

NOVA & VETERA

3

Charles
MOREROD

Eglise et Royaume I: le débat théologique

Gilles
EMERY

Itinéraire vers la foi: la "*Praeparatio evangelica*"
et les "*Praeambula fidei*"

František X.
HALAS

Jean Hus et l'orientation religieuse
des pays tchèques

Sylvain
GUÉNA

Inconscient spirituel et création artistique

NOVA &
VETERA

SOMMAIRE

<i>Eglise et Royaume I: le débat théologique</i> CHARLES MOREROD, o.p.	5
<i>La doctrine catholique du purgatoire</i> GILLES EMERY, o.p.	37
<i>Itinéraire vers la foi: la "Praeparatio evangelica" et les "Praeambula fidei"</i> Georges COTTIER, o.p.	51
<i>Jean Hus et l'orientation religieuse des pays tchèques</i> FRANTIŠEK X. HALAS.	61
<i>Inconscient spirituel et création artistique</i> SYLVAIN GUÉNA.	75

Notes et lectures

<i>Réflexions sur le livre de M.-D. Goutierre: «Hegel - L'intelligence de la foi?»</i> JEAN DARBELLAY.	87
--	----

Bibliographie	92
----------------------------	----

Georges COTTIER, OP., *Mémoire et repentance, Pourquoi l'Eglise demande pardon* - Emmanuel LANE, *Tradition et Communion des Eglises* - Bertrand de MARGERIE, sj, *Le mystère des indulgences* - Bertrand de MARGERIE, sj, *L'abandon à Dieu, Histoire doctrinale* - Mgr Bernard GENOUD, *A dire vrai, Entretiens avec Patricia Briel et Philippe Baud* - Mgr Pierre MAMIE, *Erika, Récits de rencontres.*

Vient de paraître

Charles Journet

ENTRETIENS
SUR
LA CHARITÉ



Parole et Silence

Editions Parole et Silence
128 pages – 79 FF

Eglise et Royaume I:

le débat théologique

Juste avant le Concile Vatican II, le pape Jean XXIII s'adressait à la radio aux catholiques en leur disant: «*Cette parole 'Regnum Dei' [Royaume de Dieu] exprime de manière ample et précise les travaux du Concile. 'Regnum Dei' signifie et est en réalité l' 'Ecclesia Christi, una, sancta, catholica, apostolica'* [Eglise du Christ, une, sainte, catholique, apostolique], *telle que Jésus, le Verbe de Dieu fait homme, l'a fondée, la conserve depuis vingt siècles, comme il la vivifie aujourd'hui encore par sa présence et sa grâce*»¹. En identifiant Eglise et Royaume, il pensait sans doute ne rien dire de très problématique. Après Vatican II, la situation a changé à cet égard. L'avis de loin le plus fréquent des théologiens catholiques actuels est que «*identifier l'Eglise avec le Royaume de Dieu est théologiquement incorrect et ne correspond pas à la doctrine ecclésiologique du Concile Vatican II*»².

Dans ces conditions, on dissocie parfois très nettement Eglise et Royaume, envisageant ainsi que les non-chrétiens puissent être dans le Royaume sans être dans l'Eglise: «*La théologie d'après Vatican II qui reconnaît la valeur salutaire des religions non chrétiennes doit pouvoir affirmer que les membres des autres religions travaillent à la construction du Royaume de Dieu chaque fois qu'ils s'engagent dans le sens de la paix, de la justice, de la fraternité entre les hommes. Sans faire partie de l'Eglise, ils sont déjà membres du Royaume de Dieu*»³.

On peut craindre de voir apparaître ici ce que l'ecclésiologie catholique refuse obstinément, y compris à Vatican II, c'est-à-dire une dissociation entre une relation invisible à Dieu (une sorte d'Eglise invisible) et une Eglise visible qui deviendrait une organisation «facultative» sur le plan de la vie religieuse des personnes.

Dans l'espoir d'éclairer cette question, nous allons esquisser une brève histoire des débats entre théologiens du XXe siècle sur la relation entre l'Eglise et le Royaume, et prendre position dans ce débat. Nous

1. «*Questa parola regnum Dei dà espressione ampia e precisa ai lavori del Concilio. Regnum Dei significa ed è in realtà la Ecclesia Christi, una, sancta, catholica, apostolica, quale Gesù, il Verbo di Dio fatto uomo, l'ha fondata, da venti secoli la conserva, come oggi ancora la vivifica nella sua presenza e dalla sua grazia...*» («Nuntius radiophonicus universis catholicis orbis christifidelibus, mense ante Ecumenicum Concilium sumeret initium», 11 septembre 1962, *Acta Apostolicae Sedis* 54, 1962, p. 679).

2. Libero GEROSA, *Le Droit de l'Eglise*, «AMATECA» 12, Saint-Paul, Luxembourg, 1998, p. 35. Nous avons déjà dit par ailleurs tout le bien que nous pensons de ce livre.

