être attribuées à Dieu purement et simplement.

La notion de cause n'implique en son signifié propre aucune imperfection (c'est une perfection pure), mais elle ne peut convenir à Dieu en toute nécessité: c'est librement que Dieu a créé, il se pouvait qu'il n'eût pas créé, posé librement des effets; il aurait pu alors n'être pas appelé cause, sans que cela fût pour autant une quelconque imperfection. Comme le Père Emonet l'explique ailleurs (IVe partie, chp. 5, p. 106), que Dieu soit *cause* des êtres en dehors de lui ne lui ajoute rien à lui, l'innovation est toute du côté des êtres créés.

¹⁰ Paul CLAUDEL, *Cinq grandes odes*, V – *La maison fermée*, Pléiade, p. 281.

¹¹ Ch. JOURNET, *Connaissance et inconnaissance de Dieu*, Ed. Saint-Augustin, p. 17.

Quant à la notion de *substance*, en tant qu'elle dit être-en-puissance à l'égard des accidents, elle ne peut évidemment être attribuée à Dieu; mais pour autant qu'elle signifie la solidité et la consistance dans l'être d'une réalité qui se tient en soi, cette notion, comme les transcendants, dit en propre quelque chose de Dieu, selon l'analogie.

Il est cependant d'autres noms encore qui servent à nommer Dieu. Des mots qui signifient une perfection incapable de franchir les frontières des espèces ou des genres, des mots «tout chargés de terre». Aigle, lion, rempart, rocher, bouclier. «Comment expliquer que ces noms disent de Dieu des perfections qui pourtant ne peuvent se retrouver formellement en lui?» Le Père Emonet répond: «Pour s'en étonner il faudrait ne rien comprendre aux poètes. Il faudrait ne rien savoir du don qu'ont certains hommes de trouver des parentés entre des choses parfois très éloignées les unes des autres. (...) S'étonner de ce pouvoir, ce serait méconnaître le besoin de l'homme de jeter sur le monde le filet d'une immense analogie entre le monde des corps et des âmes» (pp. 80-81). On aimerait tout citer de ce chapitre, le 5e: «La grande poésie est invitée à parler de Dieu». Il explique que la ressemblance entre Dieu et les réalités corporelles n'est pas à chercher du côté de la nature de ces choses, mais de leur comportement. «Défendre à l'intelligence cette voie de l'intuition poétique, dit encore l'auteur, ce serait en quelque sorte supprimer la Bible. Dieu a voulu que l'intelligence poétique le serve somptueusement en dotant nos mots humains d'un essor qui les emporte jusqu'à des régions où Il se cache» (p. 82).

La raison ultime de la dépendance et de la pauvreté des choses

Toute la IV^e partie naît d'une vue fondamentale: «Les choses ne précèdent pas la connaissance que Dieu en a comme elles précèdent la nôtre. Dieu, en effet, ne

les connaît pas parce qu'elles existent, mais elles existent parce qu'Il les connaît» (p. 89). Pour trouver ici-bas une analogie de ce rapport, il faut recourir à l'expérience de l'artiste. Avant d'exister sur la toile, le tableau a d'abord existé sous mode d'idée – d'idée factive – dans l'esprit ou la subjectivité de l'artiste. L'œuvre est toute pétrie de cette subjectivité dont elle laisse paraître quelque secret. Ainsi les choses nous sont-elles données à contempler «comme nous signifient l'Essence divine où d'abord elles ont existé comme idées» (p. 93). «La pensée divine n'est aucunement mesurée par les créatures. A celles-ci par contre, Dieu mesure leur être. Cette vue achève de nous donner la raison ultime de leur dépendance et de leur pauvreté. Comme l'œuvre d'art elles ne seraient pas, en effet, sans cette lumière et cette tendresse qui les expliquent en leur fond» (p. 90).

