

NOVA & VETERA

2

Georges
COTTIER

Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob
non des philosophes et des savants

Léon
ELDERS

La résurrection du Christ
dans la théologie de saint Thomas d'Aquin

Emmanuel
LEMIÈRE

Thérèse, docteur de l'Eglise
Une intuition de Charles Journet

Augustin
THOMPSON

Pour une compréhension théologique de la spiri-
tualité américaine

NOVA &
VETERA

SOMMAIRE

<i>Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants</i> GEORGES COTTIER, o.p.	5
<i>La résurrection du Christ dans la théologie de saint Thomas d'Aquin</i> LÉON ELDERS, S.V.D.	21
<i>Thérèse, docteur de l'Eglise – Une intuition de Charles Journet</i> Emmanuel Lemièrre.	33
<i>Pour une compréhension théologique de la spiritualité américaine</i> AUGUSTIN THOMPSON, o.p.	57

Notes et lectures

<i>Le mystère de sainteté de l'Eglise et l'élaboration du traité ecclésiologique de Charles Journet</i> RENÉ MOUGEL.	77
<i>«Tout récapituler dans le Christ» - A propos d'un ouvrage de J. Dupuis</i> MICHEL CAGIN, o.s.b.	87
<i>«L'éthique ou le chaos?» (Jean-Loup Dherse – Dom Hugues Minguet)</i> ERNESTO ROSSI DI MONTELEA	91
Bibliographie	99

Georges COTTIER, OP., *Les chemins de la raison, Questions d'épistémologie théologique et philosophique* - Sœur Eliane POIROT, O.C.D., *Les Prophètes Elie et Elisée dans la littérature chrétienne ancienne* - Simon LÉGASSE, *Les épîtres de Paul aux Thessaloniens* - Colette CAMELIN, *Éclat des contraires* - Max JACOB-Jacques MARITAIN, *Correspondance (1924-1935)*.

Vient de paraître

Compléments inédits de L'Église du Verbe incarné

Charles Journet

L'ÉGLISE SAINTE

MAIS NON SANS PÉCHEURS

Compléments inédits de L'Église du Verbe Incarné



Parole et Silence

Editions Parole et Silence
320 pages – 160 FF

«Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants»

I

1. La phrase de Pascal servira de point de départ à nos réflexions

Elle est, comme vous le savez, tirée du *Mémorial*, un parchemin que Pascal portait toujours sur lui cousu dans son habit, et qu'on découvrit après sa mort. L'intention est claire: Pascal voulait que l'événement spirituel qu'il relate – une grâce de conversion – demeure toujours présent à son esprit. Le texte est daté du lundi 23 novembre de «l'an de grâce 1654». La durée de l'expérience mémorée est notée: «Depuis environ dix heures et demie du soir jusques environ minuit et demi».

Je n'entends pas proposer un commentaire du *Mémorial*, ce qui d'ailleurs ne serait pas de ma compétence. Je relève néanmoins ce qui précède et ce qui suit immédiatement notre phrase: «FEU – Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants. – Certitude. Certitude. Sentiment, Joie, Paix. – Dieu de Jésus-Christ». La suite du texte explicite le propos de conversion, de retour à Jésus-Christ dont il s'est séparé. Le premier mot: FEU, écrit en majuscule, est déjà porteur de l'extraordinaire intensité de cette page.

Nous avons là un texte mystique, et non pas un texte philosophique. Cependant, nous pouvons esquisser quelques rapprochements et mises en confrontation. Nous y sommes invités par l'incise: «non des philosophes et des savants».

Cette expérience de foi apporte à Pascal la certitude. Or la philosophie, pour ce lecteur attentif de Montaigne, ne peut pas la donner. La méditation du dogme du péché originel, en lui en montrant la cause, le confirmera dans cette conviction. «Sentiment, Joie, Paix»: on évoquera le fragment des *Pensées*: «C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison». Voilà ce que c'est que la foi: Dieu sensible au cœur, non à la raison¹.

2. Mais qui sont les philosophes et les savants auxquels pense Pascal? Une réponse complète exigerait une recherche érudite qui n'est pas de mon ressort. Mais il me semble que nous pouvons, sans risque de nous

1. Je cite d'après l'édition des *Œuvres Complètes* établie par Jacques CHEVALIER, NRF, Pléiade, Paris, 1954, n. 481, p. 1222.

tromper, indiquer trois directions. La première, qui est présupposée à plus d'un développement des *Pensées*, est exprimée dans l'*Entretien avec M. De Saci*. Il reflète la démarche personnelle de Pascal. Elle est dans le contraste, poussé à l'extrême, entre Montaigne et Epictète: «(...) j'ai trouvé qu'ils étaient assurément les deux plus grands défenseurs des deux plus célèbres sectes du monde, et les seuls conformes à la raison, puisqu'on ne peut suivre qu'une de ces deux routes, savoir: ou qu'il y a un Dieu, et lors il y place son souverain bien; ou qu'il est incertain, et qu'alors le vrai bien l'est aussi, puisqu'il en est incapable.» On le voit, l'angle d'approche est existentiel; c'est celui du moraliste². L'un et l'autre auteur énoncent des vérités, mais celles-ci sont antinomiques. Seule la foi, qui nous apprend à distinguer ce qui est de la nature et ce qui est de la grâce fait s'accorder des opposés, incompatibles au niveau des doctrines humaines. «Voilà, écrit Pascal, l'union étonnante et nouvelle que Dieu seul pouvait enseigner, et que lui seul pouvait faire, et qui n'est qu'une image et qu'un effet de l'union ineffable de deux natures dans la seule personne d'un Homme-Dieu.» En d'autres termes, le rôle de la philosophie est de préparer la voie à la foi, en nous conduisant, à l'aide de la raison, à des problèmes que la raison «dénuee de la foi» est incapable de résoudre. La position de Pascal à ce sujet ne fait pas de doute: il demande pardon à son interlocuteur, qui intervient par des citations d'Augustin, de «m'emporter ainsi devant vous dans la théologie, au lieu de demeurer dans la philosophie, qui était seule de mon sujet; mais il m'y a conduit insensiblement; et il est difficile de n'y pas entrer, quelque vérité qu'on traite, parce qu'elle est le centre de toutes les vérités; ce qui paraît ici parfaitement, puisqu'elle enferme si visiblement toutes celles qui se trouvent dans ces opinions. Aussi je ne vois pas comment aucun d'eux pourrait refuser de la suivre»³.

Cette première considération de la philosophie ne suffit pas à expliquer l'opposition du *Mémorial* si ce n'est pour dire que la foi, et non la philosophie, donne la certitude.

Il nous faut donc poursuivre notre enquête.

3. Une série de fragments des *Pensées* contiennent l'ébauche d'une lettre sur «la folie de la science humaine et de la philosophie», qui devait précéder les développements sur le divertissement⁴.

S'appuyant sur l'autorité de Montaigne, et non sans une certaine complaisance, Pascal relève les discordances des philosophes dissertant sur le sujet, qui est vital, du souverain bien. «Mais peut-être que ce sujet passe la portée de la raison.» Admettons-le, mais force est de constater que la même confusion règne quand ils discutent de l'âme. «Est-ce donc

2. *Ibid.*, p. 571.

3. *Ibid.*, pp. 572-573.

4. Cf. *op. cit.*, n. 188-197, pp. 1135-1137. Je déplace quelques fragments.

que l'âme est encore un sujet trop noble pour ses faibles lumières? Abaissons-la donc à la matière (...) Qu'en ont-ils connu, ces grands dogmatiques qui n'ignorent rien?»

L'examen des contradictions des philosophes fournit ainsi à Pascal la preuve de l'impuissance de la raison. Mais son raisonnement ne s'arrête pas là. Il ajoute, en effet, dans une de ses formules fulgurantes: «Cela suffirait sans doute si la raison était raisonnable».

Or, précisément, la raison déraisonne. C'est qu'il faut considérer un autre aspect de la question, qui est celui de ce que nous pouvons appeler l'éros philosophique. Aux yeux de Pascal, c'est cet aspect qui est décisif. Raisonnable: «Elle l'est bien assez pour avouer qu'elle n'a pas encore trouvé rien de ferme; mais elle ne désespère pas encore d'y arriver; au contraire, elle est aussi ardente que jamais dans cette recherche, et s'assure d'avoir en soi les forces nécessaires pour cette conquête». Pascal dénonce ici l'esprit du rationalisme, dont les premières manifestations sont perceptibles à son époque. D'où ce qui suit: «Il faut donc l'achever, et, après avoir examiné ses puissances dans leurs effets, reconnaissons-les en elles-mêmes; voyons si elle a quelques formes et quelques prises capables de saisir la vérité». Et on ne s'arrêtera pas en route: «Il ne sera pas difficile de faire descendre encore d'un degré et de la faire paraître ridicule», là, par exemple, où elle prétend cette chose absurde que des corps inanimés ont des passions.

On aura saisi le mouvement général de ces pages: en soulignant les doutes et les errements qui, à chaque étape, marquent sa marche, ou humilient la raison. Ce qui est visé par là c'est la prétention à l'autosuffisance. La question est la question éthique de l'usage de la raison.

Et ici, introduisant un nouveau thème, Pascal désigne l'adversaire par son nom: Descartes, représentant de l'esprit rationaliste.

«Je ne puis pardonner à Descartes: il aurait bien voulu, dans toute sa philosophie, pouvoir se passer de Dieu; mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude, pour mettre le monde en mouvement; après cela, il n'a plus que faire de Dieu.»⁵

En d'autres termes, Descartes ouvre la voie à ce que nous appelons aujourd'hui la sécularisation de la pensée. C'est déjà l'esprit des Lumières. Le fragment suivant porte: «Descartes inutile et incertain». Incertain: l'adjectif vise directement le *cogito* et la prétention à l'auto-fondation du savoir.

4. *Inutile* ouvre à un autre thème. Nous lisons: «Ecrire contre ceux qui approfondissent trop les sciences – Descartes». Et un texte biffé portait: «*Descartes*. – Il faut dire en gros: “cela se fait par figure et mouvement”;

5. *Op.cit.*, n. 144.

car cela est vrai. Mais de dire quels, et composer la machine, cela est ridicule; car cela est inutile et incertain et pénible. Et quand tout cela serait vrai, nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine».

Comme chez Descartes, la philosophie ici désigne la connaissance scientifique de la nature. Descartes avait posé dans la conquête technique de la nature les finalités du savoir: en s'en rendant «maîtres et possesseurs» les hommes assureraient leur bonheur. Il ne fallait pas en conséquence perdre son temps à des questions spéculatives, jugées inutiles. L'agnosticisme hérité de Montaigne empêche Pascal de discuter ce dernier point. Mais il s'oppose à ce qui est le cœur de la thèse cartésienne, celle qui touche au souverain bien et au bonheur. L'enjeu est considérable: il s'agit de l'esprit d'une civilisation, de la détermination de ses finalités. On relèvera aussi la portée existentielle, personnelle, de la confrontation avec Descartes.

De la science nous ne pouvons être sûrs, «car la maladie l'ôte. Nous sommes incapables et de vrai et de bien». Pascal parle de la «vanité des sciences»: «La science des choses extérieures ne me consolera pas de l'ignorance de la morale, au temps d'affliction; mais la science des mœurs me consolera toujours de l'ignorance des sciences extérieures»⁶.

Pascal parle des philosophes et des savants. Gardons-nous ici de commettre un anachronisme. Pour Descartes, et sans doute aussi pour Pascal, la nouvelle physique fait partie de la philosophie, de sorte que la critique pascalienne porte sur ce qu'il tient pour un ruineux déplacement d'accent. Derrière les savants, il y a sans doute la réminiscence de la parole évangélique: «A l'instant même, il [Jésus] exulta sous l'action de l'Esprit Saint et dit: 'Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents et de l'avoir révélé aux tout petits'» (Lc 10, 21). Les intelligents – ou les savants –, ce sont ceux qui s'appuient sur leur propre savoir et s'en prévalent.

5. Nous rencontrons ici une troisième pièce de l'horizon philosophique de Pascal, celle sans doute qui a suscité en lui l'idée de composer une apologie de la religion chrétienne. Les *Pensées* en contiennent des matériaux préparatoires. Pascal est conscient de la diffusion d'un esprit rationaliste hostile au christianisme. On appelle ses représentants les libertins. Le mot évoque d'abord pour nous une liberté de mœurs affichée et provocatrice. Mais à côté de ce libertinage-là, il a existé ce qu'on a nommé le «libertinage érudit». C'est à ce dernier que pense Pascal. Ces libertins sont parfois athées, ils sont le plus souvent déistes. Beaucoup nient l'immortalité de l'âme. C'est à eux qu'est adressé l'argument du *pari*.

6. Cf. *op. cit.*, n. 197, 196.

Le nom de Pierre Beurrier, curé de la paroisse Saint-Etienne-du-Mont, est connu, car c'est lui qui a reçu la dernière confession de Pascal. Mais il est aussi l'auteur de *Mémoires*, écrites après 1681, alors qu'il était déjà âgé. Il y trace le portrait de certains libertins et nous renseigne sur leurs positions: la religion chrétienne est une fable; seuls les petits esprits croient les choses extravagantes et impossibles qu'elle enseigne. D'ailleurs, les religions sont des inventions des puissants qui voulaient se rendre maîtres des autres. Il y a un Dieu, principe de toutes choses, mais il est trop au-dessus de nos affaires pour s'en mêler. Si l'âme ne meurt pas avec le corps, c'est qu'à la mort elle s'élève jusqu'aux astres pour y vivre avec les génies qu'on appelle Démons; il n'y a ni paradis, ni enfer, ni purgatoire. Les actions que nous croyons être des péchés ne le sont point; elles sont des inclinations purement naturelles. Il n'y a pas non plus de péché originel; en conséquence, les inclinations que nous avons sont aussi innocentes que la nature même⁷. Certes tous les *libertins* ne se seraient pas reconnus dans ces idées. Mais probablement que tous auraient tenu, non sans dédain, à se distinguer des «petits esprits». Pascal a rencontré chez eux une certaine manière de s'affirmer philosophes.

6. On ne saurait accuser Pascal d'ouvrir la voie à l'irrationnalisme. Dès les premières lignes, où il jette le plan de l'Apologie, il écarte toute équivoque. On y lit les formules suivantes: «(...) Il faut commencer par montrer que la religion n'est point contraire à la raison (...) Deux excès: exclure la raison, n'admettre que la raison». «Si on soumet tout à la raison, notre religion n'aura rien de mystérieux et de surnaturel. Si on choque les principes de la raison, notre religion sera absurde et ridicule.»⁸

Une apologie n'est pas un traité spéculatif; elle est guidée par la préoccupation de l'interlocuteur qu'on se propose de convaincre.

Ainsi à la preuve de Dieu par la nature, Pascal préfère de beaucoup la preuve par l'Ecriture: «Je ne prends pas cela par système, mais par la manière dont le cœur de l'homme est fait»⁹. Il ne pense pas pour autant que les preuves métaphysiques soient fausses; mais elles sont de peu d'efficacité: «Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes, et si impliquées, qu'elles frappent peu; et, quand cela servirait à quelques-uns, cela ne servirait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration, mais, une heure après, ils craignent de s'être trompés (...). C'est ce que produit la connaissance de

7. Cf. *Les Libertins au XVII^e siècle*, textes choisis et présentés par Antoine Adam, Paris, Buchet/Chastel, 1964, pp. 118-119, 116-117.

8. Cf. *op.cit.*, n. 1, 3, 4, p. 1089.

9. Cf. *ibid.*, n. 8, p. 1090.

Dieu qui se tire sans Jésus-Christ, qui est de communiquer sans médiateur avec le Dieu qu'on a connu sans médiateur. Au lieu que ceux qui ont connu Dieu par médiateur connaissent leur misère»¹⁰.

Notre exploration devrait être prolongée. Elle était nécessaire pour ne pas trahir Pascal.

La grâce, dont le souvenir est rapporté par le *Mémorial*, donne une certitude, certitude de foi, devant laquelle les dires des philosophes et des esprits forts sont privés de poids. On notera que Pascal parle des philosophes, plutôt que de la philosophie, car il nous renvoie à des noms déterminés.

II

7. Il était nécessaire de préciser, à partir de son double contexte culturel et d'expérience d'une grâce de conversion, le sens de la phrase de Pascal. Mais celle-ci a connu un destin pour ainsi dire autonome et elle est souvent citée à l'appui d'une conception fidéiste allant de pair avec un discrédit jeté sur la philosophie, impuissante et inutile.

Nous devons donc examiner en lui-même le problème posé ou suggéré par la phrase. La connaissance de Dieu que donne la foi et celle que donne la philosophie ne sont pas identiques. Leur différence s'entend quant au contenu et quant à la finalité. De plus, il faut poser la question: la différence signifie-t-elle la supériorité d'une forme de connaissance sur l'autre, une opposition, ou, à l'inverse, le caractère provisoire de la première?

La thématique traverse toute l'histoire de la philosophie à l'ère chrétienne. Elle a sans doute ses équivalents dans la pensée juive et la pensée musulmane.

Néanmoins le déisme, avec son corollaire la religion naturelle, pensera en avoir fini avec cette thématique. La raison adulte n'a que faire de la foi et de la révélation. De cette conviction le *Tractatus* théologico-politique de Spinoza est un témoin sans ambiguïté. L'Écriture contient un ensemble de fables adaptées à la crédulité du peuple, mais le sage, le «savant», le philosophe, sait qu'il ne doit pas y chercher un discours de vérité.

8. La question pourtant rebondit sous des formes nouvelles. La *profession de foi du Vicaire savoyard* de Rousseau contient sur Dieu des affirmations qui sont celles du déisme. Cependant, le Vicaire se méfie du

10. Cf. *ibid.*, n. 5, pp. 1089-1090.

raisonnement, il n'entend suivre que la simplicité de son cœur. Certaines formules de Pascal viennent alors à notre mémoire. Mais le rapprochement est trompeur. Chez Pascal, "cœur" a le sens d'intelligence intuitive, comme mode de saisie de la vérité. Le Vicaire dit à son jeune disciple: «Si je me trompe, c'est de bonne foi; cela suffit pour que mon erreur ne me soit pas imputée à crime: quand vous vous tromperiez de même, il y aurait peu de mal à cela». L'accent s'est déplacé vers le pôle affectif; ce qui importe c'est le *sentir* du sujet.

Cette bipolarité de sens développera ses conséquences dans la philosophie allemande. On connaît l'affirmation de Kant: «Je dus donc abolir le *savoir* afin d'obtenir une place pour la *croyance*». (deuxième préface de la *Critique de la Raison pure*). Mais Kant est un homme des Lumières. La religion, telle qu'il l'entend, se situe «dans les limites de la simple raison». Comme Spinoza, comme Rousseau, il rejette l'idée d'une révélation. Au plan théorique, il pose l'impossibilité d'une théologie naturelle. Mais le contenu, existence de Dieu, immortalité de l'âme, liberté, est atteint par les postulats de la raison pratique: il ne s'agit pas d'une connaissance proprement dite mais d'une implication du dynamisme de l'action morale. Pour la désigner, Kant utilise le terme de foi, de croyance – *Glaube*. On est très loin de la signification traditionnelle: accueil de la révélation surnaturelle, donnant possibilité à un *intellectus*.

9. Cette foi kantienne, elle est sans doute à l'origine des développements de Jacobi. L'existence de Dieu et le contenu de la théologie naturelle sont objet du sentiment, du *Gefühl*. La religion n'est pas affaire de la raison, elle trace un domaine distinct – celui du sentiment. Schleiermacher se situera dans cette ligne.

Hegel part d'une problématique héritée de ses prédécesseurs, sur laquelle il ne cessera de réfléchir. La foi dit l'immédiateté, le savoir la médiation, marque distinctive de la raison. La religion avec son langage propre est une étape vers la connaissance parfaite de l'Absolu, que seule la philosophie peut donner. Et c'est la philosophie de la religion, qui pré-suppose elle-même la science de la Logique, qui en fournit l'authentique interprétation. Le savoir philosophique est donc l'accomplissement de la religion. Il est savoir spéculatif et son objet premier est la Trinité qui est le prototype de la structure dialectique.

Si j'évoque, à grands traits, quelques étapes de ce parcours, c'est afin de souligner le fait que si la thématique demeure, elle subit de profondes transformations, dans lesquelles le sens même des termes est modifié. La question des définitions est en l'occurrence essentielle.

III

10. Les péripéties de la thématique, évoquées à grands traits, marquent la pensée moderne. On doit même parler de métamorphoses, à travers lesquelles les concepts sont affectés parfois jusqu'aux limites de l'équivocité. Le phénomène ne saurait surprendre l'historien de la philosophie, car, si la tâche du philosophe est de dégager le sens de ce qui est premier et fondamental, il est inévitable que les concepts de base varient en fonction de différences de points de vue ou de présupposés, d'ailleurs pas toujours explicités. A chaque fois, il est nécessaire de poser la question: que signifient ici la raison, le savoir et la foi?

Néanmoins, une revendication commune semble inspirer les principaux courants de pensée de l'époque: l'exigence d'immanence et d'autofondation de la raison. A juste titre, Cornelio Fabro en a reconnu l'origine dans le *cogito* cartésien: en faisant du *cogito* le point de départ fondateur du discours philosophique, Descartes a renversé le rapport entre certitude et vérité; ce n'est plus la vérité qui est cause de la certitude, c'est cette dernière qui fournit les critères du vrai. Comme, de plus, l'esprit a affaire à ses propres idées, c'est-à-dire en définitive à lui-même, la question de la certitude devient la question première et déterminante. Une affirmation sera vraie, non plus en vertu de sa conformité à la chose, à la *res*, mais parce que l'idée qui est en moi est claire et distincte. De là la recherche de l'évidence intuitive.

Il n'entre pas dans notre présent propos de développer ce point. Mais il importe de relever que la volonté de demander aux seules ressources du sujet d'assurer ses certitudes est tout aussi fortement présente chez les penseurs qui font appel au sentiment pour fonder la religion, c'est-à-dire la dimension religieuse de l'homme. Finalement, le vécu du sentiment importera davantage que l'objet sur lequel il porte. Rousseau parlait de bonne foi, ou parlera semblablement de sincérité, d'authenticité, mais aussi de l'intensité de l'émotion éprouvée, expérimentée. A son tour l'expérience devient le critère; certains l'identifieront à l'idée de révélation.

Quand il proclamera le passage de la théologie, puis de la christologie, à «l'anthropologie» comme perspective déterminante pour comprendre l'essence du christianisme, Feuerbach pourra se réclamer de Schleiermacher. Mais dès lors qu'à l'instar de l'idée claire et distincte l'intensité du *sentir* constitue l'élément décisif, il devient légitime de poser la question: les «représentations» religieuses, loin d'être le contenu d'un message reçu de la transcendance, ne sont-elles pas des expressions des sentiments? L'autoposition du soi dans le *cogito* trouve son équivalent dans son autoposition dans le *Gefühl*.

La question que posera Feuerbach est subordonnée à celle que nous venons d'énoncer; elle porte sur la qualité du sujet: ne s'agit-il pas d'un sujet en situation pathologique, «aliéné»?

Toute cette problématique renvoie à une question préalable: la question de la révélation. Kierkegaard l'avait diagnostiqué.

11. La phrase de Pascal présuppose que la révélation et la foi, qui constitue la réponse adéquate qu'elle requiert, sont surnaturelles. Par là nous sommes dans le domaine propre de la théologie. Est-ce à dire que la philosophie n'a pas à s'en occuper? Je ne le pense pas, et ceci pour diverses raisons.

D'abord, ce caractère surnaturel – c'est-à-dire dépassant les capacités propres de la nature humaine – est contesté tant par les philosophies de l'immanence, qui sont des philosophies réductrices, que par les philosophies qui y dénoncent une déviation pathologique. Aussi bien l'examen de la nature et du bien-fondé de cette attitude *sui generis* qu'est la foi en un message qui se présente comme ayant son origine dans la transcendance, ne peut pas ne pas intéresser le philosophe. S'agissant d'un comportement humain, la problématique se situe dans le cadre de l'anthropologie et, plus précisément, de cette discipline, relativement récente dans l'histoire de la philosophie, qu'est la philosophie de la religion.

La philosophie de la religion doit aller au-delà des descriptions, qu'elle suppose, et qui sont du domaine des sciences de la religion. Elle doit dégager le sens anthropologique de cette attitude religieuse spécifique qu'est la foi dans une révélation.

Dans le binôme foi-révélation, c'est ce dernier terme qui est déterminant. Que peut-on en dire du point de vue philosophique?

12. L'examen critique doit, me semble-t-il, s'arrêter principalement à trois positions.

La plus radicale est sans doute celle de Spinoza. La révélation est sans objet, parce qu'à son degré suprême la connaissance philosophique atteint l'Absolu lui-même. Et s'il en va de la sorte, c'est parce qu'ontologiquement la raison du philosophe s'identifie à cet Absolu. Les modes et les attributs n'introduisent pas dans l'être de clivages ontologiquement significatifs. Nous nous trouvons devant une conception moniste. Il ne peut être question de révélation, car celle-ci est sans objet dès lors que la raison humaine est de plain-pied avec l'Absolu. Quant à la foi et à l'histoire biblique (les histoires!) sur laquelle elle porte, elles se rattachent à cette source d'erreur, contre laquelle la raison doit sans cesse lutter, qu'est l'imagination.

Mais il en va ici comme de tout monisme: la raison humaine – en dépit de la thèse de l'infinité des attributs – devient la mesure de l'Absolu lui-même. Ce que l'homme doit vaincre d'obstacle avant d'accéder à la

connaissance suprême, c'est à l'intérieur de lui-même et par ses propres forces qu'il le vainc.

Nous sommes ainsi renvoyés, au-delà du problème de la révélation, à la question sur l'être de l'homme et à celle sur l'être de Dieu.

13. D'une toute autre nature est la réflexion de Karl Jaspers, qui a consacré un gros ouvrage au problème de la révélation¹¹. Jaspers participe à l'esprit des Lumières, sans la note polémique antichrétienne. Néanmoins, il affirme l'impossibilité d'une révélation. L'influence de Kant est ici décisive. Une connaissance de Dieu, qui soit une connaissance au sens propre du terme, n'est pas possible. Si la Transcendance s'adresse à nous, c'est à travers le langage des «chiffres», qui jamais ne nous donnent à savoir ce qu'elle est ou qui elle est. On pense évidemment ici à la foi dans sa signification kantienne. Que les «chiffres» soient un message du locuteur se révélant à nous, cela est à exclure. A supposer même que ce soit le cas, il nous serait impossible de le discerner à cause même de la nature des «chiffres».

Par ailleurs, Jaspers a recours au terme de foi pour désigner l'attitude spontanée devant l'existence. Il est ainsi question de foi philosophique. Mais il s'agit d'un accueil premier, préréflexif et fondateur, qui se pose comme autosuffisant. Notons qu'une foi – au sens surnaturel du terme – portant sur les «chiffres» n'aurait pas de sens. Significative à cet égard est la critique de Jaspers à Bultmann, à qui il reproche de n'avoir pas su aller jusqu'au bout de la démythologisation.

Ici encore nous sommes renvoyés à un problème plus fondamental: le problème de l'aptitude de la raison humaine par rapport à la connaissance de Dieu.

14. Le troisième penseur auquel nous nous trouvons confrontés est Hegel. Si, dans la genèse du système, la négation ou le négatif (*das Negative*) a fonction de moteur du discours et de son progrès, par ailleurs Hegel répugne à poser *des* négations: il situe, c'est-à-dire qu'il relativise, la position par lui critiquée en en faisant un moment de l'autoédification de l'Absolu, car «le vrai est le tout» ou encore «le vrai est résultat». Ainsi l'Absolu s'autoédifie en assignant à la religion en général, et aux figures historiques de la religion, comme à chaque philosophie ou à chaque époque de l'histoire de l'art, sa place dans le devenir. C'est la connaissance philosophique qui constitue la connaissance suprême. Elle porte indissociablement sur Dieu et sur le développement immanent de son autoposition, et dans l'esprit du philosophe, c'est Dieu lui-même qui accède par étapes dialectiquement articulées à la connaissance de soi. Les religions dans leur succession tout ensemble historique et qualitative contiennent déjà, mais

11. Karl JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München, 1962.

sur le registre subordonné de la représentation, le même processus dont la forme pleinement adéquate est celle du concept (*Begriff*).

Pour décrire ce processus, Hegel a recours au concept de révélation ou, plus précisément, d'autorévélation *Selbstoffenbarung*. Dans l'esprit humain comme dans l'histoire humaine, l'Absolu vient à la conscience de soi.

Il est clair qu'ici la révélation, au sens surnaturel, n'a aucune place. Le système est commandé par un monisme latent et l'on sait que Hegel n'a jamais caché sa sympathie pour Spinoza. Quant à la foi, dans le lexique hégélien, elle désigne une forme inférieure du savoir, marquée par l'im-médiateté; comme l'entendement et la réflexivité kantienne, elle est enfermée dans la finitude. A l'inverse le savoir, dans sa forme achevée et adéquate, est médiation. La rançon de cette imposante construction est que la pensée divine est coulée dans le moule du discours, lequel est une modalité de l'intelligence en tant précisément qu'elle est humaine. La raison humaine devient la mesure suprême.

Une philosophie de la religion ne peut ignorer ce contexte.

IV

15. Les positions dont j'ai rappelé les grandes lignes ont valeur paradigmatique. Elles doivent être examinées critiquement. Mais elles manifestent chacune à sa manière que la philosophie de la religion n'est pas une discipline première et autonome. Elle reflète des thèses métaphysiques et gnoséologiques, qui constituent ses présupposés.

Ainsi la réflexion sur les présupposés d'une philosophie de la religion portera sur le rapport des êtres, y compris l'être que nous sommes, au premier Être. Les *viae* de saint Thomas mettent en évidence deux notions-clefs, liées entre elles: la notion de causalité et la notion de participation. Une juste conception de l'aséité divine et de la distinction radicale entre l'*Ipsum esse subsistens* et l'être causé qui, en tant que tel, est composé d'essence et d'acte d'être, commande toute l'économie d'une philosophie de la religion. Cette conception est à la base de la notion de création *ex nihilo sui et subjecti*. En effet, la considération de la création ajoute à ce qui précède une précision essentielle: les êtres sont posés dans l'existence par un libre décret de Dieu. Où l'idée de création fait défaut, on sera inévitablement porté à conclure que les êtres découlent de Dieu par voie de nécessité, c'est-à-dire qu'ils appartiennent, fût-ce selon le mode de l'émanation, à l'essence même de Dieu. J'ai parlé de tendance au monisme: la chose est explicite chez Spinoza, elle est sous-jacente au système hégélien.

Relevons une conséquence obvie: dans cette perspective, l'idée même d'une révélation surnaturelle, procédant d'une libre initiative divine, est dépourvue de sens. Ce qui, en définitive, est en cause est l'absolue transcendence de Dieu.

16. Un second thème s'offre à notre méditation, celui de la béatitude et du désir naturel de béatitude. Il est classique en philosophie, dès l'Antiquité, où nombreux sont les traités *de vita beata*. C'est à son sujet, nous l'avons vu, que Pascal interroge les philosophes. L'orientation au souverain bien, présente dans le désir primordial de la volonté portant sur le bien selon toute son amplitude, c'est-à-dire sur un bien pleinement saturant, constitue un chapitre essentiel d'une philosophie de la religion. Ici le philosophe reprendra à son compte, et dans la lumière propre de sa discipline, un enseignement dont l'origine est théologique. Mais il lui revient de proposer des développements nouveaux. Deux voies s'ouvrent ainsi à sa réflexion.

Je pense ici à une transposition de ce qui vaut d'abord de la personne à une culture donnée. L'orientation vers le vrai bien, à condition qu'elle soit assez profondément vécue par des personnes jouissant d'une autorité morale, est le fondement d'une critique des idoles. Par idoles, il faut entendre tout l'ensemble des valeurs relatives et des pseudo-valeurs qui, bien qu'elles ne soient pas à la hauteur de l'humanité de l'homme ou même la trahissent, semblent s'imposer à une société donnée et inspirent les comportements sociaux.

Parallèlement, sur la base de cette confrontation critique, on élaborera une *philosophie de l'espérance*. J'entends ici une espérance qui se situe en deçà de la vertu théologale d'espérance mais est inspirée par elle, portant sur de vraies valeurs et des idéaux concrets, relevant de l'ordre de la culture et de la cité temporelle.

Un tel chapitre est particulièrement requis par notre époque où la mort des idéologies de marque millénariste, comme le marxisme, a signifié un effacement de l'avenir. Le déclin des fausses espérances et de leur charge d'illusion ne conduit pas nécessairement à la vraie espérance; il laisse les âmes désemparées et dans le désarroi.

17. Un autre présupposé de la philosophie de la religion concerne la valeur décisive de la connaissance. Les théories du sentiment, confrontées aux exigences bibliques, sont incapables de fournir un critère de discernement pour la reconnaissance du vrai Dieu. Or l'héritage de la religion d'Israël, que le christianisme a fait sien, exige le rejet des idoles, parce que celles-ci sont directement opposées au vrai Dieu. Il y a ainsi une perversion majeure de la religion qui consiste à attribuer à de faux dieux le culte et la vénération qui sont dûs au seul vrai Dieu. Si l'on part du sentiment, il est impossible de dire où est l'idole et où est la vérité, les «représentations» étant secondaires, simples expressions du sentiment.

On aura saisi ici l'importance de la thèse thomasienne: la fin de toute créature intellectuelle est de connaître Dieu. Cette thèse est explicitée par l'analyse du désir naturel de voir Dieu. En vertu de son essence même, l'intelligence tend à connaître son objet; cette connaissance requiert qu'on en connaisse les causes jusqu'à la cause ultime. La seule connaissance qui apaise le désir de l'intelligence est celle qui est parfaite, exhaustive. Ayant donc accédé, à partir de la connaissance des êtres, à la connaissance de la cause première, l'esprit dans un élan spontané désire en avoir une connaissance parfaite, saturante – la vision. Ainsi un dynamisme habite l'intelligence qui est toujours poussée à se dépasser. Comme l'a fait remarquer le P. Le Guillou, ce serait en conséquence commettre une faute, que de refuser de s'ouvrir à la révélation divine, à supposer que celle-ci soit offerte¹².

Précisons que le désir en question n'équivaut pas à une exigence. Réfléchissant sur elle-même, notre intelligence prend la mesure de ses limites créaturales. Par ailleurs, le don de la Révélation est un don gratuit. Si on reconnaît dans la religion non pas une expression du sentiment religieux mais, comme il se doit, une actuation de la vertu de religion, la doctrine du désir naturel de voir Dieu, comme traduisant la nature profonde de l'esprit créant tendant à la vérité, fournit les bases d'une philosophie de la religion.

Les pistes que je viens d'indiquer regardent les conditions de possibilité d'une révélation, envisagées du point de vue philosophique. Au même ordre de questions appartient l'examen critique de la validité de notre connaissance des choses divines. Pour saint Thomas, la révélation du mystère de la foi présuppose que l'esprit auquel cette révélation s'adresse soit disposé par la connaissance au moins implicite de vérités sur Dieu qui sont accessibles à la raison naturelle.

Les impossibilités que pose Jaspers dépendent de sa conception de la connaissance et de ses limites, fortement marquée par l'influence de Kant. Et, contrairement à ce que pense Hegel, une connaissance imparfaite n'est pas pour autant fausse. Il convient en effet de distinguer entre le *quod cognoscitur* et le *modus quo cognoscitur*. Il y a vérité quand il y a conformité au *quod* de la chose, à condition que la modalité imparfaite de la connaissance ne soit pas incorporée à l'objet.

18. Une dernière remarque, qui touche également l'épistémologie, et qui me paraît d'une capitale importance pour la philosophie de la religion se rapporte au premier article de la *Somme de théologie* (1 P, q. 1, a. 1).

12. Voir M.-J. LE GUILLOU, *Le témoignage de Dieu*, Paris, 1996, pp. 83-103 et mon étude *Le désir naturel de voir Dieu*, in *Quand un homme témoigne de Dieu*, Le Père M.-J. Le Guillou, Paris, Ed. Parole et Silence, 1998, pp. 19-46.

Saint Thomas y développe une idée de Maïmonide, à laquelle il donne une signification proprement chrétienne. Il explique que, supposé son dessein d'élever l'homme à participer à sa propre béatitude, il était nécessaire que Dieu révélât, outre les vérités qui portent sur le mystère proprement dit, des vérités qui de soi sont accessibles à la raison naturelle, – c'est-à-dire qui sont l'objet de la théologie philosophique.

Trois raisons justifient cette affirmation. Peu d'hommes, en effet, parviendraient à cette connaissance, et ceci après un long temps de recherche et non sans y mêler beaucoup d'erreurs. Or le salut dépend de la connaissance de la vérité sur Dieu. Pour rendre ce salut plus largement accessible et plus certain, il était nécessaire que ces vérités soient reprises par la révélation.

On saisit les implications de la thèse de Thomas. Elle suppose – ce qui fait partie du message chrétien – que tous sont appelés au salut. Celui-ci n'est pas réservé à une élite, en l'occurrence aux philosophes qui ont le loisir de se consacrer à la quête de la sagesse. Ensuite, si le salut, la destinée unique de la personne, dépend de la connaissance de la vérité, nous avons affaire ici à une nécessité existentielle. Enfin, les philosophes eux-mêmes ne sont pas à l'abri des risques d'erreur: *Per longum tempus et cum admixtione multorum errorum*.

Derrière cela, nous rencontrons une donnée plus fondamentale, qui ne peut être perçue qu'à la lumière de la foi. La nature humaine, prise historiquement, est une nature tout ensemble blessée par le péché originel et guérie et surélevée par la grâce du Christ. Saint Thomas est conscient de la fragilité et de la dramaticité de la condition humaine, et aussi de ce qu'il appelle son caractère «périlleux». Il importe donc de discerner, dès qu'il est question de l'homme, ce qui appartient à la nature humaine ou à l'intellect humain saisis dans leur essence, et ce qui a origine dans la condition concrète de cette même nature saisie sous l'angle existentiel du péché et de la grâce.

A ce point nous retrouvons Pascal. Certes ce dernier pensait que le comportement de l'homme, tel que nous l'observons, était une preuve de l'existence du péché originel, ce qui est excessif. En réalité, les paradoxes que génialement il met en évidence illustrent la distinction rappelée plus haut et qui suppose la lumière de la foi. L'Écriture qui nous ouvre les voies de la sagesse, parle aussi de sa négation, cette *stultitia* qui est comme l'envers du péché.

Nous avons là une donnée épistémologique essentielle. Si elle veut pénétrer dans la compréhension de la condition humaine, la philosophie de la religion, qui est œuvre de raison, ne peut ignorer les lumières qui lui viennent de plus haut que la raison, je veux dire de la révélation et de la théologie.