3. Claude GEFFRE, «Pour un christianisme mondial», *Recherches de Sciences Religieuses* 86/1, 1998, p. 73.

procéderons en trois temps: 1° une histoire des interprétations du Royaume lui-même, 2° une histoire des arguments opposés à l'identité entre Eglise et Royaume, 3° une histoire des arguments favorables à cette identité. Nous laissons momentanément de côté l'argument du Concile Vatican II: nous partons du principe que le Concile n'empêche pas d'identifier Eglise et Royaume, ce que nous nous chargeons de démontrer dans un dossier qui sera publié dans le prochain numéro de cette Revue. Nous pouvons ainsi nous consacrer entièrement aux arguments des théologiens.

Notre intention est de mettre en lumière les arguments utilisés, ainsi que leur intention. Il est probablement impossible de prouver de manière absolue, avec des arguments théologiques, que l'Eglise soit ou ne soit pas identique au Royaume de Dieu, même avec toutes les précisions et nuances requises. Un large pan de la Tradition les identifie toutefois. Nous proposerons une identification de l'Eglise et du Royaume, en répondant aux arguments opposés à cette identification et en tenant compte des objectifs poursuivis par ces arguments.

Tout au long du XXe siècle, l'ecclésiologie a dû lutter pour dépasser certaines étroitesse de l'ecclésiologie de la Contre-Réforme. Il nous semble que ceux qui veulent mener cette lutte en niant l'identité de l'Eglise et du Royaume restent en fait prisonniers des limites de la Contre-Réforme, que l'on surmonte en remontant en-deçà, vers les Pères et le Moyen Age.

L'HISTOIRE DES INTERPRÉTATIONS DU ROYAUME

Dans cette première section historique, nous essaierons de voir comment la compréhension du Royaume lui-même a été difficile, depuis les débuts de l'histoire de l'Eglise. Rien de surprenant dès lors à ce que la relation avec l'Eglise de ce Royaume à bien des égards mystérieux soit matière à débats.

Du temps de Jésus, l'idée du Royaume est interprétée au moins de trois manières: 1° sur le plan strictement politique (restauration du royaume de David, ce qui peut aussi être impliqué dans les deux autres dimensions), 2° comme un royaume qui survient après l'histoire (vision de type apocalyptique), 3° comme une dimension éthique déjà présente⁴.

Dans la suite de l'histoire de l'Eglise, le Royaume de Dieu a aussi été interprété de plusieurs manières. Le P. Benedict Viviano résume cette

4. Cf. Christopher O'DONNELL, art. «Kingdom of God», in: *Ecclesia, A Theological Encyclopedia of the Church*, Michael Glazier, The Liturgical Press, Collegeville, 1996, p. 241-242.

histoire: «*Le premier est le courant eschatologique qui continue la doctrine même du Nouveau Testament décrite au chapitre premier. Le principal représentant en est l'évêque de Lyon, saint Irénée. Le deuxième est le courant mystico-spirituel, dans lequel le royaume s'identifie soit à un bien spirituel actuellement présent dans l'âme du fidèle, comme la connaissance, la contemplation, l'illumination intellectuelle et spirituelle, soit la pratique des vertus chrétiennes. Autrement dit, le royaume peut s'identifier au futur état de béatitude du fidèle, conçu soit comme la résurrection générale, l'immortalité et l'incorruptibilité, soit comme la vie éternelle avec Dieu – en un mot: le ciel. Origène en est un des principaux et des premiers représentants. Le troisième courant est celui de l'école politique. Ici le royaume de Dieu sur terre s'identifie à une structure ou un programme politique. Les deux grands exemples en sont l'empire chrétien de Constantin en Orient (Byzance) et en Occident le Saint Empire de Charlemagne. Le premier grand théoricien et apologiste de cette conception est le conseiller de Constantin, Eusèbe de Césarée, le père de l'histoire de l'Eglise. La quatrième conception du royaume peut être qualifiée d'école ecclésiale, car le royaume de Dieu sur terre s'y identifie avec l'Eglise, appelée parfois le royaume du Christ pour le distinguer du royaume de Dieu, au ciel. Depuis qu'elle a été proposée pour la première fois, avec précaution, par saint Augustin dans son gros ouvrage sur La Cité de Dieu, et jusqu'au milieu de notre siècle, cette conception est celle qui a été la plus courante chez les catholiques*»⁵.

Par rapport aux quatre conceptions qu'il présente, la première représente probablement une phase de maturation. Quant aux trois autres, est-il simpliste de demander si l'on doit choisir entre elles? Insister sur l'un de ces trois aspects d'une manière qui minimiserait les deux autres risque de conduire à des déséquilibres. Ne serait-il pas possible de concilier ces éléments de la Tradition en voyant le Royaume à la fois comme l'Eglise, la Demeure de Dieu parmi les hommes, et cette demeure, ce temple qu'est chaque croyant, avec un impact sur la vie de la cité temporelle? Bien sûr ces trois acceptions s'éclairent mutuellement par leur juxtaposition elle-même.