Cette partie se prolonge sur un autre mode dans la «Conclusion générale». Celle-ci se présente comme un commentaire du poème d'Anne Perrier: «A la rose». C'est à saint Jean de la Croix que ce poème peut faire songer, à la différence que ce qui l'a suscité n'est pas l'expérience mystique mais une intuition métaphysique. L'explication du Père Emonet pourrait pareillement rappeler les commentaires de saint Jean de la Croix, mais ici le commentaire se change insensiblement en poème, sans doute parce qu'en lui aussi une décisive expérience affleure.

«Cette rose aimée est apparue dans le temps. Puis elle s'en est allée. Mais par là elle m'a révélé que son modèle individuel est en Dieu, car elle ne peut pas mourir. Elle est donc passée ici-bas comme un signe fugitif» (p. 118).

«Attendons ici. Dans la nuit de ce monde. Le temps passe. Attendons le lieu enfin où, dans la pleine lumière, la rose en son essence individuelle sera contemplée. Pour aujourd'hui le poète se cache dans sa splendeur!» (ibid.).

Perspectives

Ce livre, nous l'avons dit, est un livre de métaphysique. La métaphysique s'y achève en théologie philosophique ou naturelle. Elle culmine lorsqu'elle peut nommer Dieu de son nom le plus propre: «Celui qui est». Ce nom, on le sait, est celui-là même que Dieu s'est donné dans la Révélation du buisson ardent, – au grand embarras tout ensemble des exégètes et des philosophes! «Le nom que Dieu s'est donné, remarque le Père Emonet non sans une pointe de malice, les exégètes ont peur de lui donner son sens philosophique» (p. 86). De même, «l'expression inquiète les philosophes» (ibid.): non seulement Sartre (dont le Père Emonet montre que les objections ont été réfutées à l'avance par saint Thomas), mais Heidegger, qui se présente pourtant comme «le Berger de l'être» (p. 123), pour ne rien dire des «petits heideggériens» et autres détracteurs contemporains de l'onto-théologie. L'auteur, en effet, n'en dit rien, mais il leur répond à sa manière, celle du «réalisme primitif» (p. 131), c'est-à-dire qui privilégie un rapport pré-réflexif de l'homme avec les choses qui l'entourent, lorsque celui-ci sait se rendre assez disponible, assez réceptif «pour *entendre* ce que toutes choses murmurent¹²».

Quoi qu'il en soit, la dernière section de l'ouvrage, intitulée «Perspectives», qui compte parmi les pages les plus marquantes et les plus suggestives, établit qu'«à partir de cette révélation: "Celui qui est" s'ouvrent des perspectives nouvelles sur les rapports qui se tissent entre la théologie¹³ et la philosophie» (p. 125). Une fois encore, le Père Emonet revient à ce qui constitue le foyer dont chaque page du traité est sortie et auquel elle ramène – le mystère de l'être dans les choses en ses deux com-

posantes, l'essence et l'existence, objet premier de l'intelligence –, mais pour montrer à présent comment s'y *rencontrent* la démarche proprement naturelle de la raison et la révélation biblique. Elles s'y rencontrent, elles ne s'y confondent pas. Car ici et là, l'affirmation «Celui qui est» n'est pas univoque, elle atteint la même incirconscriptible réalité, mais à deux niveaux de profondeur, par deux emplois distincts de l'analogie. «La métaphysique, écrit Jacques Maritain, est installée au sommet du monde créé, et de là regarde sans le voir en lui-même le foyer inaccessible vers lequel convergent toutes les perfections créées, et dont elle ne saisit la très pure lumière que brisée dans la multiplicité de ces perfections. La foi est installée dans ce foyer lui-même, au cœur de l'Incréé, mais Dieu lui a fermé les yeux. Et c'est par les images des créatures qu'elle se souvient d'avoir vues en bas, qu'il lui en décrit le mystère. La Déité comme telle est atteinte, mais sans être vue, et sans pouvoir être autrement appréhendée que par les analogies que Dieu choisit dans le créé pour nous en instruire¹⁴».