Exclure par principe cet apport, loin de conduire à une philosophie de la religion qui serait pure philosophie, déterminerait une philosophie de

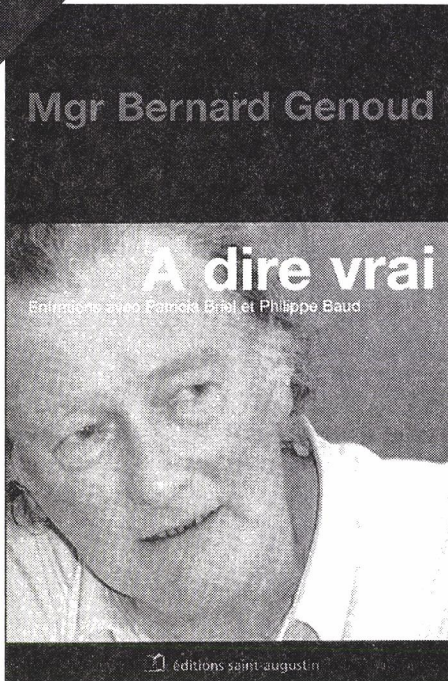
la religion de frappe pélagienne et, à la limite, déiste. A cet égard, l'exemple de Kant est significatif. En d'autres termes, l'objet de la philosophie de la religion est bien le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob¹³.

Je me suis efforcé de relever un certain nombre de questions qui sont comme des prolégomènes présumés par une philosophie de la religion en consonance avec la foi chrétienne.

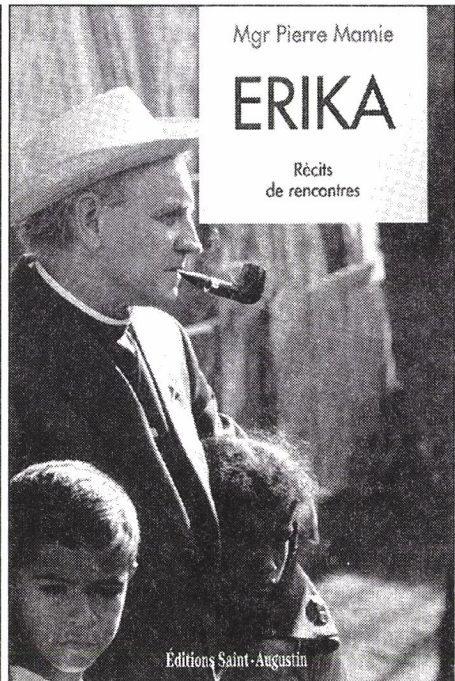
Georges COTTIER, O.P.

13. On se gardera de confondre philosophie de la religion et théologie naturelle, comme achèvement de la métaphysique, dans un sens aristotélicien. La *theologia naturalis* entre dans la philosophie de la religion, comme une partie; elle ne s'identifie pas à elle.

Vient de paraître



Editions Saint Augustin
122 pages – 16 CHF



Editions Saint Augustin
116 pages – 19 CHF

La Résurrection du Christ dans la théologie de saint Thomas d'Aquin

La résurrection du Christ est un des dogmes fondamentaux de la foi. Elle dépasse l'ordre naturel. Aussi est-elle en butte à des négations véhémentes de la part d'esprits critiques et de libres penseurs. D'ailleurs, même le croyant qui lit les récits des apparitions du Christ ressuscité à ses disciples se pose plusieurs questions. Ainsi vaut-il la peine de voir de près ce que saint Thomas a dit à son propos.

La résurrection est un article de foi. Il ne peut donc être question de vouloir la démontrer, comme le théologien ne démontre pas non plus qu'il y a trois Personnes en Dieu mais, "Trinitate posita"¹, il peut essayer d'éclaircir un peu le sens de ce dogme. C'est ce que saint Thomas fait aussi pour la résurrection du Christ, qui appartient aux premières vérités qu'il faut accepter avec la foi surnaturelle. Il commente ainsi *I Corinthiens* 15, 3 («Je vous ai donc transmis tout d'abord ce que j'avais moi-même reçu...»): «Ce que saint Paul a reçu et qu'il transmet sont quatre faits, la mort, la mise au tombeau, la résurrection et les apparitions du Christ».

En abordant maintenant la théologie de la résurrection de saint Thomas, je voudrais rappeler tout d'abord un texte fondamental de la *Somme contre les Gentils*²: il est une quasi-nécessité naturelle qu'un jour les âmes des morts reprennent un corps ou leur propre corps, car il est contre la nature de l'âme d'exister sans être unie au corps. Or, rien de ce qui est contre la nature ne peut être perpétuel. Nous retrouvons le même argument dans le *Commentaire sur I Cor.* XV, leçon 2, n. 924: la séparation du corps est contraire à la nature de l'âme et il est impossible que ce qui est contraire à la nature dure toujours. Certes, pour voir la force de l'argument, il faut comprendre d'abord la doctrine de l'âme humaine élaborée par saint Thomas et accepter que la nature ne fait rien en vain. L'argument situe la résurrection du Christ dans une nouvelle lumière. Il montre que l'ordre surnaturel accomplit la nature. On comprend aussi qu'il y a une merveilleuse connexion entre la résurrection du Christ et le destin de tous les hommes, connexion que Paul exprime ainsi: «S'il n'y a pas de résurrection, le Christ n'est pas ressuscité»³.

Saint Thomas traite de la résurrection du Christ en plusieurs textes importants: *In III Sent.*, d. 21, q. 2; *Somme de théologie*, III, q. 51-56; *In*

1. *Somme de théologie* I 32, 1.

2. IV 79.

3. *I Co* 15, 13.

I Cor. XV; *In Rom.* IV; *In I Thess.* IV et *Compendium theologiæ*, II, chapitres 236-238. Nous suivons l'ordre des quatre questions de la *Somme de théologie*, un exposé plus complet et détaillé que celui du *Scriptum super libros Sententiarum*, qui ne compte que quatre articles en tout.

La résurrection du Christ considérée en elle-même

Le fait de la résurrection du Christ est présupposé par Thomas. Ressusciter veut dire se relever corporellement ou reprendre son corps, dont l'âme avait été séparée dans la mort. La première question qui se pose au théologien est celle du pourquoi de la résurrection, car il est propre au sage de considérer d'abord la cause finale des choses. La réponse nous donnera une certaine intelligibilité du dogme. Le pourquoi de la résurrection du Christ est expliqué à l'aide de cinq arguments. Jésus est ressuscité:

(1) pour mettre en lumière la justice divine: dans son amour et son obéissance il s'était humilié et devait donc être exalté. Notons que, dans la question 56, a.1, ad 2, Thomas fait remarquer que la justice divine est la cause première de notre résurrection: nous serons récompensés ou punis dans nos corps selon ce que nous aurons fait avec eux.

(2) Pour l'instruction de notre foi. La résurrection confirme notre foi dans la divinité du Christ.

(3) Pour alimenter notre espérance: en voyant le Christ, notre chef, ressuscité, nous attendons avec confiance notre propre résurrection.

(4) Pour donner une nouvelle direction à nos vies selon les paroles de *Rom.* 6, 4: «... afin que, comme le Christ ressuscité des morts, nous aussi vivions dans une vie nouvelle».

(5) Pour achever notre salut: par sa mort le Christ nous a libérés du péché et de la mort; il est ressuscité pour notre justification⁴.

Dans les articles suivants de cette question, Thomas examine ce qui qualifie la résurrection du Christ: le moment où elle a eu lieu, sa priorité par rapport à la résurrection du reste de l'humanité et, enfin, la question de sa cause.

Selon la prédication apostolique la résurrection du Christ a eu lieu «au troisième jour». Cette affirmation du *Symbole des Apôtres* est expliquée ainsi: pour mettre en lumière la véracité de sa mort, le Christ devait rester au tombeau pendant un certain temps mais, pour confirmer la foi dans sa divinité, il devait ressusciter bientôt après sa mort. Le nombre "trois" a d'ailleurs une valeur symbolique. La résurrection a eu lieu à la première heure du matin parce qu'elle nous conduit à la lumière de la gloire.

4. Dans sa réponse à la troisième difficulté, Thomas précise la nature de la causalité qu'exercent la passion et la résurrection du Christ. Nous reviendrons sur cette question plus tard.

La Sainte Écriture dit que le Christ a été le premier à ressusciter des morts⁵. Il faut comprendre cela, écrit Thomas, non comme un simple retour à la vie mortelle, mais comme le passage à une vie dans laquelle on est libéré de la mort, de la nécessité de mourir, voire de la possibilité de mourir.

Après avoir étudié ce qu'est la chose, qui est le sujet de nos délibérations, il faut poser la question de sa cause. Ainsi Thomas considère si le Christ a été la cause de sa propre résurrection. À ce propos le témoignage de la Sainte Écriture n'est pas uniforme. Tantôt Dieu est dit l'avoir ressuscité⁶, tantôt la Bible dit que le Christ est ressuscité par sa propre force⁷. Pour résoudre ce désaccord, il faut distinguer entre la puissance du Christ selon sa nature humaine et celle qui relève de sa divinité.

La qualité du Christ ressuscité (q. 54).

Dans son exposé, saint Thomas procède logiquement: avant de considérer les apparitions du Christ, il traite d'abord des propriétés du corps glorifié, même si, pour le faire, il doit se servir des récits des apparitions. Au premier article de la question 54 est établi qu'il s'agit d'un corps véritable. Ce point mérite d'être souligné car, à cause de la soudaineté de certaines apparitions, les disciples s'imaginaient voir un esprit⁸. La mort du Christ ayant été la séparation de l'âme du corps, il fallait que, dans sa résurrection, son corps fût réuni à son âme. C'est d'ailleurs ce que veut dire le mot "ressusciter" ou "ressurgir", à savoir se relever. Si l'âme s'unit au corps, celui-ci devient, par ce fait même, réellement un corps humain, car l'âme, en tant que la forme substantielle, est la vérité de la nature humaine du corps. D'autre part, le Christ est passé par des portes fermées. Cela n'est-il pas en contradiction avec la réalité corporelle du Ressuscité? Thomas estime qu'il n'y a aucune explication de ce fait par la puissance inhérente au corps glorifié, car la loi selon laquelle deux corps ne peuvent pas être simultanément dans le même lieu ne peut être suspendue que par un miracle opéré par Dieu.

Une difficulté analogue est examinée au deuxième article. Tantôt le Christ est vu, tantôt ses disciples ne le voient plus. Cela n'arrivait pas par une sorte de réduction de son corps à quelque chose d'invisible mais par le fait que, dans ce dernier cas, le Christ ne voulait plus être vu par eux. À ce propos saint Thomas avance une explication remarquable qui relève de sa doctrine de la connaissance sensitive. Pour être vu, un objet

5. *1 Co* 15, 20.

6. *Ac* 2, 24; *Rm* 8, 11.

7. *Jn* 10, 17-18.

8. *Lc* 24, 37.

doit exercer une causalité non seulement physique, mais aussi intentionnelle sur l'observateur⁹. Or, l'âme du Christ ayant le contrôle total de toutes ses activités, «toute action de son corps est soumise à la volonté de l'esprit». Jésus peut donc interrompre ce rayonnement intentionnel de son corps dans son entourage. Dans sa réponse à la troisième difficulté Thomas se réfère à cette doctrine pour expliquer une phrase de *Marc*: «Jésus se manifesta sous d'autres traits» à deux des disciples qui s'en allaient à la campagne. «Comme il était dans le pouvoir du Christ que son corps fût vu ou ne le fût pas, ainsi il était dans son pouvoir que, dans les facultés de ceux qui le voyaient, se formassent les traits de son corps glorieux ou non, ou un mélange de ces deux ou quelque chose d'autre. Une toute petite modification suffit d'ailleurs à ce que quelqu'un qu'on connaît soit vu sous d'autres traits.» Thomas fait remarquer que, si le Christ se montre ainsi, cela doit pourtant aboutir à une connaissance véridique du Christ glorifié.

Le deuxième article insiste sur le fait que le corps du Ressuscité doit être un corps intégral. Le sang, les os, etc. appartiennent au corps humain et se retrouvent donc sans aucune diminution dans le Christ ressuscité.

Le Christ ressuscité est dans l'état de gloire (troisième article). Thomas n'explique pas ce qu'il entend par un «corps glorieux». On peut déduire de l'argument *Sed contra* que celui-ci est inondé de clarté: la splendeur et la clarté de l'âme qui résultent de la jouissance parfaite de la divinité débordent vers le corps. C'est cette gloire qui le rend incorruptible. Il faut bien que le corps du Christ soit ainsi parce qu'il est le modèle et la cause de notre résurrection. Le Christ a mérité cette gloire par son humilité. En tant que son corps est devenu incorruptible, le Christ n'a plus besoin de nourriture. S'il en prend quand même, comme il l'a fait, la nourriture n'est pas absorbée par le corps mais retombe à l'état de la matière¹⁰. Depuis l'époque des Lumières, nos savants ont émis des doutes sur la réalité du tombeau vide et des apparitions. Selon certains auteurs, on pourrait concevoir la résurrection du Christ d'une telle manière que la substance matérielle de son corps soit restée au tombeau. Pour appuyer leur raisonnement ils renvoient à *1 Corinthiens* 15, 50: «La chair et le sang n'auront pas part au règne de Dieu». Il résulte pourtant du contexte de cette phrase que ces mots signifient que ceux qui se livrent aux vices sont exclus du Royaume (Thomas, *i. h. l.: homo car-*

9. Cf. *Q.d. de potentia*, q.5, a.8: Le corps a un deuxième type d'action qui ne vise pas à transformer la matière, mais «à une certaine diffusion de la similitude de sa forme dans le milieu, selon la similitude de l'intention immatérielle que l'intellect ou les sens reçoivent des choses».

10. *Q.d. de potentia*, q.6, a.8, ad 8. Cf. *In Evang. Ioan.* XXI, leçon 2, n.2612: «*Christus habebat instrumenta propria ad comestiones sed tamen effectus consequentes comestionem non erant ibi, sed (cibus) resolutus fuit virtute divina in præiacentem materiam*».

naliter vivens»)¹¹. D'après saint Paul, la "chair", c'est l'homme séparé de Dieu.

Les auteurs qui ont introduit la *Formgeschichte* en exégèse considéraient le récit de la visite des femmes au tombeau comme une légende étiologique (une célébration cultuelle auprès du tombeau) ou comme un récit apocalyptique dont seulement certains points seraient historiques. On peut pourtant observer avec saint Thomas que, si le corps du Christ était resté au tombeau, les apôtres n'auraient jamais pu prêcher la résurrection du Seigneur à Jérusalem même. Les membres du Sanhédrin n'auraient été que trop heureux de pouvoir démasquer un message en désaccord avec les faits.

Une dernière question au sujet de la qualité du corps glorifié est la suivante: le Christ devait-il ressusciter ayant les marques de sa crucifixion? La réponse est affirmative: les marques de sa souffrance le glorifient et confirment les disciples dans leur foi dans sa résurrection. En montrant ces marques, le Christ supplie le Père pour nous. Elles servent aussi à illustrer la miséricorde du Christ par laquelle il nous a sauvés et, enfin, elles montrent que la condamnation des pécheurs est pleinement justifiée.

La manifestation de la résurrection

Ci-dessus nous avons entrevu plusieurs des difficultés redoutables que le théologien doit affronter s'il cherche à expliquer ce qui est arrivé au Christ dans sa résurrection. Celle-ci se situe sur le plan surnaturel et les règles qui régissent le comportement des corps dans notre monde ne semblent plus s'appliquer. Certains exégètes ont tendance à mettre les apparitions du Christ ressuscité au même plan que celles de la Sainte Vierge à Lourdes ou à Fatima. C'est-à-dire que, quoique les apparitions aux apôtres fussent réelles, l'apport subjectif y eût été considérable. Pour ce qui est des apparitions de la Vierge, il semble en effet que des images et des formes présentes dans l'esprit des visionnaires soient utilisées. Ceux-ci ne peuvent pas établir un contact avec la Vierge en la touchant. Ces apparitions pourraient relever d'une influence divine sur l'imaginaire des visionnaires avec débordement dans les sens externes. Les apparitions du Christ, en revanche, sont bien différentes. Considérons ce que saint Thomas nous dit à leur sujet.

Tout d'abord, le fait des apparitions relève de la foi, car il est indissolublement lié au témoignage des apôtres au sujet de la résurrection même. Une première question est celle de savoir pourquoi le Christ ne

11. Voir Rm 8, 9: «*Vos autem in carne non estis*».

s'est pas fait connaître de tous, alors que sa passion pouvait être vue par n'importe qui. Sa résurrection n'est-elle pas destinée au salut de tous? D'ailleurs, si la prédication de la résurrection allait se faire par des hommes, il ne semble pas convenable que le Ressuscité se soit montré d'abord à quelques femmes. Dans sa solution de ces difficultés, Thomas renvoie à *Actes* 10, 41: «Dieu a fait connaître le Christ non au peuple entier mais à des témoins qu'il avait choisis d'avance». Il faut distinguer, en effet, entre des choses qui sont connues selon la loi commune de la nature et celles qui le sont par un don spécial de la grâce. Ce qui est révélé par Dieu appartient à ce dernier groupe, où la règle qui s'y applique est que ces choses sont manifestées immédiatement aux êtres situés au plus haut rang pour être portées par eux à la connaissance des autres à un rang moins élevé. Or, ce qui appartient à la gloire future dépasse la connaissance ordinaire des hommes. Voilà pourquoi la résurrection du Christ devait être portée à notre connaissance par la médiation de certaines personnes choisies. La passion du Christ, au contraire, a eu lieu dans son corps passible, alors que sa résurrection relève de la gloire du Père. Si quelques femmes ont été les premières à voir le Christ, c'est à cause de leur plus grand amour. Cet article est d'une grande importance, car Thomas y souligne qu'il ne faut pas aborder la résurrection selon notre façon humaine de penser: elle relève d'un autre ordre et seul compte ce que Dieu a voulu révéler.

S'il en est ainsi, les apôtres ne devaient-ils pas voir le Christ sortir du tombeau? Ainsi ils auraient pu témoigner avec encore plus de conviction. D'ailleurs, ils ont vu le Christ monter au ciel; pourquoi Dieu ne leur a-t-il pas permis d'observer la résurrection, et cela d'autant plus qu'ils avaient vu Lazare sortir de son tombeau? La solution de ces difficultés est donnée avec la nature de la résurrection. Le Christ n'est pas retourné à la vie naturelle accessible à l'observation de tous, mais il a été élevé à une vie immortelle, qui appartient au monde divin. De là que sa résurrection fut annoncée par des anges. De même que nous devons arriver à la vision béatifique par la foi que nous recevons en accueillant la prédication de la Bonne Nouvelle, les disciples furent introduits à la vision du Ressuscité par les paroles des anges. Il est vrai que les disciples ont été témoins de l'ascension, mais Thomas fait remarquer que le point de départ de celle-ci ne dépassait pas la connaissance ordinaire des hommes. Par contre, son terme d'arrivée était au-dessus de notre monde, alors que le point de départ de la résurrection du Christ se situe dans le monde divin. Pour ce qui est du retour à la vie de Lazare, celui-ci retourna à une vie mortelle qui ne dépasse pas notre connaissance naturelle.

Pourquoi le Christ n'est-il pas resté sans interruption chez ses disciples? Ainsi il aurait pu les instruire et encourager encore mieux. Il semble aussi que, pendant les quarante jours suivant sa résurrection, nul endroit eût été

plus convenable pour séjourner que le lieu où se trouvaient ses disciples. Pourquoi y a-t-il des lacunes de plusieurs jours pendant lesquels il ne s'est pas montré?¹² Saint Thomas explique ces interruptions en introduisant une distinction entre le fait de la résurrection et l'état glorieux du corps ressuscité du Christ. Pour donner la certitude du fait, plusieurs apparitions suffisaient. Quant à l'état glorieux du Christ, il valait mieux qu'il ne conversât pas avec les disciples comme il le faisait avant sa mort, pour éviter que ceux-ci allassent penser que sa vie était la même qu'auparavant. Thomas trouve une indication qui justifie cette distinction en *Luc* 24, 44: «*Telles sont bien les paroles que je vous ai dites quand j'étais encore avec vous*», c'est-à-dire, fait noter Thomas, “*in carne mortali*”. La conversation ininterrompue avec le Christ ressuscité est pour l'autre vie. La Sainte Écriture ne dit pas en quel endroit le Christ s'est trouvé entre les apparitions. Pour nous, il suffit de savoir qu'il est le maître de tous les lieux. Si après le premier jour il n'est plus apparu si souvent, cela s'explique parce qu'il n'était plus nécessaire d'insister tant sur la réalité de sa vie ressuscitée. Alors Jésus est allé en Galilée pour signifier que c'était vraiment lui et pour éloigner les disciples de Jérusalem, où la situation aurait pu devenir dangereuse pour eux. L'invitation à retourner en Galilée a aussi un sens spirituel. Elle signifie que les apôtres devaient bientôt aller prêcher l'évangile aux gentils. Comme nous l'avons vu, l'exposé de saint Thomas affiche un respect profond de la réalité nouvelle et mystérieuse du corps ressuscité du Christ.

Dans l'*Évangile selon Marc*, nous lisons que Jésus est apparu “sous d'autres traits” (“*in alia effigie*”) aux deux disciples qui allaient à Emmaüs, ce qui ne semble pas convenable pour le Christ. Si le Christ se montre différent de ce qu'il est en réalité, toute l'autorité de l'Écriture en sort ébranlée (article quatre). Saint Thomas donne une explication remarquable, qui d'ailleurs s'inspire d'un texte de Grégoire le Grand¹³: la résurrection du Christ fut manifestée aux disciples selon la manière dont les choses divines furent révélées, c'est-à-dire en s'adaptant à leur disposition subjective. Ces “autres traits” avaient d'ailleurs une signification, parce qu'ils devaient préparer les disciples à reconnaître le corps glorieux du Christ. Thomas recourt au même principe pour expliquer pourquoi, le matin de Pâques, Marie-Madeleine n'a pas aussitôt reconnu Jésus qu'elle a d'abord pris pour le jardinier. Elle ne croyait pas que celui qu'elle avait vu mourir était ressuscité ou bien sa vision était bloquée (“*oculi tenebantur*”), comme il arriverait aussi plus tard dans la journée aux disciples qui allaient à Emmaüs¹⁴.

12. Cf. *Jn* 20, 26: «après huit jours».

13. «*Talis se eis exhibuit in corpore qualis apud illos erat in mente*.»

14. Voir *In Evang. Ioann.* XX, leçon 3, n. 2506. Thomas énonce le principe suivant: «*Si aliquis Christum videre desiderat oportet quod ad eum convertatur (Za 1, 3)... Illi ad eum videndum perveniunt qui se totaliter in eum per amorem convertunt*.»

Selon les *Actes des Apôtres* 1, 3 le Christ s'est entretenu avec les disciples sur de nombreux sujets. Le texte latin «*præbuit se ipsum vivum in multis argumentis*» laisse soupçonner que le Christ a voulu raisonner ou démontrer sa propre résurrection au moyen d'arguments. Thomas fait noter qu'il s'agit d'une explication du témoignage de textes de l'Écriture (article cinq).

Le dernier article de cette question analyse les objections soulevées contre plusieurs aspects des récits des apparitions. Les apparitions ne semblent pas montrer la réalité de la résurrection, car les anges aussi peuvent assumer un corps humain. En outre, le Christ faisait certaines choses qui semblent contraires à la nature humaine, comme le fait de disparaître soudainement de la vue, de passer par des portes fermées, alors que le fait de manger et de boire avec ses disciples semble contraire à la nature d'un corps glorieux et impassible. Jésus n'a pas montré non plus la gloire qui était devenue la sienne. Dans sa solution de ces difficultés, saint Thomas écrit que le Christ s'est manifesté d'une façon double, à savoir par des témoignages et par des preuves. L'Écriture témoigne de sa résurrection comme le faisaient aussi les anges. Quant aux "preuves", il montra que son corps était un corps véritable et solide, qu'on pouvait toucher et palper («*palpabile se exhibuit*»); c'était un corps humain, comme ils pouvaient voir et c'était le même corps qu'autrefois, comme le prouvent les marques de ses blessures. Jésus montra aussi que son âme avait été réunie à son corps en exerçant trois activités vitales: celle de la faculté nutritive, en mangeant avec ses disciples; celles des facultés sensitives, en écoutant les disciples et en parlant avec eux; celle de l'intelligence, en expliquant certains textes de la Bible. Il montra sa nature divine par la pêche miraculeuse et par son ascension; la gloire de sa résurrection en entrant par des portes fermées et en disparaissant soudainement de la vue. Si l'on prend tout cela ensemble, on obtient une démonstration véritable. Dans son *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*, ch. XXI, leçon 1, n. 2569, Thomas voit une certaine progression dans la manière dont le Christ s'est manifesté: il montre son autorité divine en donnant le Saint-Esprit; ensuite il confirme l'identité de son corps et enfin il met en lumière la véritable nature de son corps ressuscité.

Le Christ s'est manifesté d'abord à quelques femmes, parce que celles-ci avaient montré un plus grand amour¹⁵.

Le texte de *Jean* 20, 17: «*Noli me tangere*» soulève une nouvelle difficulté; plus tard, le Christ invite Thomas à le toucher et l'on ne comprend pas bien la raison de cet avertissement adressé à Marie-Madeleine:

15. Cf. cette remarque au sujet de Marie Madeleine: «*Natura enim amoris est quod velit præsentem habere et, si hoc non potest in re, saltem eius præsentiam habet in cognitione...*» Madeleine regardait le tombeau «*quia... amanti semel aspexisse non sufficit, cuius vis amoris intentionem multiplicat inquisitionis*» (*In Evang. Ioan.* XX, leçon 1, n.2494).

«Car je ne suis pas encore monté auprès du Père». Dans la *Somme* Thomas consacre 28 lignes à ce texte; il l'explique aussi dans son *Commentaire sur l'Évangile de Jean* XX, leçon 3, nn. 2515 – 2518. Il présente d'abord le sens littéral: comme le suggère Chrysostome, Madeleine voulait converser avec le Christ comme elle l'avait fait avant sa passion et n'avait pas encore une idée convenable de l'état dans lequel celui-ci se trouvait désormais. Une autre explication littérale que donne Thomas s'inspire de *Mt* 29, 9: Madeleine était restée derrière alors que les autres femmes s'étaient déjà mises en route. Ayant vu le Christ, elle ne devait donc pas s'attarder mais rejoindre aussitôt les autres. Pourtant saint Thomas semble attacher plus d'importance au sens spirituel du passage. Il suit Augustin qui explique le texte comme préfigurant l'Église des gentils qui n'allait croire au Christ qu'après l'ascension. De plus, Jésus voulait que Madeleine croie en lui de façon à le toucher spirituellement, à savoir qu'elle reconnaît que lui et son Père sont un. Celui qui a fait de si grands progrès qu'il reconnaît le Christ comme égal au Père, monte en esprit («*sensibus intimis*») vers le Père. Madeleine croyait encore d'une façon trop humaine et pleurait Jésus comme un homme mort.

Signalons enfin la beauté du *Commentaire sur l'Évangile selon Jean*, XX et XXI, où Thomas développe le sens spirituel des textes: les vêtements blancs des anges auprès du tombeau signifient la gloire du Christ ressuscité. Ils sont assis, ce qui dénote le repos et le pouvoir définitif du Christ qui est désormais libéré de toutes les tribulations. Les femmes arrivèrent au tombeau quand il faisait encore sombre: les esprits des disciples se trouvaient encore dans les ténèbres du doute. Le Christ apparaît sur le bord du lac alors que les apôtres dans leur barque ne l'ont pas reconnu tout de suite, car «*in mari huius fluctuationis non possumus Christi secreta cognoscere*». Les braises sur lesquelles Jésus rôtiissait du poisson signifient le feu de l'amour avec lequel il s'est livré à la mort pour nous: «*piscis assus est Christus passus*».

La causalité de la résurrection du Christ

Plusieurs textes de la Sainte Écriture établissent clairement la causalité de la résurrection du Christ vis-à-vis de nous: *Romains* 4, 25: «*Resurrexit propter iustificationem nostram*», une phrase qui est citée plus de vingt fois par saint Thomas; *1 Pierre* 1, 3: «Par la résurrection du Christ, Dieu nous a régénérés à une espérance vivante, un héritage incorruptible», texte cité vingt-huit fois; *Colossiens* 3, 1: «*Vous êtes ressuscités avec le Christ. Recherchez les réalités d'en haut*».

Le Christ est le premier à ressusciter dans un corps glorieux. À l'aide d'un principe philosophique, Thomas montre que le Christ est la cause de notre résurrection: ce qui est le premier dans un genre est la cause de tout le reste dans ce genre. Ce principe est utilisé en métaphysique, par exemple dans une des preuves de la distinction réelle entre l'être et l'essence dans les créatures, ainsi que dans la quatrième voie pour démontrer l'existence de Dieu. Pour le comprendre il faut se rendre compte de ce que veut dire la communauté générique: le fait que certaines choses possèdent la même essence générique veut dire qu'il y a une communauté entre elles et qu'il doit y avoir une cause de cette unité. Cette cause est ce à quoi l'essence générique appartient en premier. Thomas ajoute une raison: le Verbe Divin est la cause véritable de la vivification des êtres¹⁶. Or selon l'ordre établi par Dieu, toute cause agit d'abord sur ce qui lui est le plus proche et ensuite sur ce qui est plus éloigné, précisément comme Dieu illumine d'abord les substances qui lui sont plus proches.

Cette causalité du Christ n'est pas mécanique, mais elle agit par le pouvoir du Verbe uni à lui, qui agit selon sa volonté. Voilà pourquoi l'effet de la résurrection du Christ ne suit pas immédiatement, mais selon la disposition divine. Nous devons d'abord devenir conformes au Christ souffrant et mourant¹⁷. Saint Thomas introduit ici une idée nouvelle: la justice divine est la cause première de notre résurrection, par laquelle Dieu veut nous récompenser ou punir selon ce que nous avons fait avec nos corps. Dieu aurait pu produire notre résurrection autrement que par le Christ, mais il a décidé de nous libérer par lui.

La résurrection du Christ est la cause efficiente de notre résurrection par la puissance divine qui vivifie les morts et agit dans tous les lieux et tous les moments du temps. Elle en est aussi la cause exemplaire, car nous devons être conformes au Christ. Pourtant cette causalité exemplaire concerne seulement les justes. Sur le plan de la causalité efficiente, tant la mort que la résurrection du Christ sont la cause de la destruction de la mort et de la restauration à la vie mais, sur le plan de la causalité exemplaire, la résurrection du Christ est la cause de notre vie nouvelle.

La résurrection du Christ exerce aussi une causalité sur la justification des âmes¹⁸, car la puissance divine, grâce à laquelle le Christ agit, s'étend non seulement à la résurrection des corps, mais aussi à celle des âmes. Par la foi dans la résurrection du Christ, nous participons aux effets de celle-ci. Dans de nombreux textes Thomas rappelle que, dans notre baptême, nous avons été rendus conformes à la résurrection du Christ et qu'il faut suivre le Seigneur dans l'innocence de notre vie.

16. Voir *Jn* 5, 21.

17. Cf. aussi *In I Cor* XV, leçon 2, n.915; *In I Thess.* IV, leçon 2, n.98.

18. *Rm* 4, 25.

LA RÉSURRECTION DU CHRIST CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN

Signalons que cette causalité directe de la résurrection du Christ a quelque chose de mystérieux: elle est séparée de nous dans l'espace et dans le temps mais, transférée et appliquée par le pouvoir divin du Verbe, elle nous atteint. Il en va de même pour la mort du Christ à laquelle nous sommes associés dans le sacrifice eucharistique. Cette doctrine de saint Thomas est une invitation à nous unir toujours plus au Christ, à lui demander qu'il fasse agir en nous sa mort et sa résurrection et nous aide à conduire une vie digne de lui.

Léon ELDERS, S.V.D.

Vient de paraître

Joseph
HILTZINGER



**"L'UNIQUE ALLIANCE"
DE DIEU
et le pluralisme des religions**

Parole et Silence

Editions Parole et Silence
105 pages – 82 FF

Dom Augustin Guillerand

FACE À DIEU

LA PRIÈRE SELON UN CHARTREUX

Préface de Mgr Pierre d'Ornellas

Présentation d'André Ravier



Parole et Silence

Editions Parole et Silence
114 pages – 69 FF



Guigues le Chartreux

**L'ÉCHELLE
DU PARADIS**

Présentation et traduction de Philippe Boud

Parole et Silence

Editions Parole et Silence
108 pages – 59 FF

Thérèse de Lisieux, docteur de l'Église: une intuition de Charles Journet?*

L'annonce de la proclamation de la «petite Thérèse» comme «Docteur de l'Église» en août 1997 a suscité l'enthousiasme des jeunes et moins jeunes réunis à Paris aux *Journées Mondiales de la Jeunesse*. Après la réaction spontanée de joie émanant de millions de chrétiens de par le monde, les meilleurs auteurs ont fait un écho unanime à cette consécration de la doctrine théologique et spirituelle de la «petite sainte» de Lisieux¹. Je voudrais simplement attirer l'attention sur la place discrète mais éclairante que celle-ci occupe dans l'itinéraire spirituel et intellectuel de Charles Journet. Le théologien a cité Thérèse dans son œuvre ecclésiologique; c'était la première fois dans un traité *De Ecclesia*, et c'était dans *L'Église du Verbe incarné*. Mais en 1957, il écrit un article décisif sur la place que doit désormais tenir la jeune Carmélite dans l'ecclésiologie contemporaine: *L'Église telle que la pense et la vit Thérèse de Lisieux*. Comment ne pas reconnaître dans la rencontre entre l'humble professeur de Fribourg, encore caché dans l'ombre, et la jeune cloîtrée portée à son insu en pleine lumière, les prémices d'une «nouvelle ecclésiologie», désormais entérinée par le Magistère même de l'Église?

1. La reconnaissance officielle par l'Église: 19 octobre 1997

L'Église a canonisé, si l'on peut dire, le dernier «désir fou» de Thérèse! Elle qui se sentait la vocation de Guerrier, comme Jeanne d'Arc, de Martyr, comme Théophane Vénard, de Prêtre, d'Apôtre, de Docteur enfin², a connu en un siècle une prodigieuse ascension: béatifiée vingt-six ans après sa mort (1923), canonisée deux ans plus tard (1925); déclarée patronne principale des missions à l'égal de saint François-Xavier en 1927, et Patronne secondaire de la France à l'égal de sainte Jeanne d'Arc en 1944, elle vient de rejoindre cent ans après sa mort sa

* Voici les sigles et abréviations utilisés dans cet article (pour sainte Thérèse, sauf indication contraire, nous utiliserons le «*totum*» désormais classique: THÉRÈSE DE LISIEUX, *Œuvres Complètes*, Cerf-DDB, 1992 = *ÆC*); *DC* = *Documentation Catholique*; *DSp* = *Dictionnaire de Spiritualité*; *EVI* = *L'Église du Verbe incarné*; *NV* = *Nova et Vetera*; *RT* = *Revue Thomiste*.

1. Mentionnons seulement S.T. PINCKAERS, *Thérèse de l'Enfant-Jésus, Docteur de l'Église*, *RT* 97 (1997), pp. 512-524, et le monumental: *Sainte Thérèse de Lisieux, docteur de l'Église. Guide de lecture*, de P. DESCOUVEMONT, Paris, 1997.

2. Cf. *ÆC*, p. 224.

mère spirituelle, Thérèse d'Avila, et Catherine, la *Vierge de Sienne*, au rang des Docteurs de l'Église. Elle qui n'a jamais enseigné! Elle qui a si peu écrit, et rien qui ne puisse ressembler à une *Somme*!

Je relèverai deux points des déclarations du Magistère autour du Doctorat de sainte Thérèse.

Le premier trouve comme son annonce dans le mot fameux qu'avait eu Paul VI, en 1975, dans son Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*:

*L'homme contemporain écoute plus volontiers les témoins que les maîtres ou, s'il écoute les maîtres, c'est parce qu'ils sont des témoins*³.

Jean-Paul II, dans son homélie du 19 octobre 1997, affirme comme en écho:

*Thérèse de Lisieux n'a pas seulement saisi et décrit la vérité profonde de l'Amour comme le centre et le cœur de l'Église, mais elle l'a vécu intensément dans sa brève existence. C'est justement cette convergence entre la doctrine et l'expérience concrète, entre la vérité et la vie, entre l'enseignement et la pratique, qui resplendit avec une particulière clarté dans cette sainte [...]*⁴

En second lieu, dans sa Lettre Apostolique *Divini Amoris Scientia*, après avoir souligné le parallèle entre Thérèse et Catherine de Sienne, le Saint-Père affirme que le nouveau Docteur *a eu la mission de faire connaître et aimer l'Église, Corps mystique du Christ*⁵, et il ajoute:

*Thérèse a été particulièrement éclairée sur la réalité du Corps mystique du Christ, sur la diversité de ses charismes, des dons de l'Esprit Saint, sur la force éminente de la charité qui est comme le cœur même de l'Église, où elle a trouvé sa vocation de contemplative et de missionnaire*⁶.

Or, dès le «Congrès thérésien» organisé en 1947 pour le cinquantième de la mort de la sainte, le Père Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, dont le procès de béatification a été lui aussi ouvert, et qui était alors Définitiveur Général de l'ordre du Carmel, n'hésitait pas à présenter longuement Thérèse comme *docteur de la vie mystique*⁷. Ces pages sont

3. PAUL VI, *Evangelii nuntiandi*, n° 41, DC du 04/01/76, n° 1689, p. 8.

4. JEAN-PAUL II, homélie lors de la proclamation de sainte Thérèse de Lisieux comme Docteur de l'Église, n° 5, DC du 16/11/97, n° 2170, p. 951.

5. JEAN-PAUL II, Lettre Apostolique *Divini Amoris Scientia*, n° 8, DC du 02/11/97, n° 2196, p. 904.

6. *Id.*, p. 905.

7. Cf P. MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Ton amour a grandi avec moi*, Venasque, 1987, pp. 81-169.

inégalables, et qu'il me soit permis de remarquer dans les colonnes de cette revue que la doctrine de sainte Thérèse y est pesée selon la double mesure des *Vetera* et des *Nova*, des richesses anciennes qui enracinent Thérèse dans la tradition et des richesses nouvelles de son message qui seules peuvent justifier l'attribution d'un doctorat. Cependant, dans le contexte de rapports conflictuels entre théologie mystique, théologie dogmatique et théologie morale, l'accent porté sur Thérèse «docteur mystique» a pu laisser dans l'ombre sa capacité d'illuminer la théologie tout entière, de la morale à la dogmatique⁸. Il est permis de poser plus précisément encore la question, en l'orientant sur la théologie de l'Église, c'est-à-dire sur la conscience que l'Église a d'elle-même: n'est-il pas temps, maintenant qu'elle a été déclarée Docteur de l'Église, de voir et présenter en Thérèse un véritable **Docteur sur l'Église**?

2. Thérèse de Lisieux dans l'itinéraire spirituel et intellectuel de l'abbé Journet

Cette pensée semble avoir habité l'esprit de l'abbé Journet et, quoique de façon discrète, de façon très «opérationnelle». Essayons de retracer chronologiquement, et brièvement, la place qu'occupe Thérèse de Lisieux dans son itinéraire spirituel et intellectuel.

La première édition de l'*Histoire d'une Âme*, que Thérèse a exigée, peut-on dire, de Mère Agnès, comme nécessaire à sa mission doctrinale posthume⁹, date de l'année suivant sa mort: 1898. Charles Journet a sept ans. Il aura donc été contemporain du «succès foudroyant» de l'ouvrage en sa première mouture, et de la montée des études thérésienues.