Dans la théologie contemporaine, comme par le passé, on oscille entre un accent mis avant tout ou uniquement sur un Royaume qui doit être bâti dans ce monde (la théologie de la sécularisation dans les années 60, ainsi que certaines formes de théologie de la libération) et un primat du futur (théologies de l'espérance)⁶. Beaucoup pensent que la question ne

5. Benedict VIVIANO, *Le Royaume de Dieu dans l'histoire*, «Lire la Bible» 96, Paris, Cerf, 1992, p. 54-55. Cf. aussi le survol historique de L. D. CHRUPCALA, «La Chiesa e il Regno di Dio: Il rapporto definito nella Lumen Gentium», *Antonianum* 69, 1994, p. 214-215.

6. Cf. Jean RICHARD, «Le Royaume de Dieu dans la théologie contemporaine», *Laval Théologique Philosophique*, XXXVIII (1982), surtout p. 155-162.

peut être tranchée par l'exégèse à elle seule⁷. Il semble toutefois qu'un certain équilibre puisse se dégager: *«Il y a accord croissant parmi les chercheurs sur le fait qu'une description du royaume prêché par Jésus impliquera un déjà et un pas encore, bien que les auteurs placent de manière variable l'accent mis sur chacun des termes de cette dialectique»*⁸.

En tout cas un fait est clair: le Royaume se prête depuis longtemps à diverses interprétations, et on peut s'attendre à ce que cela continue. Il nous semble qu'en tous les cas la sensibilité catholique (qui signifie étimologiquement «selon le tout») suggère de prendre à la fois ce qui dans chacune des approches peut s'accorder avec chacune des autres: de prendre à la fois le déjà et le pas encore, ou encore de prendre à la fois le spirituel et le social, sur le plan aussi bien communautaire que personnel. Le fait que le Royaume soit en moi ne signifie pas qu'il n'est pas de soi communautaire, le fait qu'il soit spirituel ne l'empêche pas d'être politique, et réciproquement.

L'HISTOIRE DE LA NON-IDENTIFICATION ENTRE EGLISE ET ROYAUME

Nous abordons l'histoire du refus d'identification Eglise et Royaume au XXe siècle. Nous parlons de non-identification plutôt que de distinction ou de séparation, car presque tout le monde s'accorde sur le fait qu'Eglise et Royaume peuvent être distingués (il s'agit au moins de deux termes dont la connotation est distincte) mais ne doivent pas être séparés.

La question de Loisy

La question de la relation entre Eglise et Royaume est posée de manière explosive au début du XXe siècle par le moderniste Alfred

7. Cf. la conclusion de son survol des exégètes par C. MARUCCI, «La relazione tra Chiesa e Regno di Dio nell'esegesi contemporanea», in: Mario FARRUGIA ed., *Universalità del Cristianesimo*. In dialogo con Jacques Dupuis, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 1996, p. 65: «il RdD per Gesù (e più in generale per il NT) è una realtà del tutto futura, del tutto presente o in parte presente e in parte futura? La maggior parte degli esegeti, data la presenza nel NT di affermazioni contrastanti, ritiene impossibile una loro conciliazione sul piano puramente esegetico... le due dimensioni sembrano autenticamente gesuaniche e fin dall'inizio coesistenti; la loro conciliazione esige perciò un accurato approfondimento teologico».

8. «There is increasing scholarly agreement that an adequate description of the kingdom as preached by Jesus will involve an already and a not yet, though authors vary in the emphasis given to each member of the dialectic» (Christopher O'DONNELL, art. «Kingdom of God», in: *Ecclesia*, p. 242).

Loisy: «*Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Eglise qui est venue*»⁹. Cette phrase sera souvent comprise hors de son contexte, comme niant toute intention de Jésus de fonder une Eglise. Il faut distinguer deux éléments: d'une part l'intention de Loisy en l'écrivant, d'autre part le sens habituellement attribué à son expression.

Le contexte suggère (si on l'interprète avec bienveillance) que Loisy ait voulu avant tout nier que l'on doive ramener l'Eglise contemporaine à sa forme originelle, sous prétexte que seule l'Eglise du premier siècle représenterait ce que Jésus a voulu. A l'idée protestante d'une pureté originelle suivie d'une longue décadence, il oppose un principe contraire: «*Il n'est aucune institution sur la terre ni dans l'histoire des hommes dont on ne puisse contester la légitimité et la valeur, si l'on pose en principe que rien n'a droit d'être que dans son état originel*»¹⁰. Certes le principe de Loisy est porteur de conséquences négatives, car il risque de justifier toute évolution sans que Jésus, l'Eglise apostolique, le Nouveau Testament, les Conciles de l'Eglise ancienne etc. gardent une valeur normative. Mais il reste que son intention n'était sans doute pas de nier toute fondation de l'Eglise par Jésus. Il s'en défendra d'ailleurs lui-même: «*J'ai donc affirmé que Jésus n'avait pas fondé lui-même la constitution de l'Eglise catholique, mais un rudiment de société, qui est devenu l'Eglise. On me fait dire que Jésus aurait institué l'Eglise comme une société qui ne devait pas durer: assertion dénuée de sens. Jésus s'efforçait de grouper des croyants dont la société serait éternelle, comme le royaume où ils devaient entrer*»¹¹.