Sur la base de ces distinctions formelles, il est alors possible de reconnaître le concours et le secours, l'aide et l'activation réciproques, que métaphysique et théologie, mais aussi la sagesse contemplative, s'apportent mutuellement, dans l'unité vivante qu'elles reçoivent dans le sujet. De cette unité-là, le livre du Père Emonet représente, en acte exercé, un témoignage admirable dont la clé nous est livrée, croyons-nous, dans la citation de Jacques Maritain qu'il fait à la page 56-57:

«Que Dieu soit l'Être même subsistant, cela est la suprême, la plus vénérable vérité métaphysique vue par l'an-

¹² Jacques MARITAIN, *Sept leçons sur l'être*, Œ. C., t. V, p. 576.

¹³ Entendue ici au sens d'intelligence des mystères de la foi.

¹⁴ Jacques MARITAIN, *Les Degrés du savoir*, Œ. C., t. IV, pp. 714-715.

cilla, par la métaphysique de saint Thomas qui l'a, si j'ose dire, soufflée à l'oreille de sa théologie. Mais pourquoi la métaphysique de saint Thomas a-t-elle vu cette vérité? Parce que Dieu lui-même a dit à Moïse, dans le buisson ardent: *Je suis celui qui suis*, et parce que c'est dans le feu de la contemplation surnaturelle où le cœur méditait sur la parole dite à Moïse, et où toute l'âme brûlait d'amour pour *Celui qui est*, que saint Thomas a refondu la métaphysique d'Aristote pour en faire une métaphysique plantée dans l'intuition de l'être pleinement et formellement possédée. (...) (Cela) montre comment la philosophie peut être confortée et surélevée *dans son ordre propre*, en étant plus que jamais philosophie et en accomplissant mieux que jamais son œuvre de

sagesse naturelle, par la foi et la contemplation¹⁵.»

Fr. Michel CAGIN

P. S.: Un certain nombre de coquilles se sont glissées dans le texte. Signalons les plus importantes, celles qui rendent sa compréhension plus malaisée ou qui en altèrent le sens:

p. 11, lire: «Cette négation pourra porter soit sur les perfections en elles-mêmes, soit *sur* le mode d'existence qu'elles revêtent dans les choses.»

p. 85: «Les artistes qui l'ont aperçue s'acharnent en vain à nous *en* donner une idée.»

p. 108: «Chez l'élève il est "comme ce qui est en *puissance* en face de ce qui est en acte".»

p. 131: «Il n'y a pas de lieu où la théologie et la métaphysique, tout en gardant leur objet et leurs lumières propres, *ne* se rencontrent pour éclairer les rapports de Dieu au monde et du monde à Dieu.»

¹⁵ *Cahiers Jacques Maritain*, n° 20 (juin 1990), p. 34.

Vient de paraître

S A G E S S E E T C U L T U R E S

Georges Cottier

LES CHEMINS DE LA RAISON

QUESTIONS D'ÉPISTÉMOLOGIE
THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE



Parole et Silence

256 pages – FS 46.00 – FF 149

THOMAS D'AQUIN, *De la Vérité, Question 2*, (La science en Dieu), Introduction, traduction et commentaire de Serge-Thomas BONINO, O.Père, Préface de Ruedi Imbach, «Vestigia, 17», Fribourg, Ed. Universitaires, Paris, Ed. du Cerf, 1996, XVI-624 p.