Il faut pourtant bien reconnaître que l'abbé Journet, dans un premier temps, n'est pas un artisan de cette popularité. On trouvera bien dans une livraison de *Nova et Vetera* de 1931 une «reproduction en photogravure» – selon les termes de l'époque – de la Sainte tenant en mains les images de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face¹⁰, mais sans aucun commentaire¹¹. Le 15 octobre, Journet a envoyé à Jacques Maritain une autre photo de la sainte, et lui écrit en *Post-Scriptum*:

8. Sur ce sujet, cf S.Th. PINCKAERS, *La vie selon l'Esprit. Essai de théologie spirituelle selon saint Paul et saint Thomas d'Aquin*, Coll. «Amateca», vol. XVII, 2, Luxembourg, 1996, pp. 21-41.

9. Cf. la déposition de Mère AGNÈS au *Procès Apostolique*, p. 202. Cf *Nouvelle Édition du Centenaire*, Paris, 1992, *Manuscrits autobiographiques* (1^{er} volume), p. 19.

10. Il s'agit de la 3^{ème} pose des photographies de Céline du lundi de Pentecôte, 7 juin 1897: Thérèse à genoux dans le jardin porte deux images de «l'Enfant-Jésus de Messine» et la «Sainte-Face de Tours». Cf. DESCOUVEMONT-NILS LOOSE, *Thérèse et Lisieux*, Paris, 1991, p. 291.

11. NV 6 (1931), n° 4, entre les pp. 352-353. Notons cependant que cette photographie semble illustrer l'a. de M.B. LAVAUD, o.p., *L'étude chrétienne de l'expérience des saints*, pp. 344-361, qui mentionne la canonisation de Thérèse de l'Enfant-Jésus comme une des chances du renouveau de la spiritualité.

Ci-joint une photo de sainte Thérèse de Lisieux, maîtresse des novices: elle tient un sablier pour mesurer le temps des parloirs. Je publie dans le prochain N° de «Nova» une autre photo plus grande (celle-ci, on m'a fait promettre de ne pas la publier) que quelqu'un a pu prendre en cachette à Lisieux. Je vous enverrai quelques exemplaires pour que vous puissiez en expédier une à Konnersreuth¹².

Le premier tome de la *Correspondance Journet-Maritain* mentionne déjà une dévotion à la sainte de Lisieux dès 1926, année de la fondation de *Nova et Vetera*; le 21 juillet, depuis la Chartreuse de la Valsainte, l'abbé écrit:

Sans ce goût de misère qui remplit nos cœurs, nous serions tout disposés à retenir pour nous ce qui ne doit aller qu'à Lui. Cela encore est une miséricorde; sainte Thérèse de Lisieux l'a connue puisqu'elle écrivait de belles choses en ayant le cœur tout sec, dit-elle¹³.

Et Maritain, à son tour, le 20 septembre:

Il faut que sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus s'en mêle, sinon tout ira bien mal. Priez-la avec nous¹⁴.

Ce qui va mal, en cet automne 1926, c'est Maurice Sachs, le filleul de Raïssa qui, à peine rentré au Séminaire, a fait scandale à Juan-les-Pins – on aura présent à l'esprit que Thérèse est rentrée au Carmel pour sauver les âmes et prier pour les prêtres¹⁵; c'est surtout l'«Imbroglia Maurras» qui commence, et la menace imminente de la condamnation de l'*Action Française*. On sait la part que prendra le Carmel de Lisieux dans les trac-tations difficiles des mois à venir.

Somme toute, c'est évidemment bien peu. Le troisième volume de la *Correspondance Journet-Maritain*, couvrant les années 1940-1949, ne mentionne même pas le nom de Thérèse de Lisieux. Les volumes successifs apporteront peut-être d'autres éléments sur les décennies succes-sives; seront-ils moins décevants?

12. *Correspondance Journet-Maritain*, vol. II, Fribourg-CH-Paris, 1997, p. 177, à Konnersreuth...: c'est-à-dire à la stigmatisée Thérèse Neumann, avec qui Maritain était en contact, et qui avait une grande dévotion envers la sainte.

13. *Correspondance Journet-Maritain*, vol. I, Fribourg-CH-Paris, 1996, p. 393.

14. *Correspondance Journet-Maritain*, vol. I, p. 416.

15. Cf *Manuscrit A*, 69 v°, *CEC*, p. 187.

3. La place de Thérèse dans l'ecclésiologie journétienne

Mais j'en viens à la question qui nous préoccupe: Thérèse a-t-elle une place dans l'ecclésiologie journétienne? Je me contenterai de constater sa présence dans *L'Église du Verbe incarné*: une place qui n'est certes pas toute la place, mais qui n'en reste pas moins surprenante: tout d'abord, parce que les manuels de théologie de l'époque ne font guère de place à la mystique et à l'expérience des saints; d'autre part, parce que Thérèse, dans les années 1930, est une toute jeune sainte, aux deux sens du terme: morte à vingt-quatre ans – et canonisée à cinquante deux ans, comme me le disait avec humour la Mère Prieure d'un Carmel –, elle vient d'être canonisée par Pie XI. Que viendrait faire l'enfant chérie des «Poilus de la Guerre de 14» et des «midinettes», au milieu de l'aréopage très sérieux des Franzelin, des Perrone, des Passaglia qui forment toute l'ecclésiologie de l'époque?... à moins que l'on ne se soit déjà orienté sur le «retour aux Pères», grâce au mouvement amorcé par Möhler. Et surtout, combien pèseraient les phrases mièvres de «la sainte des roses effeuillées», à l'once des définitions apologétiques du très sérieux Robert Bellarmin (1542-1621), dont l'apogée est contemporaine: le jésuite toscan, cardinal, archevêque, grand artisan avec Canisius de la «Contre-Réforme», est en effet béatifié en 1923, canonisé en 1928, déclaré Docteur de l'Église en 1931! N'y aurait-il pas péril de rabaisser, voire ridiculiser même, le *De Ecclesia*, de lui retirer de son austère crédibilité?

Telle n'est pas la pensée de Charles Journet.

Dès le frontispice du premier volume de *L'Église du Verbe incarné*, paru en 1941, on est frappé par la dédicace: *Augustino et Thomæ doctoribus atque virgini Senensi*. Le nom de la «Vierge de Sienne», celle que Paul VI appellera *la mystique du Corps mystique du Christ* en la déclarant Docteur en 1970¹⁶, ajouté à ceux d'Augustin et de Thomas d'Aquin, signifie qu'un nouveau souffle animera ce traité *De Ecclesia*; sans rien renier des légitimes classifications rationnelles propres au thomisme, Journet pénétrera au cœur du mystère de l'Église avec l'intuition directe des saints qui comprennent avec le cœur plus qu'avec l'intelligence, ou mieux, avec l'intelligence illuminée par le cœur. Dans une *Introduction* capitale, indispensable à la compréhension de tous les volumes successifs, Journet a précisé quelle ampleur il entendait donner à son ecclésiologie. Son *situs* propre est bien sûr la connaissance théologique. Mais celle-ci ne peut prendre son plein essor, sa vraie dimension que si elle accepte la validité de la connaissance métaphysique pour ses soubassements, et si elle s'ouvre à l'expérience de la connaissance mystique, qui

16. Cf DC du 01/12/70, n° 1573, p. 956.

en forme comme la clef de voûte. Cette amplitude, si je puis dire, est la caractéristique, sans aucun doute inégalée en ecclésiologie, de la tentative de *L'Église du Verbe incarné*. Et ce dialogue vital entre mystiques et théologiens, sans dévier en rien de la rigueur théologique, est bien le trait caractéristique de l'œuvre de Charles Journet dans son ensemble, comme l'a rappelé une fois de plus Georges Cottier en éditant ses *Entretiens sur le Saint-Esprit*¹⁷.

De fait, l'auteur de *L'Église du Verbe incarné* notait déjà, comme un programme:

Si nous aimons assez la théologie spéculative pour lui donner la grande part de notre temps, nous savons bien pourtant qu'il existe une sagesse meilleure, dont parle saint Thomas au seuil même de la Somme et qui consiste, dit-il, à «souffrir» les choses divines¹⁸. À propos de ce que nous appellerons l'omniprésence de la charité, nous signalerons cette connaissance expérimentale, en vertu de laquelle une âme individuelle peut souffrir merveilleusement le mystère universel de l'Église. C'est presque uniquement de cette façon que sainte Catherine de Sienne connaissait l'Église, et ce qu'elle en a dit est plus apte à enflammer les cœurs que les écrits des théologiens. On comprend pourquoi son nom se trouve en tête de cet ouvrage¹⁹.

Ces lignes ont été écrites en 1939: elles rappellent que Journet reconnaissait devoir sa vocation d'ecclésiologue à la «Vierge de Sienne», en même temps qu'à Dante et au Père Clérissac: autant de «spirituels» qui n'ont parlé de l'Église qu'autant qu'ils en ont vécu. Mais pour la seconde édition de 1954, Journet a rajouté en note 2, à cet endroit précis:

Il faudrait lui joindre celui de sainte Thérèse de Lisieux²⁰.

C'est dire que Thérèse, qu'il connaissait déjà et priait, au moment de la première parution en 1941, ne lui apparaissait pas encore dans son «originalité ecclésiologique», au même titre que sainte Catherine. En 1954, le pas est franchi, nous allons voir dans quelles circonstances.

17. G. COTTIER, *Présentation de Ch. JOURNET, Entretiens sur le Saint-Esprit*, F-Saint-Maur, 1997, pp. 9-10.

18. C'est l'expression du Docteur mystique dont le moyen âge s'est nourri, DENYS L'ARÉOPAGITE: *patri divina*. De même, l'ecclésiologue devra «souffrir l'Église», *patri ecclesiam*, ce qui implique qu'il fera l'expérience de l'Église, qu'il sera prêt à souffrir pour elle, voire même souffrir par elle, comme l'avait merveilleusement explicité le Père Humbert CLÉRISAC dans son *Mystère de l'Église*, rééd. Dismas, 1985, p. 117.

19. *EVI I*, p. XVIII. J. pense encore à la Vierge Marie, qui épouse parfaitement la profondeur du mystère de l'Église.

20. *Ibid.*

Cependant, Thérèse de Lisieux n'est pas autrement citée dans aucune édition du premier volume, qui concerne, je le rappelle, *la hiérarchie apostolique*.

À rebours, en 1951, la première édition du deuxième volume, traitant de l'unité et de la catholicité de l'Église, cite Thérèse à trois reprises, d'après l'*Histoire d'une âme*. Remarquons que ces trois citations sont reprises à l'identique dans la nouvelle édition *revue et augmentée* de 1962, sans toutefois que Journet ait pris la peine de citer d'après les *Manuscripts autobiographiques* reconstitués dès 1956.

Quel est l'apport thérésien? Il s'agit tout d'abord d'illustrer l'inclination au martyre que procure la grâce christique; ici était particulièrement indiqué *le cri de la sainte de Lisieux*: «Ah! par-dessus tout, je voudrais le martyre»²¹. Ensuite, le grand texte du désir de répondre à toutes les vocations, qui se résout dans la vocation universelle à l'amour, conclut de façon particulièrement heureuse l'étude des différentes activités et des différents états de vie dans l'Église²². Enfin, c'est à ce même texte, cité cette fois-ci en abrégé et en note, que renvoie Journet pour illustrer les principes de la missiologie²³.

La dernière parution de *L'Église du Verbe incarné* en 1969, à savoir le troisième volume qui sous-titre: *Essai de théologie de l'Histoire du Salut*, ne nous réserve que deux mentions thérésienues: la première, dans une citation de l'étude de Jacques Maritain: *Pour une philosophie de l'histoire*, citation à vrai dire assez énigmatique²⁴; la deuxième évoque l'attente et le désir de la Parousie, et c'est ici la seule fois où nous verrons apparaître dans *L'Église du Verbe incarné* une citation de Thérèse d'après la version des *Manuscripts autobiographiques*²⁵.

Comme dans la *Correspondance*, notre «récolte thérésienne» dans *L'Église du Verbe incarné* a été assez maigre. Cela ne doit cependant pas occulter l'originalité des quelques citations que l'on y trouve, et surtout de la «perle» découverte dans l'*Introduction*: Thérèse plus apte à enflammer les cœurs par son amour de l'Église que les écrits des théologiens.

4. «L'Église telle que la pense et la vit Thérèse de Lisieux» (1957)

Comment s'étonner dès lors que les «thérésologues», quelles que soient par ailleurs leurs sympathies pour la théologie journétienne,

21. *EVI* II, pp. 318-319 (pour les 3 références, il s'agit toujours des mêmes pp. dans la 1^o et la 2^o éd.).

22. *EVI* II, pp. 1055-1056.

23. *EVI* II, p. 1225, note 2.

24. *EVI* III, p. 91, note 2.

25. *EVI* III, p. 675. Il s'agit de l'édition de Lisieux, 1957.

n'aient guère pensé à confronter les deux personnages? Il y faut encore une «pièce à conviction», et la voici. Toute la doctrine thérésienne de Journet, en effet, se trouvera résumée dans un article unique, confié à la Revue *Carmel* à peine naissante. L'article est daté du 15 janvier 1957; il s'intitule: *L'Église telle que la pense et la vit sainte Thérèse de Lisieux*²⁶. À peine dix pages, mais d'une telle densité que le Père Cottier les reprendra parmi les «textes-clefs» offerts aux lecteurs de *Nova et Vetera* dans le numéro *In Memoriam* d'octobre 1975²⁷. La revue *Carmel* les a également republiées dans le numéro de 1994 qu'elle a consacré à *Charles Cardinal Journet, un ami de Dieu*²⁸. Mais surtout, les archives de la *Fondation Journet* révèlent que l'intention de l'auteur était d'insérer cette étude dans son tome de *L'Église du Verbe incarné* qui devait être consacré à la sainteté de l'Église. C'est en effet dans ce que j'appelle le «Dossier EVI IV» que l'on peut trouver un tiré-à-part de cet article annoté de la fine écriture de l'abbé, avec quelques corrections, à vrai dire peu importantes, si ce n'est une précision sur la nature du feu du Purgatoire sur laquelle je reviendrai. Hormis celle-ci, Journet a rajouté: *Église du Verbe incarné, pour le tome III. Annexe*²⁹ – dans le plan primitif, en effet, la sainteté de l'Église devait former le troisième tome, et son *Essai de théologie de l'Histoire du Salut*, paru après le Concile comme troisième tome, devait être en fait le quatrième –.

Le R.P. François de Sainte-Marie

Il a encore rayé la dédicace de son article, qui nous donne cependant une précieuse indication:

*Au R.P. François de Sainte-Marie qui nous a ouvert avec tant d'amour et de simplicité les chemins du message de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*³⁰.

À la connaissance commune que l'abbé Journet a pu avoir de sainte Thérèse, il nous faut donc adjoindre une autre influence, qui reste cependant assez mystérieuse. François Liffort de Buffévent, né en 1910, décédé accidentellement en 1961, avait fait profession chez les carmes déchaussés de Lille sous le nom de François de Sainte-Marie³¹. Ni la

26. "L'Église telle que la pense et la vit sainte Thérèse", *Carmel* 1 (1957), pp. 16-27.

27. NV 50 (1975), n° 4, pp. 300-308.

28. *Carmel* 1994/4, n° 74, pp. 63-72.

29. Adjunction manuscrite sur la p. 17 de l'a. du «Dossier EVI IV», FCJ.

30. "L'Église telle que la pense et la vit sainte Thérèse de Lisieux", *Carmel* 1 (1957), p. 16.

31. Indications biographiques: GÉRARD DE LA TRINITÉ, a. *François de Sainte-Marie*, DSp fasc. XXXV-XXXVI, 1963, col 1056-1057; M.A., "In Memoriam: le R.P. François de Sainte-Marie", *Carmel* (1961), pp. 303-304; P. PELCERF, "Le Père François de Sainte-Marie", in *Vie Thérésienne, Études et Documents* (Supplément trimestriel des *Annales de Ste Thérèse*), janvier 1962, n° 5, pp. 5-10. Je remercie le Frère Louis-Marie de Jésus, o.c.d., du couvent de Montpellier, pour son aimable collaboration.

Correspondance Journet-Maritain parue à ce jour, ni les *Œuvres Complètes de Jacques et Raïssa Maritain*³², ni la biographie si fouillée de Jean-Luc Barré: *Les mendiants du Ciel*³³, ne mentionnent le Père de Sainte-Marie; contrairement à ce que l'on aurait pu penser dans un premier temps, il ne semble pas avoir été «drainé», comme tant d'autres, par les «Cercles Thomistes» de Meudon. Notre curiosité n'est pas satisfaite, mais nous voilà une fois de plus obligés de nous centrer sur l'essentiel: François de Sainte-Marie, après le lancement de la collection «La Vigne du Carmel» en 1943, où il publie *Présence à Dieu et à soi-même* (1943) et *Initiation à saint Jean de la Croix* (1945), c'est avant tout les *Manuscrits autobiographiques*. En effet, dès le printemps 1953, c'est lui qui est pressenti par ses supérieurs et confié au Carmel de Lisieux pour «épurer» l'*Histoire d'une âme* et retrouver en leur fraîcheur gényne le *Manuscrit A*, écrit à la demande de Mère Agnès alors Prieure, le *Manuscrit B*, écrit à la demande de Marie du Sacré-Cœur, enfin le *Manuscrit C*, rédigé pour Mère Marie de Gonzague, réélue Prieure. Trois ans plus tard, après s'être entouré d'un nombre important de collaborateurs, le carme faisait paraître l'*édition autographe en fac-similé* (1956), puis, l'année suivante, l'année même de l'article de Journet, l'édition typographique en un volume, qui sera reprise en grand tirage en 1961. C'est dire que, si nous ne savons pas, dans l'état actuel de la recherche, ce que furent les relations de Journet avec le Père de Sainte-Marie, nous savons en tout cas qu'il puisait à la meilleure source du «retour à sainte Thérèse» – c'est à dessein que j'emploie l'expression comme l'on a pu parler du «retour aux Pères» –.

Voyons maintenant le contenu de cet article, et comment Journet situe sainte Thérèse par rapport à sa propre ecclésiologie³⁴.

Thérèse ou la connaissance vécue de l'Église

En «portique» de son article, évoquant l'exemple de Bergson qui avait tant frappé l'élite intellectuelle du début du siècle – mais il faut aussi avoir à l'esprit la place que la mystique occupe dans *Les degrés du savoir* de Maritain³⁵ –, l'abbé Journet pose comme un principe de théologie fondamentale:

On connaît l'attitude si humble de Henri Bergson qui, connaissant la psychologie autant que personne, approche les grands mystiques chrétiens non comme un maître, afin de les juger, mais comme un

32. 15 vol., Paris-Fribourg-CH, 1986-1995.

33. J.L. BARRÉ, *Jacques et Raïssa Maritain, Les mendiants du Ciel*, Paris, 1995.

34. Pour permettre un accès plus facile à la source, je cite désormais d'après la réédition in NV 50 (1975), n° 4, pp. 300-308.

35. Cf. *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir* (1932), *CECM* IV, pp. 707-893.

élève, afin de s'instruire d'eux. A l'égard des mystiques dont le magistère a reconnu l'authenticité, c'est une approche pareille qu'adoptera spontanément le théologien: il ne cherchera plus à critiquer leurs textes, mais le plus possible à s'enrichir du contact de leur témoignage.

Dès lors, il peut prolonger sa pensée par une illustration pratique:

*Il y a chez sainte Thérèse de Lisieux, non certes une ecclésiologie, mais une connaissance vécue de ce qu'est l'Église, dont le théologien ne peut qu'admirer la splendeur*³⁶.

Cette première constatation contient le «pour» et le «contre» de l'attribution du doctorat à sainte Thérèse: le «pour», c'est la splendeur de sa connaissance vécue du mystère, qui illumine le théologien qui accepte le témoignage du «savoir supra-rationnel»; le «contre», c'est l'affirmation bien nette: Thérèse n'est pas une ecclésiologue; et par là-même, ma tentative de reconnaître chez Journet une intuition de la reconnaissance officielle par l'Église de Thérèse comme docteur, semble «tomber à l'eau»!

Peut-être que les réflexions profondes d'un article du Père Pinckærs dans la *Revue Thomiste* peuvent nous éclairer³⁷. L'auteur, rompu depuis longtemps à la considération des causes de l'opposition entre les différentes branches de la théologie: dogmatique, morale, spirituelle, et promoteur d'une réunification sous le signe de l'Écriture, de la Patristique et de saint Thomas, propose de distinguer *entre un élément principal de la théologie, proprement spirituel, et un élément second, plus rationnel*³⁸: d'une part, *la sagesse de l'Esprit, source première à laquelle il faut toujours revenir, qui procure l'intelligence du mystère du Christ, l'expérience de la charité [...]*; d'autre part, *l'élaboration de cette sagesse par la réflexion théologique usant avec discernement des apports philosophiques et culturels disponibles, et appliquant diverses méthodes et techniques de la pensée et de l'expression, ce qui fut le cas de la scolastique du Moyen Âge et que l'on retrouve dans l'emploi des sciences positives à l'époque moderne [...]*³⁹.

Quant à l'élément rationnel de la théologie, il est clair que Thérèse ne peut guère être appelée ni théologienne ni docteur. Elle n'a ni la formation ni les connaissances requises. Elle procède par intuition et par images plus que par raisonnement, elle raconte plus qu'elle n'arguement⁴⁰.

36. JOURNET, "L'Église telle que la pense et la vit sainte Thérèse de Lisieux", *NV* 50 (1975), n° 4, p. 300.

37. Cf S.T. PINCKÆRS, *Thérèse de l'Enfant-Jésus, Docteur de l'Église*, *RT* 97 (1997), pp. 512-524.

38. *Id.*, p. 517.

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*

Mais quant à son élément spirituel, le plus fondamental, il faut reconnaître qu'en lisant les «*Manuscrits autobiographiques*», nous dépassons la théologie des livres et des raisonnements pour atteindre le «*patri divina*» entendu dans son sens le plus réaliste [...] Le langage littérairement et théologiquement humble de ses écrits s'accorde assez à la manière même de saint Paul qui a annoncé le mystère du Christ «sans le prestige de la parole», dans la faiblesse et la crainte, pour laisser le champ libre à la manifestation de l'Esprit. Par ailleurs, son procédé par exemples tirés de la vie courante n'est pas loin de la méthode concrète du Seigneur dans sa prédication aux foules⁴¹.

La voie nous semble désormais ouverte pour tenter d'approfondir cette «*ecclésiologie thérésienne*» – ou plutôt, puisque le terme aurait vraisemblablement paru exagéré à Journet, pour découvrir avec lui cette *ecclésiologie* de l'Amour miséricordieux, selon une belle expression de Mgr Schönborn, telle que l'a vécue et exprimée Thérèse.

L'amour entre dans la définition de l'Église

Dans son article, Charles Journet développera un «point central», et des «thèmes secondaires» qui en sont comme les corollaires.

Ce point central, c'est l'amour au cœur de l'Église: c'est un élément saillant du témoignage de Thérèse, bien mis en évidence par Jean-Paul II dans le texte d'attribution du doctorat⁴²; c'était évidemment le premier point de rencontre entre Thérèse et Journet, qui se battait depuis la mise en chantier de *L'Église du Verbe incarné* – dès 1930! – pour que *l'amour entre dans la définition de l'Église*⁴³. Il n'a cessé de combattre la définition bellarminienne que véhiculaient jusqu'à lui les manuels et les catéchismes⁴⁴, cette *définition formulée par Bellarmin l'apologiste*⁴⁵; mais ce qu'il veut – et Thérèse lui en fournit le prétexte lumineux –, c'est dévoiler *une autre définition de l'Église, vécue par Bellarmin le saint, mais qui restait cachée dans son cœur*⁴⁶.

Entre le *formulé* et le *vécu* – mots que Journet a soulignés –, il ne devrait pas y avoir, il ne doit plus y avoir de *hiatus*. Dans *L'Église du Verbe incarné*, voulant atteindre à une connaissance spéculative de son sujet par les quatre causes, le théologien a développé la définition qu'il

41. *Id.*, p. 523.

42. Cf. *supra*.

43. Ch. Journet, "L'Église telle que la pense et la vit sainte Thérèse de Lisieux", *NV* 50 (1975), n° 4, p. 300.

44. Journet pouvait ainsi lire dans le *Grand Catéchisme* de S. Pie X, I^{re} Partie (explication du Symbole), 9^e a., § 2: *L'Église en particulier: Qu'est-ce que l'Église catholique? L'Église catholique est la société ou la réunion de tous les baptisés qui, vivant sur la terre, professent la même foi et la même loi de Jésus-Christ, participent aux mêmes sacrements et obéissent aux Pasteurs légitimes, principalement au Pontife Romain.*

45. JOURNET, "L'Église telle que la pense et la vit sainte Thérèse de Lisieux", *NV* 50 (1975), n° 4, pp. 301-302.

46. *Id.*, p. 302.

donne ici: *communauté que l'Esprit-Saint, en vue de la vie éternelle, rassemble sous la charité du Christ, c'est-à-dire sous la charité en tant que sacramentelle et orientée*⁴⁷. Il trouve dans le *Manuscrit B* un corroboration de ses recherches:

*Sainte Thérèse a su – c'est un verbe qu'elle aime employer – que la réalité principale de l'Église, l'élan intérieur qui la vivifie, disons son «âme créée», c'est la charité*⁴⁸.

C'est la découverte mystique, intuitive de sa vocation à être l'Amour au cœur de l'Église qui amène Thérèse à comprendre que la charité est le tout du cœur de l'Église, que sans lui, il n'y a plus d'Église. Depuis des siècles, on s'est évertué à définir l'Église sans la charité, pour des motifs souvent sincères, jamais légitimes. Avec *l'assurance et les sonorités d'un Credo*, bien surprenantes chez une jeune fille aussi soumise et cachée, avec la certitude d'un docteur qui annonce une doctrine neuve et ancienne à la fois, que le monde ne peut pas ne pas recevoir, elle proclame que l'Amour est au cœur de l'Église.

*Il y a, avons-nous dit, une définition de l'Église vécue par saint Bellarmin, mais qui est restée cachée dans son cœur, et dont les manuels ne se sont pas souciés. C'est celle-là même que sainte Thérèse est venue crier au monde avec une telle puissance que désormais tous devront l'entendre et qu'il ne sera plus possible, pour quelque motif qu'on apporte, de se boucher les oreilles*⁴⁹.

J'oserai un parallèle entre l'humilité profonde et ces fortes convictions chez Charles Journet et Thérèse, car ils semblent se faire écho: le théologien qui, à la fin de sa vie, affirmera avec conviction que tout ce qu'il a dit sur la sainteté de l'Église passera malgré les oppositions rencontrées et une opinion commune quelque peu désabusée⁵⁰, est le même qui affirmait dans les années cinquante que le message de Thérèse passerait.

C'est dans cette même ligne que, rappelant opportunément un mot célèbre de «Monsieur de Genève» qui plaisait tant à Journet, le Cardinal Poupard pouvait affirmer, lors du *Colloque international du Centenaire*, à Lisieux:

Saint François de Sales disait: «Tout est à l'amour, dans l'amour, pour l'amour, et de l'amour dans la sainte Église». Cette grande vérité

47. *Id.*, p. 300.

48. *Id.*, p. 300.

49. *Id.*, p. 302.

50. «Ils ne comprennent pas, mais je suis sûr qu'un jour cette doctrine s'imposera». Le propos est rapporté par G. COTTIER, «Comme un chartreux dans le monde», in A.A.V.V., *Charles Journet, un théologien en son siècle, Actes du Colloque de Genève 1991*, Fribourg-CH-Paris, 1992, p. 114.

*quasi oubliée et comme tue sous le jansénisme desséchant, il appartenait à une jeune carmélite de nous la rappeler dans la fraîcheur de sa confiance totale à Dieu*⁵¹.

À l'époque de son article, Journet écrivait dans le deuxième tome de *L'Église du Verbe incarné*:

*Pourquoi ne pas le dire sans cesse? À la définition bellarminienne qui, pour des raisons de controverse, s'efforçait expressément de demeurer tout extérieure et suivant laquelle «l'Église vraie est l'assemblée de ceux qui professent la même foi chrétienne, reçoivent les mêmes sacrements, sous la direction des pasteurs légitimes et principalement du vicaire du Christ sur la terre, le pontife romain», pourquoi ne pas ajouter ce qui en serait la fleur et le vrai complément? Pourquoi taire que l'Église vraie est l'Église de l'amour?*⁵²

N'est-ce pas ce que réalisera le Concile Vatican II, lorsqu'il complètera la définition bellarminienne en cherchant à compénétrer très intimement les réalités visibles et invisibles de l'Église, en présentant la charité non seulement comme le fleuron, mais surtout comme le motif profond, l'âme de toutes les caractéristiques visibles de l'Église?

Ceux-là sont pleinement incorporés à cette société qu'est l'Église, qui, ayant l'Esprit du Christ, acceptent intégralement sa structure et tous les moyens de salut qui ont été institués, et, en son organisme visible, sont unis avec le Christ qui la dirige par le Souverain Pontife et les évêques, unis par les liens de la profession de foi, des sacrements, du gouvernement ecclésiastique et de la communion (LG 14).

Sans rien retrancher des exigences de la nécessaire visibilité de l'Église, voici enfin intégrés les éléments intérieurs trop longtemps tus: *l'Esprit du Christ*, *l'union au Christ*, et la *communion* qui est cet autre nom de la charité⁵³. C'est ainsi que, désormais – et la phrase de Journet était prophétique –, *il semble inconcevable qu'une définition de l'Église ne mentionne pas la charité, l'amour*⁵⁴.

51. P. POUPARD, "Dans le cœur de l'Église je serai l'amour", in A.A.V.V., *Une sainte pour le troisième millénaire, Actes du Colloque international du Centenaire, Lisieux, 30 septembre-4 octobre 1996*, Vénasque, 1997, p. 251.

52. *EVI* II, p. 579, note 1.

53. Sur le fait que J. emploie le mot de «charité» alors que Y. CONGAR et J. HAMER ont vulgarisé le terme aujourd'hui acquis de «communion», cf B.D. DE LA SOUJEOLLE, "L'Église comme société et l'Église comme communion au deuxième concile du Vatican", *RT* 91 (1991), p. 229: *...nous vérifions, chez un auteur [Journet] connu pour sa rigueur et la précision de son langage, que le sens strict, ecclésiologique, de «communion» exprime l'unité particulière de l'Église en tant qu'elle résulte de la charité.*

54. JOURNET, "L'Église telle que la pense et la vit sainte Thérèse de Lisieux", *NV* 50 (1975), n° 4, p. 300.

Voyons maintenant les corollaires: comment cette charité qui est au cœur de l'Église se trahit dans son désir du martyre, de la mission, et son union avec l'Église souffrante et l'Église glorieuse du ciel.

Le désir du martyre

En plongeant au cœur de l'Église, Thérèse y a ressenti la blessure du désir du martyre. Comme tant d'autres saints, à commencer par saint Martin, le premier saint non martyr, elle n'a pu réaliser cette ambition née de la violence de l'amour; mais elle n'en réalise que mieux l'universalité du désir du martyre, commun à toutes les vocations:

*Tous, certes, ne peuvent être effectivement martyrs; car le martyre, comme la contemplation, suppose un appel spécial; mais tous doivent s'y disposer et embrasser la Croix*⁵⁵.

Elle nous rappelle opportunément que l'Église, si elle ne doit pas braver témérairement les puissances de ce monde, n'a pas à se féliciter comme d'un progrès des compromis susceptibles de lui assurer une certaine tranquillité, d'ailleurs fort relative. Aucun accord avec les pouvoirs temporels, qu'il s'agisse de l'Édit de Constantin, des concordats qui ont éclos ça et là au cours de l'histoire, ou des «statu quo» de non-ingérence, ne peut clore définitivement l'ère des persécutions. Pourquoi?

*Le martyre n'est pas le résultat d'un malentendu fortuit et occasionnel. La notion du martyre est liée à celle de l'Église comme la floraison à la plante*⁵⁶.

En effet, il en va de la fidélité au mystère pascal:

*La passion qui mène le Christ à la mort opère en toute l'Église comme en son corps mystique*⁵⁷.

Il n'y a dès lors plus à s'étonner que la charité du Christ, en passant dans les chrétiens, produise en eux une inclination à donner, à son exemple, leur sang pour le salut du monde [...]⁵⁸.

C'est la violence de la charité de l'Église qui pousse les saints, et les autres chrétiens à leur suite, à donner leur vie pour Dieu et pour leurs frères, autrement qu'en paroles: en actions.

55. *Id.*, pp. 303-304.

56. *Id.*, p. 303.

57. *Ibid.*

58. *Ibid.*

Le désir missionnaire

De même, le désir de porter le Christ aux confins du monde s'empare de la petite carmélite derrière ses grilles. Si, par impossible, *l'Amour venait à s'éteindre au cœur de l'Église, les Martyrs refuseraient de verser leur sang, les Apôtres n'annonceraient plus l'Évangile*⁵⁹.

Ici encore, Thérèse fait personnellement l'expérience de ce grand mouvement qui fait de l'Église une Église de soi, par essence, missionnaire, comme l'a rappelé opportunément le Décret *Ad Gentes*:

De sa nature, l'Église, durant son pèlerinage sur terre, est missionnaire, puisqu'elle-même tire son origine du Fils et de la mission du Saint-Esprit, selon le dessein de Dieu le Père (AG 2).

L'abbé Journet développe théologiquement l'intuition de Thérèse:

*On ne comprend l'Église qu'en la rattachant à ses sources qui sont les missions visibles du Fils et de l'Esprit-Saint. Le Père qui, de toute éternité, engendre le Fils, **l'envoie, le missionne** dans le monde au jour de l'Incarnation. Cette mission visible aboutit au Christ, qui est la Tête. Le Père et le Fils qui, de toute éternité, «soufflent» ou «spirent» l'Esprit, **l'envoient, le missionnent** dans le monde au jour de Pentecôte. Cette mission visible aboutit à l'Église, qui est le Corps. En sa Tête et en son Corps, l'Église vient d'un élan irrésistible, parti du sein de la Trinité. Elle est missionnée à travers l'espace et le temps jusqu'au jour de sa rencontre avec le Christ, à la Parousie. Elle est, par essence, missionnaire. Participer à l'Église, ce sera, jusqu'à la fin du monde, participer au désir missionnaire*⁶⁰.

Cette conviction profonde, si sensible chez Thérèse, si conforme à la théologie des Pères, nous vaudra l'intervention du 8 octobre 1965, dans l'aula conciliaire, de Charles Journet, créé cardinal au précédent Consistoire de février:

Le schéma pourrait affirmer plus expressément l'absolue nécessité de l'activité missionnaire [... qui n'est] pas simplement conseillée comme un bien désirable, elle est prescrite comme un bien nécessaire, pour que la loi évangélique soit partout promulguée. «Malheur à moi si je n'évangélise pas», dit l'Apôtre (2 Co, 9, 16). Mais comment évangéliser, comment ouvrir les oreilles et le cœur des multitudes pauvres – pauvres matériellement ou pauvres spirituellement comme Zachée et le Publicain (Lc 19, 8; 18, 10) – s'il n'y avait pas, dans l'Église et dans

59. *Manuscrit B*, 3 v°, ŒC, p. 226.

60. JOURNET, "L'Église telle que la pense et la vit sainte Thérèse de Lisieux", NV 50 (1975), n° 4, p. 304.

*ses ministres, une charité brûlante, une charité vraiment apostolique... ?*⁶¹

L'Église souffrante

L'amour fait battre le cœur de l'Église, et cet amour est plus fort que la mort (cf *Ct* 8, 6). C'est pourquoi notre fragile Église terrestre s'ouvre sur les dimensions de l'éternité, et contemple d'une part, ceux qui souffrent les purifications passives, et d'autre part, ceux qui sont consumés dans l'amour, d'un amour qui les unit non seulement à Dieu et entre eux, mais aussi très fortement à nous.

La piété du XIX^e siècle a été très marquée par le souci des âmes du Purgatoire, et œuvres et congrégations se sont multipliées pour faire face notamment à l'abandon des «fondations à perpétuité» ruinées par la Révolution française. C'est de 1884 que date l'érection, par un simple curé de campagne, l'abbé Paul-Joseph Buguet de la célèbre *Œuvre de Notre Dame de Montligeon*, au diocèse de Sées (Orne), diocèse limitrophe de celui de Lisieux et Bayeux, et, rappelons-le, diocèse natif de Thérèse. La préoccupation du Purgatoire apparaît comme très présente au Carmel, non sans quelques exagérations lorsqu'il se mêle à des relents de ce jansénisme qui insiste sur la justice de Dieu, et non sur sa miséricorde.

L'abbé Journet a été frappé par l'attitude paradoxale de Thérèse vis-à-vis du Purgatoire: d'une part, elle partage la sollicitude de son temps pour les âmes du Purgatoire, se sentant animée d'une compassion profonde pour leurs tourments; d'autre part, elle ne le craint absolument pas pour elle: voilà de quoi déconcerter, plus, scandaliser Sœur Thérèse de Saint-Augustin! Journet, lui, en comprend les raisons théologiques, qui s'illuminent au contact de la mystique d'une sainte Catherine de Gênes et d'un saint Jean de la Croix. Que ne sont pas les exigences de l'Amour! C'est bien une miséricorde de Dieu que l'existence de ces purifications bien connues des mystiques – mais dont chaque être humain peut faire l'expérience très humaine, puisque tout amour doit être éprouvé pour grandir –. Elles seront actives ici-bas, si elles sont consenties, amoureusement acceptées; elles seront passives dans l'au-delà, pour les âmes qui, tout en n'ayant pas refusé Dieu, doivent et peuvent encore être purifiées, au feu de l'amour qui n'a rien à voir avec le feu de la damnation éternelle. C'est ici que la confrontation avec l'expérience mystique nous éclaire sur un point trop méconnu:

Le purgatoire est un lieu de passage nécessaire à beaucoup d'âmes avant leur entrée dans la vie bienheureuse. Mais il n'est pas un délai

61. JOURNET, *L'absolue nécessité de l'activité missionnaire*, DC 62 (1965), col. 2166-2167.

«normal». Normalement, chaque âme reçoit assez de grâce pour, si elle y est fidèle, entrer directement dans la Patrie⁶².

Avec sa confiance enfantine, et un bon rire, Thérèse semble dire au monde des jansénistes qui veulent toujours restreindre la miséricorde de Dieu, et à celui des «catholiques mondains» qui veulent «jouir de la vie» sans mériter l'enfer: «Il ne faut pas viser le Purgatoire, il faut viser le Ciel!». C'est parce qu'elle s'est plongée dans le cœur brûlant de l'amour de l'Église, qu'elle sait par quelles épreuves – y compris celle de la foi – son divin Époux l'a fait passer que Thérèse a l'assurance d'entrer directement dans l'Amour; et c'est parce qu'elle a vécu ces épreuves terribles ici-bas – qu'elle «a vécu son Purgatoire sur la terre», pour reprendre une expression de la sagesse populaire – qu'elle se montre pleine de sollicitude et de compassion pour les âmes du Purgatoire qui ne peuvent plus mériter⁶³.

L'abbé Journet a relevé à ce sujet le mot fameux de Thérèse qui justifie toute sa conviction:

*[...] je ne puis craindre le purgatoire [...] je sais aussi que le feu de l'Amour est plus sanctifiant que celui du purgatoire [...]*⁶⁴.