Si l'intention personnelle de Loisy est moins extrême qu'il ne semble, il reste que sa phrase est à la fois symptomatique et créatrice d'un état de pensée par rapport à la relation entre l'Eglise et le Royaume: on voit dans l'Evangile Jésus qui prêche le Royaume, mais on voit mal la relation de Jésus et de l'Eglise. On peut se trouver aujourd'hui confronté à une négation radicale de la relation entre notre Eglise et Jésus: «*L'Eglise telle que nous la connaissons est largement différente de quoi que ce soit dont on pourrait dire, de manière plausible, que Jésus de Nazareth en aurait eu l'intention*»¹².

9. Alfred LOISY, *L'Evangile et l'Eglise*, Chez l'Auteur, Paris, 1904 (3), p. 155. Cf. aussi *ibid.*, p. 226: «*Encore est-il que l'eucharistie, au jour de sa célébration première, signifie plutôt l'abrogation du culte ancien que l'institution d'un nouveau culte, le regard de Jésus n'embrassant pas directement l'idée d'une religion nouvelle, d'une Eglise à fonder, mais toujours l'idée du royaume des cieux à réaliser. Ce fut l'Eglise qui vint au monde et qui se constitua de plus en plus, par la force des choses, en dehors du judaïsme*».

10. Alfred LOISY, *L'Evangile et l'Eglise*, p. 155-156.

11. Alfred LOISY, *Simple réflexions sur le Décret du Saint-Office Lamentabili sine exitu et sur l'Encyclique Pascendi Dominici Gregis*, Chez l'Auteur, Ceffonds, 1908, p. 98-99.

12. «*The church as we know it is widely different from anything that can plausibly be said to have been intended by Jesus of Nazareth*» (John HICK, *God and the universe of faiths*, Essays in the philosophy of religion, Oneworld, Oxford, 1993, p. 92).

Pour établir de manière claire la relation entre Jésus et l'Eglise selon les Evangiles synoptiques, il faut clarifier la relation entre l'Eglise et le Royaume.

Difficultés exégétiques

Les difficultés exégétiques ont été parfois évoquées dans l'aula de Vatican II comme une raison de ne pas identifier Eglise et Royaume¹³. Elles le sont encore aujourd'hui, notamment à cause de la différence du vocabulaire et du fait que l'Eglise demande la venue du Royaume: *«Il y a eu des efforts pour représenter le royaume dans la prédication de Jésus comme étant l'Eglise, entendue comme la communauté de ceux qui suivent Jésus. Adhérer au message de Jésus crée une sphère d'un royaume dans laquelle nous pourrions entrer. Bien sûr, la principale difficulté de cette définition du royaume est que le Nouveau Testament utilise un vocabulaire distinct pour l'Eglise, l'ekklesia de ceux qui sont appelés par Jésus. La relation dont nous jouissons actuellement semble différente du royaume ultime et triomphant, dont la prière du peuple – avec cette relation – implore la venue. Eglise et royaume sont néanmoins considérés comme liés l'un à l'autre dans la théologie du Nouveau Testament»*¹⁴.

Quant au premier de ces motifs, la différence du vocabulaire, il est de fait évident: le Nouveau Testament ne dit pas «l'Eglise est le Royaume de Dieu». Il le dit en revanche pour le Corps du Christ, et le montre assez bien pour le Peuple de Dieu. Il faudra essayer de comparer le sens de ces deux notions pour voir si, au-delà des différences terminologiques, leur contenu ne pourrait pas se recouper. Et cette question du sens des notions ne se situe pas au seul plan exégétique. Enfin, si l'on suit l'opinion exprimée par plusieurs Pères de Vatican II selon laquelle les Synoptiques parlent de l'Eglise en termes de «Royaume», le fait que ces mêmes textes parlent peu d'«Eglise» peut tout aussi bien être un argument en faveur de l'identification: quand on utilise un terme, on ne ressent pas le besoin de lui adjoindre un synonyme.

Quant au deuxième motif, qui se situe sur le plan du contenu, il est une fois de plus celui de l'eschatologie, que nous avons déjà rencontré. Il

13. Cf. le dossier que nous publierons à ce propos dans le prochain numéro de cette Revue.

14. *«There have been efforts to portray the kingdom in Jesus' preaching as the Church, understood as the community of those who follow Jesus... Adherence to the message of Jesus creates a sphere of a kingdom into which we might enter. Of course, the principal difficulty with that definition of the kingdom is that the New Testament uses a distinct vocabulary for Church, the ekklesia of those called by Jesus. The fellowship presently enjoyed seems unlike the triumphant and ultimate kingdom that - within that fellowship - people will pray to come. Church and kingdom, however, are held to be related in most accounts of the theology of the New Testament...»* (Bruce CHILTON, *Pure Kingdom*, «Studying the Historical Jesus», W. B. Eerdmans, SPCK, Grand Rapids, 1996, p. 6-7).

amène des exégètes à reculer lorsqu'ils se trouvent tout proches de l'identification entre Eglise et Royaume.