Le Père Bonino écrivait naguère dans un Bulletin de la *Revue Thomiste* (1995/III, *Thomistica*, p. 485): «Il est désormais nécessaire de distinguer les études thomistes du thomisme lui-même comme effort de réappropriation et d'actualisation de la pensée théologique et philosophique de saint Thomas d'Aquin (et éventuellement de son école).» Et il concluait: «Un point commun cependant unit tous ceux qui abordent aujourd'hui l'œuvre de saint Thomas quelles que soient leurs intentions ultimes: la nécessité d'une mise en perspective historique sérieuse de la doctrine thomasiennne. Les instruments pour un tel travail se multiplient.» Il citait en exemple la biographie scientifique de saint Thomas que nous devons au Père Torrell (*Initiation à saint Thomas d'Aquin*, sa personne et son œuvre, 1993) ou encore l'étude du Père Gauthier sur le *Contra Gentiles* (*Somme contre les Gentils*, Introduction par René-Antoine Gauthier, o.p., Paris, Ed. Universitaires, 1993). Il convient désormais d'ajouter l'édition que le Père Bonino lui-même nous a donnée de la Question 2 du *De Veritate: La science en Dieu*.

L'ouvrage est composé de trois parties. Au centre, la traduction – précise, exacte, limpide – des quinze articles de la Question (pp. 241-354). Elle est précédée d'une ample introduction historique et doctrinale (pp. 1-240) et accompagnée d'un commentaire suivi sous forme d'annotations (pp. 355-569, en plus petits caractères). Deux annexes, une bibliographie, un index des noms et un index thématique permettant au lecteur de se reporter aux notes de la troisième partie et de s'y orienter plus facilement, font de cette édition un instrument de travail dont il est à peine besoin de souligner les richesses innombrables. Remarquons seulement que les vues synthétiques de

l'introduction – remarquables de clarté –, l'abondance et la rigueur des notes techniques et doctrinales du commentaire, le jeu de renvois d'une partie à l'autre, donnent à cet ouvrage de pouvoir être lu à plusieurs niveaux et de s'adresser à des catégories de lecteurs très diverses.

La vaste introduction historico-doctrinale a pour objet de dégager la question de la science de Dieu (la science que Dieu possède) de la problématique théologique qui a dominé le débat dans les siècles postérieurs (à partir au moins du XVI^{ème} siècle) en la limitant à la conciliation entre la science infallible de Dieu et la liberté de l'homme, et de retrouver l'enjeu propre de cette question pour saint Thomas.

«Quel est donc l'enjeu véritable et structurant de la réflexion thomasiennne sur la connaissance en Dieu? Serait-ce de penser à nouveaux frais la doctrine chrétienne sur la science en Dieu en exploitant la nouvelle noétique aristotélicienne? Incontestablement. Mais il y a davantage. En fait, l'enjeu ultime de la question n'est rien moins pour saint Thomas qu'une défense et illustration de la conception biblique de Dieu, c'est-à-dire d'un Dieu créateur et provident. Car c'est cela même – qui est le cœur de la révélation judéo-chrétienne – qu'une certaine lecture rationaliste d'Aristote, celle des *falâsifa* tout spécialement, remet radicalement en question. En particulier, par la négation plus ou moins explicite de l'omniscience divine, la *falsafa* porte directement atteinte à l'universalité de la providence et sape ainsi en son fondement la conception chrétienne d'une histoire du salut. L'essentiel de l'effort spéculatif de saint Thomas, dans la q. 2 du *De veritate*, consiste donc à fonder en raison le dogme de l'omniscience divine afin de sauvegarder l'universalité de la providence. Tel est l'enjeu de la question et la perspective dans laquelle elle doit être lue.

Ce débat sur l'omniscience met en œuvre, comme j'espère le montrer, les thèses les plus décisives de la métaphysique chrétienne de saint Thomas,

car il engage très directement le problème métaphysique des rapports entre Dieu et le monde. Bien plus, les débats sur la science divine, à l'époque de saint Thomas, sont symptomatiques du conflit aigu qui oppose deux visions du monde et de Dieu absolument inconciliables: l'émanatisme nécessitariste de la philosophie gréco-arabe, d'une part, et, d'autre part, le créationnisme biblique. Il pourrait alors s'avérer que la réflexion métaphysique sur la science en Dieu, loin d'être un exercice gratuit et téméraire de haute voltige spéculative, est le nécessaire détour qu'emprunte l'affirmation croyante et raisonnée du mystère du Dieu révélé en Jésus-Christ» (pp. XI – XII).