Au cours d'une récréation dans un couvent, Journet «reprochera» à Thérèse de «ne pas bien parler du Purgatoire» (!). C'est, expliquera-t-il, *parce qu'on lui posait des questions stupides à ce moment-là et qu'elle était excédée*⁶⁵. C'est en réaction à une véritable phobie du Purgatoire qui hantait trop la mentalité janséniste de certaines de ses consœurs que Thérèse met en avant l'aspect de la miséricorde et de la charité, qui est l'essentiel, même si ce n'est pas le tout du Purgatoire. Ici, on voit bien l'aspect «practico-pratique», dans le sens des *Degrés du Savoir*, je dirais «pastoral», de la théologie de Thérèse, qui ne prétendait pas donner une définition spéculative du Purgatoire. Le théologien spéculatif, lui, apportera à son texte de 1957 une précision qu'il aurait voulu intégrer dans *L'Église du Verbe incarné*:

Le feu de l'amour est plus sanctifiant que celui du purgatoire; ces mots appellent une distinction: le feu du purgatoire est d'abord le feu de

62. JOURNET, "L'Église telle que la pense et la vit sainte Thérèse de Lisieux", *NV* 50 (1975), n° 4, p. 305.

63. Ce que l'abbé Journet semble ne pas avoir remarqué – il n'avait sans doute pas lu la *Correspondance* publiée par l'abbé Combes en 1948, et la splendide lettre du 9 mai 1897 au Père Roulland, *ŒC*, LT 226, pp. 588-589 –, c'est que Thérèse applique avec une largesse hors du commun le principe selon lequel toute âme, par la vertu de son seul désir et malgré ses faiblesses, doit pouvoir parvenir directement au ciel. Vaste intuition d'une mystique qu'il y aurait à prolonger...

64. *Manuscrit A*, 84 v°, *ŒC*, pp. 212-213.

65. Texte aimablement procuré par Mme Lise Delbès.

l'amour, le feu de la charité exilée, non plus méritoire mais uniquement purificatrice: en cela consiste l'apport si précieux de sainte Catherine de Gênes; et il est secondairement le feu de la peine du sens⁶⁶.

L'Église du Ciel

À propos de la présentation thérésienne de l'Église du Ciel, ou «Église triomphante», l'abbé Journet le souligne: *sur ce point encore, Thérèse de Lisieux sait tout par simple divination d'amour⁶⁷*. Elle vit déjà au Ciel, et son Ciel se passera à faire du bien sur la terre: pour elle, parce qu'elle vit dans l'amour, il n'y a plus de frontière. Elle ne voit plus qu'une seule Église, dont certains membres sont tendus vers le plein achèvement – en deçà ou au-delà de la mort –, et dont les autres, ayant accompli leur propre route, ne peuvent prendre de repos tant qu'il y a des âmes à sauver⁶⁸. Les saints ne sont-ils pas ceux qui tendent les bras, selon une belle image héritée de Péguy et familière à Journet?

Ce dernier donne une fois encore l'explicitation spéculative de ce que ressentait au plus profond de son âme la petite sainte de vingt-quatre ans, épuisée par les souffrances. Le Christ lui-même nous a acquis une fois pour toutes le salut; mais il ne cesse de nous dispenser la rédemption.

Ainsi en est-il, à l'image du Christ, pour la Vierge et les saints: après un temps de médiation où, unis au Christ, ils peuvent acquérir pour nous des grâces, vient un temps de médiation où, unis au Christ, ils peuvent nous les dispenser. Tout est consommé pour eux à la mort, dans l'ordre de l'acquisition des grâces; mais tout continue pour eux jusqu'à la fin du monde dans l'ordre de la distribution des grâces⁶⁹.

C'est donc toute l'Église qui attend d'avoir atteint sa plénitude. Chacun œuvre, comme le dit Paul, en vue de la construction du Corps du Christ, au terme de laquelle nous devons parvenir, tous ensemble, à ne faire plus qu'un dans la foi et la connaissance du Fils de Dieu, et à constituer cet homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ (*Ep* 4,12-13). C'est le «Christus Totus», le «Christ Total» de saint Augustin, qui est encore aujourd'hui en travail d'enfantement.

66. Adjonction manuscrite sur la p. 24 de l'a. du «Dossier EVI IV», *Fondation Cardinal Journet* (c'est l'A. qui souligne).

67. JOURNET, «L'Église telle que la pense et la vit sainte Thérèse de Lisieux», *NV* 50 (1975), n° 4, p. 306.

68. Cf THÉRESE DE LISIEUX, *Derniers Entretiens*, 17 juillet 1897, ŒC p. 1050.

69. JOURNET, «L'Église telle que la pense et la vit sainte Thérèse de Lisieux», *NV* 50 (1975), n° 4, p. 306. C'est l'A. qui souligne.

La petite sainte et le vieux théologien

C'est avec une humilité touchante que conclut l'abbé Journet: c'est le vieux théologien – il a soixante-six ans, mais il a encore presque vingt ans à vivre! – qui admire candidement la sainte toute jeune, comme le grand père qui s'émerveille de sa petite-fille! Reprenant son intuition initiale, désormais confirmée, il écrit:

*Il y a deux connaissances authentiques de l'Église: la connaissance discursive de la théologie, et la connaissance expérimentale de l'amour. L'une et l'autre sont de soi amies. La seconde est la plus enviable*⁷⁰.

Reprenant une image qu'il aime appliquer à l'âme des petits enfants baptisés, le théologien se faisant à son tour poète compare Thérèse à un petit lac de montagne qui reflète tout le ciel. Par la connaissance expérimentale de la charité, la plus merveilleuse connaissance de l'Église possible ici-bas, elle a possédée l'Église en son cœur⁷¹. Et – j'allais dire: par un échange des cœurs –, au cœur de l'Église, cette place qui lui a été une fois de plus reconnue, elle a vécu de cet amour qui est le tout de l'Église. Son intuition se ramène à celles de la réformatrice du Carmel, Thérèse de Jésus, et surtout de son père spirituel, Jean de la Croix: c'est comme le point d'orgue du grand passage du *Manuscrit B*:

*O mon Jésus! je t'aime, j'aime l'Église ma mère, je me souviens que: «Le plus petit mouvement de pur amour lui est plus utile que toutes les autres œuvres réunies ensemble»*⁷².

N'est-ce pas là, finalement, le cœur de toute l'intuition ecclésiologique de Thérèse? N'est-ce pas non plus de l'ignorance de cette vérité que viennent tous les maux de l'Église? N'est-ce pas autour de cette formule sanjuaniste, et de son développement ecclésiologique chez Thérèse, que viendront les remèdes?

Une retraite au Carmel

Cet article, doublement réédité depuis 1957, et que l'abbé Journet voulait lui-même insérer dans *L'Église du Verbe incarné*, a connu une autre postérité en octobre 1973, soit moins de deux ans avant sa mort: le désormais Cardinal avait quatre-vingt-deux ans. C'était au Carmel du Reposoir, en Haute-Savoie, *le plus cartusien des Carmels*, selon la dédicace qu'il fit des *Sept Paroles du Christ en Croix*⁷³. Visiblement, le pré-

70. *Id.* pp. 307-308.

71. Cf *id.*, p. 308.

72. *Manuscrit B*, 4 v°, ŒC, p. 229. Citant JEAN DE LA CROIX, *Cantique Spirituel*, strophe XXIX.

73. Paris, 1952, p. 7.

dicateur a son article sous les yeux, et, selon son habitude, il parle de l'abondance du cœur, se laissant aller à de nombreuses digressions et confidences qui ne sont pas sans intérêt.

En voici une première:

Il y a un petit écrit que j'avais fait autrefois pour le Père François de Sainte Marie que j'aimais beaucoup [...] ⁷⁴

Si nous ne pouvons connaître les circonstances de cette amitié spirituelle, nous sommes cependant autorisés à penser que l'étude d'ecclésiologie de Journet avait été sollicitée par le Père de Sainte-Marie lui-même.

Plus loin, le cardinal Journet affirme avoir trouvé chez saint Robert Bellarmin de très beaux textes sur la vie chrétienne où transparaît sa sainteté, son amour de l'Église sainte; et malheureusement, dans la définition des catéchismes qui arrivera jusqu'à Thérèse, il manque l'essentiel: *l'Église est amour*⁷⁵.

Plus loin, avec une candeur touchante, le prédicateur avoue remarquer pour la première fois la profondeur de l'image de Thérèse qui se compare à Madeleine se baissant au tombeau pour atteindre ce qu'elle cherche⁷⁶. Il commente:

*Le théologien doit être toujours comme Madeleine auprès du tombeau vide cherchant ce qu'elle désirait*⁷⁷.

Se laissant prendre par le désir du martyr de Thérèse, le cardinal Journet retient difficilement son enthousiasme:

*[...] quand un théologien voit ces choses-là, il est dans l'allégresse. Il comprend la théologie qu'il enseigne, il la comprend dix fois mieux en lisant des textes comme ceux-là, parce que ce sont des textes qui sont incendiés par l'amour. Donc, la définition de l'Église: le désir du martyr*⁷⁸.

Le lendemain, dans un deuxième entretien, Journet synthétise ce qu'il a déjà dit et replace Thérèse dans le contexte théologique de son époque:

[...] sainte Thérèse de Lisieux vivait au milieu d'une théologie de l'Église qui n'était pas la grande théologie des Pères et de saint

74. Retraite au Reposoir, 1973: *L'Église telle que la pense et la vit sainte Thérèse de Lisieux*. Polycopié, p. 3.

75. *Id.*, p. 6.

76. Cf *Manuscrit B*, 3 r°, 3 v°, CEC, p. 225.

77. Retraite au Reposoir, 1973: *L'Église telle que la pense et la vit sainte Thérèse de Lisieux*. Polycopié, p. 7.

78. *Id.*, p. 7.

Thomas, mais au milieu d'une théologie de l'Église qui était insuffisante, qui s'était construite en réponse aux attaques protestantes. [...] Comment, elle, sainte Thérèse, d'instinct, s'en va tout de suite à l'âme de l'Église? L'âme de l'Église, si l'Église a un cœur, ce cœur est l'amour. [...] ⁷⁹

Par rapport au Purgatoire, Journet rappelle que les grandes vérités doivent être dites dans l'amour; sinon, elles blessent. La grande vérité a été dite par Jésus dans un *super amour* (sic!); les saints nous ramènent à cet instant initial:

Telle sainte Catherine de Gênes, [sainte Thérèse de Lisieux] vient ici soutenir de son élan les grandes données de la théologie et lui en communiquer la flamme de son amour. C'est si précieux! Il ne faut pas montrer la théologie sans montrer la flamme de son amour: il y a l'amour qui s'exprime dans la théologie. C'est ici que le théologien doit toujours mendier l'amour pour dire les choses de Dieu dans l'amour, sinon elles sont trahies, même si ce sont des choses tout à fait exactes. Des définitions de Concile – même si ce sont des définitions infaillibles de Concile qui sont dites –, si elles ne sont pas dites dans l'amour, elles sont trahies. Et pour être dites dans l'amour, il faudrait que le théologien ait l'amour brûlant des saints. Et alors, il sent bien qu'il trahit toujours, par insuffisance, et que s'il pouvait dire ces choses comme elles devraient être dites, elles seraient si grandes, si puissantes, si illuminatrices qu'elles deviendraient convaincantes pour tous ceux qui, a priori, ne veulent pas dire non⁸⁰.

Prenant le vocabulaire de son époque, Thérèse a demandé de *gagner l'indulgence plénière en faveur des âmes du purgatoire*⁸¹. Le cardinal Journet, à qui Paul VI avait confié le soin d'élaborer un travail sur les Indulgences, rappelle discrètement qu'il s'est battu pour que l'on dise «obtenir l'indulgence» plutôt que «gagner l'indulgence». Il n'est pas très optimiste quant au résultat!

La théologie du Purgatoire apparaît ici au théologien comme un cas typique de points de la doctrine qui ont été mal expliqués, mal présentés – déjà saint François de Sales s'en plaignait! –, et qui sont finalement éliminés ou mis de côté. Il admire comment Thérèse, citant l'Écriture avec une pointe d'humour – elle s' imagine au Purgatoire comme les trois hébreux dans la fournaise, chantant le Cantique de l'Amour! –, arrive à dépasser ces blocages pour rejoindre la «vraie théologie»:

79. *Id.*, p. 11.

80. *Id.*, p. 13.

81. *Derniers Entretiens*, 11 septembre 1897, ŒC, p. 1126.

C'est merveilleux, cette liberté, et authentiquement de la vraie théologie. C'est trop beau, les choses de la grande théologie pour que, quand elles sont prêchées un peu partout, elles ne soient pas altérées, et même rabaissées, sous prétexte de faire comprendre aux gens. Mais les gens, quand ils ont l'amour dans le cœur ne sont pas si bêtes que cela, ils ne sont pas si bêtes qu'on le croit. Quand ils ont l'amour dans leur cœur, ils comprennent, il n'y a pas besoin d'altérer la doctrine. L'altération de la vérité est souvent distillée maintenant pour effacer l'exigence d'absolu qui se trouve dans le message chrétien et pour essayer d'abolir l'impérieux de ses exigences et fabriquer un credo qui n'est plus un credo mais qui est simplement une adaptation des choses visibles, altérées, détruites, pour devenir des choses purement humaines, et même sous-humaines⁸².

Et Journet, sans songer, semble-t-il, à l'affection surnaturelle qui les unissait, compare Thérèse à Jeanne d'Arc, confrontée aux arguties théologiques d'un tribunal ecclésiastique qui lui emmêlait à plaisir Église triomphante, Église souffrante, Église militante, et trouve cependant les réponses toutes simples de la foi et du bon sens: en un mot, de la vraie théologie.

À la fin de ce deuxième entretien, le cardinal Journet revient avec enthousiasme sur l'apport de «Thérèse» – c'est la première fois qu'il l'appelle ainsi – pour l'ecclésiologie:

C'est grand, la doctrine de l'Église, la grande théologie de l'Église. Alors il n'y a pas besoin d'expliquer. Thérèse, elle entre là-dedans avec une telle autorité, et quand le théologien lit ces textes-là, il dit: – Jamais je n'aurais pu dire des choses comme cela, il fallait cette brûlure d'amour pour dire ces choses d'une manière à la fois condensée, sûre, certaine, absolue, cette foi profonde. Ce ne sont pas des hésitations, des «peut-être que». La foi n'est pas un peut-être, la foi – les saints vont dire à certains moments – c'est presque: je vois⁸³.

Voici bien des qualités pour étayer un doctorat...

5. Thérèse, ou un renouveau ecclésiologique encouragé par l'Église

Le Père Pinckærs a bien souligné l'importance de l'enjeu de ce doctorat de Thérèse: il imprime en effet toute une direction pour la théologie que l'Église catholique entend aujourd'hui promouvoir:

82. Retraite au Reposoir, 1973: *L'Église telle que la pense et la vit sainte Thérèse de Lisieux*. Polycopié, p. 16.

83. Retraite au Reposoir, 1973: *L'Église telle que la pense et la vit sainte Thérèse de Lisieux*. Polycopié, p. 19.

[...] on peut constater dans l'attribution du titre de docteur de l'Église, au cours des derniers siècles, le souci de l'Église de mettre en valeur la contribution des spirituels, notamment en ce qui concerne la tradition carmélitaine, reconnue comme particulièrement représentative de la mystique moderne – ce qui nous rapproche de Thérèse de Lisieux. L'équilibre ainsi maintenu entre les théologiens et les spirituels ne conduit certainement pas à une dévaluation du titre de docteur de l'Église. Il indique plutôt une complémentarité et la nécessité de rétablir des liens étroits entre le labeur théologique, l'expérience spirituelle et la sainteté elle-même⁸⁴.

Et il n'hésite pas à présenter Thérèse, si l'on peut dire, comme «anti-dote» aux excès d'une certaine théologie contemporaine rationalisante, que ce soit celle du temps de Thérèse ou celle de ce siècle: «La doctrine de Thérèse sur l'enfance spirituelle peut rendre aux théologiens le service de les protéger contre les tentations du rationalisme scientifique, qui persiste malgré les critiques et les échecs subis [...] Les limites, les divisions et la sécheresse d'une théologie et d'une exégèse trop rationnelles, de même que les échecs et les contradictions d'une société qui ne veut plus entendre parler de Dieu, n'ont-ils pas créé un vide dans le cœur des hommes de notre temps et suscité une soif spirituelle à laquelle pourrait répondre la doctrine de Thérèse, si simple, si droite, si profonde?»⁸⁵

L'intuition de Journet, me semble-t-il, à été de comprendre la portée ecclésiologique de la doctrine thérésienne, et comment la petite carmélite permettait de «sauter à pieds joints» par-dessus des siècles de *De Ecclesia* trop apologétiques, pour rejoindre les données de l'Écriture vécue et méditée, ainsi que les intuitions des Pères et de saint Thomas... jusqu'à rejoindre les pensées profondes mais hélas trop longtemps méconnues de saint Robert Bellarmin, «exorcisé» une fois pour toutes.

Tous les «thérésologues» ont manifesté leur joie de voir la petite sainte de Lisieux abondamment citée dans le dernier grand document qui propose la foi pour aujourd'hui: le *Catéchisme de l'Église catholique*⁸⁶: avec six citations, elle remporte une sorte de «palmarès» devant bien d'autres théologiens⁸⁷, et en compagnie d'une multitude de saints, mystiques et spirituels, qui marquent profondément de leur empreinte ce nouveau Catéchisme. Tous ont remarqué, au n° 826, la grande citation du *Manuscrit B*: *au cœur de l'Église je serai l'amour*. Mais tous n'ont pas encore saisi l'enjeu de cette citation dans le paragraphe consacré à la sainteté de l'Église, et sans aucun doute le doctorat de Thérèse aidera à l'explicitier: l'Église est sainte, ce ne peut être d'abord une vérité apolo-

84. S.T. PINCKÆRS, *Thérèse de l'Enfant-Jésus, Docteur de l'Église*, RT 97 (1997), p. 516.

85. Id., pp. 525 et 524.

86. Paris, 1992.

87. BELLARMIN n'est pas cité...

gétique dans le sens où l'on affirmerait que tout ce qui se passe dans l'Église est saint, et que rien de ce qui se passe en dehors d'elle ne l'est. L'affirmation de la foi, celle dont Thérèse a vécu, celle dont tout chrétien peut et doit vivre, pour peu qu'il se laisse conduire en un pèlerinage intérieur jusqu'au cœur brûlant d'amour de l'Église, là où bat le Cœur même de Jésus, c'est que la charité est l'âme de l'Église, et que cette charité enflamme tous les chrétiens – et tout le chrétien – qui n'y opposent pas d'obstacle: il n'y a pas d'autre sainteté, car il n'y a pas d'autre sainteté, ni pour l'Église, ni pour le chrétien, que la sainteté du seul Saint, Jésus-Christ. N'est-ce pas là la «voie d'enfance», toute de confiance et d'abandon?

Thérèse, docteur de l'Église: une intuition de Charles Journet? Je dirai qu'il n'y a matériellement aucune raison, aucune preuve, qui permette d'affirmer que le cardinal Journet ait pressenti le doctorat qui nous réjouit aujourd'hui; à plus forte raison est-il permis d'affirmer que Journet n'a rien écrit ni dit qui aille dans le sens d'une reconnaissance officielle de ce titre. Et cependant, formellement, pour reprendre la distinction théologique classique, la théologie telle que l'a pratiquée Charles Journet, tout ébloui par la splendeur des saints, et surtout son ecclésiologie, sont des pièces importantes à apporter au dossier du doctorat de Thérèse. On n'imagine pas le théologien de *L'Église du Verbe incarné* prendre fait et cause pour l'attribution de ce titre, pour important qu'il puisse nous paraître; mais dans sa connivence profonde, sans doute avait-il mieux perçu que quiconque que Thérèse était non seulement une grande sainte pour l'Église, mais qu'elle était une lumière providentielle pour la théologie de l'Église. Par son influence discrète mais profonde, jusque dans la mise en œuvre du *Catéchisme de l'Église catholique*, Journet a peut-être même joué un rôle qu'il faudra un jour mettre en lumière...

Emmanuel LEMIERE
Communauté Saint-Martin

Pour une compréhension théologique de la spiritualité américaine*

Cet essai poursuit deux buts. Le premier est de rendre compte des caractéristiques de la spiritualité américaine qui laissent les Européens perplexes. Le deuxième est de montrer la généalogie de ces caractéristiques, afin de compléter leur explication habituelle, qui les réduit à la résultante de causes socio-culturelles plus ou moins malheureuses. Pour un observateur extérieur, les Etats-Unis semblent être une nation remarquablement religieuse. Après sa visite de 1922, G. K. Chesterton les appelait «une nation avec l'âme d'une Eglise». Mais il s'agit en fait d'une étrange Eglise. Dans un livre récent, le critique littéraire américain Harold Bloom caractérise la spiritualité américaine comme une sorte de «gnosticisme»¹, qu'il approuve d'ailleurs de tout cœur. La spiritualité américaine voit la religion comme quelque chose d'entièrement privé et subjectif; l'individu possède une autonomie et une souveraineté absolues dans la définition des normes et croyances religieuses, et ces normes ne s'appliquent à personne d'autre. Bloom, empruntant un terme de la théologie baptiste traditionnelle, appelle cette autonomie un «*auto-approvisionnement de l'âme*» (Soul Competency)².

Bloom n'est pas le premier à mettre en évidence la tendance américaine à définir l'authentique religion comme entièrement privée, subjective et «personnelle». Dans *Habits of the Heart* (Habitudes du cœur), leur étude désormais classique des attitudes américaines, Robert N. Bellah et ses collaborateurs rapportent les croyances d'une jeune infirmière, Sheila Larson³. Après une jeunesse pénible, celle-ci rejette les formes religieuses de sa famille et se tourne vers une recherche intérieure de sens. Elle entrevoit une lueur d'espérance alors que, au moment de se soumettre à une opération chirurgicale, elle entend le Christ lui parler et la consoler. Le Christ parle toutefois avec sa voix à elle. Elle rapporte que «*quand elle regarde dans le miroir, elle voit Jésus*»⁴. Elle caractérise ainsi sa religion: «*Je crois en Dieu. Je ne suis pas une fanatique. Je ne peux me rappeler la dernière fois que je suis*

* Le P. Augustine Thompson, op, enseigne les Sciences Religieuses à l'Université de l'Orégon, à Eugene, jusqu'en juin 1999, puis à l'Université de Virginie, à Charlottesville.

1. Harold BLOOM, *The American Religion: The Emergence of the Post-Christian Nation*, Simon & Schuster, New York, 1992, p. 22 et passim.

2. «Soul Competency» (BLOOM, *American Religion*, pp. 200-217).

3. Robert N. BELLAH, e.a., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Univ. of Calif. Press, Berkeley, 1985, p. 221.

4. «*When she looked in mirror she would see Jesus Christ*» (BELLAH, *Habits*, p. 235).

allée à l'église. Ma foi m'a fait parcourir un long parcours. C'est du sheilaisme. Juste ma propre petite voix.»⁵ La voix du Christ et sa «propre petite voix» ne font qu'une.

La discussion de Sheila est un des passages les plus fameux du livre de Bellah. Elle a retenu l'attention des lecteurs américains parce que son approche de la religion était si familière. Dans son rejet d'une croyance définie de l'extérieur et son identification de sa propre voix comme l'unique autorité religieuse, Sheila représente parfaitement ce «gnosticisme» que Bloom considère comme l'authentique religion américaine. L'appellation «sheilaisme» rappelle la suggestion de Bloom selon laquelle les Américains ne voient pas l'âme individuelle seulement comme le lieu de la rencontre avec la divinité, mais l'identifient au Divin lui-même⁶. Dans des termes qui sont également applicables à la spiritualité américaine en général, Bloom écrit à propos de la religion américaine du New Age que «la perpétuelle et universelle immanence [de Dieu] rendent difficile la distinction entre Dieu et quelque expérience que ce soit»⁷. Une foi ainsi subjectivée et privatisée ne pourrait jamais être autoritaire, parce que le croyant n'a accès aux normes religieuses qu'à titre individuel.

Bellah présente Sheila seulement comme un exemple au sein d'une grande variété de perceptions religieuses américaines⁸. Il est néanmoins conscient que son «*expérience et [sa] croyance sont à certains égards représentatifs*»⁹ de la piété américaine. Je pense pourtant qu'il a sous-estimé à quel point le sheilaisme est répandu, peut-être parce qu'il ne peut entrer dans le paysage historique et théologique des dénominations américaines. La spiritualité de Sheila semble «hérétique» et c'est ainsi qu'il la nomme. Bloom, de son côté, la loue en tant qu'«hérésie» et se demande carrément si la religion américaine a été chrétienne. Il cherche les racines de la spiritualité américaine dans la gnose antique et met en évidence sa parfaite compatibilité avec les religions non chrétiennes, comme dans les théologies du New Age, où elle se satisfait aisément d'emprunts au soufisme musulman et à la mystique bouddhiste.

Je pars de l'idée qu'aucun de ces deux auteurs n'a pris en considération les fondations théologiques de la spiritualité américaine dans le protestantisme américain du XIXe siècle. Le protestantisme européen des colons des XVIIe et XVIIIe siècles a subi de telles transformations durant le premier siècle de la République américaine qu'il est probablement erroné de garder le terme de «protestantisme» pour définir le résul-

5. «*I believe in God. I'm not a religious fanatic. I can't remember the last time I went to church. My faith has carried me a long way. It's Sheilaism. Just my own little voice.*» (ibid.).

6. BLOOM (*American Religion*, p. 25) commente en l'approuvant le «sheilaisme», reprochant à Bellah sa critique implicite selon laquelle le «sheilaisme» ferait des États-Unis un pays de cinquante millions de sectes. Bloom, quant à lui, voit là une perspective attrayante.

7. BLOOM, *American Religion*, p. 186.

8. Cf. BELLAH, *Habits*, «Chapitre 9 («Religion»)», p.217-49, pour le spectre des attitudes en question.

9. BLOOM, *American Religion*, pp. 26-27.

tat, au moins si l'on entend par là la religion de Luther et de Calvin. Le protestantisme américain est tellement éloigné de ses ancêtres de la Réformation... Dans l'Université d'Etat où j'enseigne, mes étudiants, pour la plupart protestants, préfèrent le «catholique» François de Sales au «protestant» Luther. Ils rejettent l'ascétisme froid du protestantisme classique au profit du catholicisme baroque, plus chaleureux et plus ouvert aux émotions, attentif aux besoins du cœur plutôt qu'à la réforme des institutions. Ils répudient l'exaltation de la grâce divine par Luther, lui préférant le moralisme pratique de François de Sales. Si le rejet par Luther de l'autorité papale recueille les applaudissements, son Eglise d'Etat est perçue comme une abomination.

Si l'on compare le protestantisme américain à celui des Réformateurs et des Eglises européennes dont il est issu, il en diffère de trois manières. Tout d'abord dans la confiance en soi, dans l'exaltation du libre arbitre par rapport à la grâce: tout relent de prédestination est inacceptable. Deuxièmement, dans le refus des formes extérieures, qu'elles soient doctrinales ou administratives; la piété américaine est anti-intellectuelle et anti-institutionnelle d'une manière qui aurait sidéré Luther et Calvin. Troisièmement, dans son approche du mouvement religieux qui est pratique, de l'ordre de la consommation: les dénominations et les communautés existent pour servir mes besoins religieux personnels, je les change à volonté si je n'en suis pas satisfait et je m'en passe si besoin est. Cette constellation d'attitudes ressemble de manière frappante au «gnosticisme» de Bloom et au «sheilaïsme» de Bellah. C'est la spiritualité américaine.

Mes conversations avec des étudiants luthériens allemands et des religieuses catholiques italiennes m'ont confirmé dans l'idée que, vu de l'extérieur, le christianisme américain semble chaotique, confus et inintelligible, surtout à cause de son individualisme exagéré. Pourtant cet individualisme cache un profond consensus théologique. Il est certainement vrai que l'expérience américaine de la «Frontière» (c'est-à-dire la ligne avancée lors de la colonisation du pays), la mentalité de pionnier avec une demande d'autosuffisance et de moralité pratique, a profondément influencé la religion américaine. Mais l'individualisme de pionnier n'a pas créé une théologie religieuse ou une pratique religieuse. Il a plutôt nourri une tendance à adopter certaines idées et pratiques plutôt que d'autres. Ces idées et pratiques ont à leur tour influencé les développements ultérieurs de la piété. Je dirais que la spiritualité américaine a évolué par appropriation, directe ou indirecte, d'éléments de trois mouvements: le méthodisme, le dispensationalisme et le revivalisme. La spiritualité américaine a donc trois théologiens fondateurs, dont un seul est maintenant connu de tous: John Wesley (1703-1791), John Nelson Darby (1800-1882) et Charles Grandison Finney (1792-1875). Nous ne devons pas nous étonner que ni Bloom ni Bellah n'aient identifié les sources historiques de la spiritualité

américaine, puisque la religion telle que comprise aux Etats-Unis est seulement individuelle et n'a pas d'histoire. Sans histoire, toute Sheila se perçoit elle-même comme unique et originale.

L'influence de Wesley

John Wesley, le fondateur des Méthodistes, se situe à une époque de profondes transformations au sein du protestantisme¹⁰. Fils de Samuel Wesley, ministre protestant de la tendance «High Church» (catholici-sante), il reçoit une excellente formation à Christ Church, Oxford. Après avoir reçu l'ordination anglicane en 1728, il devient le leader d'un groupe d'étudiants pieux d'Oxford qui étudient les classiques de la littérature de dévotion et pratiquent des œuvres de piété. Ensuite, durant ses deux ans de travail pastoral frustrant dans la colonie de Géorgie, il subit l'influence des Frères Moraves. Il rentre en Angleterre et, en 1738, après une profonde expérience de conversion, il commence à prêcher et à organiser des groupes de prédicateurs. Il commence à prendre des distances vis-à-vis de l'Eglise d'Angleterre sous l'effet de plusieurs facteurs: son orthodoxie à propos de la justification par la foi est mise en doute, il développe des formes alternatives d'évangélisme, et surtout il se met à ordonner lui-même des prédicateurs.

Certes, l'approche pragmatique de l'évangélisation que développe Wesley influencera le protestantisme américain ultérieur, mais c'est sa nouvelle manière de penser la grâce, la conversion et la sanctification qui auront le plus grand impact sur la spiritualité américaine. Pour Calvin et Luther, c'est Dieu seul qui sauve. Lorsque les protestants américains parlent de «sola gratia» ou de «sola fide», ils entendent quelque chose de bien différent des doctrines de Luther. Pour Luther, la volonté est liée par le péché au point de ne pouvoir accomplir aucun bien; elle est esclave du péché. Le Salut ne vient pas par un acte humain. Dieu ne se présente pas à l'individu comme l'objet d'un choix. Luther écrit abruptement: «Réponds donc: le libre arbitre est-il au nombre de ceux qui croient, ou non? S'il en est ainsi, il n'a pas besoin de la grâce, puisqu'il croit par lui-même en Christ, qu'il ne peut connaître par lui-même et dont il ne peut se faire une idée»¹¹. Pour Luther, si Dieu offrait à l'humanité de choisir entre le sang du Sauveur et la coupe d'iniquité, nous choisirions infailliblement

10. La meilleure biographie de Wesley est probablement encore celle de Vivian H. H. GREEN, *John Wesley* (Londres, Nelson, 1964), qui contient une sélection bibliographie (pp. 161-62). Pour une analyse de l'influence de Wesley sur le protestantisme, cf. Maximin PIETTE, *John Wesley in the Evolution of Protestantism* (1937; réimprimé par Sheed and Ward, Londres, 1979), qui montre en particulier (p. 435) le rôle de l'expérience dans la conversion.

11. LUTHER, *Du Serf Arbitre*, in: *Œuvres*, t.5, Labor et Fides, Genève, 1958, p. 224-225 (texte original, WA 18, p.780: «Responde, an liberum arbitrium sit de numero credentium nec ne. Si est, iterum gratia opus non habet, per sese credens in Christum, quem per sese nec novit nec cogitat»).

cette dernière. Dieu donne plutôt la foi au pécheur, la volonté esclave reçoit un pouvoir supérieur, et l'anxiété d'obtenir justice auprès de Dieu disparaît parce que je n'ai pas à l'obtenir par moi-même. Calvin a perçu la logique de cette vision. Pour que le Salut soit vraiment un acte de Dieu, «sola gratia», il faut que ma volonté et mon intention soient explicitement exclues. Dieu choisit de sauver ceux qu'il va sauver, et de damner ceux qu'il va damner. C'est ce que Calvin appelle l'«épouvantable décret» (ou «horrible decretum») de la prédestination¹². Les Américains modernes sont choqués par cette logique. Ils sont les héritiers de la réhabilitation du libre arbitre par John Wesley.

Dans la spiritualité américaine, la réhabilitation par John Wesley du libre arbitre comme événement religieux central a donné une valeur religieuse absolue à un acte: la libre décision d'accepter la miséricorde divine, d'accepter le Christ comme son propre Sauveur. Dans son fameux sermon «Free Grace» («Libre Grâce»), Wesley demande pour-quoi, si «*Dieu veut le salut de tous*», certains ne sont pas sauvés. Il écrit: «*Le pouvoir du Sauveur est présent pour les soigner, mais ils ne veulent pas être soignés. Ils rejettent le conseil, le conseil miséricordieux de Dieu*»¹³. Le Salut est devant moi: je l'accepte avec le pouvoir du libre arbitre, et je suis sauvé. Contrastant avec la conception luthéro-calviniste de la «sola gratia», cette vision fait du Salut le résultat de l'acte du croyant. Un ancien collaborateur de Wesley, George Whitefield, s'en est aperçu en toute clarté. Il écrit à Wesley: «*Vous faites pleinement dépendre le Salut non pas de la libre grâce de Dieu, mais du libre arbitre de l'homme*»¹⁴. Bref, Wesley est un pélagien.

Wesley n'est pas original en remettant ainsi l'accent sur la volonté humaine comme lieu du Salut. Le père spirituel de cette pensée est Jacob Arminius (1560-1609), lui-même inspiré par le jésuite Luis de Molina (1535-1600)¹⁵. Les calvinistes rassemblés dans le Synode de Dordrecht

12. Texte français: «*Je confesse que ce décret nous doit épouvanter: toutefois on ne peut nier que Dieu n'ait prévu avant de créer l'homme, à quelle fin il devrait venir; et qu'il l'avait prévu, parce qu'il l'avait ainsi ordonné en son conseil*» (CALVIN, *L'Institution chrétienne*, III.XXIII.7, Labor et Fides, Genève, 1957, t. III, p. 426).

13. «*The power of the Lord is present to heal them, but they will not be healed. They reject the counsel, the merciful counsel of God*» (WESLEY, "Sermon 110: Free Grace" 21, in: *The Oxford Edition of the Works of John Wesley*, Oxford: Clarendon Press, 1975-82, t.3, p.554) Ce sermon, qui attaque le Calvinisme, a été publié environ dix fois, mais a été omis de l'édition des sermons de Wesley. L'édition utilisée ici est encore incomplète; elle sera désormais citée comme «Oxford ed.». Pour un bon échantillon des écrits de Wesley, cf. Albert C. OUTLER, *John Wesley: A Representative Collection of his Writings*, New York: Oxford Univ. Press, 1964, désormais cité comme «Outler ed.». En français WESLEY, *Sermons*, Paris, Librairie Évangélique, 1888; *Wesley d'après son journal: Extraits classifiés et traduits*, Bruxelles, Paris, Publications Méthodistes, 1940.

14. «*You plainly make salvation depend not on God's free grace, but on man's free-will*» (George WHITEFIELD, *Journals*, London, Banner of Truth Trust, 1960, p. 587). La mise en évidence des termes est dans l'original.

15. Cf. à ce propos Richard A. MULLER, *God, Creation, and Providence in the Thought of Jacob Arminius*, Sources and Directions of Scholastic Protestantism in the Era of Early Orthodoxy, Grand Rapids, Baker, 1991, surtout. pp. 158-166.

(1618-1619) avaient dénoncé cette réhabilitation en termes de justice par les œuvres et de retour aux erreurs de Rome. Spirituellement, ils avaient raison. La théologie du Salut de Wesley dérive en fait d'ancêtres espagnols et jésuites. En tant que leader du («Holy Club») «Saint Club» d'Oxford (1729-1735), aussi appelé «les Méthodistes», Wesley avait lu des œuvres de dévotion influencées par des auteurs catholiques. Rien de surprenant dès lors à ce qu'il répudie lui-même explicitement les décrets de Dordrecht sur la justification quand on en fera usage contre lui¹⁶.

Que signifie pour le protestantisme américain ce recentrement sur la grâce divine? Il signifie tout d'abord une place privilégiée de l'expérience privée au centre de la vie chrétienne. John Wesley connaissait le jour et l'heure où il avait accepté le pardon de Dieu et le Salut. L'essence du christianisme devient quelque chose que je fais pour moi-même, par moi-même, et non plus quelque chose qui me serait transmis par d'autres ou donné par Dieu. L'expérience subjective se trouve ainsi au cœur du Salut. Là aussi, Wesley a pavé la route à la théologie du «Réchauffement du cœur» («Warming of the Heart»). Dans sa fameuse description de sa conversion, le 24 mai 1738, il écrit: *«A environ neuf heures moins le quart, pendant qu'[un orateur] décrivait le changement que Dieu opère dans le cœur par la foi en Christ, je sentais mon cœur étrangement réchauffé. Je sentais que j'avais confiance en Christ et en Christ seul pour mon Salut, et une assurance m'était donnée que l'on emportait mes péchés, même le mien, et que l'on me sauvait de la loi du péché et de la mort»*¹⁷. Les méthodistes en vinrent à identifier la foi avec une soudaine expérience intérieure d'assurance du Salut, un événement tout à fait privé, du croyant et de lui seul. Wesley écrit que l'on ressent «paix», «espérance» et «joie» et que *«à ce moment précis, la sanctification commence. A cet instant nous sommes renés, nés d'en haut, nés de l'Esprit»*¹⁸. Il écrit en outre: *«C'est cela seulement que nous confessons: que nous prêchons une conversion intérieure qui peut être atteinte maintenant par la foi»*¹⁹. Son biographe estime qu'*«en dernière analyse une expérience aussi personnelle et subjective doit défier une analyse ultime»*²⁰.

16. WESLEY, *Calvinism Calmly Considered* 6, Outler ed., p. 428.

17. *«About a quarter before nine, while [a speaker] was describing the change which God works in the heart through faith in Christ, I felt my heart strangely warmed. I felt I did trust in Christ, Christ alone for salvation, and an assurance was given me that he had taken away my sins, even mine, and saved me from the law of sin and death»* (WESLEY, *Journal* 2, 24 May 1738, 14, Oxford ed. 18:249-50; Outler ed., p. 66). La mise en évidence des termes est dans l'original.

18. *«At that very moment sanctification begins. In that instant we are born again, born from above, born of the Spirit»* (WESLEY, *Sermon 43: The Scripture Way of Salvation* 3-4, Oxford ed. 2:158; Outler ed., p. 274). La mise en évidence des termes est dans l'original.