C'est le cas de Heinrich Schlier, qui pose bien le problème à partir de sa lecture de la Lettre aux Colossiens (dont l'attribution à Paul date un peu, ce qui ne change rien au problème): *«Nous nous trouverions donc dans la situation où, étant incorporés dans l'Eglise par l'Esprit du Seigneur qui se révèle, nous serions aussi placés dans le Royaume? En effet! L'Eglise serait-elle donc le Royaume de Dieu et le Royaume de Dieu l'Eglise? Il semble presque que ce soit le cas, d'autant plus que l'Apôtre parle une fois de ses aides comme de 'collaborateurs du Royaume de Dieu' (Col 4,11). Et pourtant, pour l'Apôtre Paul, le Royaume ou la domination de Dieu ne sont pas la même chose. La domination de Dieu fait irruption dans le futur»*¹⁵. Il rapproche toutefois l'Eglise et le Royaume au point de les superposer: *«Le Royaume ou la domination de Dieu et l'Eglise ne sont pourtant pas séparés l'un de l'autre. Ils ne surviennent pas comme indépendamment, l'un à côté ou l'un après l'autre. Ils se trouvent en un certain sens l'un dans l'autre»*¹⁶.

On voit que, au moins dans le cas des Colossiens, c'est le caractère futur du Royaume qui retient cet auteur, alors que tout le pousse à identifier Eglise et Royaume.

Le même constat apparaît à la lecture de Rudolf Schnackenburg: *«Ce n'est pas l'Eglise, mais le royaume de Dieu qui est le but dernier du dessein divin de salut, et la structure parfaite du salut pour le monde entier... l'Eglise appartient encore au temps de la croissance et de la maturation, et quand bien même elle est remplie des 'forces de l'éon futur', elle n'a pas encore obtenu la gloire du royaume de Dieu, dans son achèvement. Si on l'oublie, on en vient à une glorification de l'Eglise qui ne s'accorde pas avec un certain nombre d'affirmations du Nouveau Testament portant sur l'Eglise ou destinées à l'Eglise. L'Eglise est alors conçue comme une Ecclesia gloriae où toutes les promesses paraissent accomplies, et on ne voit plus que la dernière promesse, la glorification du royaume de Dieu, n'est pas encore réalisée»*¹⁷. Il s'agit de ne pas confondre l'Eglise présente avec la gloire qui viendra dans le Royaume accompli. Mais qu'est-ce que cet accomplissement pour lui? Il

15. «So wären wir damit, dass wir durch den im Geist sich offenbarenden Herrn in die Kirche eingeholt wurden, auch in das Reich Gottes versetzt? In der Tat! So wäre also die Kirche das Reich Gottes und das Reich Gottes die Kirche? Fast scheint es so zu sein und umso eher, als der Apostel einmal von seinen Gehilfen als von 'Mitarbeitern am Reich Gottes' spricht (Kol 4.11). Und doch sind auch für den Apostel Paulus Reich oder Herrschaft Gottes und Kirche nicht dasselbe. Die Herrschaft Gottes bricht zu-künftig herein» (Heinrich SCHLIER, "Reich Gottes und Kirche", *Studia Catholica*, 32, 1957, p. 188).

16. «Das Reich oder die Herrschaft Gottes und die Kirche sind aber auch nicht von einander getrennt. Sie kommen nicht etwa unabhängig neben-oder nacheinander vor. Sie liegen in einem bestimmten Sinn ineinander» (*ibid.*, p. 189).

17. Rudolf SCHNACKENBURG, *L'Eglise dans le Nouveau Testament, Réalité et signification théologique, Nature et mystère de l'Eglise*, «Unam Sanctam» 47, Cerf, Paris, 1964, p. 208-209.

répond bientôt à la question: «... pour la description de l'accomplissement du royaume de Dieu convient mieux l'image de la cité de Jérusalem qui est remplie de la splendeur de Dieu et dans laquelle toute la création, et surtout les élus trouvent leur place, leur salut et leur béatitude. Mais cette humanité élue n'est rien d'autre que l'Eglise sainte, purifiée de tout membre indigne, qui s'est incorporée tous ceux qui sont rachetés dans le sang du Christ, et est parvenue à son terme»¹⁸. Le raisonnement est celui-ci: l'Eglise n'est pas le Royaume parce que le Royaume n'est pas accompli, mais l'accomplissement du Royaume, c'est l'Eglise. Ne serait-il pas aussi simple de dire que l'Eglise présente n'est pas encore dans son état totalement accompli? Et qu'il en va de même du Royaume?

Ces deux exemples corroborent le constat suivant: «Tous les auteurs contemporains que nous avons consultés, surtout les catholiques (Meinertz, Grosche, Schlier, Schnackenburg, Schelke, Gnllka), s'accordent ... dans la constatation que, s'il est vrai que le Royaume de Dieu dont parle Jésus et l'Eglise néotestamentaire sont des réalités différentes, il y a toujours entre eux une relation très étroite, qui en certains cas (par exemple Mt 13,41; surtout Col 1,13; Eph 2,5s.) culmine dans l'affirmation d'une identité entre Eglise et Royaume du Christ»¹⁹.