En évoquant dans l'Avant-propos sa tentative d'une nouvelle lecture des textes de saint Thomas sur la science de Dieu, le Père Bonino revient sur la question qui est au centre des études thomistes contemporaines, à savoir la nécessité d'une mise en perspective historique de la doctrine de saint Thomas, et il esquisse la réponse équilibrée que, pour sa part, il pense devoir lui donner et que le travail qu'il nous livre dans l'ouvrage recensé a mise en œuvre magistralement.

«Cette ouverture d'une nouvelle possibilité de lecture, plus authentique en un certain sens, nous la demandons à l'histoire, car cette étude se situe avant tout au plan de l'histoire des doctrines. Bien sûr, il n'est pas interdit à l'historien d'apprécier par ailleurs, en philosophe ou en théologien, la valeur de telle ou telle doctrine, son rapport à la *veritas rerum*, et je n'aurais certainement pas entrepris cette étude si je n'étais persuadé de la vérité permanente de bien des aspects de l'enseignement thomasiens sur cette dimension du mystère de Dieu. Mais le thomisme a trop longtemps souffert de l'atrophie du sens historique dont sont affligés nombre de ses adeptes pour qu'on puisse aujourd'hui se dispenser, dans l'étude de saint Thomas, de la médiation d'une sérieuse exégèse historique. Avant de disserter sur la pertinence actuelle de la solution thoma-

sienne, il faut donc s'assurer de sa réalité et de sa signification historiques. En des pages remarquables où il met bien en valeur le rôle de l'histoire de la philosophie, M.-D. Chenu dénonce à juste titre «cet utilitarisme doctrinal» qui consiste à faire des textes de saint Thomas un arsenal inépuisable d'arguments au service de débats théologiques qui ne sont pas les siens et il suggère que «l'histoire est l'instrument opportun pour écarter cette manipulation pitoyable des textes où une habileté de casuiste se substitue à la lecture loyale». Loin d'être, comme on l'a parfois craint, maîtresse de relativisme, l'approche historique de la pensée de saint Thomas, en restituant les thèses thomasiennes à leur enracinement originel, est le chemin obligé d'un thomisme qui se veut vivant. Certes, la pensée de saint Thomas, comme toute pensée authentique, transcende l'époque qui l'a vu naître. Sa vérité et son intérêt ne résident pas dans l'adéquation à un contexte culturel mais dans l'adéquation au réel. Cependant cette vérité en sa spécificité n'apparaît vraiment que si l'on prend soin de replacer l'enseignement du Maître dans un contexte historique et doctrinal bien déterminé» (pp. X-XI).

On aura relevé l'expression décisive de «thomisme vivant», c'est-à-dire capable de porter des fruits non seulement d'érudition et de vérité historiques, mais d'intelligence du réel et de lumière face aux requêtes et aux défis contemporains. Il y aurait en effet un écueil opposé à celui que dénonce justement le Père Bonino («l'atrophie du sens historique»), qui serait de dissimuler derrière les exigences de l'approche historique une pusillanimité, voire une impuissance spéculatives. Le Père Bonino en est conscient qui écrit fort pertinemment: «Une tradition vivante se doit d'être attentive au climat intellectuel des siècles qu'elle traverse afin d'apporter sa lumière propre aux problèmes qui le définissent» (*op. recens.*, p.X); ou encore, à propos du Père Labourdette, à la mémoire de qui le livre est dédié: «L'approche de l'histoire des doctrines est tout à fait légitime, elle est même pré-