19. *«This only we confess: that we preach inward salvation now attainable by faith»* (WESLEY, *An Earnest Appeal to Men of Reason and Religion* 70, Oxford ed. 11:74; Outler ed., p. 410). La mise en évidence des termes est dans l'original.

20. *«In the last analysis an experience so personal and so subjective must defy an ultimate analysis»* (GREEN, *John Wesley*, p. 59).

Ce recentrement du christianisme sur une expérience privée aura de profondes conséquences. Eduqué dans la tradition «High Church» des Non-Jureurs, Wesley évoluera lentement d'une piété sacramentelle, symbolisée par une hymne de son frère à la présence eucharistique du Christ, vers une vision dans laquelle la prédication est l'ultime sacrement²¹. Durant la prédication, le peuple devait être amené à ressentir la componction, à faire le choix de Dieu et à expérimenter le réchauffement du cœur. Tous les autres aspects du christianisme étaient radicalement relativisés, c'est-à-dire réduits à leur utilité en vue de mon choix et de l'enrichissement de mon expérience.

Au début du XIXe s., les Méthodistes sont déjà bien en voie de devenir ce qu'ils sont aujourd'hui, à savoir la deuxième dénomination protestante américaine par le nombre de ses fidèles. Les Calvinistes se plaignent sans succès que le «libre arbitre» signifie que l'on puisse pécher un jour et se repentir le jour suivant²². Après ce pouvoir humain de choisir pour ou contre le Christ, le pas suivant sera d'accorder au converti, comme individu privé, la lumière qui lui donnera accès au sens correct des Ecritures. Dès lors, la «sola Scriptura» ne signifie plus, comme chez Luther, «la Bible elle-même sans les gloses scolastiques et patristiques», mais revêt le sens que lui accordent les Américains contemporains, à savoir l'interprétation privée: «J'ai l'autorité de décider ce que la Bible signifie pour moi-même».

Influences dispensationalistes

Bien que ses adeptes aient rompu avec l'Anglicanisme, la révolution de Wesley, que l'on peut presque appeler une deuxième Réforme, n'a pas traité directement d'études théologiques et d'institutions religieuses. Certes son subjectivisme et son «émotionnalisme» recelaient les germes de l'anti-institutionnalisme et de l'anti-intellectualisme, mais il faudra encore deux générations avant que ces qualités distinctives de la spiritualité américaine reçoivent leur fondement théologique. Ce sera l'œuvre du missionnaire et théologien irlandais John Nelson Darby²³. Le nom de Darby est aussi inconnu que son influence est vaste. Formé à Trinity College, à Dublin, il est ministre de l'Eglise d'Irlande jusqu'en 1827. Vers ce moment-là, ses opinions à propos des structures ecclésiastiques et de l'autorité l'amènent à quitter la Communion Anglicane. Il

21. Pour le début de cette trajectoire, cf. GREEN, *John Wesley*, pp. 101-110.

22. Pour une bonne introduction au débat méthodiste-calviniste, cf. Alan P. F. SELL, *The Great Debate: Calvinism, Arminianism, and Salvation*, Grand Rapids: Baker, 1983, surtout pp. 59-88.

23. À son propos, cf. W. G. TURNER, *John Nelson Darby: A Biography* (1926; réimprimé chez Chapter Two, Londres, 1990). Cf. aussi G. C. BOASE, «Darby, John Nelson», *Dictionary of National Biography* 14 (1888), 43-44.

s'établit à Plymouth, en Angleterre, où, avec des associés, il publie un périodique, *The Christian Witness* (Le Témoin Chrétien), et est mis à profit dans la fondation d'une secte, les Frères de Plymouth (Plymouth Brethren). Il travaille ensuite comme évangéliste en Suisse et en France (de 1838 à 1845). A son retour en Angleterre, les Frères se scindent, et Darby continue ses voyages missionnaires en Angleterre, aux Etats-Unis et au Canada²⁴.

Volumineux, parfois difficiles à interpréter à cause de certaines incohérences, les écrits de Darby élaborent une division de l'histoire biblique, et du texte même de la Bible, en «dispensations»²⁵. Selon Darby, l'histoire biblique doit être divisée selon les «dispensations» ou les «contrats» que Dieu a offerts à l'humanité. Sa première élaboration systématique de l'idée et de ses implications pour les confessions historiques paraît en 1834²⁶. Ses dispensations sont: 1° jusqu'au déluge, 2° l'Alliance avec Noé, 3° l'Alliance avec Abraham, 4° la Loi mosaïque, 5° les Gentils (parallèlement à la Loi mosaïque), 6° l'Esprit. L'époque actuelle se situe entre l'effusion de l'Esprit sur les Apôtres et la septième dispensation, celle du Royaume de la Fin des Temps. L'âge actuel se trouve entre la soixante-neuvième et la septantième semaines de la prophétie de Daniel. L'Eglise présente est donc réellement hors du système des dispensations, elle est une «parenthèse». En déterminant la dispensation à laquelle appartient un texte scripturaire, on peut réconcilier le texte avec d'autres, qui semblent le contredire: ils appartiennent à une autre dispensation. Il y a d'autres moyens de distinguer des textes, par exemple en fonction de l'état spirituel du croyant. Cette interprétation de l'Ecriture par distinction de dispensations, état spirituel du croyant etc. sera connue par la suite comme l'acte de «correctement diviser la Parole de Vérité», selon le titre d'un essai de C. I. Scofield²⁷. Cela revient à éliminer la nécessité de la théolo-

24. Sur les Plymouth Brethren, cf. Roy COAD, *A History of the Brethren Movement: Its Origins, its Worldwide Development, and its Significance for the Present Day*, 2d. ed. (Exeter: Paternoster, 1976), surtout «Chapter 8: Doctrinal Turbulence», pp. 106-38, qui est aussi probablement le meilleur résumé du développement de la théologie personnelle de Darby. La bibliographie annotée (pp. 311-22), est très utile.

25. John Nelson DARBY, *Collected Writings*, 2d. ed., ed. William Kelley, 34 vols. et index (1867-1900; réimprimé chez Stow Hill, Londres, 1956-1977). Sa doctrine est résumée chez Arnold D. EHLERT, *A Bibliographic History of Dispensationalism*, Grand Rapids, Baker, 1965, pp. 48-50.

26. À propos de son oeuvre «Apostasy of the Successive Dispensations», publiée dans *The Christian Witness*, 3 (Oct. 1836), cf. C. Norman KRAUS, *Dispensationalism in America: Its Rise and Development* (Richmond: John Knox, 1958), pp. 26-30. La meilleure introduction au dispensationalisme en Amérique reste l'oeuvre de Ernest SANDEEN, *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism, 1800-1930* (Chicago, Univ. of Chicago Press, 1970), bien que l'on puisse se demander si le dispensationalisme est aussi central pour le fondamentalisme que cette oeuvre le suggère. Pour une vue rapide, cf. KRAUS, *Dispensationalism*, mais la section sur Darby (pp. 26- 30) dépend presque exclusivement de Arnold D. EHLERT, «A Bibliography of Dispensationalism», *Bibliotheca Sacra*, 101- 103 (1944-46), réimprimé sous le titre *A Bibliographic History of Dispensationalism* (Grand Rapids: Baker, 1965). Cf. aussi Clarence BASS, *Backgrounds to Dispensationalism*, Grand Rapids: Baker, 1960. En français: John Nelson DARBY, *Etudes sur la parole, Destinées à aider le chrétien dans la lecture du Saint Livre*, 3 vol., Pau, Etienne Malan, 1854-1861.

27. Cyrus Ingerson SCOFIELD (1843-1921), *Rightly Dividing the Word of Truth*, Westwood: Ravell, 1896. Il était un étudiant assidu de Darby; cf. KRAUS, *Dispensationalism*, pp. 111-130, surtout pp. 120-121.

gie traditionnelle. Le chrétien peut maintenant vraiment lire la Bible «littéralement», et les contradictions peuvent être résolues par la division du texte en dispensations, non par harmonisation théologique. En fait, l'interprétation dispensationaliste devient très controversée et baroque, mais ce qui reste pour le simple croyant est une lecture de la Bible libéré de la critique érudite et de la théologie abstraite.

Bien que s'écartant parfois de Darby, Scofield popularise le dispensationalisme darbiste par les notes de sa Bible, la *Scofield Reference Bible*²⁸. On peut voir le fonctionnement de ce système dans l'exégèse des paroles du Christ dans le Sermon sur la Montagne, en Mt 10,16-23. Les versets 16 à 22, où le Christ envoie les Apôtres et leur prédit qu'ils auront à résister, traitent de l'«âge présent», alors que le verset 23, disant aux Apôtres de fuir la persécution, concerne le reste du Peuple juif durant l'âge de l'Antéchrist²⁹. On peut mentionner comme autre exemple les commentaires du Christ à propos de la femme qui lui lave les pieds dans la maison de Simon le pharisien, en Lc 7,44-50. Jésus soutient la femme auprès de Simon à cause de son repentir (v.44-47), selon la dispensation juive, alors que quand il s'adresse à elle directement selon la dispensation chrétienne, il lui dit que sa foi l'a sauvée (v.50)³⁰. Charles F. Baker, un dispensationaliste contemporain, suggère que tout un ensemble d'incohérences des textes bibliques, y compris la contradiction entre la justification par la foi de Paul (Ep 2,8-9) et le Salut de Jésus qui s'obtient en suivant les commandements (Mt 19,16-17), devraient être résolues en attribuant les textes concernés à des dispensations différentes³¹.

L'élément le plus caractéristique de l'enseignement de Darby est la doctrine du Ravissement («the Rapture»), une idée inconnue du christianisme ancien, médiéval ou réformé. Darby enseigne que I Th 4,17 signifie que Jésus va venir et saisir ses vrais disciples de telle manière qu'ils puissent «se tenir hors» («sit out») des horribles cataclysmes du règne de l'Antéchrist à la fin des temps. Cette doctrine est très en vogue aux États-Unis et a même été le thème d'un film (*The Rapture*, avec Mimi Rogers, 1996). Mais peu de monde sait cette doctrine a été introduite aux États-Unis par Darby, et encore moins de monde sait qu'elle a été inventée par une «prophétesse» écossaise appréciée par Darby. La justification de l'anti-institutionnalisme dispensationaliste réside dans l'ecclésiologie liée à cet enseignement caractéristique à propos du Ravissement. Pour Darby, cette époque, l'âge de l'Eglise, est une «parenthèse» dans l'his-

28. *The Holy Bible Containing the Old and New Testaments: Authorized Version*, ed. C. I. Scofield et al., New York, Oxford University Press, 1917, traduction française: *La Sainte Bible*, Commentaires de C. I. Scofield, 9^e éd., Genève, Société Biblique de Genève, 1997. Ces notes ont été développées et republiées à maintes reprises, parfois avec d'autres versions de la Bible.

29. *Scofield Reference Bible*, p. 1009, f.n. 1.

30. *Scofield Reference Bible*, p. 1083, f.n. 1.

31. Charles F. BAKER, *A Dispensational Theology*, Grand Rapids, Grace Bible College, 1971, p. 44.

toire du Salut. L'accomplissement de la prophétie a été suspendu depuis les Apôtres et le restera jusqu'aux tribulations de la fin des temps. Les dispensations concernent les événements de ce monde, par exemple la Nation d'Israël ou le futur Règne millénaire du Christ. Vivant dans une «parenthèse», l'Eglise est totalement spirituelle, sans relation avec ce monde. Toutes les tentatives historiques d'organisation extérieure de l'Eglise n'ont abouti qu'à ce que Darby appelle «la ruine de l'Eglise» («The Ruin of the Church»). Il écrit: *«Le projet de faire des Eglises est vraiment un obstacle sur la voie de ce que tous désirent, à savoir l'union des saints en un corps, tout d'abord parce ceux qui ont entrepris cette tentative sont allés au-delà de ce que l'Esprit leur avait donné de pouvoir faire, et c'est la chair qui a été nourrie en eux»*³². Chaque fois qu'un Américain affirme que «dès qu'une Eglise s'organise elle devient corrompue» ou que «toutes les institutions religieuses sont mauvaises parce qu'elles font obstacle à la vraie spiritualité», ils sont les héritiers de Darby. Celui-ci écrit: *«L'Eglise est proprement céleste, dans sa vocation et dans sa relation avec le Christ, elle n'appartient pas aux événements terrestres... Notre vocation est en haut. Les événements sont sur terre»*³³. Dans le système de Darby, Satan va dominer les événements de ce monde depuis les Apôtres jusqu'à la fin des temps, jusqu'à la défaite de l'Antéchrist et l'établissement du Règne millénaire. L'Eglise présente n'est rien de plus que l'union mystique des individus unis par la vraie foi. Puisqu'ils ne sont pas reliés au monde, ils doivent être «enlevés» par le Christ avant les tribulations terrestres de la fin des temps.

L'Eglise spirituelle n'est pas reliée aux événements temporels. Pour cette raison, tous les rites, les politiques ecclésiastiques et les confessions de foi sont finalement déplacés, corrompus, parce qu'ils cherchent à donner une expression terrestre à une réalité purement spirituelle. Le seul lieu «non-corrompu» en ce monde de péché est le refuge privé du cœur, où se trouve la foi. Personne d'autre que l'individu ne peut savoir si sa foi est pure, c'est-à-dire totalement détachée de tout système extérieur ou institution, donc totalement détachée de ce monde. La conséquence logique de ce système serait que les vrais croyants abandonnent leurs dénominations (confessions) terrestres, qui sont ruinées; c'est ce que feront les Frères en Angleterre, mais les dispensationalistes américains l'estimeront superflu, car les confessions sont d'emblée trop insi-

32. *«The project of making Churches is really the hindrance in the way of accomplishment of what all desire, namely the union of the saints in one body—first, because those who have attempted it, having gone beyond the power given them by the Spirit, the flesh has been fostered in them»* (John Nelson DARBY, *Reflections on the Ruined Condition of the Church, and on Efforts Making [sic] by Churchmen and Dissenters to Restore it to its Primitive Order*, London, Walter, 1841, p. 2). Cf. aussi SANDEEN, *Roots*, pp. 38-39, 54.

33. *«The church is properly heavenly, in its calling and relationship with Christ, forming no part of the course of events on earth.... Our calling is on high. Events are on earth»* (DARBY, «Lectures», *Collected Works*, vol.11, p.158). Sur la relation entre l'Eglise spirituelle et la doctrine du Ravisement secret, cf. pp. 62-64.

gnifiantes pour que cela en vaille la peine. En fait, la nouvelle organisation ad hoc des communautés autour de ministres laïcs est très vite une réalité, au point que les Américains pourront devenir darbistes sans que cela signifie entrer dans une secte³⁴.

La complémentarité de la théologie de Darby et du «pélagianisme» de Wesley est de prime abord surprenante. En effet, les vues de Darby sur la dépravation du genre humain et le péché sont très calvinistes et profondément pessimistes³⁵. Les Américains ont pu en fait préserver leur optimisme «wesleyen» en mettant l'accent sur la distinction darbiste entre dimensions extérieure et intérieure. Les vues pessimistes de Darby sur le péché et la corruption concernent les organisations extérieures, alors que l'optimisme pélagien de Wesley vaut pour la religion subjective privée. Ainsi, les Américains affirment que chacun a le libre arbitre pour réaliser sa conversion personnelle, mais que les institutions religieuses extérieures sont prédestinées à l'enfer. Le sombre Darby pensait que ceux qui avaient la vraie foi étaient tellement peu nombreux que leur disparition – le Ravisement secret – passerait inaperçue. Les Américains sont plus optimistes. D'innombrables voitures américaines portent des autocollants qui proclament: «Attention, cette voiture restera inoccupée au Ravisement».

Il y a parmi les Américains un fort sentiment que l'unique vraie religion est celle qui demeure privée, dans le cœur; sur le plan public, elle est au mieux de mauvais goût, et plus probablement franchement mauvaise. Assez curieusement, le recours aux motivations religieuses dans l'action publique et politique est devenu plus tolérable parmi les descendants les plus directs de Darby, les «fondamentalistes»³⁶. Mais l'activisme politique évangélique n'est devenu habituel que durant les quinze dernières années, et certains donnent à penser qu'il pourrait être en train de disparaître. C'est probablement parmi les chrétiens libéraux et les libres penseurs que la vue cynique des institutions religieuses par Darby exerce la plus grande influence. L'argument développé dans ces cercles n'est certes pas que les organisations ecclésiastiques sont contrôlées par Satan, mais qu'elles sont défavorables à la liberté. En bref, qu'elles s'opposent au libre arbitre! Toute une mythologie de l'Eglise comme persécutrice, de la religion comme ennemie de la liberté s'est développée aux Etats-Unis parmi les «laïcs» («secular») libéraux. Toute irruption de motivations religieuses hors de la sphère privée, par exemple sur

34. Comme le relève SANDEEN, *Roots*, pp. 79-80, 89, 101, 136.

35. À propos du calvinisme de Darby, cf. George M. MARSDEN, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism, 1870-1925*, New York, Oxford Univ. Press, 1980, p. 46.

36. Il convient d'être prudent dans l'usage du mot «fondamentalisme». Pour la plupart, il signifie simplement «religion conservatrice que je n'aime pas». Pour une présentation équilibrée de la version américaine du terme, cf. George M. MARSDEN, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, Grand Rapids: Eerdmans, 1991. A propos de la fusion du dispensationalisme et du revivalisme, cf. ID., *Fundamentalism*, surtout pp. 43-71.

le plan politique, soulève des protestations hystériques sur la séparation entre Eglise et Etat³⁷. En tout état de cause, ne nous y trompons pas: chrétiens conservateurs, chrétiens libéraux, adeptes du New Age, non-chrétiens, agnostiques à tendance spirituelle, tous, s'ils sont américains, s'accordent sur un point, à savoir que la vraie religion est privée, intérieure, subjective. Tout ce qu'on y ajoute n'est que fausse monnaie.

Influences revivalistes

La privatisation de l'expérience religieuse par Wesley et le dénigrement des formes extérieures par Darby sembleraient avoir mis la spiritualité américaine sur la voie du subjectivisme religieux et de la désintégration. Pourtant, les Etats-Unis sont pleins d'églises; de nouvelles sectes et groupes religieux prolifèrent³⁸. Pourquoi? Comme le christianisme de Wesley et Darby a révolutionné la conception du chrétien, il fallut repenser l'organisation religieuse et le ministère. C'est ce qui se réalisa sur la «Frontière» en l'absence des confessions traditionnelles. Durant les bouleversements du Deuxième Grand Réveil (vers 1825 – vers 1840), le revivaliste Charles Grandison Finney a systématiquement élaboré la nouvelle théorie et pratique³⁹. A la différence du Premier Grand Réveil, cet éclatement d'enthousiasme revivaliste qui a secoué la Nouvelle-Angleterre calviniste du début du XVIIIe s., le Deuxième Grand Réveil allait être théologiquement méthodiste. Débutant dans le Nord de New York, surnommé le «District totalement brûlé» («Burned Over District»), à cause de la flambée de prédication revivaliste sur le feu de l'enfer, le Réveil a centré l'attention sur la conversion du libre arbitre⁴⁰. Durant sa période de maturité, dans les années 1830, Finney a multiplié textes et conférences sur la «science du revivalisme»⁴¹.

37. Les livres qui traitent de cette menace supposée sont légion. Par exemple: Daniel C. MAGUIRE, *The New Subversives: The Anti-Americanism of the Religious Right*, New York, Continuum, 1982; David CANTOR, *The Religious Right: The Assault on Tolerance and Pluralism in America*, New York, Anti-Defamation League, 1994.

38. *The Encyclopedia of American Religions* (3d. ed., ed. J. Gordon MELTON, Detroit, Gale, 1989) dresse la liste de 1588 groupes religieux.

39. La meilleure introduction au revivalisme américain est encore William Gerard McLoughlin, Jr., *Modern Revivalism: Charles Grandison Finney to Billy Graham*, New York, Ronald Press, 1959, surtout pp. 65-165, à propos de Finney. La biographie usuelle de Finney est l'oeuvre de Keith J. HARDMAN, *Charles Grandison Finney, 1792-1875: Revivalist and Reformer*, Syracuse, Syracuse Univ. Press, 1987; pour une vue légèrement différente, cf. Charles E. HAMBRICK-STOWE, *Charles G. Finney and the Spirit of American Evangelicalism*, Grand Rapids, Eerdmans, 1996 (surtout pp. 299-310 pour une brève bibliographie des oeuvres de Finney et des études qui lui sont consacrées).

40. Cf. Whitney R. CROSS, *The Burned-over District: The Social and Intellectual History of Enthusiastic Religion in Western New York, 1800-1850*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1950, surtout p. 151-184.

41. Les plus surprenants de ces écrits sont: «Finney's memoirs», in: *The Memoirs of Charles G. Finney: The Complete Restored Text*, ed. Garth M. ROSELL and Richard DUPUIS, Grand Rapids: Academie, 1989; et *Lectures on Revivals of Religion*, 2d ed., New York: Revell, 1868, rééditées par William G. McLoughlin,

Finney a développé des techniques qui allaient devenir communes dans les Réveils («revivals») américains ultérieurs: le «banc anxieux» («Anxious Bench»), qui allait devenir par la suite l'«Appel de l'Autel» («Altar Call»), la «rencontre anxieuse» («Anxious Meeting»), qui deviendrait par la suite la «chambre de l'enquête» («Enquiry Room»), et la «rencontre prolongée» elle-même («Protracted Meeting»), qui durerait souvent plusieurs semaines⁴². Sous la direction de prêcheurs et de conseillers, ceux qui assistent à ces rencontres sont instruits de la manière d'éviter le péché, d'accepter le pardon et de réformer leurs vies. L'ambiance est tendue mais émotive, enthousiaste mais contrôlée. La description de sa conversion par Finney contraste fortement avec celle de Wesley. Alors que la conversion de Wesley avait été tranquille et consolatrice, Finney décrit une réorientation déchirante, presque violente, du libre arbitre vers le Christ⁴³. Mais dans ses derniers écrits, Finney rejettera comme des distractions le comportement bizarre, les hurlements et le pandemonium qui avaient accompagné certaines formes précédentes de Réveil («Revival»). Le Saint Esprit, dira-t-il alors, est un Esprit de paix et de conversion, non de confusion⁴⁴. Mais la théologie de Finney restera toujours centrée sur le libre arbitre individuel comme lieu de la conversion, et sur le Réveil comme son catalyseur.

Selon Finney, le Réveil n'est pas un résultat spontané de l'intervention divine, selon l'idée des calvinistes du Premier Grand Réveil. Une insistance sur la technique domine les écrits de Finney. Il écrit par exemple qu'un Réveil «*n'est pas un miracle, et ne dépend en aucun sens d'un miracle. C'est un résultat purement philosophique du bon usage des moyens constitués – tout autant que n'importe quel autre effet de l'usage de moyens*»⁴⁵. Ainsi, dans la théologie de Finney, la descente du Saint Esprit dans l'âme malade du péché peut être organisée, causée, par les méthodes adaptées du Réveil. Finney les adapte aux aspirations spirituelles de son auditoire; il doit s'agir de la première application systématique de la théorie du marketing à un produit religieux. Les origines théologiques de ce système sont arminiennes, bien avant Wesley. La conversion «wesleyenne» demande une «grâce de préparation», de la

Cambridge: Harvard Univ. Press, 1960 (il s'agit de cours qu'il donnait chaque semaine dans sa chapelle de Chatham Street à New York City et qui étaient aussi traduites et largement diffusées en gallois et en français). On trouvera un Finney plus réfléchi, avec un peu d'autocritique, dans ses lettres: «Letters on Revivals», *The Oberlin Evangelist*, 29 Jan. 1845 to 24 Jun. 1896; réimprimées sous le titre: *Reflections on Revival*, ed. Donald DAYTON, Minneapolis, Bethany, 1979. Œuvres de Finney en français: *Discours de Finney sur les réveils religieux (Lectures on revivals of religion)*, Genève, E. Beroud, 1886; *Comment vivre le réveil? (How to experience revival)*, Miami, Florida, Editions Vida, 1987; *Nouveaux discours de Finney à ceux qui font profession d'être chrétiens (Lectures to professing Christians)*, Genève, E. Beroud, 1889.

42. Sur ces pratiques, cf. NOLL, *History*, pp. 175-178.

43. Cf. FINNEY, *Memoirs*, pp. 16-26.

44. Cf. FINNEY, *Reflections*, surtout pp. 50-51.

45. «*is not a miracle, or dependent on a miracle in any sense. It is a purely philosophical result of the right use of the constituted means - as much as any other effect produced by the application of means*» (FINNEY, *Lectures*, p. 12). Par «philosophique», Finney entend ce que nous appellerions «scientifique».

part de Dieu, ce que Finney n'accepte pas: pour lui, l'accomplissement d'un état plus élevé de vie spirituelle est possible pour quiconque le cherche de tout son cœur. Comme nos émotions découragent notre raison et notre volonté de suivre Dieu, le revivaliste crée un environnement qui les canalise vers le dessein divin⁴⁶.

Finney est un maître de psychologie. La prédication est adaptée à une efficacité maximale dans le but d'exciter la conscience du péché et le désir de la conversion. Il invite ceux qui doutent de leur Salut à se tenir à part, sur le «Banc Anxieux»; il les place rituellement sur la scène, sous son regard attentif. Ensuite, les convertis mettent en scène leur personne et leur conversion en rendant témoignage et en priant à haute voix, dans des assemblées mixtes d'hommes et de femmes⁴⁷. Le croyant n'est donc plus un participant à la prière d'une communauté, comme dans les liturgies catholiques et protestantes. Ce qui lui incombe est plutôt de mettre en scène sa propre conversion afin de stimuler chez autrui des expériences privées similaires. Cela achève la conception de Finney selon laquelle les fidèles sont eux-mêmes des ministres, du moment que la fonction du ministre n'est rien d'autre que d'inspirer à d'autres la conversion⁴⁸. Une fois que les participants ont publiquement manifesté leur componction par un témoignage ou en se rendant sur le «Banc Anxieux», ils peuvent participer à des rencontres séparées (qui leur sont spécialement destinées), les «Rencontres Anxieuses» («Anxious Meetings»), où des ministres laïcs leur prodiguent des conseils et les accompagnent dans leur conversion⁴⁹. Le Réveil a pour but d'amener une personne à opter, publiquement, devant une audience (il s'agit littéralement du terme «audience»), pour des sentiments religieux puissants, mais privés. Finney appelle ces sentiments des «excitations» («excitements»). Il explique que *«l'état du monde est encore tel, et le sera probablement jusqu'à la pleine venue du millenium, que la religion doit être promue avant tout par ces excitations»*⁵⁰.

Finney est dégoûté par la vieille formation théologique du clergé et par les arts libéraux. Il écrit que les séminaires *«orientent l'esprit à l'excès vers des thèmes peu pertinents, de telle sorte qu'il n'est pas nécessaire d'y participer. Au cours des études qui y sont proposées, le champ des matières est si vaste qu'il détourne l'esprit de l'essentiel, les étudiants deviennent religieusement froids, et à leur sortie, au lieu d'avoir été rendus aptes à leur travail, il y ont été rendus inaptes»*⁵¹. La théolo-

46. Cf. NOLL, *History*, p. 177.

47. Cf. HANDY, *History*, pp. 171-173.

48. Cf. HARDMAN, *Charles Grandison Finney*, pp. 280-281.

49. Cf. McLoughlin, *Modern Revivalism*, pp. 95-97.

50. *«The state of the world is still such, and probably will be until the millennium is fully come, that religion must be mainly promoted by these excitements»* (FINNEY, *Lectures*, p. 10). Dans la deuxième édition, Finney changera les mots «these excitements» en «revivals».

51. *«Direct the mind too much to irrelevant matters, which are not necessary to be attended to. In their courses of study they carry the mind over too wide a field, which diverts the mind from the main thing, and*

gie doit être remplacée par une formation dans la technique du Réveil. Bien que Finney demande avec insistance que les convertis retournent dans leurs communautés confessionnelles, le Réveil remplace les liturgies de ces communautés en tant qu'archétype de l'expérience religieuse collective. Contrairement aux diverses communautés locales de type paroissial, avec leurs offices routiniers, leur système de formation et leur fort engagement social, le Réveil est exceptionnel et théâtral, il recourt au conseil personnalisé plutôt qu'à une formation au sens habituel. Tout est fait sur mesure pour une piété individualisée, voire privée. A la fin de sa vie, Finney est convaincu que la vie paroissiale elle-même doit être revue, sur le modèle du Réveil. Il fustige les ministres qui pensent que les formes du Réveil sont destinées seulement aux non-convertis: en fait, elles doivent être utilisées même dans la prédication paroissiale aux «convertis». *«Si le pasteur déchoit d'un esprit de Réveil, la brebis va naturellement aussi décliner»*⁵².

Le résultat est un changement radical dans la conception de l'Eglise et de son ministère. Les formes liturgiques doivent être évaluées non sur la base d'une analyse théologique ou d'une conformité avec des modèles bibliques, mais en fonction de leur efficacité à provoquer la disposition intérieure à la conversion. Plutôt qu'un enseignant de doctrines ou un modèle spirituel, le ministre tel que le voit Finney est un maître de techniques. Les «excitations» sont données par Dieu, mais les techniques propres amènent la conversion. Les outils sont les lois de l'esprit («laws of the mind»), ce que nous appellerions la psychologie. Finney écrit: *«Celui qui traite avec les âmes devrait étudier bien les lois de l'esprit»*, et les utiliser pour toucher *«les vues et les sentiments dans lesquels il peut trouver le pécheur à ce moment»*⁵³ et pour provoquer ainsi la conversion. Chacun devrait apprendre ces lois. L'idéal serait que le ministre ordonné devienne avant tout un surveillant et un administrateur, dont la fonction serait de veiller sur l'action de ceux qui ont été formés dans les techniques du Réveil. Le Réveil *«doit être mis autant que possible dans les mains de l'Eglise au sens large, laissant au ministre la surveillance et la superintendance du mouvement dans son ensemble»*⁵⁴. Il y a là un déplacement qui supprime la compréhension catholique

so they get cold in religion, and when they get through, instead of being fitted for their work, they are unfitted for it» (FINNEY, *Lectures*, p. 178). La mise en évidence des termes est dans l'original.

52. *«If the shepherd fall away from a revival spirit, the sheep will naturally decline also»* (FINNEY, *Reflections*, pp. 73, 106-110).

53. *«He who deals with souls should study well the laws of the mind» ... «views and feelings in which he may find the sinner at the time»* (Charles Grandison FINNEY, *Sermons on Various Subjects*, New York, Benedict, 1834, p. 39). Le plus suggestif de ces sermons est «New Heart» (pp. 3-28), qui résume la théologie de la conversion et le rôle qu'y joue le Réveil. Cf. à ce propos: HARDMAN, *Charles Grandison Finney*, pp. 230-231; et McLOUGHLIN, *Modern Revivalism*, p. 86.

54. *«[Revival] must be thrown as much as possible into the hands of the church at large; leaving for the minister the oversight and superintendence of the whole movement»* (FINNEY, *Reflections*, p. 146).

médiévale ou protestante classique du ministre comme guide de la prière commune. La prière collective n'est plus la source de l'union spirituelle avec le Christ. Ce qui la remplace est une expérience privée fabriquée. Le grand théologien réformé John Williamson Nevin (1803-1886) attaque le système de Finney, comme n'ayant absolument aucune affinité avec la Réforme⁵⁵. C'est probablement en réponse à la critique de Nevin que Finney écrit, vers la fin de sa vie, ses «Lettres sur le Revivalisme» («Letters on Revivalism»), mais il ne rejettera jamais la théologie qu'attaque Nevin⁵⁶. Finney base sa défense sur le fait que sa pratique fonctionne: des gens viennent et se convertissent. Il ne serait pas faux de dire que l'Eglise met sur le marché un produit spirituel (l'expérience religieuse), et que le croyant autonome est le consommateur.

La situation actuelle des Etats-Unis

Nous pouvons maintenant mettre en lumière quelques paradoxes du christianisme des Etats-Unis. Plus de 94% des Américains croient en Dieu, environ 92% se reconnaissent membres d'une certaine religion, et 75% disent qu'ils prient au moins une fois par jour. Mais leur affiliation à une communauté est faible: seulement 43% disent assister à des liturgies hebdomadaires⁵⁷. Il y a plus: environ 80% des Américains acceptent l'idée que «un individu devrait arriver à des croyances religieuses indépendamment de toute Eglise ou Synagogue»⁵⁸. Certaines barrières confessionnelles vont demeurer. Hoge et Johnson, par exemple, ont montré que ceux qui ont reçu une éducation presbytérienne ne deviennent généralement pas baptistes ou catholiques⁵⁹. Ceux qui sont élevés comme catholiques ou, dans une moindre mesure, comme luthériens, ont tendance à effectuer leur consommation ecclésiale au sein de leur propre tradition. On pourrait se demander combien de temps ces barrières confessionnelles vont subsister. Dans l'ensemble, les Américains changent régulièrement de confession parce qu'ils ne sont pas satisfaits, ou

55. Cf. John Williamson NEVIN, *The Anxious Bench*, 2d. ed. (Chambersburg PA, German Reformed Church, 1844); et ID., *Mystical Presence: A Vindication of the Reformed or Calvinistic Doctrine of the Holy Eucharist* (Philadelphia, Lippincott, 1846), surtout p. 109, où il donne comme argument que la conversion provient de la grâce agissant sur le croyant dans les sacrements, et non pas un état émotionnel «orchestré».

56. Cf. à ce propos HAMBRICK-STOWE, *Charles G. Finney*, pp. 217-219.

57. Ces statistiques sont tirées de PRINCETON RESEARCH CENTER, «Levels of Religious Commitment: 3000 Miles Wide and 3 Inches Deep?», *Emerging Trends*, 18:6 (June 1996), p. 5. Cf. aussi George M. MARSDEN, *Religion and American Culture* (San Diego, Harcourt Brace, 1990, pp. 258-60), qui se sert de «The General Survey», in: Wade Clark ROOF and William MCKINNEY, *American Mainline Religion: Its Changing Shape and Future* (New Brunswick, Rutgers Univ. Press, 1978).

58. «an individual should arrive at religious beliefs independent of any churches or synagogues» (cité par Dean R. HOGE, *Converts, Dropouts, Returnees*, New York, Pilgrim, 1981, p. 167).

59. Cf. Dean R. HOGE, Benton JOHNSON, and Donald A. LUIDENS, *Vanishing Boundaries: The Religion of Mainline Protestant Baby Boomers*, Louisville, Westminster, 1994, pp. 71-72, 121.

simplement parce qu'ils déménagent. Le nouveau choix se fait selon ce que la nouvelle Eglise offre: un bon programme pour les jeunes, un bon chœur, un ministre plus sympathique, ou plus d'entrain dans la liturgie. Dans la spiritualité américaine, où la religion est essentiellement subjective, où le dogme et les institutions sont suspects, l'affiliation à une communauté est déterminée par ce qui convient le mieux à mes goûts spirituels, ou même par des éléments apparemment aussi peu religieux que la qualité académique de l'école liée à cette Eglise⁶⁰.

Il est possible que quelqu'un passe de longues périodes, ou même toute sa vie, sans aucune affiliation. La religion authentique est privée, personnelle, subjective. Ce qui revêt une importance centrale est l'expérience intérieure. Du 19 au 21 mai 1995, la «Harvest Crusade» («Croisade de la Moisson»), un programme du Réveil chrétien sponsorisé par un certain nombre de communautés locales évangéliques et fondamentalistes, était présent sur le campus de l'Université de l'Orégon⁶¹. Quelque 14'250 personnes ont assisté à ces trois jours de conférences, et environ 815 ont annoncé s'être «remises elles-mêmes au Christ»⁶². Les présentations du premier jour, toutes très bien préparées et divertissantes, ont mis l'accent sur la nature destructrice du péché. Le deuxième jour a présenté les bénéfices de la conversion et s'est achevé sur un appel à «accepter le Christ comme notre Sauveur personnel» («accept Christ as one's personal Savior»). Jusque là, rien de bien surprenant. Le troisième jour, intitulé «Vivant dans l'Esprit» («living in the Spirit»), a offert des suggestions d'activités après la conversion. Celles-ci incluaient, à choix: se joindre à une Eglise locale, prendre des cours sur la Bible, et être baptisé. Un christianisme dans lequel le baptême et l'appartenance à l'Eglise sont des options est étrange au regard de l'histoire, mais il découle bien de la constellation des attitudes héritées de Wesley, Darby et Finney. Comme dans le sheilisme, les autres croyants et les institutions ne doivent entrer en interaction avec mon monde que dans la mesure où je le ressens comme bon pour moi («it feels right for me»). Dans ce sens, le christianisme «conservateur» de la Croisade est uni à la spiritualité du New Age et au sécularisme spiritualisé d'Harold Bloom.

Un des phénomènes religieux les plus significatifs de ces dernières années aux Etats-Unis est la multiplication de communautés locales non affiliées aux confessions traditionnelles. Beaucoup y voient une expansion de l'évangélisme («Evangelicalism») et un déclin du protestantisme traditionnel («mainline»), aussi appelé «libéral». Alors que le déclin de

60. Cf. p.e. HOGE, *Vanishing Boundaries*, p. 124.

61 Où enseignait l'Auteur de cet article au moment des événements (ndt).

62. «La Croisade de la Moisson» est dirigée par Greg Laurie, pasteur de la Communauté chrétienne de la Moisson («Harvest Christian Fellowship»), Riverside, Californie. Les statistiques de l'assistance et de l'engagement à la Croisade dont il est ici question sont fournies sur le site internet de l'organisation: <http://www.harvest.org/text/summary.html>.

ce dernier est réel, avec un recul de 8% entre 1971 et 1990, la croissance de 26% de l'appartenance aux groupes évangéliques durant la même période est plus complexe⁶³. L'augmentation explosive ne s'est pas produite chez ce que l'on pourrait appeler les évangéliques traditionnels, encore moins chez ceux que l'on appelle «fondamentalistes». Les Eglises en augmentation appartiennent à un groupe aux frontières floues que l'on désigne comme celui des «non-confessionnels» («Non-Denominational») ou «nouveaux évangéliques» («New Evangelicals»)⁶⁴.

Comment sont ces nouvelles Eglises? Certaines d'entre elles ont adopté des éléments du pentecôtisme, comme le «parler en langues» ou la guérison par la foi, mais ces éléments ne sont pas caractéristiques de l'ensemble de ce mouvement. Ce qui les caractérise est plutôt la spiritualité américaine sous une forme très pure. Qu'elles soient ou non pentecôtistes, elles ont toutes en commun les caractéristiques suivantes: 1° une aversion pour les formes établies de religion; 2° des conceptions égalitaristes et démocratiques du ministère; 3° une insistance sur l'expérience religieuse plutôt que sur la doctrine; 4° des approches thérapeutiques plutôt que moralistes de l'éthique; 5° l'offre de nombreux programmes d'activités⁶⁵. Ce qui a disparu est la prédication sur le feu de l'enfer et la dénonciation du péché. Le péché, comme le chômage ou la drogue des enfants, est seulement un problème parmi tous ceux que Jésus peut aider à résoudre. Leur spiritualité insiste sur ce qui est intense et consolateur, sur l'expérience d'être aimé et sauvé. Le Salut est inconditionnel, on met peu l'accent sur des règles à suivre ou une réforme de la vie. Peut-être de manière injuste, certains ont étiqueté ce phénomène comme un «christianisme sans la Croix» et en ont critiqué l'émotionnalisme, l'anti-intellectualisme et la superficialité⁶⁶.