En fait, il faut poser une question majeure aux exégètes: quelle est la définition de l'Eglise que l'on sous-entend en la comparant au Royaume? Selon toute vraisemblance, la définition habituelle des théologiens du moment sera aussi présumée par les exégètes (soit parce que ceux-ci la tiennent de ceux-là, soit parce qu'ils partagent des présumés en cours à leur époque et dans leur milieu).

Eglise et Royaume chez quelques théologiens contemporains

Nous n'avons pas l'ambition de dresser un tableau complet de la relation entre Eglise et Royaume dans la théologie contemporaine. Nous nous contenterons de relever des arguments caractéristiques chez quelques théologiens. Quant à l'ensemble de la situation, on peut la résumer avec Everett Ferguson: «La relation du royaume et de l'Eglise a été

18. *Ibid.*, p. 216.

19. «Tutti gli autori contemporanei che abbiamo consultato, soprattutto quelli cattolici (Meinertz, Grosche, Schlier, Schnackenburg, Schelke, Gnllka) convengono tuttavia nella constatazione che, pur essendo vero che il RdD di cui parla Gesù, e la Chiesa neotestamentaria sono due realtà differenti, tra di esse c'è sempre una relazione molto stretta, che in alcuni casi (ad es. Mt 13,41; spec. Col/Ef [cfr. Col 1,13; Ef 2,5s.]) culmina nell'affermazione di una identità tra Chiesa e Regno di Cristo» (C. MARUCCI, «La relazione tra Chiesa e Regno di Dio nell'esegesi contemporanea», *art. cit.* p. 65).

exprimée de toutes les manières entre la complète identification des deux et... la complète séparation des deux»²⁰.

L'Eglise n'est pas le Royaume car celui-ci est eschatologique

De manière assez surprenante, certains théologiens semblent simplement suggérer que le Royaume déborde l'Eglise, car il est eschatologique. C'est le cas du P. Tavad: *«le Royaume de Dieu à la fois est présent et ne l'est pas encore totalement dans l'Eglise»²¹.*

C'est aussi le cas du P. Bouyer: *«L'Eglise n'est pas une sphère du monde où le péché n'existerait plus, aboli dans la charité parfaite. Sinon l'Eglise serait déjà le Royaume de Dieu réalisé. Mais elle est la sphère où la lutte est poursuivie contre le péché: la préparation au Royaume»²².* Son argument s'éclaire quelque peu par la comparaison avec ce qu'il dit de l'Eglise comme Fiancée / Epouse du Christ: *«Dans le temps où nous sommes, jusqu'à la Parousie, l'Eglise n'est pas encore l'Epouse du Christ, consommée dans son unité avec Lui. Elle est seulement la Fiancée de l'Agneau, que l'Esprit de l'Epoux prépare pour ces noces auxquelles il la fait aspirer. Sainte dans son terme comme à son principe, l'Eglise n'en reste pas moins composée de pécheurs, et elle porte sur elle, et portera jusqu'à la fin des temps, les stigmates de leurs péchés»²³.* Certes, au terme, ajoute-t-il, *«toutes les sociétés autres que l'Eglise s'évanouiront dans le Règne de Dieu, et elle-même y perdra toutes les caractéristiques sociologiques transitoires qui l'apparentent aux sociétés temporelles»²⁴.*

On peut lire dans le même sens le P. de Lubac: *«... de même que la Chrétienté n'est pas l'Eglise, l'Eglise en tant que visible n'est pas le Royaume, elle n'est pas non plus encore le Corps mystique en son achèvement, bien qu'elle soit déjà réellement ce Corps, dont la sainteté rayonne à travers sa visibilité même»²⁵.*

Johann Auer, dans le volume ecclésiologique du vaste manuel de théologie dogmatique qu'il a coédité avec le futur cardinal Ratzinger, soutient le même point de vue: *«Dans l'Eglise, le Royaume de Dieu est déjà introduit dans ce monde, et l'Eglise est le seul et l'authentique instrument du Royaume de Dieu dans ce monde. Mais l'Eglise n'est pas déjà elle-même ce Royaume de Dieu, qui est plus grand que ce monde en*

20. *«The relation of the kingdom and the church has been expressed all the way from a complete identification of the two... to a complete separation of the two...»* (Everett FERGUSON, *The Church of Christ, A Biblical Ecclesiology for Today*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids - Cambridge, 1996, p. 28).

21. *«The Kingdom of God is both present and yet not totally so in the Church»* (George TAVARD, *The pilgrim Church*, Herder and Herder, New York, 1967, p. 118).

22. Louis BOUYER, *L'Eglise de Dieu*, Corps du Christ et Temple de l'Esprit, Paris, Cerf, 1970, p. 131.

23. Louis BOUYER, *L'Eglise de Dieu*, p. 198.

24. Louis BOUYER, *L'Eglise de Dieu*, p. 591-592.

25. Henri DE LUBAC, *Catholicisme*, Les aspects sociaux du dogme, «Unam Sanctam» 3, Cerf, Paris, 1952 (5), p. 42.

*espace et en temps...»*²⁶. Il ajoute que même l'Eglise triomphante, à savoir les saints avant le jugement dernier, n'est pas le Royaume: *«on ne peut même pas voir tout le Royaume de Dieu dans l'Eglise triomphante, car la séparation définitive [du bien et du mal] dans le jugement dernier et la révélation totale du Royaume de Dieu comme domination globale de l'amour sont encore à venir»*²⁷.