cieuse pour le théologien qui sait l'assumer et l'utiliser à ses fins propres, mais, d'aucune manière, elle ne peut se substituer à la lumière propre de la théologie spéculative. Il s'agit de deux ordres de vérités bien distincts. En effet, "toute idée exprimée offre un intérêt bien différent de celui de ses caractères historiques, elle appelle une appréciation d'un autre type: celle de sa vérité pure et simple. C'est là un jugement que l'histoire ne peut pas porter, encore qu'il ne soit souvent tout à fait bien porté que par qui connaît exactement l'histoire. Il se réfère à des critères d'un autre ordre" (P. Labourdette, *Dialogue théologique*, p.47). Si donc le théologien thomiste a tout intérêt à s'équiper "historiquement" pour lire saint Thomas, sa lecture ne peut être celle de l'historien. Ils ne cherchent pas dans les textes la même chose: "Autre chose est d'être l'historien de la pensée de saint Thomas, autre chose d'être son disciple" (P. Labourdette, cours sur *La Béatitude*, p.1)» (S.-Th. Bonino, «Le thomisme du P. Labourdette», in *Revue Thomiste*, 1992, pp. 110-111).

Il ne semble pas, en effet, qu'il puisse y avoir de thomisme vivant véritable sans d'abord faire droit à la distinction épistémologique fondamentale rappelée par le Père Labourdette et le Père Bonino à sa suite, ni sans qu'il manifeste sa force et son audace spéculatives, inventives, créatrices.

Fr. M. CAGIN

Thomas d'AQUIN, *Commentaire sur les Psaumes*, Introduction, traduction, notes et tables par Jean-Eric STROOBANT DE SAINT-ÉLOY, o.s.b., Préface de Mark D. Jordan, de l'Université Notre-Dame (Etats-Unis), Ed. du Cerf, 1996, 796 p.

Quand bien même on n'ignorait pas que saint Thomas avait fait un commentaire des Psaumes, on n'allait pas souvent y voir de près. Il est vrai que les éditions en sont rares – les plus récentes ont plus d'un siècle – et que le texte, jusqu'ici, n'était pas traduit. Dans l'attente d'une édition critique en préparation, la récente

traduction du frère Jean-Eric Stroobant, fruit d'un patient travail de plus de dix années, comble heureusement un vide (malgré quelques approximations, inévitables pour un tel travail, dans la traduction et l'annotation).

Le commentaire se présente comme une *reportatio*, c'est-à-dire comme des notes prises par un auditeur, vraisemblablement Réginald de Piperno, le *socius* de Thomas. Il date de la période napolitaine (1272-1273), contemporain de la rédaction de la *Illa Pars* de la *Somme de théologie* et demeuré inachevé comme elle et les commentaires d'Aristote – seuls les psaumes 1 à 54 sont commentés –, interrompu le 6 décembre 1273.

Le Prologue est quelque chose de merveilleux. Il pose à propos du Psautier les quatre grandes questions que posent les philosophes (et les enfants) quand ils veulent faire le tour d'une réalité, – autrement dit, il cherche les quatre causes d'après lesquelles, pour être complète, s'élabore une *définition*. De la cause matérielle, il écrit:

«La matière du psautier est universelle. En effet, tandis que chaque livre de l'Écriture sainte contient des matières particulières, le psautier renferme la matière générale de toute la théologie» (p. 33). «La matière (du psautier) est universelle parce qu'elle traite de toute l'œuvre divine» (p. 34). A savoir: l'œuvre de création, l'œuvre du gouvernement, l'œuvre de la rédemption, l'œuvre de la glorification. A propos de l'œuvre de rédemption, saint Thomas a ce mot qui est admirable: «Tout ce qui a trait à la fin de l'Incarnation est clairement exposé», dit-il, «de telle sorte que (le psautier) semble être *pres-qu'un évangile*, et non une prophétie» (p. 34). Les psaumes, c'est pour ainsi dire un évangile!

Contemporain de la *Illa Pars*, le *Commentaire sur les Psaumes* est riche d'une doctrine ecclésiologique qu'il convient de mettre en lumière. «C'est là une des règles posées au début du psautier: les choses qui concernent les membres (de l'Eglise), le Christ les dit de lui-même, pour cette raison que le Christ et l'Eglise forment comme un seul corps mystique; conséquemment, ils parlent

comme une même personne: le Christ se transforme en Eglise et l'Eglise en Christ» (p. 258, à propos du Ps. 21,2).