L'appartenance à ces nouvelles communautés est fluide, non exclusive. Elles ne sont pas des sectes fermées. On y participe – et beaucoup le font – aussi longtemps que l'on trouve cette expérience utile. Dans une com-

63. Statistiques de Mark A. SHIBLEY, *Resurgent Evangelicalism in the United States: Mapping Cultural Change since 1970*, Columbia, Univ. of South Carolina Press, 1996, p. 27. Sur cette démographie, cf. aussi Wade Clark ROOF, «America's Voluntary Establishment: Mainline Religion in Transition», in: *Religion and America: Spiritual Life in a Secular Age*, ed. Mary DOUGLAS and Steven TIPTON, Boston, Beacon, 1983, pp. 130-49, surtout pp. 133-34 à propos des confessions en augmentation.

64. Pour une introduction à ces nouvelles Eglises, cf. SHIBLEY, *Resurgent Evangelicalism*, surtout «Part III: The Californication of Conservative Protestantism», pp. 83-112. Pour une étude plus exhaustive, cf. Donald E. MILLER, *Reinventing American Protestantism: Christianity in the New Millennium*, Berkeley: Univ. of Calif. Press, 1997. Je soupçonne que cette nouvelle spiritualité a ses origines dans l'«International Church of the Foursquare Gospel», fondé par l'évangéliste Aimee Semple McPherson durant les années 1930 et 40. A son propos, cf. Edith BLUMHOFER, *Aimee Semple McPherson: Everyone's Sister*, Grand Rapids, Eerdmans, 1993, ainsi que Daniel Epstein, *Sister Aimee: The Life of Aimee Semple McPherson*, New York, Harcourt Brace, 1993.

65. Cf. SHIBLEY, *Resurgent Evangelicalism*, p. 96.

66. On peut trouver cette critique chez Mark A. NOLL, *The Scandal of the Evangelical Mind*, Grand Rapids, Eerdmans, 1994.

munauté typique, 83% des membres ont moins de 40 ans. En comparaison, en 1983, l'âge moyen d'une confession «libérale» était de 45 ans, l'âge moyen des évangéliques traditionnels était de 48 ans, et ces deux groupes sont sans doute encore plus gris maintenant. En outre, avec 46% de leurs membres titulaires de titres universitaires («College degrees»), les nouvelles communautés évangéliques typiques dépassent les protestants libéraux (14%) ou les évangéliques traditionnels (9%)⁶⁷. Ces statistiques suggèrent que le nouvel évangélisme va représenter l'expression dominante du christianisme américain. Rien de surprenant à cela, car la spiritualité américaine y trouve une expression beaucoup plus convenable que dans les vieilles confessions, qu'elles soient libérales ou conservatrices.

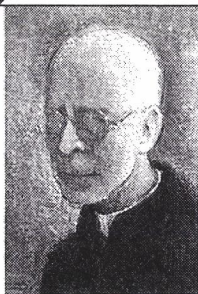
Sociologiquement parlant, comme la société contemporaine demande un degré toujours plus élevé de conformité et de soumission, comme prix à payer à la mobilité économique et sociale, la religion devient le lieu privilégié d'expression de l'individualisme et de l'autonomie⁶⁸. IBM peut m'imposer les vêtements que je porte dans mon travail, mais je décide moi-même de la vérité religieuse. On peut m'imposer une coopération aux buts de mon entreprise, mais je choisis mes formes de religion, de culte et de croyance. Je tolère un gouvernement toujours plus envahissant, je remets mes enfants à des institutions éducatives sur lesquelles je n'ai pas de contrôle, je ressens une distance croissante par rapport à la vie politique, mais je suis maître en matière religieuse, et si un besoin y demeure inassouvi, je cherche une nouvelle communauté, ou je me débrouille par moi-même. En tant qu'individu, je jouis d'un auto-apvisionnement de l'âme («soul sufficiency»). Hors des Etats-Unis, cette spiritualité américaine trouve des ouvertures là où l'aliénation de la modernisation est survenue rapidement dans une société traditionnellement chrétienne. Il n'est pas étonnant que la spiritualité américaine soit attrayante dans une société qui se modernise. Une forte expérience émotionnelle procure immédiatement un sentiment du divin, alors que l'autonomie spirituelle fournit une échappatoire à la conformité économique et sociale. Le plus grand marché d'exportation pour la spiritualité américaine est l'Amérique du Sud et Centrale, mais on la ressent même en Europe.

Augustin THOMPSON, O.P.
(Trad. Chs Morerod, O.P.)

67. Cf. SHIBLEY, *Resurgent Evangelicalism*, p. 97.

68. Ce phénomène sociologique est décrit par Mary DOUGLAS, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, 2d. ed., New York Pantheon Books, 1982, surtout aux pp. 115-20, où elle présente une telle dynamique chez les Plymouth Brethren.

Vient de paraître
Premier tome des Œuvres complètes



CHARLES JOURNET

L'ÉGLISE
DU VERBE INCARNÉ

I
La hiérarchie
apostolique

Saint-Augustin

Editions Saint-Augustin

Notes et lectures

Le mystère de sainteté de l'Église et l'élaboration du traité ecclésiologique de Charles Journet

à Mgr Pierre Mamie

L'édition des *Œuvres Complètes de Charles Journet*, qui commence par la réédition, en cinq volumes, de *L'Église du Verbe incarné*¹ exige de s'appuyer, cela va de soi, sur une recherche bibliographique approfondie comme sur l'exploitation des archives laissées par le cardinal Journet. En elle-même, une publication d'*Œuvres complètes* conserve un patrimoine, assure la pérennité de l'intégralité d'une œuvre. Au-delà de cet office premier, nous espérons que le travail historico-bibliographique requis par l'édition permettra un nouveau regard sur l'œuvre, une découverte – ou une redécouverte à nouveaux frais – d'une œuvre dont on percevait bien, à travers l'accueil rencontré par les rééditions récentes, l'actualité, et l'utilité, et la fécondité².

Rédigées à propos de la bibliographie du premier tome de *L'Église du Verbe incarné*, les pages qui suivent abordent l'élaboration du grand traité de Journet par un autre biais (mais complémentaire) que celui de la précieuse *Correspondance* avec Jacques Maritain³. Elles commencent par un relevé

bibliographique dont on voudra bien excuser l'inévitable aridité.

1. Bibliographie du tome I

La quasi-totalité du premier tome de *L'Église du Verbe incarné* a paru en articles au cours de sa préparation; revus, ces textes sont le plus souvent augmentés dans l'ouvrage:

- Le ch. I: «Les phases de l'acte générateur de l'Église, ou les régimes divins de l'Église», a paru sous le même titre dans *Nova et Vetera* 1936/2.

- Le ch. II: «La hiérarchie apostolique», est esquissé sous le même titre dans *Nova et Vetera* 1930/1; la première moitié de ce bref article constituera les trois premiers § (pp. 53-60)⁴ de la 1^{ère} section du ch., intitulée: «Le rôle de la hiérarchie apostolique», mais la suite est entièrement refondue et amplifiée.

La 3^e section du ch., intitulée: «L'Église issue de la hiérarchie» est esquissée, sous le même titre, dans le Supplément de *La Vie Spirituelle*, mai 1934; version remaniée sous le même titre dans la 4^e section de l'article de *Nova et Vetera* 1936/4 qui forme le ch. III:

1. Édition établie par Dominique et René Mougel, sous la direction de Mgr Pierre Mamie et du P. Georges Cottier. Publiées par la Fondation du Cardinal Journet, ces *Œuvres Complètes* paraissent aux Éditions Saint-Augustin. Les trois tomes de *L'Église du Verbe incarné* y sont répartis en quatre volumes, l'imposant tome II ayant été divisé en deux volumes (II et III). Un cinquième volume recueillera compléments et inédits. Les volumes suivants des *Œuvres Complètes* recueilleront les autres textes de Charles Journet, selon l'ordre chronologique.

Le premier volume, tome I de *L'Église du Verbe incarné*, a paru en novembre 1998, avec une préface de Mgr P. Mamie (p. VI-VIII) et une introduction du P. Cottier (pp. IX-XV); 1290 pages. Le texte reproduit est celui de la dernière édition (1962). A la précieuse «table alphabétique» confectionnée par Charles Journet, est ajouté un index systématique des noms cités.

2. Ont été récemment réédités les ouvrages suivants: *Exigences chrétiennes en politique*, Saint-Maurice, Saint-Augustin, 1990. – *Savonarole, Miserere*, Paris, Les Carnets DDB 1994. – *Savonarole, Dernières méditations*, Paris, Les Carnets DDB 1995. – *Entretiens sur la grâce*, Saint-Maurice, Saint-Augustin, 1995. – *Connaissance et inconnissance de Dieu*, Saint-Maurice, Saint-Augustin, 1996. – *Notre Père qui es aux cieux*, Saint-Maurice, Saint-Augustin, 1997. – *Entretiens sur l'Espérance*, Saint-Maur, Parole et Silence, 1998.

3. Cf. «Un renouveau libérateur de la théologie de l'Église. La correspondance Journet-Maritain», *Nova et Vetera*, 1995/4, pp. 66-84.

4. Les indications de pages, sans autre précision, renvoient au vol. I de l'édition des *Œuvres Complètes*.

- Le ch. III: «Le pouvoir d'ordre envisagé comme cause ministérielle de l'Église», a paru sous le même titre dans *Nova et Vetera* 1936/4. Ajouts substantiels dans l'ouvrage: la majeure partie du § «Instauration du culte chrétien par le Christ prêtre» (pp. 121-123); les §§ «Une triple incorporation au Christ constitue l'Église» et «L'incorporation culturelle au Christ prêtre» (pp. 134-139); le n° 2 dans le § «Effets généraux du pouvoir cultuel» (pp. 158-162); et toute la fin du ch. (pp. 194-210) avec notamment la section sur la «fonction maternelle de la hiérarchie».

- Le ch. IV: «Le pouvoir de juridiction, seconde cause ministérielle de l'Église», a paru sous le même titre dans le n° suivant de *Nova et Vetera* (1937/1), complété par son Excursus: «Les trois royautés du Christ». Quelques ajoutés; voir surtout les pp. 263-265 et 297-304, remaniées et développées sur la question de la juridiction apostolique, où il s'agit de distinguer la juridiction extraordinaire ou exceptionnelle propre aux apôtres, et la juridiction permanente ou régulière transmise par eux à leurs successeurs.

- Le ch. V: «La juridiction permanente ou pontificat», a paru sous le même titre dans *Nova et Vetera* 1938/1, qui comporte en annexe l'Excursus: «Y a-t-il une juridiction instrumentale?». L'ouvrage est augmenté notamment d'un § (pp. 336-342) de discussion technique où l'auteur prend parti pour la division bipartite des pouvoirs de l'Église (sacramentel et «juridictionnel», — unifiant ainsi en leur racine magistère et juridiction) contre une division tripartite (en pouvoir d'ordre, de magistère et de juridiction). Aux deux sections du ch. de l'ouvrage, l'article de *Nova* ajoutait une 3^e section intitulée: «La qualité de l'assistance promise aux interventions juridictionnelles», qui constituera la 1^{re} section du ch. VII: «La division accidentelle [de la juridiction permanente]: les degrés de l'assistance juridictionnelle.»

- Les trois premières sections (pp. 393-451) du ch. VI: «Éclaircissements sur les rapports du pouvoir canonique et du pouvoir politique», ont paru sous le même titre dans *Nova et Vetera* 1939/2, le seul ajout notable étant (pp. 441-445) l'intégration de l'étude de J. Maritain intitulée «Qui est mon prochain?» qui paraissait en août 1939 dans *La Vie Intellectuelle*.

De la longue 4^{ème} section du ch. VI, intitulée: «Le régime de la chrétienté sacrale», les diverses parties ont paru en plusieurs étapes:

* La 3^{ème}, intitulée: «Le pouvoir coercitif de l'Église et son exercice médiéval», a paru sous le titre simple: «Le pouvoir coercitif de l'Église», dans *Nova et Vetera* 1937/3; pages légèrement augmentées dans l'ouvrage.

* Une esquisse de la suivante, qui abordait la question des croisades, a paru dans le n° suivant de *Nova et Vetera* (1937/4) sous le titre: «Le pouvoir indirect de l'Église». Seules les pages historiques consacrées aux croisades sont conservées dans l'ouvrage (pp. 648-661); les autres sont substantiellement remaniées. Dans *Nova et Vetera* 1939/3 paraît, sous le titre qu'elle a dans l'ouvrage (achevé en septembre 1939): «La guerre sainte et la croisade», le début de la version définitive de cette 4^{ème} partie (pp. 618-648); la conclusion («Théologie de la croisade»: pp. 661-674) est nouvelle.

* En même temps, paraissent les deux premières parties: «Le régime de la chrétienté sacrale» (= 1. La nature de la cité médiévale) dans *Nova et Vetera* 1939/3, et 2. «L'autorité sur le temporel en régime sacré» dans la *Revue Thomiste*, 1939/3.

- La 1^{re} section du ch. VII intitulé: «Deuxième et troisième division de la juridiction permanente», avait paru, on l'a vu, jointe au texte du ch. V dans *Nova et Vetera* 1938/1. La seconde paraissait dans le n° suivant (1938/2) sous le titre: «Message spéculatif et message pratique de l'Église». A noter que le texte des pages 760-770 est remanié et notablement amplifié: il concerne ce que C. Journet appelle les

«mesures biologiques» à un certain plan expérimental de l'existence de l'Église au milieu du monde (sur cette notion élaborée dans les discussions avec Maritain, cf. *Correspondance*, t. II, p. 416 et note 3). L'Excursus sur «La condamnation de Galilée» a paru dans *Nova et Vetera* 1937/4.

— Sous le titre: «Juridiction particulière et juridiction universelle», *Nova et Vetera* 1938/3 publie les deux premières sections et le début de la 3^{ème} du ch. VIII, qui ajoute à son titre la mention: «Quatrième division de la juridiction permanente». Un ajout notable, pp. 781-785, autour d'une discussion déjà rencontrée au ch. IV, à propos de la juridiction apostolique (extraordinaire et permanente).

La *Revue Thomiste* publie deux parties de la 3^{ème} section du ch.: la 5^{ème}, intitulée: «Le successeur de Pierre est l'évêque de Rome» (1938/3), et la 7^{ème}, intitulée: «La cité pontificale» (1939/1).

— Le ch. X: «L'apostolicité, propriété et note de la véritable Église», a paru sous le même titre dans la *Revue Thomiste* (1937/2). Avec un ajout notable pour la théologie des «notes de l'Église» et l'œcuménisme: pp. 1073-1074 (§§ 3 et 4), ainsi que pp. 1111-1112 (introduction du § III). L'Excursus: «La raison de la conversion de Newman au catholicisme», a paru dans *Nova et Vetera* 1936/2.

Les éditions ultérieures de l'ouvrage recevront quelques compléments substantiels: deux nouveaux excursus dans l'édition de 1955 («Vues récentes sur le sacrement de l'ordre», paru dans la *Revue Thomiste* 1953/1, et «L'origine et la transmission du pouvoir politique», paru dans *Nova et Vetera* 1952/3), et les deux annexes dans la réédition de 1962: «Fragments de deux allocutions de Pie XII sur les rapports de l'Église et de la communauté politique», et une mise au point «en s'aidant des délibérations qui eurent lieu lors du premier concile de Vatican et des récents travaux»... «préparatoires au second concile du

Vatican» (pp. 17 et 1143), intitulée: «Les pouvoirs hiérarchiques chez les Apôtres, le Pape, les Évêques.»

Nova et Vetera 1953/1 publiait quelques «additions et corrections au premier tome de *L'Église du Verbe incarné*», préparées pour la traduction anglaise de l'ouvrage. En outre, l'auteur profita de la recomposition typographique de l'ouvrage, lors de sa seconde édition en français (1955), «pour y introduire de nombreuses améliorations», entre autres en révisant toute sa table alphabétique.

2. L'élaboration du Livre I

L'intérêt de la mise en ordre bibliographique qui précède est de nous ouvrir la perspective de la genèse de l'ouvrage: en touchant du doigt son élaboration successive, on s'approche autrement du grand traité de Journet, et pour autant sa dimension imposante apparaît déjà moins massive... ou rébarbative; on aperçoit dans son devenir les grands axes intellectuels de l'œuvre; révélateurs sont les sujets qui ont fait difficulté au point de provoquer refontes et approfondissements. Les premières esquisses publiées par C. Journet mais non reprises comme telles dans son grand traité, seront publiées dans les volumes suivants des *Œuvres Complètes*, ainsi que le détail des ajoutés qu'il a apportés pour passer du texte des articles publiés à celui du traité; mais d'ores et déjà, les grands traits de l'élaboration du tome I, achevé le 15 septembre 1939, apparaissent comme suit:

Le sujet de ce premier «Livre» (le traité complet, annoncé dès la première page, en prévoit quatre) est «la hiérarchie apostolique»: comment l'Église repose sur les apôtres et leurs successeurs; certes, au premier chef, elle est l'œuvre du Christ, c'est sur lui qu'elle repose absolument, mais le Christ a conféré ses propres pouvoirs aux pas-

teurs qui devraient paître son troupeau, il a confié à leurs mains ses propres «influx de causalité» et s'est ainsi associé leurs responsabilités d'hommes pour étendre à toutes les nations l'Église qu'il fondait. Il s'agit donc, pour le théologien, d'examiner précisément quels sont ces pouvoirs issus du Christ pour constituer son Église; comment sa grâce et sa lumière, et son Esprit même sont donnés à ceux qu'il envoie pour que, d'une petite cellule de pauvres hommes, l'Église qu'il s'agrége comme son corps s'étende au monde entier et jusqu'à la fin des temps. L'Église du Christ est ainsi l'œuvre des apôtres et de leurs successeurs; ils en sont cause, pour leur part: c'est l'analyse de la réalité de cette causalité, du caractère apostolique de la constitution de l'Église, que Journet entreprend dans ce premier volume, et en bon thomiste il scrute dans le détail la complexité de cette causalité d'autant plus riche que son œuvre est haute. Qu'on n'oublie pas, cependant, la vue d'ensemble du traité; et en particulier que la hiérarchie apostolique n'est pas la cause première ni la cause la plus haute ou la plus profonde de l'Église, – nous y reviendrons. Mais elle est cause, aussi véritablement que l'est l'humanité de Jésus lui-même, assumée par le Verbe de Dieu pour sauver et rassembler tous les hommes: elle est cause très exactement dans le prolongement du mystère de l'Incarnation, dans sa dynamique et sa loi interne par lesquelles Dieu vient au milieu des hommes associer l'humanité elle-même à l'œuvre de son salut et la rassembler comme son peuple, comme «l'Église du Verbe incarné» – voilà l'objet de ce premier volume.

Dès 1930, on l'a vu, un premier article sur «la hiérarchie apostolique» ébauche le thème (cf. 1^{ère} section du ch. II); en 1934 un article plus fourni esquisse la 3^{ème} section du même ch., remaniée en 1936: «L'Église issue de la hiérarchie». Entre les deux, C. Journet a

mis au point une section brève mais fondamentale: «Les deux pouvoirs de la hiérarchie apostolique», le pouvoir sacramental de l'ordre et le pouvoir juridictionnel ou pastoral; leur distinction gouverne les ch. III à VIII, avant d'être rassemblée dans le ch. IX: «L'unité et l'action de la hiérarchie», où il montre que les deux pouvoirs s'enveloppent mutuellement; l'annexe II sera comme une reprise synthétique de cette question, à la veille de l'ouverture de Vatican II.

Le traité paraît véritablement formé en 1936: les trois premiers chapitres paraissent cette année-là, et le dixième est prêt à paraître. Les trois années suivantes verront la longue mise au point des études sur le pouvoir pastoral, qui occupent les trois cinquièmes de l'ouvrage.

Le «pouvoir d'ordre» (ch. III) vient en premier lieu. L'article qui lui est consacré paraît dès 1936. On a vu quels approfondissements et compléments l'auteur lui a apportés. Dès cette époque on remarque qu'il appelle de ses vœux les approfondissements de la théologie sacramentaire (qu'il accomplira pour sa part, depuis son article synthétique de décembre 1928, intitulé modestement: «Questions détachées sur la sacramentalité», dans *La Vie Spirituelle* (pp. 121-150).

Après le pouvoir sacramental, le pouvoir pastoral de juridiction, «seconde cause ministérielle de l'Église». La complexité de la matière est redoutable, accrue au long de deux mille ans de désenveloppement, de pratique, d'expériences de l'Église au travers de situations nouvelles ou changeantes, de tentations et contestations, d'interprétations et de compréhensions théologiques variées. Journet, amoureux de l'Église, fasciné par le mystère de divinisation et de sainteté qui la constitue dans son fond, se montre attentif à tout; il a l'âme d'un systématicien pour recueillir scrupuleusement

jusqu'au moindre détail, examiner tous les cas de «juridiction» où tout autre qu'un bon juriste perdrait son latin. Surtout il révèle toutes les exigences d'un esprit spéculatif pour rattacher rigoureusement et systématiquement le secondaire au fondamental, nouer la connaissance de l'effet à celle de ce qui le cause, mais aussi, dans un mouvement plus intuitif et lumineux, montrer comment l'effet sort de sa cause, comment tel pouvoir est enveloppé dans tel autre et en résulte (ou devait en résulter un jour ou l'autre). Derrière ses analyses, les enjeux sont de taille. On a vu les approfondissements successifs autour de la question capitale de la «juridiction permanente», nécessaire de façon ordinaire et constante à l'Église, et de la juridiction extraordinaire de ses premiers fondateurs; dès 1931 il avait publié dans *La Vie Spirituelle* (juin) une étude sur «Les Apôtres» dont plusieurs pages ferventes passeront dans son traité (270-276, 294, 297, 304-306). Au-delà de cette question fondamentale se profileront bientôt les questions du «pouvoir déclaratif» et de l'infailibilité (avec, en arrière-fond, l'affaire emblématique de la condamnation de Galilée), celles de la collégialité et de la primauté romaine dans la succession de la hiérarchie apostolique, celles du «pouvoir coercitif» de l'Église (avec l'arrière-fond du passé de l'Inquisition), celles des rapports de l'Église avec le pouvoir politique (avec l'arrière-fond de deux millénaires d'histoire, le contentieux des croisades et les enjeux du monde moderne). Et dans ses longues analyses et classifications des pouvoirs, nul positivisme juridique, cela va de soi en théologie; mais, le regard toujours fixé sur les fins et les principes, un sens exercé et délicat de l'analogie pour discerner les degrés, les nuances: pour examiner, par exemple, les «degrés» de l'assistance divine promise par Jésus à son Église, mais variée comme la vie. Plus encore que le sens

métaphysique de l'analogie, on sent là la proximité, l'intimité du regard contemplatif qui, en tout ce qui touche l'Église, cherche et reconnaît le Dieu qui lui donne vie et qui l'attire à Lui.

Le ch. IV, général sur le pouvoir de juridiction, paraît au début de 1937. Ensuite l'analyse des grandes divisions du pouvoir juridictionnel (ch. V, VII et VIII) s'enchaîne bien dans des parutions tout au long de l'année 1938. Mais l'immense ch. VI (le plus long de l'ouvrage, près de 280 pages) insère dans cet ensemble des «Éclaircissements» sur le rapport du pouvoir de l'Église et du pouvoir politique, dont les étapes de la rédaction manifestent les difficultés rencontrées. Certes, l'étude sur le «pouvoir coercitif» de l'Église est au point dès 1937, avec ses questions sur l'Inquisition, la répression de l'hérésie au Moyen-Age, la peine de mort, la torture. Mais elle est suivie dans *Nova et Vetera* (1937/4) par un article sur le «pouvoir indirect» où l'auteur abordait la question des croisades comme une application de la distinction fameuse entre pouvoir direct et pouvoir indirect (cf. les débats à propos de la condamnation de l'Action Française, tant autour des ouvrages de Maritain que dans *La juridiction de l'Église sur la cité*, de 1931, et dans les autres écrits de Ch. Journet lui-même, à l'époque, et dans la *Correspondance* des deux amis), et soulevait *in fine*, dans le contexte immédiat de la guerre civile espagnole, la question de la «guerre sainte». Or, il faudra attendre le courant de 1939, c'est-à-dire la fin de la rédaction de l'ouvrage, pour voir ces «Éclaircissements» mis au point et intégrer les pages de 1937, après avoir définitivement élucidé ces principes: affirmation de la transcendance du pouvoir de l'Église, qui n'est aucunement du même ordre que le pouvoir politique et ne se tient pas en continuité, homogénéité ou blocage avec lui («Rappel du caractère analogique de la juridiction canonique», pp. 394-398); et

rappel des «exigences essentielles de l'Église dans ses rapports avec l'État» (pp. 398-435). Et l'on peut voir dans les études de 1939 que l'auteur est parvenu à clarifier pleinement ses vues au sujet du pouvoir de l'Église (essentiellement spirituel, mais) «improprement appelé 'temporel' ou 'indirect'» (p. 529); en rejetant délibérément «la systématisation de Suarez et des grands inquisiteurs» (p. 528), il libérait le regard théologique sur les questions épineuses comme celles des croisades ou de l'inquisition, liées au «régime sacré» de la chrétienté médiévale⁵, en même temps qu'il accueillait l'idée d'une «chrétienté» nouvelle, de type profane. Maritain, qui venait de publier *Humanisme intégral*, est, on s'en doute, souvent cité dans ces pages; en recevant ses premières épreuves, avec un grand retard dû à la guerre, C. Journet écrivait à Raïssa Maritain, le 10 septembre 1940, sa joie de voir approcher la parution de ces pages «dans cette partie où je cite si souvent Jacques, [et] prends parti nettement sur la question de la chrétienté profane. Il me semble que c'est plus important que jamais, et combien je suis reconnaissant à Jacques de m'avoir ouvert les yeux là-dessus!» (*Correspondance*, vol. III, p. 123).

Nous avons fait allusion à l'incidence du conflit espagnol dans la réflexion du théologien. C'était, il faut bien le reconnaître, une «question de conscience» qui dépassait pourtant largement le cadre de la guerre d'Espagne, que C. Journet posait dans son article de 1937 sur le «pouvoir indirect»; elle paraît décisive; transcrivons cette page de 1937 où derrière la question posée sur l'attitude de l'Église passe l'urgence d'une «exigence chrétienne en politique» qui relaie les grands avertissements prophétiques de 1935 dans l'étude «L'Église et les communautés

totalitaires» (*Nova et Vetera* 1935/4; texte reproduit significativement en tête du recueil des «éditoriaux de guerre»: *Exigences chrétiennes en politique*):

Une question peut se poser: Si une idéologie antichrétienne, athée même, groupait des masses pour les dresser contre Dieu et saccager tout ce qui porte le nom chrétien, l'Église pourrait-elle, se tournant vers d'autres masses, les exhorter à s'armer pour la défendre et à repousser la violence par la violence? Même alors, dirions-nous, il n'y aurait pas guerre sainte. Pourtant l'hypothèse est-elle vraisemblable? Mais à quelles formations temporelles l'Église pourrait-elle ordonner désormais de se croiser? Serait-ce à l'ordre politique médiéval, constitutionnellement composé des seuls chrétiens? Il a disparu. Serait-ce au nouvel ordre politique chrétien appelé à le remplacer? Mais il ne pourra se contenter de grouper les seuls chrétiens, il devra s'efforcer d'unir politiquement, sous une orientation chrétienne sans doute, chrétiens et non-chrétiens, catholiques et non-catholiques: c'est dire qu'à la différence du moyen âge qui se présentait comme une réalisation politique de type qu'on pourrait appeler 'sacré', il se présentera comme une réalisation politique chrétienne de type 'profane' et que l'Église en conséquence n'aura pas les raisons de jadis de lui demander de prendre les armes. Serait-ce au monde politique contemporain, qui après avoir reçu ses mots d'ordre du libéralisme les prend aujourd'hui du totalitarisme nationaliste ou internationaliste? Même s'il offrait ses services à l'Église, on pourrait craindre que ce ne soit pour la compromettre. L'hypothèse de l'Église conviant dans l'avenir une formation politique à se croiser pour entrer en guerre, comme elle le fit dans le passé, apparaît donc bien improbable.

Cette question de conscience, en sa gravité, fait historiquement face, en termes clairs, à toutes les «croisades anticommunistes» qui tentaient alors, et pour quelques décennies, d'embrigader les masses chrétiennes. L'empire païen

5. L'annexe I, en 1962, recueillera avec une satisfaction sensible les précieuses confirmations venues de l'autorité de Pie XII.

nazi lui-même, en se retournant contre Staline en 1941, après s'être allié à lui pour dévorer la Pologne en 1939, voudra entonner ce chant des sirènes. «La croisade qu'on espérait déclencher en brisant avec la Russie n'a pas réussi, nulle part», constatait aussitôt Journet, «...cela ne me fait pas hésiter une seconde» (*Correspondance*, vol. III, p. 180, lettre du 6 août 1941); huit jours après l'agression allemande contre l'U.R.S.S., Maritain notait, le 20 juin 1941: «Le Pape dans son discours ne dit pas un mot de la Russie. Le mythe de la guerre sainte est ainsi liquidé. *Deo gratias*» (*ibid.*, p. 184, note 6).

Rappelons enfin que les mises au point de C. Journet au sujet du statut des Juifs dans le régime chrétien sacré (révolu) du Moyen-Age paraissent dans *Nova et Vetera* 1939/3, juste avant le déclenchement de la guerre.

3. L'intuition centrale de l'œuvre et la publication de L'Église sainte

Il ne faudrait pas, cependant, que l'intérêt politique ou l'urgence de la tragédie historique qui se nouait alors que l'abbé Journet achevait le premier tome de son traité, accaparent notre regard ou polarisent notre lecture. Les bruits de la politique occupent volontiers le devant de la scène; en théologie, ils ne peuvent que masquer le plus profond.

Nous l'avons déjà noté, les causes premières de l'Église ne sont pas étudiées dans ce premier Livre austère qui traite longuement des pouvoirs de la hiérarchie apostolique. Il peut même apparaître curieux, en un sens, que ce premier Livre consacré en principe à la «causalité efficiente» ou réalisatrice, effectuatrice de l'Église, se restreigne en quelque sorte à la causalité de la hiérarchie apostolique qui n'est qu'une causalité ministérielle, donc seconde. Certes, C. Journet précise, dès les pre-

mières lignes du livre, qu'il s'agit là de la cause efficiente «immédiate»; certes, le ch. I s'ouvre par la considération de l'acte divin qui engendre l'Église, et lorsque l'auteur explique que la plénitude de cette causalité divine s'accomplit par une médiation visible, c'est pour ranger la médiation visible de la hiérarchie tout entière dans la dépendance et la continuation de la médiation première et proprement «capitale» du Verbe incarné. En face d'un esprit aussi fortement charpenté que celui de Charles Journet, et qui, à l'instar de son maître Thomas d'Aquin, entend conduire systématiquement sa recherche, on se gardera d'oublier l'importance primordiale de ces premières divisions du sujet. Il reste que l'ampleur et l'austérité des développements du Livre premier consacrés aux questions de juridiction pourront tromper plus d'un lecteur inattentif, ou en décevoir bon nombre d'autres, plus désireux d'une théologie immédiatement savoureuse que d'une étude accomplie.

Charles Journet s'est-il rendu compte d'un certain déséquilibre dans l'organisation de son traité, annoncée dès l'introduction du tome I, et jamais abandonnée puisque l'introduction du tome III, en 1969, s'appuiera encore sur elle pour tracer les grandes lignes de ce qui resterait la partie inachevée de l'œuvre? Le fait est que l'abrégé des deux premiers tomes du grand traité, abrégé qu'il a publié en 1958 sous le titre *Théologie de l'Église*, procède tout autrement: après un chapitre introductif («Première présentation de l'Église»), il plonge directement dans l'étude du «Christ, tête de l'Église», de «l'Esprit-Saint dans l'Église» et de «la Vierge dans l'Église» (successivement ch. II, III et IV; c'est-à-dire la riche matière théologique de toute la première partie du tome II de *L'Église du Verbe incarné*⁶), avant l'étude de «la hiérar-

6. Cette «première partie» qui constitue un exceptionnel ensemble d'études théologiques est recueillie seule dans le vol. II des *Œuvres Complètes*, à paraître en septembre 1999.

chie apostolique» (ch. V; la matière du tome I), et les chapitres sur «l'âme créée», la sainteté, le corps de l'Église, l'appartenance à l'Église, éclairés dans les deux dernières parties du tome II. L'étude de la hiérarchie apostolique se trouvait ainsi reprise, mais dans une disposition qui a paru meilleure à l'auteur et qui nous semble plus éclairante⁷.

Plus profondément, Charles Journet savait bien que parmi les causes, la première, la plus décisive, la plus radicalement explicative est la cause finale. Peut-on penser qu'il aurait risqué de s'engager dans les problèmes épineux de la causalité ministérielle de la hiérarchie sans s'être au préalable livré directement à l'étude de la cause finale, à l'étude de la Fin de l'Église, qui est Dieu même ouvrant à ses créatures l'intimité d'une participation personnelle à sa propre vie trinitaire? Non certes; ce serait faire injure au contemplatif et au théologien. On sait pourtant que l'inachèvement principal du grand traité tient à l'absence, regrettable et regret-tée, du «Livre III», qui devait être consacré précisément à la cause finale et à la sainteté de l'Église; qui ne sent, dans les regrets dus à cette absence, pointer le soupçon que le théologien «ne serait pas arrivé» à rédiger cette partie, pourtant proclamée centrale puisque l'intuition de la sainteté immaculée de l'Église est, sans conteste, le cœur de son ecclésiologie? L'inachèvement de l'œuvre nous laisserait alors sur une hésitation grave en ce qui concerne son organisation profonde...

En réalité, il faut ici renverser la perspective, car il s'avère que loin d'avoir repoussé vers le futur (et finale-

ment laissé en friche) l'étude de la cause finale de l'Église, c'est au contraire par elle que Charles Journet a commencé la publication en articles de son traité. Ceci est propre, nous semble-t-il, à renouveler notre regard sur la genèse de *L'Église du Verbe incarné*.

Le tome I, sur la hiérarchie apostolique, semble formé, nous l'avons vu, vers 1936, et il paraît effectivement à partir de cette année-là. En réalité, depuis deux ans au moins, paraissaient déjà des articles substantiels qui faisaient partie du tome II: esquisses sur «l'âme créée de l'Église», ou sur «le Saint Esprit, principe de l'Église», «hôte et âme incréée de l'Église» dans la *Revue Thomiste* et *La Vie Spirituelle* en 1934; études sur «L'Esprit divinisateur de l'Église», et sur «Le corps de l'Église» dans *Nova et Vetera* 1936/1 et 3. Surtout, en 1934 et 1935, C. Journet a publié un ensemble de sept articles dans *Nova et Vetera*, complété par un article des *Études Carmelitaines*, et dont la clé nous est fournie par un plan conservé à la Fondation du cardinal Journet, ainsi que par un inédit publié de façon posthume par *Nova et Vetera* 1985/3: cet ensemble n'est rien de moins que le Livre III (sur «la cause finale et la sainteté de l'Église») en cours de rédaction. Selon les enchaînements précis du plan de C. Journet, ces articles qui paraissaient d'abord disparates, s'ordonnent en un ensemble rigoureux, qui paraît en 1999 aux Éditions *Parole et Silence* sous le titre: «L'Église sainte, mais non sans pécheurs», avec une préface du P. Georges Cottier.

Nous ne retracerons pas ici le détail bibliographique de ces articles. Chacun préférera en trouver d'abord la substance elle-même⁸ dans la publication

7. Dans cette ligne, voir également l'ordre d'exposition de la constitution *Lumen Gentium* et le long commentaire qu'en donne C. Journet dans la *Revue Thomiste* (1965/1, pp. 5-51: «Le mystère de l'Église selon le deuxième concile du Vatican»), à la veille de la dernière session, et juste avant qu'il soit fait cardinal; il écrit: «Le suprême mystère de la foi, celui de la sainte Trinité, sans cesse explicitement évoqué, commande la doctrine entière des différents chapitres de la Constitution» (p. 9).

8. Transcrivons simplement les grandes lignes du plan:

Ch. I: «La Déesse sainte, fin suprême de l'Église».

Ch. II: «La fin immanente ou la sainteté intrinsèque de l'Église», examinée d'abord, selon la démarche théologique constante de Journet, dans sa Tête qui est le Christ; puis dans le Corps même du Christ, qui est l'Église.

de *Parole et Silence* (avant de retrouver le texte parmi les «compléments et inédits» de *L'Église du Verbe incarné*, dans le vol. V des *Œuvres complètes*).

Ainsi, c'est bien par le cœur de son sujet que Charles Journet a commencé son traité, cette intuition du mystère de sainteté qui constitue l'Église, qui a constamment sollicité le théologien pour 1° l'approfondir, 2° distinguer du regard central sur ce mystère de l'Église tout regard ou toute compréhension incomplète, 3° déplacer le fameux problème des «frontières de l'Église», en le situant non pas d'abord entre des hommes, mais à l'intérieur du cœur et de la vocation de chaque personne humaine. A la vérité, le petit article qui ouvre les publications de 1934 sur l'Église (il figure comme prologue dans *L'Église sainte*) trahit dans son titre même toute l'ambition d'un programme théologique qui ne se révélera que peu à peu, dans les trois tomes du grand traité: «Du problème de la sainteté de l'Église au problème de la nature de l'Église» (*Nova et Vetera* 1934/1).

Théologien exigeant et travailleur infatigable, Charles Journet nous a habitués à voir les textes de ses articles remaniés ou complétés lorsqu'il parvenait au stade achevé de la publication de l'un de ses grands tomes. En outre, il est clair que les longues maturations de ses recherches ecclésiologiques et leurs progrès auraient par contrecoup appelé des refontes, aspiré des progrès dans ses études sur la sainteté de l'Église. Surtout, sa méditation qui n'a cessé de cheminer l'a conduit plus loin que ce que disent ces textes de 1934: on ne

saurait donc considérer ces derniers comme l'accomplissement du projet de C. Journet, mais seulement comme un premier fruit de son travail, inachevé sur la route du grand traité. Pourtant, ainsi qu'il le disait de saint Thomas à propos de la *Somme* inachevée: «Où le texte du Docteur s'arrête, sa pensée continue d'éclairer».