Nous avons commencé par dire que ces arguments étaient surprenants. La raison de notre surprise est que l'Eglise comme le Royaume sont eschatologiques. On ne peut suggérer une opposition entre l'Eglise qui est en ce monde et le Royaume qui sera achevé à la fin des temps. En effet, aussi bien l'un que l'autre sont en ce moment dans un état inachevé et seront achevés à la fin des temps. Entend-on par Eglise avant tout l'état présent d'inachèvement alors que le Royaume désignerait plutôt un état achevé? Ce choix semblerait arbitraire.

Le P. Edward Schillebeeckx développe la même distinction entre Eglise et Royaume et, ce qui peut donner la clef de cette position, il explique en outre ce qu'il entend par Eglise. Tout d'abord, dans ce qui peut être une subtile réponse à Loisy, il lie Eglise et Royaume en montrant comment la fondation de l'Eglise par Jésus dépend de sa prédication du Royaume: *«Une chose est cependant certaine: Jésus s'engage tout entier dans son message, et son intention est d'amener les gens à y croire. Il est convenu qu'il existe un lien essentiel entre la venue du Royaume telle qu'il la prêche et sa propre praxis de ce Royaume. Il en résulte que les disciples à leur tour sont convaincus que la mission de Jésus a une signification définitive, eschatologique et universelle (ce qu'affirme clairement le Nouveau Testament). Cela rend nécessaire... un prolongement de la mission de Jésus par l'action de ses disciples, par-delà la limite de sa vie terrestre. C'est aussi simple que cela. La mission des apôtres et celle de l'Eglise postapostolique sont donc nécessaires à partir du caractère eschatologique et définitif de l'action de Jésus, de sa vie publique et de leur signification. Ce caractère a son fondement dans l'intention de Jésus et est reconnu comme tel par ses disciples»*²⁸. Il reprend ensuite l'argument de la différence entre l'Eglise qui est présente et le Royaume qui est eschatologique: *«L'Eglise ne s'identifie pas au Royaume de Dieu, mais par la parole et le sacrement elle en témoigne symboliquement, et par sa praxis elle l'anticipe, en réalisant hic et nunc*

26. *«Das Reich Gottes ist in der Kirche Christi in dieser Welt angebrochen, und die Kirche ist das einzige und eigentliche Instrument des Gottesreiches in dieser Welt. Aber die Kirche ist nicht selber schon dieses Gottes Reich, das größer ist als diese Welt in Raum und Zeit...»* (Johann AUER, *Kleine Katholische Dogmatik*, VIII. Die Kirche - Das allgemeine Heilssakrament, Friedrich Pustet, Regensburg, 1983, p. 396).

27. *«... auch wenn selbst in der triumphierenden Kirche noch nicht das ganze Reich Gottes gesehen werden kann, da die endgültige Scheidung im Endgericht und das umfassende Offenbarwerden des Reich Gottes als allumfassender Herrschaft der Liebe Gottes noch ausständig sind»* (*ibid.*, p. 397).

28. Edward SCHILLEBEECKX, *L'Histoire des hommes, récit de Dieu*, «Cogitatio Fidei» 166, Cerf, Paris, 1992, p. 240.

(dans des situations qui ne sont plus celles du temps de Jésus) ce que Jésus fit de son temps...»²⁹. Enfin, il dit ce qu'il entend par «Eglise», au moins dans ce contexte: *«L'Eglise de Dieu et de Jésus-Christ demeure, dans ses formes empiriques, un phénomène qui participe de l'ambiguïté de l'histoire; cela fait partie de son statut: elle est l'œuvre des croyants. Chaque fois que l'Eglise voudra montrer le Royaume, chaque fois elle devra, dans ses propres rangs, rappeler tout ce que comporte le maître mot de la Bible: 'metanoia' ou changement de vie, toujours à reprendre, jamais achevé... C'est pourquoi l'Eglise, dans son chef et dans ses membres, demeure toujours sujette à la critique évangélique du Royaume de Dieu, qui est espace de liberté, non-puissance et vulnérabilité sans défense»*³⁰.

C'est là qu'on peut voir une ligne de partage: si on entend l'Eglise d'abord (voire même seulement) comme une réalité humaine, on est porté à la distinguer fortement du Royaume (si on le voit comme l'élément divin). De même si on considère l'Eglise avant tout comme une réalité de ce monde et de ce temps, et le Royaume comme une réalité de l'achèvement final. Mais ces oppositions s'imposent-elles? Cela ne semble en tout cas pas être l'optique de Vatican II, qui affirme que *«l'Eglise terrestre et l'Eglise enrichie des biens célestes ne doivent pas être considérées comme deux choses, elles constituent au contraire une seule réalité complexe, faite d'un double élément, humain et divin»*³¹.