En appendice, J.-E. Stroobant a ajouté la traduction de la leçon inaugurale de saint Thomas (*Rigans montes de superioribus suis*), donnée à l'Université de Paris à l'occasion de la prise de possession de son titre de maître en théologie.

Fr. M. CAGIN

Maritain en toute liberté, Pages choisies, présentation et choix des textes par Charles BLANCHET, Paris, Ed. du Cerf, 1997, 450 p.

«Il n'est pas nécessaire de lire longtemps n'importe quel livre de Jacques Maritain, écrit un jour Etienne Gilson (*Le philosophe et la théologie*, 1960, p. 219) pour s'apercevoir qu'on a affaire avec un des tout premiers écrivains de notre temps... Ce style toujours jailli de source et dont les inventions incessantes créent une délicieuse complicité entre la métaphysique et la poésie.»

Le même enchantement avait saisi l'abbé Journet dès les premières œuvres de Maritain: «J'ai senti battre des ailes sous vos mots, qui ne battent pas sous ceux des autres», lui écrivait-il en 1925 (*Correspondance*, t. I, p. 347).

Et combien ne sont-ils pas «venus à Jacques», envoyés par Dieu, parce qu'ils avaient entendu, parfois même montant des pages les plus abstraites et les plus arides, une voix, une voix merveilleusement humaine et libre, la voix de Jacques, et que cette voix était aussi un cœur et un visage?

C'est une expérience et une conviction identiques qui ont poussé Charles

Blanchet à rassembler dans l'œuvre de Jacques Maritain les pages qui laissent transparaître le don de poésie et sont marquées du sceau de la beauté. Ce faisant, il a pris mieux conscience que la poésie n'était pas seule à inspirer l'œuvre de Maritain, et que la beauté elle-même était l'efflorescence très souvent d'une inspiration plus haute, plus secrète encore, et qu'elle révélait gratuitement, libéralement, la personnalité profonde de Jacques Maritain et la fécondation vitale, dans l'esprit en source, de toute son œuvre par la contemplation d'amour et les dons de l'Esprit. Il en est résulté un choix plus abondant de textes dans lesquels, plus largement, c'est la voix de Maritain, où passe quelque chose de son âme, que l'on entend résonner.

Ces textes se regroupent aisément en onze sections dont les titres donneront une idée du contenu: *Racines métaphysiques*, *Le pouvoir créateur de l'homme*, *La passion des affaires temporelles*, *Refaire l'anthropologie*, *Pour une philosophie de l'histoire*, *Le passage de l'esprit*, *Une philosophie politique*, *Figures de philosophes*, *Le polémiste*, *L'éducation à la croisée des chemins*, *Autobiographies*. Chaque section est introduite par quelques pages de Charles Blanchet extrêmement suggestives, passionnées et passionnantes. Et l'on y ajoutera bien sûr la postface: *Maritain, romantique de l'être et de la vérité, de la justice et de la poésie*.

Livre neuf à partir d'un trésor ancien, par lui (et grâce à Ch. Blanchet), c'est cette «charité intellectuelle» de Maritain dont parlait encore Etienne Gilson (*Correspondance Gilson-Maritain*, p. 188) qui continue de s'exercer.

Fr. M. CAGIN

Achevé d'imprimer le 17 décembre 1997
sur les presses de Dominique Guéniot,
imprimeur à Langres - Saints-Geosmes

Dépôt légal : janvier 1998 - N° d'imprimeur : 3127

NOVA & VETERA

4

Fondateur	Charles, Cardinal Journet (†)
Direction et rédaction	Georges Cottier, O.P.
Adresse pour la correspondance rédactionnelle	76, chemin de la Montagne CH-1224 Chêne-Bougeries Fax: 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.