Une dernière notation: en écho direct aux échanges de 1934 entre Maritain et l'abbé Journet, on verra dans *L'Église sainte*, au ch. III, l'une des premières mises au point fondamentales de la méditation des deux amis sur les rapports entre le Royaume de Dieu et le monde; la philosophie de Maritain (il écrivait alors *Humanisme intégral*) avait besoin de cette «théologie de l'histoire et du monde» qui commençait à prendre forme dans l'œuvre de Journet. Or, inachevé, ce chapitre ouvrait des questions sur l'Inquisition, sur la cité pontificale ou sur les croisades... qui seront résolues dans les articles qu'on a vus, et intégrées au tome I sur la hiérarchie apostolique. On saisit là sur le vif le mode particulier de la pensée systématique de Journet: loin du thomisme «déductif» et fermé qu'on voudrait nous faire accroire, ou encore du commentaire des Commentateurs, il procède comme un intuitif dont le vol circule autour du cœur de son sujet et qui en traite rigoureusement toute partie discernée pour mieux l'y rattacher. Le livre inédit sur *L'Église sainte* nous invite donc, jusqu'en son inachèvement, à relire tout le volume I sur la hiérarchie apostolique (y compris ses questions

En référence aux articles de saint Thomas sur la loi nouvelle, qui apparaissent, remarque fr. Michel Cagin dans de précieuses annotations jointes à l'ouvrage, comme la clé de l'exposé de Journet, celui-ci étudie par ordre: 1. La sainteté du *culte* de l'Église (la sainteté «substantielle» de la messe, puis «la sainteté participée du pouvoir d'ordre et, plus généralement, du pouvoir sacerdotal de l'Église»); 2. La sainteté de la *vie* de l'Église (à la fois contemplative et active, libre; avec la grande étude intitulée «les vertus surnaturelles dans l'Église»; et la conclusion sur «l'Église, patrie de la vie sainte»); 3. La sainteté du *message* de l'Église (primauté de la charité et connaissance conceptuelle; l'assistance divine); conclusion: «les effusions de l'Esprit, ou les visites des Personnes divines».

Ch. III, inachevé, sur «les destinées du Royaume de Dieu»: 1. Le royaume du Père; 2. Le royaume du Fils (nature du royaume périgrinal; ses premières lois de croissance; la notion des états ou «temps concrets» de l'Église).

NOVA ET VETERA

juridictionnelles) comme une méditation sur le mystère de sainteté qu'est l'Église: «maison de Dieu, Christ

répandu et communiqué, Évangile continué».

René MOUGEL

«*Tout récapituler dans le Christ*»
à propos d'un ouvrage de J. Dupuis,
dans *REVUE THOMISTE*, oct.-déc. 1998,
pp.591-630.

La *Revue Thomiste* consacre, dans son numéro 4 de 1998, une importante étude de 40 pages au livre de Jacques Dupuis, sj., *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* («*Cogitatio Fidei 200*» Cerf, 1997, 658p.)¹. Elle est signée par les membres du Comité de rédaction de la Revue. Ceux-ci ont tenu à proposer une lecture critique d'un ouvrage dont ils reconnaissent les «qualités indéniables» d'information, de clarté, d'effort (réussi) de synthèse («L'ouvrage est censé faire date», nous dit-on, p. 593), mais dont les bases théologiques et certaines thèses de l'auteur leur semblent à juste titre, appeler discussion «dans la mesure même où, en définitive, elles gauchissent ce qu'il y a de juste et de profond dans nombre de ses intuitions, et risquent par là d'engager la théologie des religions dans des voies sans issue» (p.593).

On note d'abord que les questions, relativement nouvelles, relevant de l'élaboration d'une théologie des religions non chrétiennes «sont à distinguer (à séparer?) de la problématique plus traditionnelle, dite autrefois du 'salut des infidèles'. Il ne s'agit plus tant de savoir si des individus appartenant à des religions non chrétiennes peuvent – et comment – être sauvés, mais de déterminer si leur tradition religieuse joue un rôle dans ce salut, et lequel» (p. 592).

On souligne le «rôle vital de discernement» que le Magistère de l'Eglise joue dans ce domaine où la théologie est encore en chantier: «Tout en écartant les hypothèses par trop hasar-

deuses, les développements qui ne sont pas homogènes à la Tradition, il n'hésite pas à stimuler la réflexion, et même à en assumer prudemment les avancées les plus sérieuses. Il constitue donc une norme très sûre pour les fidèles tentés soit par la crispation soit par une approche trop mondaine du dialogue interreligieux.» (p. 592-593) (Cf *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Eglise catholique (1963-1997)*, traduction française présentée dans *Nova et Vetera*, 1998/3, p. 118)

L'article serre de près la démarche du livre. Il pose en premier lieu «quelques problèmes de méthode théologique», notamment les limites de la théologie contextuelle, l'oubli d'une part non négligeable du patrimoine de la théologie chrétienne, d'où résulte «un certain flou conceptuel» (on donne l'exemple de la signification du mot grâce: «L'A. passe constamment de l'action – irrécusable – de la grâce actuelle chez les non-chrétiens à l'affirmation de la présence en eux du salut de l'état de grâce, ce qui n'est pas légitime.» p. 599) On l'a bien senti «derrière les questions de méthode, c'est une certaine idée de la théologie qui est en jeu.» (p. 597)

L'ouvrage de Dupuis comprend deux parties. La première («Un aperçu des approches chrétiennes des religions») est une enquête historique sur la manière dont la question des religions non chrétiennes s'est posée tout au long de l'histoire du christianisme. C'est à l'essai de synthèse qui constitue la deuxième partie («Un Dieu, un Christ,

1. On trouvera dans *La vie spirituelle*, septembre 1997, p. 573-5 80, une présentation de l'ouvrage, de son contenu, de ses thèses et options fondamentales, faite par l'auteur lui-même.

des voies convergentes») et à la discussion de ses positions théologiques que l'essentiel de l'étude de la Revue Thomiste est consacré.

Le débat porte sur trois points principaux: la façon de concevoir l'unique médiation du Christ, la mise à l'écart par Dupuis de la médiation ecclésiale et plus largement une méconnaissance du sens de l'Eglise comme mystère surnaturel, enfin la nécessité d'envisager la théologie des religions non chrétiennes à la lumière de la doctrine des différents âges du salut.

1 – Tout en récusant à bon droit, comme étrangère à la foi chrétienne, la solution dite «théocentrique», qui consiste à relativiser la médiation du Christ (médiateur parmi d'autres), «J. Dupuis s'applique (...) à détacher l'action du *Logos asarkos* de l'action de Jésus-Christ, (...) pour pouvoir mieux transférer à l'action du Verbe (qui est celle de Dieu) l'universalité salvifique que la Tradition reconnaît à l'action de Jésus-Christ.» (p. 604)

«Nous ne croyons pas pouvoir souscrire à cette thèse, qui découle de la difficulté qu'a J. Dupuis à concevoir l'union hypostatique et le caractère vraiment théandrique de l'action de Jésus-Christ. Elle contredit en tout cas l'unicité de la médiation de l'humanité de Jésus-Christ dans l'ordre de la grâce, et occulte d'autant le mystère de la capitalité de Jésus-Christ: *Christus est principium quodam modo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse* (*Q. De ver.*, q. 29, a. 5.) (Le Christ est le principe de quelque manière de toute grâce selon son humanité, comme Dieu est le principe de tout être.) En effet l'insistance de la foi chrétienne ne concerne pas l'unicité de la médiation du Verbe (ce n'est «ailleurs qu'en un sens impropre que le Verbe est médiateur), mais elle porte bel et bien sur l'unicité de la médiation de l'humanité de Jésus-Christ dans l'ordre du salut.» (p. 604)

2 – Ce qui concerne la dimension ecclésiologique du problème constitue le noyau de l'étude critique, dans la mesure même où Dupuis rejette explicitement la «perspective ecclésiocentrique étroite» et lui oppose «une perspective christocentrique large» (dont nous avons vu les distorsions qu'elle impose au mystère du Christ).

Comment comprendre l'adage «hors de l'Eglise pas de salut»? Faut-il distinguer ou identifier l'Eglise et le Royaume de Dieu? En définitive, la question est de savoir ce que l'on met sous le mot «Eglise». Les pages consacrées à l'analyse critique des positions de Dupuis sur ces questions apportent nombre de mises au point décisives, exprimées de façon souvent très heureuse. On s'y reportera. Retenons seulement ici l'orientation fondamentale de la réponse qui est donnée:

«Il y a chez l'A., pensons-nous, une réduction du mystère de l'Eglise à son aspect de moyen de salut, qui l'empêche de saisir que l'Eglise est aussi la réalité même du salut, cela de façon inséparable. Tel est l'enseignement de *Lumen gentium* (n°8, § 1) qui exprime à sa façon une tradition dogmatique des plus fermes et constantes. (...) Par conséquent si l'on parle du salut des non-chrétiens au sein de leurs traditions religieuses (et d'une certaine manière par elles), on parle nécessairement de leur ecclésialité qui, bien qu'imparfaite, est réelle et déjà salvatrice. Cette perspective situe incontestablement les religions non chrétiennes dans la logique de "l'accomplissement". La mission *ad gentes* doit faire passer les non-chrétiens de l'imparfait au parfait par l'implantation de l'entier mystère ecclésial. La tradition vivante, en sa formulation actuelle, nous paraît privilégier cette vue des choses. Par exemple, le pape Jean-Paul II écrit: "il est nécessaire de tenir ensemble ces deux vérités, à savoir la possibilité réelle du salut dans le Christ pour tous les hommes et la

nécessité de l'Eglise pour le salut. L'une et l'autre nous aident à comprendre *l'unique mystère salvifique*²⁹. Par conséquent ce qu'il importe de nos jours de scruter plus profondément – dans le cadre d'une considération résolument positive des religions non chrétiennes –, c'est en quoi consiste leur ecclésialité. Il ne semble donc pas juste de poser l'alternative suivante: ou bien les traditions non chrétiennes, par les éléments de vérité qu'elles possèdent, sont ordonnées à la plénitude catholique dont elles participent déjà à proportion de leurs richesses; ou bien la présence active du mystère du Christ dans ces traditions leur donne un rôle actif et non ecclésial dans le salut de leurs membres (cf. p.268-269 de *Vers une théologie...*). Dans les deux termes de ce qui est présenté comme une alternative, c'est bien du *même mystère* du Christ Sauveur engendrant son Corps qu'il s'agit. On ne peut séparer ces deux perspectives, qu'il faut les unir dans un rapport qui *ordonne* l'imparfait au parfait.» (p.608-609)

Pour définir en quoi consiste l'ecclésialité des religions non chrétiennes, est mise en œuvre, dans ces pages, la notion de sacramentalité de l'Eglise, comprise en un sens qui fait droit à une juste intelligence de l'enseignement de Vatican II sur le «mystère sacrement» et sur l'unité complexe mais indissociable du mystère ecclésial (cf. p.615-616, n° 40-41). Ici l'étude ne s'arrête pas à l'examen critique des options qui sont discutables, voire inacceptables, dans le livre de Dupuis; elle ouvre à la réflexion sur les religions non chrétiennes une voie théologique qui la renouvelle et vaut la peine d'être creusée. La sacramentalité à laquelle participeraient les religions non chrétiennes est posée comme une sacramentalité «de tendance» vers la parfaite sacramentalité subsistant dans l'Eglise catholique. –

(De l'approche de la sacramentalité de l'Eglise à laquelle ces pages se réfèrent, nous reparlerons à propos du livre du P. Benoît-Dominique de La Soujeole, *Le sacrement de la communion*, «essai d'ecclésiologie fondamentale».)

3 – «Il est dommage que J. Dupuis n'exploite pas davantage la théologie de l'histoire que permet la doctrine des Pères sur les différents âges du salut, qu'il connaît pourtant (cf. p. 58, 123 et 343 de *Vers une théologie...*). Elle éclaire singulièrement notre problème.» (p. 619) Elle est en effet indispensable. On développe ensuite fort heureusement cette perspective (approfondie déjà, il y a une trentaine d'années, par le Cardinal Journet dans le troisième volume de *L'Eglise du Verbe Incarné*), l'ordonnance des âges successifs à l'âge de la loi nouvelle, mais aussi leur coexistence; et l'on distingue à bon droit une «coexistence normale» du régime de l'âge de la loi de nature avec le régime de la loi mosaïque, avant l'avènement du Christ, et d'autre part une «coexistence de survivance» des régimes antérieurs avec celui de la loi nouvelle, après la venue du Christ (note 40, p. 621). Cette coexistence de survivance fait apparaître des difficultés et des problèmes spécifiques que les auteurs de l'étude n'ont pas manqué d'évoquer:

«L'existence d'éléments de grâce dans les religions non chrétiennes qui réalisent une incorporation imparfaite au mystère du Christ total (Tête et Corps) est une proposition théologique qui ne nous semble pas illégitime. Mais il faut aussitôt souligner très nettement la distinction entre une tradition religieuse contenant des signes et des moyens de salut et une 'voie de salut'.

«En effet, une religion est un système complexe de croyances, de comportements individuels et sociaux, de rites, etc. Rien n'empêche que, sous

l'action de l'esprit de Jésus-Christ, certains éléments de ces religions, d'origine surnaturelle ou tout au moins utilisées surnaturellement par Dieu puissent servir de médiation et contribuer au développement de la vie de la grâce dans le cœur des croyants appartenant de fait à une religion non chrétienne.

«Mais ces éléments sont *toujours* concrètement mêlés à d'autres éléments qui, eux, s'opposent objectivement au développement de la vie de grâce. (...) Selon le mot de J. Monchanin à propos des hindouistes, "plus ils sont religieux, plus ils sont loin du Christ"; plus l'adhésion au système religieux pris dans sa globalité est forte, plus faible est la possibilité que s'opère sous l'action de la grâce l'indispensable discernement qui conduit à laisser dépérir les éléments les plus contraires à la vérité au profit des éléments qui orientent objectivement vers elle. (...)

«Par conséquent les religions non chrétiennes ne peuvent d'aucune manière constituer une 'voie de salut', si par cette expression on entend un chemin droit et sûr conduisant au salut éternel ceux qui s'y confient.» (p.628)

Ces notations sont nécessaires, pensons-nous, pour suggérer que le passage de l'imparfait au parfait, de la sacramentalité de tendance à la sacramentalité pleinement accomplie, n'est pas à comprendre, quand on parle de l'état de survivance des régimes antérieurs, comme un passage continu, homogène, sans rupture, comme un simple épauvrissement des valeurs virtuellement chrétiennes.

On aura deviné l'envergure de cette étude. Les auteurs écrivent: «Nous sommes très conscients que, autant le thomisme – avec Ch. Journet ou M.-J. Congar – a efficacement contribué à l'élaboration d'une théologie de l'œcumenisme, autant il est plutôt absent dans l'actuel débat sur les religions non chrétiennes. Signe évident d'un certain essoufflement du thomisme. Mais la théologie y gagne-t-elle?» (p. 594) Essoufflement du thomisme ou des thomistes? Quoi qu'il en soit les auteurs apportent ici à l'évidence, un démenti à leur affirmation.

Pour conclure, nous voudrions citer quelques lignes d'une lettre que Jacques Maritain écrivait à l'abbé Journet en 1932, pour l'inciter et l'encourager à mener à bien l'élaboration de son grand traité de l'Eglise, dont il entrevoyait les voies qu'il ouvrirait, et qu'il a effectivement ouvertes.

«Votre traité sera une chose très importante, je souhaite tant que vous le fassiez non pas seulement pour défendre les vérités acquises et par rapport aux problèmes des communautés chrétiennes séparées, mais d'abord et avant tout par rapport à la vie religieuse de l'humanité tout entière. Il faudrait que ce traité éclaire un Hindou et un Chinois, un taoïste et un bouddhiste, comme un luthérien et un orthodoxe. Et plus encore en un sens! Car ils ne sont pas "séparés", ceux-là. Et tous, – sauf un péché commis (ce qui de soi reste un accident, le mal n'est pas *per se*!) – ils sont *voto* de l'Eglise. Il faut leur révéler leur maison...»³

Fr. Michel CAGIN

3. Journet-Maritain, *Correspondance*, t.II, 1930-1939, p. 226.

"L'Éthique ou le Chaos?"

(Jean-Loup Dherse – Dom Hugues Minguet)¹

Qu'y puis-je? Qu'y pouvons-nous?

Voilà la question que chacun de nous est forcé de se poser, face à la mondialisation des grands problèmes de la société et de la vie et, oserons-nous ajouter, face à la globalisation des mauvaises nouvelles!

Il est vrai que le pouvoir de décision semble de plus en plus s'affranchir de toute responsabilité nationale, et que la dimension planétaire des institutions qui le détiennent les soustrait à l'influence de l'individu: le danger est alors celui de se retrancher derrière le sentiment d'impuissance, pour renoncer à un comportement réglé par des valeurs personnelles ou universelles dont on ne perçoit plus l'influence sur la société et de compenser tout au plus cette frustration par la recherche d'une spiritualité toute intérieure et subjective.

D'autre part, une curieuse caractéristique de notre société est de réclamer avec insistance aux autorités morales, telles que l'Eglise, un discours éthique concernant les règles de la vie sociale, tout en leur niant, avec autant de naturel, la légitimité pour proposer une éthique personnelle, concernant le domaine de la vie privée: peut-être parce que la morale sociale est ressentie comme une revendication concernant essentiellement le comportement d'autrui, alors que la morale privée serait perçue comme une intolérable intrusion dans la liberté personnelle?

À cette scission entre l'éthique privée et l'éthique publique, et au danger de découragement, répond avec lucidité et force l'essai de J.-L. Dherse et Dom H. Minguet (voir à la p. 137, le para-

graphe intitulé: «Question centrale: l'influence de chaque individu sur le réel»): leur réponse n'est pas uniquement fondée sur une conviction personnelle, mais elle est le fruit de nombreuses rencontres ainsi que de leur expérience professionnelle, éclairée par la lumière intellectuelle de la foi. Le grand mérite du livre est d'ailleurs celui de transmettre, dans un langage sans banalité mais très accessible, une remarquable richesse d'expérience et de réflexion, à la fois dans le domaine de la vie d'entreprise, dans celui de l'éducation, de la vie familiale et d'une structure religieuse profondément enracinée dans la dimension communautaire et sociale. En soi le livre est un excellent exemple des chances que peut offrir la rencontre entre un homme d'action, dirigeant et conseiller d'entreprises, et un homme de contemplation, moine bénédictin: l'un étant ouvert à la recherche des sources vives de son action, l'autre déversant dans la vie extérieure les trésors reçus dans le dialogue entre la foi et l'humanité.

Le propos qui est au cœur du livre est en effet celui de réaffirmer et de montrer que tout comportement individuel exerce une influence réelle sur le milieu environnant, sur la communauté des hommes, et que la prise en compte de l'existence des autres et donc du bien commun, est non seulement possible, mais absolument indispensable, si on ne veut pas sombrer dans un univers dépourvu de sens.

En fait l'essai de Dherse et de Minguet a le mérite de commencer (et de terminer) par la nécessaire conversion du cœur

1. Presses de la Renaissance, Paris, 1998.

de l'homme, par la recherche du sens de toute vie personnelle, car la recherche du bien personnel est le fondement de la recherche de ce qui constitue le bien de tous: l'éthique privée est bel et bien la garantie et la base de l'éthique sociale: «au-delà de “signification” le mot “sens” veut dire “direction”» (p. 72), donc l'ouverture vers l'autre: l'égoïsme n'a pas de direction, il tourne en rond!

Le livre se développe selon une structure qui part du diagnostic de la situation de *l'homme désorienté*, où le lecteur est conduit à reconnaître les lieux de crise essentiellement dans *la Parole* et dans *la Règle*: l'homme se reconnaît comme existant et fait l'expérience de son identité en découvrant qu'il est voulu, qu'un autre lui adresse la parole: et cette expérience lui apprend à son tour à s'ouvrir aux autres. Le lieu premier de cet apprentissage est la famille et c'est ainsi que la crise de la famille, la crise de la *paternité*, est la première responsable de la crise d'*identité* qui affecte les jeunes d'une façon très générale et les pousse à rechercher leur identité en s'affirmant par la violence (souvent d'ailleurs tournée contre eux-mêmes).

L'absence de confrontation avec la parole de l'autre entraîne en effet l'absence de reconnaissance des limites: l'affirmation de soi, la recherche et l'exercice du pouvoir deviennent la seule règle dans un monde où le jugement est basé sur l'efficacité. Efficacité qui seule dicte un semblant de règle, en ce sens que l'alternative offerte est celle de respecter les règles du jeu, non pas qu'elles soient justes (la question n'ayant pas de sens) mais en tant que garantie d'efficacité: ou alors, de ne pas jouer (et de se révolter, pour imposer ses propres règles par la violence). Le résultat (ainsi que la cause) étant «un endurcissement progressif de l'intelligence et du cœur.» (p. 43)

Le livre poursuit donc son parcours à travers une réflexion sur les fondements

du sens de la vie et de l'équilibre de la personne, en signalant d'abord une conversion fondamentale, qui consiste en «l'acceptation de la contingence» (schéma, p. 75), c'est-à-dire dans la reconnaissance du fait incontestable que *je suis là mais que je pourrais parfaitement ne pas être*. La découverte et l'acceptation du fait que «je» ne suis pas le centre de l'univers fonde la possibilité de l'ouverture aux autres et la nécessité de régler l'équilibre de ma personne et de ma vie en fonction de l'existence de ces autres.

C'est ici que l'on rencontre *un des deux nœuds essentiels du livre*, sur lesquels s'édifie toute la réflexion proposée: c'est ce que les auteurs appellent «le triangle d'or», formé par les trois pôles autour desquels se construit une morale: *la liberté, la vérité, la conscience* (p. 92 ss.). Chacun de ces pôles est essentiel, mais aucun ne doit dominer les autres.

Si la *liberté* se pose en valeur absolue, affranchie de tout lien avec la vérité, elle donne naissance à une *morale libertaire*, où l'individu est roi et selon laquelle vaut le dicton: «à chacun sa vérité», et où «il est difficile d'interroger la liberté ou de dénoncer une erreur» (p.96).

Si la *vérité* se pose en valeur absolue, ou plutôt en valeur possédée intégralement et exclusivement, elle donne lieu à une *morale de la rigueur*, imposée de l'extérieur, «qui subjugue la liberté et les consciences» (p. 97).

Si la *conscience* se pose en valeur absolue elle donne lieu à la morale qui est peut-être la plus diffuse aujourd'hui, en tout cas la plus ambiguë et destructrice, la *morale du «je ressens»*, de la conscience ou plutôt de la sensibilité individuelle, du sentiment de bien-être. Etant liée à la sensibilité, cette morale «*de la sur-conscience*» s'édifie en dehors de la raison, dans la dimension de l'imaginaire est «est favorisée par le développement de la pensée pré-

logique» (p. 99): étant sensuelle, fondé sur le «fait» de la sensation, elle est incontestable, elle ne donne aucune prise au raisonnement qu'elle refuse par définition.

L'acceptation de la contingence, l'ouverture à l'altérité et la conscience de la présence du mal au cœur du monde rétablissent l'équilibre entre les pôles de l'éthique, ces trois biens dont la morale «affirme avec force le caractère intangible» (p. 101) chez tout sujet humain: celui-ci est réorienté vers la «vérité qui libère et construit», vers la «liberté qui fait grandir» et vers la «conscience qui éclaire» (p. 103 ss.): c'est la *morale de la gratuité préférée*.

Le mystère de l'autre renvoie enfin la personne à son propre mystère, à sa dimension intérieure, en fermant ainsi le cercle qui part de la conversion du cœur et se termine à la rectification des facultés du cœur, «lieu du choix et de l'engagement, lieu du discernement et de la responsabilité» (p. 133).

À côté de l'acceptation de la contingence, l'invitation à la *fidélité au réel* constitue le *deuxième nœud essentiel du livre*: il s'agit de respecter et de tenir simultanément les «quatre faces de la réalité», c'est-à-dire de réaliser l'équilibre entre le niveau *technique* des phénomènes, le niveau *structurel* des réalités sociales, le niveau des *comportements* qui fondent la confiance et le niveau des *finalités* et des motivations personnelles des décisions, selon une vision que les auteurs (J.-L. Dherse en particulier) dérivent, en l'adaptant, du philosophe Alain Comte Sponville. On a d'ailleurs remarqué que cette approche fait écho à la doctrine aristotélicothomiste des quatre causes: matérielle, formelle, efficiente et finale.

Cet équilibre est indispensable pour éviter un double danger: celui de la soumission fataliste à laquelle conduirait une conception déterministe et matérialiste des lois sociales et économiques ou, à l'opposé, celui de la fuite vers un

«*angélisme*» qui au nom d'exigences spirituelles refuserait toute acceptation de la condition charnelle et historique de l'être humain. C'est grâce à cet équilibre retrouvé, que l'on peut développer une réflexion approfondie autour de la notion de *bien commun* et des moyens de sa réalisation.

La définition du bien commun que les auteurs proposent, c'est-à-dire le souci des personnes qui a pour objet «le bien de chaque personne et en même temps le bien de tous», se veut une boussole permettant de naviguer entre les écueils de l'absolutisation de «l'humanité dans son ensemble» et de «l'individu dans sa solitude» (p. 182). Elle doit aider à résister aux trois tentations fondamentales du «podium à trois marches», les tentations de l'argent, du pouvoir et de la réputation, recherchés pour eux-mêmes (p. 188-189) et qui mènent l'individu à l'autodestruction et la société à la désintégration.

On ne découvre pas tout seul le bien commun: il faut une interaction entre trois partenaires, l'Etat, l'Entreprise et la Famille (p. 283 ss.) et cela suppose un engagement qui refuse le scepticisme radical envers la «Polis» (l'attitude du «tous pourris» qui fait fuir l'engagement politique), qui revalorise l'idée d'«entreprise citoyenne» et qui, surtout, fasse prendre conscience du rôle essentiel de la famille, comme lieu d'apprentissage du bien commun.

Les auteurs consacrent une analyse détaillée et riches d'exemples à la place et à la responsabilité de l'entreprise mais il est frappant de constater combien, dans cette perspective même, la centralité de la famille et la valeur transcendante de l'intériorité de la personne font fonction de principes irrécusables. L'économie n'a pas le dernier mot (ni par conséquent la responsabilité exclusive!) dans la recherche du bonheur et du bien commun de l'homme. La recherche du sens de la vie se joue finalement dans la vie intérieure et

contemplative: «Le sens apparaît comme la respiration de l'être. Permettre cette respiration, y être attentifs, est de l'ordre de notre responsabilité personnelle. Seule la personne peut en effet donner un sens, qui est, comme nous l'avons vu, le lieu de sa Parole. Pourtant, cette respiration requiert le souci constant de ceux qui d'une certaine manière organisent ou conditionnent la vie d'autrui du fait notamment de leurs responsabilités. Nous pouvons travailler dès lors sur les conditions dans lesquelles peut advenir le sens et où il peut se développer. Le climat dans lequel le sens peut advenir nous semble celui dans lequel la personne peut éprouver sa liberté et sa responsabilité, sa participation à une œuvre créatrice, une possibilité d'exprimer ses dons et ses valeurs.

«Cela n'implique pas une conception de la personne comme personne active. Le sens, nous l'avons vu avec Frankl, peut être donné en dehors du faire.» (p. 333)

QUESTIONS:

Q. La Parole: vous avez souligné fortement l'importance de la Parole, comme le premier lieu où peut s'établir un lien social et donc la conscience du bien commun.

Or, énormément d'efforts technologiques sont aujourd'hui déployés pour rendre possible l'échange en absence, la parole à distance: chacun est en mesure, s'étant assis devant l'écran de l'ordinateur, d'envoyer des paroles, de voir des images, de produire du travail, sans quitter son domicile, que ce soit sa chambre, sa maison ou sa ville. Y a-t-il encore, dans telle situation, un «départ vers l'autre» et que devient par exemple la communauté de famille, quand chaque membre possède son propre écran TV, ou la communauté de travail, quand on produit son effort, sa créati-

vité, sans voir le visage de son collaborateur? Pourra-t-on encore «manifeste dans les rues» ou sera-t-il suffisant de participer à des défilés (ou pèlerinages) virtuels sur Internet?

R. Dom H. Minguet: le livre distingue assez fortement nos paroles – parler, dire des choses – de notre Parole, avec un grand P qui peut ne pas s'exprimer verbalement (p.ex. le regard d'amour d'un Maximilien Kolbe sur son bourreau).

Ce concept désigne dans le livre notre réponse existentielle à la question du sens. Elle peut s'exprimer de toute manière par nos pensées, nos paroles et nos actes, l'orientation de notre désir et de notre volonté.

Cette Parole peut être absente ou défaillante, ou encore un simple mimétisme social si l'on «pense comme tout le monde» et alors comme le disait Louis Pouillard que nous citons «qui pense comme tout le monde ne pense pas encore». Souvent elle n'a pas été *éveillée* ni appelée par la rencontre d'une humanité «habitée», vécue en plénitude. Il me semble que le Livre de la Genèse pourrait nous donner une idée de cette Parole, par l'invitation à la vraie rencontre de l'Autre (Dieu, ou le conjoint): la réponse au sens de la création et notre manière de nous situer, nous la retrouvons par la suite dans l'œuvre de nomination, de domination, de participation à l'œuvre créatrice de Dieu.

Notre Parole est une expression, une manifestation et peut-être une responsabilité de notre Altérité, de notre unicité dans le projet créateur de Dieu, notre manière de répondre à l'appel de Dieu à notre vocation. Elle est sans doute la réponse à l'Appel de Dieu qui prononce un Nom unique qui nous désigne. Notre Parole est ainsi l'expression la plus profonde de notre identité, mais elle ne peut se réduire à un dire ou à un faire, elle est plus profondément le mouve-

ment même de l'âme qui va et tend vers Dieu, ceci incluant sa grâce, car seule la correspondance, la synergie avec le Logos créateur, donne à notre vie sa vraie place et à notre Parole son vrai poids et sa vraie efficence.

La question des vies juxtaposées est réelle. La Parole invite à la relation et l'ermite même n'échappe pas à la relation....

R. J.-L. Dherse: La première question est celle de la possibilité d'existence d'une Parole qui soit purement virtuelle, ou du moins qui ne nécessite plus un contact personnel, une coïncidence de lieu entre l'émetteur et les récepteurs.

Ma Parole est une manifestation de mes options fondamentales, de mon être même. Elle est une invitation à la relation, ou un refus de celle-ci. Bien évidemment, on souhaitera ne donner le beau nom de Parole qu'à celle qui s'ouvre à la relation et non à celle du refus.

La Parole existe dans toutes les épaisseurs de l'univers de l'action, c'est-à-dire dans les quatre étages de la réalité:

- Il existe une Parole quantifiable: c'est celle qui communique le plus facilement d'un système à l'autre: c'est la parole des machines et celle de l'homme remplaçable par la machine.

- Il existe une Parole structurelle: c'est celle qui donne les informations nécessaires au fonctionnement de la structure. Elle manifeste une présence sans dire laquelle, elle demande une attention sans encore faire participer au fond de soi.

- Il existe ensuite une Parole de confiance: expression de confiance mutuelle, ou expression du besoin de confiance mutuelle. Ici, la parole est plus profonde, plus engageante. Elle invite à l'ouverture. Elle peut exister sans relation proche, mais alors elle suppose un intermédiaire dont la parole

propre est une parole de confiance et est perçue comme telle. Elle est plus fragile que la Parole directement donnée et reçue.

- Il existe enfin la Parole au sens plein du terme, qui est celle de l'expression de l'être profond. Nous ne sommes plus dans le domaine de la communication mais dans celui de l'invitation à la communion. Le contact de personne à personne est nécessaire puisque c'est ce dont il s'agit essentiellement.

Cela exclut-il la communication à distance? En principe oui. Et pourtant, heureusement qu'il n'en est pas toujours ainsi. La communion existe entre personnes physiquement séparées: il s'agit alors de la communion des saints, dans laquelle la Parole devient celle de Dieu, la personne de Son Fils unique. Nous sommes-là à l'extrême.

Q. Le Bien Commun: la méconnaissance du réel est à la source du déséquilibre de la morale et vous avez souligné la diffusion contemporaine de la *morale du «je ressens»* que vous avez mise en rapport avec le développement de l'imaginaire dans la culture irrationnelle de notre temps. On a d'ailleurs parlé de «dérive émotionnelle» (Jean Romain) et on se demande comment rendre à la raison son statut souverain (l'Encyclique *Foi et Raison* apparaît d'ailleurs paradoxalement comme un plaidoyer pour la raison encore plus que pour la foi!). Or, au point de vue de la sensibilité, de l'émotion, il est naturellement plus facile, plus spontané, de faire référence à soi-même plutôt qu'aux autres: c'est en soi-même que l'on «ressent» et que l'on éprouve douleur, joie, plaisir et ainsi de suite, et l'*autre* en vient à être perçu uniquement comme un moyen pour atteindre son propre bonheur (la «réalisation de soi») ou alors comme un obstacle qui s'y oppose.

Est-ce que la recherche du *bien commun* passerait avant tout par un effort

critique (qui demanderait peut-être une volonté héroïque!) du caractère émotionnel et mercantile de la communication contemporaine et de l'action des médias? Par la dénonciation de la *propagande*, qui n'a pas disparu, loin de là, avec la chute des régimes propagandistes par antonomase, le régime nazi et le régime communiste? Quelle «parole» se construit et se transmet par la voie des images? Dans le passé l'art et la poésie ont été les grandes réponses, mais aujourd'hui?

R. Dom H. Minguet: la question du Bien Commun mérite d'être approfondie, je n'ai pas beaucoup d'élément de réponse à ce stade. Ce que je crois c'est qu'en morale, on a tort d'opposer subjectivité et objectivité. Le plus souvent la Morale actuellement est réduite à la subjectivité, considérée comme le bien de la Personne. Ainsi par exemple on pourra avorter si la décision ne découle pas du désir de faire le mal et si elle est prise pour des raisons qui seraient justifiées à un niveau personnel. Par ailleurs, on ne peut sans doute pas réduire la morale à une conformité simple à une règle qui serait extérieure à l'homme. Il me semble que la réponse juste est dans la notion de *théonomie participée* que Jean-Paul II a développé dans *La splendeur de la vérité* et qui met bien en lien le cheminement intérieur et l'accès à la règle morale. La conscience ici retrouve sa juste place, comme lieu d'accueil et de tension vers la vérité.

R. J.-L. Dherse: La foi, qui n'a pas son origine en nous, est une invitation qui s'adresse à notre raison et aussi à notre sensibilité. Elle s'adresse à toutes les composantes de notre cœur profond. Mais parfois elle va les trouver en voie de dislocation, ou même éparpillées, comme des corps sur un champ de bataille lorsque plus rien ne bouge. A ce moment là, la raison et la sensibilité sont séparées, et la foi ne peut plus rece-

voir cet écho en provenance de l'être profond, écho à laquelle elle aspire tant, puisqu'elle est une invitation à l'amour.

Cette dislocation de notre être profond a des effets opposés, mais tout aussi détestables, sur l'intelligence d'une part, sur la sensibilité de l'autre.

Notre intelligence, lorsqu'elle cherche son autonomie, son indépendance à l'égard de notre cœur profond, court le risque de ne plus être irriguée. C'est en effet notre cœur profond qui irrigue ses différentes composantes. L'intelligence sèche devient raide, dictatoriale, impérative. Elle se veut souveraine. Comme tous les dictateurs, elle se croit à l'abri de l'erreur, et va asséner les certitudes en dominant celui qui la porte en souffrant.

La sensibilité, elle aussi, va être mal irriguée dans un cœur disloqué. Elle va aussi tenter de devenir dictatoriale. Mais sa stratégie va être à l'opposé de celle de l'intelligence: elle va devenir également envahissante, mais trop molle, cultivant ses sonorités propres, comme la note trop appuyée d'un violon tzigane qui cherche à arracher des pleurs.

La foi va être critiquée par l'intelligence sèche, qui va émettre des objections pour créer des doutes. Elle va de même être absorbée, engluée par la sensibilité molle qui va être un terrain favorable pour l'éclosion d'émotions purement affectives. Intelligence sèche et affectivité molle peuvent aisément coexister chez la même personne, mais en s'exprimant séquentiellement et non simultanément.

Le commerce, qui n'a d'autres limites que quantitatives (seules les pertes causent son arrêt), est à l'affût de tout outil, y compris l'intelligence et la sensibilité. Faire de la Parole d'une personne un outil de commerce est d'expérience courante, dans la publicité, qui a son domaine licite, qui est celui de l'information et du «se-faire-connaître», et aussi dans la propagande, qui n'a pas de

limites, et qui devient facilement manipulatrice.

La recherche du bien commun me semble passer par tout ce qui peut réunifier le cœur profond, l'homme intérieur. Elle est facilitée à la fois par une intelligence moins sèche, mieux irriguée, et par une sensibilité plus affermie. Car la clé du bien commun est la capacité de gratuité, c'est-à-dire d'amour, qui seul permet de prendre en compte dans nos décisions les personnes qui ne peuvent ni nous récompenser ni nous nuire. L'amour n'est pas essentiellement un sentiment, mais un mode d'action et de vie. Il ne peut émerger d'une intelligence sèche ou d'une sensibilité submergeante.

Les paroles qui circulent, ou même se bousculent aujourd'hui, sont disparates. On y entend les cris des marchands, et ceux des écartelés. Mais il y a aussi le murmure de ceux qui souffrent du besoin d'amour qui est généralisé. L'amour n'est pas aimé, mais il n'en appelle que plus fortement l'amour. L'art et la poésie sont des écritures de choix pour un amour véritable, qui brûle d'être actif, gratuit et utile à la fois.

Q. La Contingence: vous avez indiqué l'acceptation de la contingence comme la voie pour se décentrer, pour sortir de l'égoïsme. Toutefois, l'expérience de la contingence peut aussi, en absence de foi, conduire au désespoir (on ne supporte pas la vue de l'abîme, on veut s'y précipiter tout de suite) ou à l'égoïsme (jouissons tant que nous sommes là!). Ne faut-il pas accompagner cette conscience avec la certitude du fait que cette contingence (la sienne propre et donc aussi celle des autres) débouche sur une existence irréductible et promise à la permanence éternelle? Mais il n'y a rien de «ressenti» dans cette certitude, elle ne peut s'établir qu'au niveau de la raison: et d'autre part, comment la faire rencon-

trer par ceux qui ne se réclament pas de la révélation? Comment bâtir une éthique de l'altérité que tous pourraient partager, si cette altérité ne peut pas être vraiment comprise que par l'alliance de la raison et de la foi?

R. Dom H. Minguet: le livre aborde très exactement la question posée en présentant (de la page 65 à 71) les sept possibilités de se situer vis-à-vis de la contingence et de l'interpréter. Nous montrons bien les impasses d'une contingence fermée sur elle-même et nous posons de manière très claire la question du rapport de la contingence avec l'absolu (page 70-71 puis page 114-115). Nous voyons notamment deux dangers, soit le retour au néant ou le désespoir, soit la tyrannie d'absolus qui ne le seraient pas. L'histoire contemporaine est fertile en illustrations diverses...

R. J.-L. Dherse: accepter de ne pas être le centre du monde est un premier pas: on attend souvent de nombreuses années avant de le faire. C'est une condition nécessaire de l'éthique, puisque se croire un absolu nous prive de toute capacité relationnelle véritable.

Est-ce une condition suffisante? Vous exprimez si bien les alternatives: le vertige de l'abîme qui conduit au désespoir, le repli sur soi et sur son plaisir. Autrement dit, il y a bien des noms que l'on peut donner à cet Absolu qui fonde notre contingence.

L'Éthique ou le Chaos? ne pousse pas son propos jusque-là. L'acceptation de la contingence est un défi de chaque instant de la vie, particulièrement lors de toute prise de décision. S'ouvrent alors deux fenêtres, celle de la relation et celle de la solitude, celle du sens et celle du non-sens, celle de la vie et celle de la mort. Le livre en reste là, au plan philosophique, au seuil de toute option spirituelle.

Il est tout à fait possible de passer directement de là au suicide ou à l'hédonisme. Mais le livre suggère en transparence d'aller plus loin. L'acceptation de la contingence est un désenfermement, qui permet la relation. «Qui est l'Autre?» devient une question pressante. «Qui est l'Absolu?» suit de près. L'Autre n'est pas l'Absolu, mais il est le bénéficiaire de la gratuité que je veux bien lui accorder. Un acte d'amour est alors possible. Il ne dépend que de moi.

Nous pouvons tous apporter l'amour à quelqu'un d'autre.

A ce moment-là ne devient-il pas raisonnable d'espérer en ces termes: «Si l'amour est possible, ne sommes-nous pas tous appelés à l'amour? L'Absolu ne serait-il pas l'Amour lui-même? Moi, enfant de l'Absolu, ne suis-je pas appelé à être, si je le veux bien, enfant de l'Amour?»

Propos recueillis par
Ernesto ROSSI DI MONTELEA

Georges COTTIER, op, *Les chemins de la raison*, Questions d'épistémologie théologique et philosophique, «Sagesse et Cultures», Parole et Silence, Saint-Maur, 1997, 256 p.

Cet ouvrage se compose d'une introduction, puis de trois parties comptant en tout quinze chapitres. L'introduction, «La sagesse chrétienne» (p.11-26), unifie le propos d'ensemble. L'A. y rappelle ce que sont la sagesse biblique et la sagesse grecque, puis présente la nature de la sagesse selon saint Thomas d'Aquin. Avant tout, la sagesse est «cette science qui juge par les causes suprêmes» (25), et unifie ainsi le savoir. On retrouve des échos du thème de l'introduction dans la suite du livre. Ainsi lorsque l'A. explique que «la vérité est la fin de l'univers tout entier et c'est à la considération de la vérité que doit principalement s'appliquer la sagesse» (31).

La première partie, sous le titre de «foi et théologie» (p.27-114), est une introduction à la théologie dans sa relation avec la foi, avec d'autres formes de savoir et avec d'autres religions. Dès le départ, le ton est donné: «C'est dans l'exercice de la théologie, science dont les principes sont reçus, par la foi, d'une science supérieure, qui est la science même de Dieu et des bienheureux, que la raison humaine manifeste au plus haut point sa grandeur.» (27) Une théologie ainsi pratiquée est une activité contemplative qui, quelle que soit sa difficulté, doit rendre heureux celui qui la pratique. La plus haute manifestation de la raison humaine? Une telle affirmation suscitera craintes ou ricanements. Mais comment parler autrement s'il s'agit bien, comme l'affirme saint Thomas, d'une participation à la science de Dieu? Reconnaître le don de Dieu est un acte de reconnaissante humilité.

Le chapitre «Foi et raison» (29-45) est une dense synthèse de nombreuses questions posées par ce vaste thème. Nous retenons quelques éléments caractéristiques. D'abord, le croyant ne perd pas l'usage de sa raison dans la mesure où il est croyant, et ne doit pas non plus laisser sa foi dans un autre secteur de sa per-

sonne pour pouvoir penser vraiment. En fait, «la foi en la révélation joue ... le rôle de pédagogue; elle initie l'homme au sens de la transcendance divine» (37), ce qui doit profiter à l'ensemble de sa connaissance et de sa vie. Parmi les signes de crédibilité de la foi chrétienne, saint Thomas retient un fait évident mais souvent oublié: le fait que des hommes croient à des vérités qui dépassent leur raison et de surcroît leur demandent une conversion (cf. 39).

Le chapitre «L'universalité de la foi dans le pluralisme des cultures» (47-57) insiste sur la solidarité indéfectible du christianisme avec le phénomène de la culture: le christianisme est une religion essentiellement historique (c'est dans l'histoire que Dieu se révèle au point d'y venir lui-même, après avoir préparé cette venue). Et l'histoire humaine produit des cultures. Celles-ci sont des réalités complexes dont certains éléments préparent l'Évangile ou en sont la conséquence, alors que d'autres s'y opposent. Lorsque l'Évangile corrige une culture, il ne la méprise pas, il la libère (cf. 51). Lorsqu'il converge avec elles, il ne se contente pas de les reprendre telles quelles: il les élève, car les réalités religieuses naturelles n'ont pas de soi une portée immédiatement salvifique (cf. 52); sinon, demanderons-nous en effet, l'Incarnation du Fils de Dieu ne serait-elle pas superflue dans un monde où les cultures ne manquent pas, et ne manquent pas de religiosité? Parler de foi et culture, c'est aussi reconnaître que certaines réalisations «culturelles» ne sont pas purement et simplement des cultures comme les autres: dans l'histoire d'Israël, puis dans l'histoire de l'Église, Dieu est à l'œuvre d'une manière irréductible à d'autres histoires (cf. 53-54).

«La vocation du théologien» (59-69) pose la question du rapport entre le théologien et le magistère à son niveau le plus profond: «Ou bien il n'y a pas de révélation possible et alors la prétention du magistère à l'infaillibilité est exorbitante et scandaleuse. Ou bien Dieu, qui est la Vérité même, s'est vraiment révélé, et il fait participer son Église, certes d'une manière limitée à son infaillibilité, pour

permettre aux croyants d'accueillir en vérité le don de sa révélation.» (61) L'activité du théologien se fonde sur la révélation et s'exerce dans l'Eglise. Si la vie de foi (et de prière) n'est pas la condition suffisante de la théologie, elle n'en est pas moins la condition indispensable (cf. 65, 107). C'est elle aussi qui permettra au théologien, s'il lui arrive d'avoir quelque lumière sans que le magistère le comprenne, d'avoir l'attitude humble et croyante qui convient, dans la conviction que la vérité finit toujours par l'emporter (cf. 68, 86-89).

Ce cadre général est développé dans le chapitre suivant, «La théologie désirable et périlleuse» (71-92). Il y est question des rapports toujours subtils entre la théologie et l'autorité, la vérité, l'opinion dominante (en particulier celle qui semble devoir s'imposer parce que l'on se situe à telle époque), les nouvelles disciplines du savoir dans un monde sécularisé. Face à des questions nouvelles, ou posées de manière nouvelle, il arrivera que des théologiens souffrent de ne pouvoir trouver de réponse: cela ne doit pas leur faire perdre confiance dans le fait qu'un argument que personne ne résout de leur temps peut, de soi, être résolu (cf. 78).

Le chapitre «Savoir théologique et culture» (93-102) reprend entre autres un thème présent dans les chapitres précédents. Lorsqu'il s'agit de situer la théologie dans la culture contemporaine, par exemple dans le cadre institutionnel des Universités, le risque n'est pas mince de la réduire à ce qui la rapproche d'autres formes de connaissance. Etant la seule science fondée sur la Révélation, la théologie risque de se trouver mal à l'aise, et d'échapper à ce malaise en se transformant en sciences religieuses, qui étudient des textes et d'autres réalisations de type religieux sans que l'on doive y engager sa vie. Derrière cette réduction de la théologie à une science «normale» se trouve l'idée de la définition de la science par une méthode d'acquisition du savoir. Dans cette première partie (et plus tard dans la troisième), l'A. revient à plusieurs reprises sur les racines et les implications d'une attitude qui met l'accent non plus sur la vérité, mais sur les moyens de la connaître

ou de la rechercher. Telle est l'attitude de Descartes: «En feignant, comme il le dit lui-même, de tenir pour faux ce dont on peut douter, Descartes a opéré un complet renversement. Dès lors, ce qui devient premier n'est plus l'objet connu, mais la manière dont nous le connaissons, ce qui est une façon de ramener la vérité à notre propre étalon.» (37-38; cf. aussi 63, 77) Cette question est reprise dans le chapitre qui nous occupe (cf. 97) en lien avec la théologie. Si l'on applique un tel schéma à la théologie, on obtient l'exact contraire de la visée théologique décrite ci-dessus, où Dieu attire l'homme à lui.

Reprenant l'ensemble des thèmes abordés jusqu'ici, le chapitre «L'enseignement de la théologie comme école de culture» (103-114) fait figure de conclusion de la première partie. Dans la rencontre de l'éternité et de l'histoire, l'éternité reste éternité et l'histoire reste histoire. Ainsi, la théologie n'est telle ni en oubliant qu'elle est participation à une science éternelle, ni en négligeant la situation de son temps.

La deuxième partie traite d'une question liée à la première tout en en différant: «Foi et philosophie» (115-208). Une introduction (115-116) dresse la liste fort utile d'un ensemble de points de repère: quête philosophique et démarche de foi sont deux démarches distinctes mais pas étrangères l'une à l'autre; la recherche philosophique peut atteindre le vrai mais peut se tromper, ce qui va exiger un discernement, à l'aide des exigences de la révélation; le croyant doit viser non-seulement une juxtaposition de deux ordres non incompatibles, mais une harmonie

Le chapitre «La foi a besoin de philosophie» (117-130) présente, dans le sillage de l'Encyclique *Aeterni Patris* de Léon XIII, quelques questions qui parcourront la deuxième partie, par exemple: «La liberté – au sens d'autonomie – de la pensée n'est-elle pas constitutive de l'activité philosophique, de telle sorte qu'une philosophie pour ainsi dire domestiquée par la foi ne mérite plus son nom?» (118) L'A. répond que la lumière de la foi rend la philosophie capable de se porter plus haut, mais que la foi ne remplace pas pour

autant la philosophie (cf. 118-119). Il ne faut pas oublier dans une telle entreprise qu'une affirmation philosophique se situe dans un tout organique, dont les différents éléments s'influencent mutuellement. Dès lors, il convient de viser au plan philosophique et au plan théologique une sagesse (de deux types différents), une synthèse qui honore la visée contemplative de l'intelligence, et qui demandera du théologien un engagement de toute sa personne dans la foi (cf. 121-126). Si la philosophie peut être utile à la foi, il faut enfin éviter le double écueil (parfois présent chez les mêmes personnes) du rationalisme (selon lequel une connaissance qui se présente comme révélée n'a pas à être prise en considération sur le plan philosophique) et de l'irrationalisme (cf. 130).

«Philosopher sous le ciel de la foi» (131-150) traite de la situation délicate du philosophe thomiste, et à travers elle se profile l'histoire de la théologie du XX^e siècle. Situation délicate d'abord en raison même des encouragements reçus du magistère de l'Eglise, illustrée a posteriori par la publication de l'Encyclique *Fides et Ratio*. Les encouragements du magistère ont conduit certains catholiques à user de la philosophie thomiste par obéissance, mais sans en comprendre le sens. S'inspirant d'un ouvrage un peu oublié de deux auteurs polonais (Jerzy KALINOWSKI et Stefan SWIEZAWSKI, *La philosophie à l'heure du Concile*, 1965), l'A. énumère les conséquences de ce recours mal compris à saint Thomas: «On constatait chez plus d'un enseignant de théologie ou de philosophie... une adhésion de forme purement disciplinaire contraire à la nature et à la dignité de l'esprit. Les conséquences d'une telle attitude ne pouvaient être que désastreuses: au plan de la pensée, stérilité et conformisme, avec parallèlement l'idée saugrenue que de soi la créativité intellectuelle se trouve du côté de l'hétérodoxie ou encore, là où, malgré tout on s'efforce de chercher honnêtement, constructions éclectiques sans vraie solidité, car comment un acte d'obéissance, même vertueux, pourrait-il remplacer les intuitions fondatrices d'une doctrine? Au plan éthique, le danger était grand de céder à l'hypocrisie; tout cela

n'allait pas sans de forts complexes d'infériorité à l'égard de tout ce qui était extérieur à cette pensée condamnée inévitablement à être une pensée de ghetto. Qu'un certain 'thomisme' extraordinairement étroit et, de plus, souvent lié à des attitudes résolument conservatrices, y compris sur le plan politique et social, ait eu sa part de responsabilité quant à cet état de fait, l'ouvrage des deux philosophes polonais nous le rappelle...» (132) Pour éviter ces dramatiques dérives sans perdre du même coup l'apport réel du thomisme, il s'agit de recevoir intérieurement et en les comprenant à la fois les exhortations du magistère et l'œuvre de saint Thomas. Du point de vue du magistère, certaines mauvaises expériences peuvent recommander de la prudence aussi de la part de ceux qui l'exercent, et qui veilleront à bien distinguer entre la doctrine de la foi et certains aspects de son conditionnement historique (cf. 136). Quant au fond de la question en jeu, à savoir la recommandation de suivre saint Thomas, elle invite à fixer librement l'attention sur la vérité intrinsèque de sa pensée (cf. 150), par exemple sur «la conviction que la capacité métaphysique de notre raison est impliquée dans l'anthropologie chrétienne.» (134) Cela oriente l'usage apologétique de la philosophie, où «le danger est grand, au nom même du bien que sincèrement on souhaite à autrui, de ne plus s'arrêter à envisager la vérité pour elle-même, mais, puisque c'est bien pour elle qu'on entend cependant travailler, uniquement sous l'angle de son incidence dans l'esprit d'autrui. Du coup, on perd de vue l'orientation contemplative de l'esprit et on néglige de scruter les problèmes à la racine et pour eux-mêmes.» (141) La théologie et la philosophie (certes différemment) poursuivent un but contemplatif et se corrompent quand elle ne visent plus qu'une utilité immédiate, quand elles glissent de la pensée à la rhétorique, quand elles perdent le «goût de l'être» et avec lui le sens de la vérité (cf. 146), et perdent du même coup leur utilité. La vraie efficacité apologétique demande un respect authentique des intuitions métaphysiques portées par le christianisme (cf. 157).

«La pluralité des philosophies et la théologie» (151-178) aborde une question dont l'importance n'échappera à personne: «Y a-t-il plusieurs expressions possibles de la foi?» (151) La question tient au fait même qu'il y ait une expression de la foi: «Est-ce que le mystère même qui constitue le contenu du message n'en relativise pas quelque peu la conceptualisation?» (152). Sur ce plan fondamental, il ne faut pas perdre de vue qu'un langage sur le mystère doit rester un langage, faute de quoi il n'y plus de révélation du mystère: «Le message surnaturel utilise des instruments, concepts et langage humains que du coup il transpose à son propre plan, qui est supérieur. Mais il ne saurait le faire en violentant leur nature. Car prendre prétexte de sa transcendance pour nier cette dépendance, c'est faire du langage révélé un langage équivoque, c'est-à-dire inintelligible, c'est, autant dire, nier son caractère de parole.» (152-153) Autant dire que le langage humain peut vraiment transmettre une connaissance de Dieu, ce qui demande du même coup un examen du langage utilisé, car le risque surgit de transmettre des erreurs. Un vrai respect du langage utilisé pour parler de Dieu demande avant tout que l'on ne se limite pas au langage, mais que celui-ci soit lié à une métaphysique (cf. 154-167). Fondamentalement, la foi implique certaines positions philosophiques. Négativement, la révélation ne s'accommode pas de n'importe quelle philosophie; positivement, elle peut aider les philosophes. «... certaines assertions des philosophes sont incompatibles avec la foi. Par exemple, le dogme de la création exclut une philosophie intégralement matérialiste... La révélation enveloppe une métaphysique, non pas certes explicitée et dégagée pour elle-même, mais en ce sens que la vérité révélée implique des vérités qui, de soi, sont d'ordre métaphysique... Une parole de Dieu ne peut rester périphérique, elle touche nécessairement dans l'homme ce qui est essentiel... Quand survient la révélation de la création, au choc de sa lumière, l'intelligence métaphysicienne, respectée dans sa propre autonomie, connaît comme un nouvel éveil et devient capable de lire la

structure de l'être créé dans sa différence radicale avec l'Etre incréé, en y reconnaissant la composition d'essence et d'existence.» (154-155)

L'histoire de la philosophie appelle plusieurs considérations. Tout d'abord, une intuition métaphysique de l'être intervient dans un contexte culturel donné, et est de ce fait même influencée par d'autres facteurs culturels et personnels, y compris les modes du moment ou les oublis du philosophe (cf. 168-170). Prendre l'histoire de la pensée comme celle d'un progrès permanent par rapport à l'étape précédente, c'est donc ne pas tenir compte de l'existence des erreurs (cf. 170-173). Plutôt que de lire l'histoire en fonction des époques, on peut la lire en fonction de foyers d'intelligibilité: par exemple en fonction de l'être, de l'un, du vrai, du bien, du beau, dont le traitement entraîne des types de philosophie, ou encore en fonction des types d'expériences (cf. 173-178).

Les «Réflexions sur le statut de la philosophie de la religion» (179-189) distinguent plusieurs approches de la philosophie de la religion, après avoir précisé en quoi celle-ci diffère de la «science des religions». Un préalable s'impose clairement: «la critique du rationalisme est un préalable nécessaire à l'examen philosophique des problèmes de la religion», sans que cela implique de nier la compétence de la raison à examiner toute prétention religieuse (181). Un tel rationalisme a par exemple amené certains éléments des Lumières à dresser la religion naturelle «contre les grandes religions historiques qui se réclament d'une révélation divine» (183). La philosophie de la religion implique de prendre en considération le fait religieux tel qu'il se présente dans l'histoire de l'humanité, sous ses différentes formes pratiques et dans ses textes, ce qui ne peut être une démarche purement neutre de la part du philosophe (cf. 183-187).

La philosophie est utile à l'Eglise dans plusieurs domaines. Le dernier chapitre de la deuxième partie aborde l'un des apports les plus évidents de la philosophie: «La tâche de la philosophie dans l'élaboration de l'enseignement social» (191-208), qui pose le problème de la légi-

timité de la philosophie chrétienne. Foi et philosophie sociale ne peuvent éviter de se rencontrer sur des thèmes qui touchent profondément à la vie et de foi et à la vie de la société: la liberté (cf. 193), le problème du mal (perçu en profondeur dans la foi), la «vertu» de solidarité et la communion (cf. 207-208). A propos de la doctrine sociale, il faut bien sûr relever les droits de l'homme: ils sont solidaires de la culture occidentale chrétienne dans laquelle ils ont été développés, et au sein de laquelle ils sont parfois utilisés abusivement (en faveur de l'avortement ou de l'euthanasie), ce qui exige que l'on s'écarte du positivisme juridique pour prendre en considération la loi naturelle (cf. 200-203).

La troisième partie traite des sciences humaines (209-254). Leur approche est positive, car «une pensée d'inspiration aristotélicienne ne peut qu'accueillir positivement l'immense moisson de faits et d'observations qu'apportent les sciences humaines» (209). Elles sont complémentaires de la philosophie sans s'y substituer.

Le premier chapitre de cette troisième partie, «Médiation philosophique dans les rapports entre la science et la foi» (211-222), concerne les sciences en général, y compris les sciences naturelles. Lorsque le chrétien se trouve face aux données de ces sciences humaines au sens large, il ne doit pas oublier la «nécessité de l'instance philosophique» dans son rapport avec elles (cf. 211). Les sciences ont en effet des implications épistémologiques et politiques, et sont influencées par des facteurs extra-scientifiques (cf. 220-222).

Le chapitre suivant, «La foi et les sciences de l'homme» (223-232), distingue sciences humaines et sciences naturelles. Cette distinction a un impact sur la vie des croyants. En effet, le succès historique des sciences de type physico-mathématique leur donne un fort attrait sur d'autres formes de savoir, et en conséquence les sciences humaines peinent à trouver leur spécificité par rapport à une méthode adaptée à l'étude du monde strictement matériel. Dans une telle perspective, le croyant se trouve désorienté

par rapport à sa connaissance de foi. La philosophie peut alors être utile aux sciences humaines, et indirectement aux croyants, en distinguant les niveaux de connaissance. En passant, l'A. se livre à une réflexion sur l'idéologie qui prend tout son relief lorsque l'on songe qu'elle émane d'un homme qui a étudié le marxisme à l'époque de son triomphe culturel: «L'impact d'une idéologie ne dépend généralement pas par priorité de la solidité des éléments rationnels qu'elle comporte, mais de facteurs irrationnels. C'est pourquoi, au moment où une idéologie exerce sa plus forte influence, les arguments les plus vrais et les plus probants qu'on lui oppose sont sans prise sur les esprits qui se trouvent comme frappés de surdité. C'est que sans doute, pour une bonne part de leurs idées, les intellectuels eux-mêmes vivent au niveau de l'idéologie et de l'opinion passionnelle. Cette constatation, qui ne va pas sans mélancolie, ne saurait détourner le philosophe de chercher à aller à la racine des problèmes. D'ailleurs, quoi qu'il en soit de l'immédiat, ce qui est vrai finit par s'imposer.» (224) Ici, la vie contemplative vient au secours de l'activité intellectuelle pour permettre au penseur de ne pas se laisser submerger.

Le dernier chapitre du livre, «La philosophie et les 'sciences humaines'» (233-254), vise à défendre la spécificité de cette ancienne discipline qu'est la philosophie face à l'empiètement des nouvelles «sciences humaines» qui tendent à la remplacer (cf. Auguste Comte, 244, ou Jean Piaget, 241). La marginalisation de la philosophie au profit des sciences humaines ne peut pas ne pas avoir d'impact sur l'éducation en général, et l'éducation ecclésiastique en particulier, surtout là où les sciences humaines ont commencé par être plus moins réduites au modèle des sciences de la nature et à leurs méthodes. Dans une perspective positiviste, le rôle propre de la philosophie et la conception même de la vérité sont réduits par un «mimétisme épistémologique» général des sciences naturelles (235 et 242), ce qui est en retour un présupposé philosophique aussi inconscient que discutabile (cf. 237). Dilthey introduit un correctif par

le facteur de l'historicité, qui ne peut toutefois rendre compte de tout (une action libre ou une œuvre de génie ne s'y réduisent pas) (cf. 238-239). Faute de tenir compte de la spécificité et des limites de leurs approches (pour ne rien dire de leurs erreurs), des penseurs comme Marx ou Freud ont ainsi intégré le phénomène religieux dans un cadre qui ne peut le contenir (cf. 239-240). En résumé, «les 'sciences humaines' ne peuvent pas faire abstraction d'une certaine conception de l'homme que, par ailleurs, elles ne peuvent pas donner» (247. Philosophie et sciences humaines doivent tenir compte de leurs différents degrés d'abstraction et profiter des résultats obtenus par les unes et les autres (cf. 253-254). Du point de vue de la philosophie, cela exige qu'elle soit capable de recevoir les données des sciences (ce qui n'est pas le cas des philosophies spiritualistes), tout en dépassant leur niveau (la phénoménologie ne le dépasse pas suffisamment pour fournir des critères ultimes) (cf. 254).

L'ensemble de l'ouvrage débute et se conclut par une invitation à la sagesse, en tant qu'intégration des différents aspects de la vie et de la connaissance humaines, y compris au plan surnaturel. Qui cherche des points de repère pour situer sa foi et sa culture dans le monde contemporain trouvera dans ce livre une aide profonde, fruit d'années de recherche et d'enseignement, d'une expérience longuement mûrie.

Charles MOREROD op

SŒUR ELIANE POIROT O.C.D., *Les Prophètes Elie et Elisée dans la littérature chrétienne ancienne*, (Collection Monastica), Turnhout, Brepols, 1998, 644p.

Ce volume est la publication des deux premières parties de la thèse de doctorat que Sœur Eliane Poirot a soutenue le 4 novembre 1994 à l'Université des Sciences humaines de Strasbourg. La troisième partie a déjà paru séparément aux éditions de l'Abbaye de Bellefontaine,

sous le titre: *Elie, archétype de moine. Pour un ressourcement prophétique de la vie monastique*.

C'est à un véritable travail de pionnier que Sœur Eliane s'est livrée dans cette recherche sur les deux plus célèbres prophètes de la tradition vétérotestamentaire Elie et Elisée. En un premier temps il s'agissait de dresser un inventaire aussi complet que possible de toutes les références explicites relatives à ces deux prophètes, à partir des sources publiées à ce jour, des ouvrages bibliographiques et des instruments informatisés de patristique disponibles. Plus de 3000 références sont ainsi données et classées en trois sections qui correspondent aux trois domaines de la patristique: grec, oriental (syriaque, arménien, géorgien, copte, éthiopien et arabe) et latin. Les auteurs sont énumérés par ordre alphabétique et sont répertoriés dans la langue en laquelle ils sont censés avoir écrit, avec le rappel de leurs dates. Quatre appendices complètent cet ensemble, en fournissant des références canonico-liturgiques, liturgiques, apocryphes et quelques-unes tirées de la littérature païenne. Sur les trois mille références, plus de 500 sont communes aux deux prophètes Elie et Elisée, son disciple. Cela confirme donc la prééminence accordée à Elie, même si Elisée a reçu double part de son esprit. Il arrive d'autre part souvent qu'aux deux prophètes soient associés Jean-Baptiste, le nouvel Elie et Moïse, qui est évoqué avec Elie non seulement dans les textes sur la Transfiguration, mais aussi à propos du jeûne de 40 jours, et de la rencontre avec Dieu.

La nature de tous ces écrits est fort diverse. De la simple mention qui relève de l'érudition biblique de l'auteur, aux commentaires les plus mystiques, en passant par la méthode des *Quaestiones et responsiones*, les poèmes, les hymnes ou les homélies dont les deux prophètes sont l'objet.

Dans la deuxième partie, S. Eliane Poirot procède à l'analyse diachronique des références les plus importantes, afin de repérer l'apparition et le développement de telle ou telle idée, suivant les régions et les auteurs.

Dans la bible, comme dans la littérature du judaïsme hellénistique et rabbinique des premiers siècles chrétiens, aucun personnage du Premier Testament n'a autant de popularité qu'Elie, car, ce qui le distingue de tous les autres, c'est sa mystérieuse ascension et l'annonce prophétique de son retour, qui est en rapport avec le Jour du Seigneur. Bref, en tant que prophète, prêtre et intercesseur, homme de Dieu, témoin de la théophanie à l'Horeb et à la Transfiguration, Elie est chargé d'une puissance archétypale sans précédent et sans comparaison.

L'aspect qui a le plus retenu les auteurs des premiers siècles du christianisme qui ont fait appel à la vie d'Elie, comme à celle d'Elisée et d'autres justes de l'Ancien Testament, c'est leurs vertus, liées à leurs rôles de figures du Christ. Comme le dit Eliane Poirot, «leur virginité est affirmée». Au temps de la persécution, Elie est évoqué comme juste persécuté, vivant dans la solitude et la pauvreté. Sa prière est efficace. A la Transfiguration, il représente tous les prophètes. Le retour d'Elie grand prêtre est encore attendu. En ce début du christianisme, ces divers éléments façonnent les traits d'Elie et d'Elisée qui permettront aux premiers moines de voir en eux leurs ancêtres juifs.

En étudiant la Vie d'Antoine d'Athanase et les Pères du désert, les Pères et le monachisme palestinien, les Pères cappadociens et antiochiens, la littérature théologique et spirituelle syriaque et arménienne, l'auteur remarque qu'Elie prend de plus en plus nettement figure de miroir dans lequel l'ascète apprend la vie qu'il doit mener, d'initiateur de la vie continentale (Grégoire de Nyse), de fondateur de toute ascèse (Nil d'Ancyre). Alors qu'Abraham et Moïse sont modèles de richesse et d'hospitalité, les moines marchent à la suite d'Elie et d'Elisée car ils voient en eux les paradigmes de la vie de solitude et de pauvreté.

Quant à la description des principales références élianiques et éliséennes à travers la littérature patristique latine d'Occident, les deux thèmes majeurs qui ressortent le plus souvent sont le fait qu'Elie est attendu comme précurseur de

la seconde venue du Christ (de Tertullien à Bède le Vénérable, l'auteur a relevé une centaine de références au retour d'Elie), et qu'il est considéré comme l'ancêtre du monachisme. Ces deux thèmes, dit Eliane Poirot, seront conjointement développés au Moyen-Âge par Joachim de Flore, pour qui Elie est la figure eschatologique clé, le symbole de l'avènement du troisième âge et, en même temps, celui de la purification du monachisme.

Dans l'impossibilité dans laquelle nous sommes de passer en revue toute la richesse des informations et des argumentations que Sœur Eliane Poirot nous offrent dans ce magnifique travail, les aperçus que nous en avons donnés suffisent, nous l'espérons, à en montrer l'originalité et l'intérêt dans une perspective interreligieuse, puisque le rôle et la figure d'Elie sont aussi importants dans le Judaïsme et l'Islam que dans le Christianisme.

Jean BOREL

Simon LÉGASSE, *Les Épîtres de Paul aux Thessaloniens* (Lectio divina, Commentaires 7), Paris, Cerf, 1999, 448p.

Le récent commentaire de Simon Légasse sur les deux Épîtres de Paul aux Thessaloniens est important. En effet, depuis plus de 40 ans, C'est-à-dire depuis la publication des deux commentaires de Bédard Rigaux et Charles Masson parus en 1956 et 1957, aucun théologien de langue française n'avait retravaillé sur ces deux lettres. Bénéficiant de tout ce qui a été écrit en d'autres langues depuis lors, Simon Légasse peut aujourd'hui faire le point sur la plupart des questions en jeu dans ces textes et, en plus d'une traduction volontairement très littérale qui permet aux lecteurs de suivre les explications philologiques, il nous donne de chaque verset un commentaire théologique approfondi.

Aucun écrit du Nouveau Testament ne peut revendiquer la même ancienneté que ces deux épîtres aux Thessaloniens, c'est pourquoi leur lecture offre toujours à

nouveau la première impression de ce que pouvait prêcher et enseigner un apôtre du Christ vingt ans après sa résurrection. Elle offre aussi le premier portrait, à découvrir entre les lignes, de la personnalité hors norme de S. Paul. Comme le montre l'auteur, lorsque l'apôtre évangélise les chrétiens de Thessalonique, il a déjà passé plus d'une année chez les chrétiens d'Antioche (Ac.11,20). L'on peut donc aussi recueillir dans ses deux premières lettres l'héritage déjà bien mûri de cette Eglise féconde et créatrice.

Enfin, dit S. Légasse, c'est un univers nouveau, et qui «peut paraître déconcertant», que l'on aborde dans les lettres aux Thessaloniciens. «La "fuite en avant" de la parousie au cours des siècles chrétiens nous dispose mal à entrer dans une conception selon laquelle le retour de Jésus sur terre était envisagé comme tout proche – Paul le voit alors de son vivant –, et devant régler définitivement le sort du monde. Non que tout ce qui est dit soit à ce point déterminé par cette perspective qu'il faille le ranger parmi les vues du passé – sur bien des points Paul parle aux hommes de tous les temps –, mais on se priverait d'un accès à la compréhension des épîtres vénérables si l'on refusait à priori la surprise qu'elles engendrent. Le paysage, pour être aperçu dans ses contours, requiert un dépaysement.» C'est à ce dépaysement salutaire que nous invite l'auteur et nous l'en remercions.

Jean BOREL

Colette CAMELIN, *Éclat des contraires, La poésie de Saint-John Perse*, CNRS Littérature, CNRS Editions, Paris, 1998, 320p.

C'est à une patiente recherche des lectures et des influences philosophiques qui ont formé Saint-John Perse et qui ont marqué de leur empreinte secrète son œuvre poétique que s'est livrée Colette Camelin dans cet ouvrage. Avec méthode et par choix, elle aborde ainsi les différents domaines de la philosophie et de l'ontologie, de l'éthique et de l'esthétique,

de l'histoire et de la linguistique. D'autre part, le livre reprend quelques exemples et les conclusions de commentaires plus largement développés dans la thèse de doctorat qu'elle avait défendue et publiée à l'Université de Paris VIII, en 1995, sous le titre: *Saint-John Perse: l'éclat des contraires, poétique et philosophie du mouvement*.

Avec la noblesse d'une écriture sacrée, la poésie de Saint John Perse désigne elle-même le lecteur qu'elle attend: l'homme de l'exil qui aspire au retour. Et le Poète qui la transmet s'est interdit tout contact avec les hommes qui se signifient dans et par leur installation. «Je m'étonne grandement, écrit-il à Roger Caillois, de voir les critiques favorables apprécier mon art comme une cristallisation, alors que la poésie pour moi est avant tout mouvement – dans sa naissance, comme dans sa croissance et son élargissement final».

L'exil, le retour. De l'un à l'autre un pèlerinage, une anabase, une reconquête de l'identité de l'homme par l'homme, et de cette reconquête, le verbe est l'instrument. Colette Camelin s'est donc immergée dans le labyrinthe de cette poétique et nous propose, dans une démarche respectueuse qui n'exclut ni la distance ni le jugement, de remarquables analyses pour mettre en lumière la dynamique propre de son mouvement qui, loin de chercher l'équilibre entre les contraires les tend à l'extrême, et reconstitue l'itinéraire intellectuel et humain du grand poète créole.

Avec une passion semblable à celle de Léon Paul Fargue dont Perse disait qu'il «aima les mots à l'égal des objets, dans leur structure propre et leur substance propre, dans leur relief, leur saveur et leur résonance propre parmi tout le mystère de leur incarnation», l'auteur explicite la composition, l'énonciation, le lexique et la prosodie de chaque poème afin d'accompagner simultanément l'émergence de la pensée de Perse, de ses questions, de ses contradictions parfois, et l'évolution de son écriture.

Et comme l'œuvre s'inscrit bien d'avantage dans le siècle que n'a voulu l'admettre Saint John-Perse lui-même, l'au-

teur démontre de manière suggestive comment elle s'est justement élaborée à partir de positions théoriques explicites longuement réfléchies, comment elle a tout à la fois caché et signalé ses références majeures et comment, pour reprendre le mot de J. Bollack, «elle a montré ce dont elle se démarque et ce qu'elle accueille, tout ce qu'elle a compris pour s'en démarquer».

Sans reprendre tout les développements de ce travail critique, qu'il nous suffise de résumer le parcours que l'auteur a suivi en relisant les œuvres philosophiques dans lesquelles Alexis Léger s'est plongé depuis sa jeunesse jusqu'à la fin de sa vie, et en étant attentives aux notes dans les marges et aux passages qu'il avait soulignés avec soin: «Saint-John Perse, conscient de la singularité de sa poétique du mouvement, à distance des certitudes de la foi ou de l'athéisme autant que des courants philosophiques et artistiques de la modernité, a cherché des légitimations dans ses lectures: d'Héraclite, il a retenu la fulgurance des contraires car il n'y a pas de mouvement sans tension entre des pôles opposés; à Empédocle, il a pris le double mouvement qui sépare l'individu de l'Un puis le renvoie à la Grande Vie – leçon du taoïsme également; à Aristote, une pensée de l'énergie à l'œuvre dans la nature et la création, une éthique de l'action humaine; à Plotin, l'idée que l'apparence du monde révèle au sage la beauté de l'Être; à Jan van Ruysbroeck, la quête passionnée du Règne dont on ne peut s'emparer que par violence, dans un incessant dépassement de soi; à Spinoza, une philosophie de l'immanence et une éthique du corps et de la joie; à Leibniz, une philosophie du vivant, irréductible au mécanisme cartésien, et la confiance en l'esprit humain malgré les désastres; à Hegel, le grand mouvement de l'Esprit siaccomplissant à travers les vicissitudes de l'histoire humaine, et à Bergson, la force de l'intuition et l'énergie créatrice active dans les cellules de tous les êtres vivants comme dans les entreprises humaines et dans l'art; à Nietzsche enfin, un approfondissement de la pensée des présocratiques, une critique, qu'il jugeait souvent trop violente, de l'idéalisme.» (p. 293)

La lecture de cette étude, dont les analyses ouvrent de remarquables perspectives sur la genèse de la pensée persienne, soulève un problème d'interprétation qui nous semble important.

En effet, si, comme l'auteur le prouve parfaitement, la poésie de Saint-John Perse reflète dans son mouvement essentiel les grandes questions que la pensée humaine s'est posées dans sa quête de vérité et rejoint encore plus profondément la démarche de la théologie qui remonte vers l'Indicible par des négations de plus en plus rigoureuses (CE: p. 194), ne doit-on pas, au dire de Perse lui-même, tout autant et plus encore que comme mouvement et mode de connaissance, la considérer comme «mode de vie et de vie intégrale»?

«En refusant de dissocier l'art de la vie, ni de l'amour la connaissance, la poésie, affirma Saint-John Perse dans son discours à Stockholm, est action, passion, puissance et novation toujours qui déplace les bornes. L'amour est son foyer, l'insoumission sa loi, et son lieu est partout, dans l'anticipation». Action, passion, puissance, novation, la poésie de Perse, comme la parole des Prophètes, n'est jamais une abstraction. Elle ne vise pas d'abord l'être derrière les existants particuliers, mais ceux-ci comme part de l'être. La nomination précise des réalités et des situations concrètes végétaux, animaux, peuples, pluies, neiges et vents – ouvre la voie de leur interpellation directe et de leur convocation dans le concert de l'être. Ainsi cette poésie trouve et manifeste à nos yeux son évidence dans la correspondance immédiate du sensible et de l'intelligible qui décrit simultanément l'ordre de l'apparence et l'ordre des raisons. C'est pourquoi, dans son ultime mouvement, elle ne peut effectivement s'accomplir que dans l'éloge et la louange, transmutant la vocation poétique en une sorte de sacerdoce universel.

Ce n'est là qu'une question à débattre et Colette Camelin a bien senti que, pour comprendre la poésie de Saint-John Perse, on ne pouvait, ni ne devait, se l'annexer, mais seulement chercher à en devenir l'hôte, et nous la félicitons pour l'excellence de son propos.

Jean BOREL

NOVA ET VETERA

Max JACOB – Jacques MARITAIN, *Correspondance (1924-1935)*, Édition établie, présentée et annotée par Sylvain Guéna, Centre d'étude des correspondances, Faculté des Lettres Victor Segalen, Brest, 1999, 105 p.-

Trois lettres seulement de Maritain ont été, à ce jour, retrouvées. Trente et une de Max Jacob.

«Ce qui frappe le plus à la lecture des lettres de Max Jacob c'est le ton grave et souvent douloureux. Max l'amuseur qui se rit de tout ou de beaucoup de choses et qui pratique la dérision, avant les dadaïstes et les surréalistes, cède la place à un Max beaucoup plus profond, plus inquiet. C'est l'homme de la recherche spirituelle, souvent douloureuse et angoissée, qui apparaît dans toute sa nudité. Pas de protections, de masques inutiles pour brouiller les pistes: *Ne vous attendez pas à voir autre chose qu'un vieux monsieur fatigué par trente ans de*

luttas, de souffrances et, faut-il l'avouer, de lamentables plaisirs, écrit Max à Jacques dans sa première lettre (20 mai 1924). Dès ce premier échange le ton est donné et rien ne viendra jamais le démentir.» (p. 11)

L'Introduction est remarquable d'intelligence, de cœur et de tact. L'édition est préparée et présentée avec beaucoup de soin et d'élégance. On a joint en annexe les textes de Max Jacob parus dans *Le Roseau d'or*, ainsi que le fac-similé de deux des poèmes joints à la lettre n° 30 du 13 mars 1931, et en postface une sorte de «testament spirituel de Max juif et chrétien et l'illustration de ce que laisse entrevoir son dialogue avec Jacques Maritain» (p.97). Ce texte avait été adressé par Jean Denoël après la mort de Max Jacob, à Jacques et Raïssa Maritain réfugiés aux États-Unis.

Fr. Michel CAGIN

Achevé d'imprimer le 25 juin 1999
sur les presses de Dominique Guéniot,
imprimeur à Langres - Saints-Geosmes

Dépôt légal : juillet 1999 - N° d'imprimeur : 3660

NOVA & VETERA

2

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.