Eviter le triomphalisme

Un autre argument est utilisé pour justifier la non-identification entre Eglise et Royaume, à savoir le risque de triomphalisme.

Le P. John Fuellenbach estime qu'une claire vision du Royaume de Dieu est la clef du renouveau de la vie de l'Eglise aujourd'hui, et que pour cela il faut absolument éviter d'identifier Eglise et Royaume³². Il résume le point de vue – qu'il partage avec d'autres – selon lequel une telle identification comporte un risque de triomphalisme à plusieurs niveaux. Selon lui, le paragraphe 45 de *Gaudium et Spes* «remplace ce qui était peut-être le plus sérieux malentendu ecclésiologique d'avant Vatican II; à savoir l'identification de l'Eglise avec le Royaume de Dieu sur terre. Cette conception erronée est pour beaucoup dans l'espèce de triomphalisme ecclésial qui regarde l'Eglise comme au-delà de toute

29. Edward SCHILLEBEECKX, *L'Histoire des hommes*, p. 242.

30. Edward SCHILLEBEECKX, *L'Histoire des hommes*, p. 244.

31. LG 8.1.

32. Cf. John FUELLENBACH, sj, *The Kingdom of God, The Message of Jesus Today*, Orbis Books, Maryknoll, 1995, p. 17: «Only if we maintain the distinction between church and Kingdom clearly and uncompromisingly can we understand how such a symbol can once again become the religious symbol of our time».

nécessité de réforme institutionnelle³³ et estime que sa mission consiste à amener tout le monde en son sein pour en assurer le salut. La distinction entre le Royaume et l'Eglise a porté des fruits immédiats dans le développement de la théologie post-conciliaire, au moins dans deux champs théologiques: dans la théologie de la libération et dans la théologie des religions»³⁴. Pour ce qui est de la théologie de la libération, son argument est que l'on n'envisage plus désormais la vie chrétienne comme limitée à la vie de l'Eglise au sens étroit (à la sacristie); cet argument présuppose une définition de l'Eglise tellement réductive que nous ne nous y arrêtons pas. Pour ce qui est de la théologie des religions, il s'agit de croire que le Royaume, donc l'action de Dieu, déborde le cadre de l'Eglise pour atteindre d'autres croyants dans leur religion. Le P. Fuellenbach ajoute que «certains théologiens, particulièrement en Inde, sont effrayés de ce que l'on se dirige une fois de plus vers une crypto-identification de l'Eglise et du Royaume»³⁵.

Le P. William Henn est conscient que la distinction entre Eglise et Royaume représente un changement théologique, qu'il justifie par les nécessités du dialogue interreligieux: *«... au cours des dernières décennies, l'on s'est écarté de la coutume patristique et scolastique de donner au mot 'Eglise' un sens large au point d'inclure tous ceux qui sont sauvés. Le sens plus restreint du mot ne cherche pas à nier ce que l'usage précédent permettait de percevoir, mais plutôt à mieux servir l'Eglise d'aujourd'hui, avec sa vive conscience des valeurs inhérentes aux autres religions et au monde en général, et son effort de travailler de concert avec ceux-ci en vue de réaliser plus pleinement le Royaume de Dieu»³⁶.*

33. Dans le même sens, cf. Julio A. RAMOS GUERREIRA, «Cristo, Reino y Mundo: tres referencias obligadas para la acción de la Iglesia», *Salmanticensis* 37, 1990, p. 187: «... la distinción entre Iglesia y Reino no siempre ha estado presente en los documentos magisteriales y en la teología católica con un evidente peligro también de triunfalismo. De este modo, la tensión Reino-Iglesia va a mostrarse un elemento purificador de la eclesiología en el sentido de que no permitirá la identificación de lo divino con lo humano ni la demasiada separación de ambas realidades».

34. «This text [GS 45] replaces what was perhaps the most serious pre-Vatican II ecclesiological misunderstanding; namely, the identification of the church with the Kingdom of God on earth. This misconception accounts in many ways for the kind of ecclesial triumphalism that regards the church as beyond all need for institutional reform and conceives her mission as bringing everyone within her fold in order to assure salvation. The distinction between the Kingdom and the church bore immediate fruits in the development of post-conciliar theology, at least in two theological fields: in the theology of liberation and in the theology of religions» (John FUELLENBACH, SJ, *The Kingdom of God*, p. 16; cf. la reprise de ce même argument p. 248).

35. «Some theologians, particularly in India, are afraid that we are heading toward a crypto-identification of church and Kingdom once again» (J. FUELLENBACH, *The Kingdom of God*, p. 17).

36. «In recent decades, there has been a shift away from the patristic and scholastic custom of giving the word 'church' such a wide meaning that it included all who are being saved. The more restricted use of the term does not seek to deny the insights which the earlier usage conveyed, but rather to better serve the Church of today, with its keen awareness of the values inherent in other religions and in the world at large and its effort to work together with these others in order to realize more fully God's Kingdom» (William HENN, «The Church and the Kingdom of God», *Studia Missionalia*, 46, 1997, p. 146). Le P. Henn continue en évoquant lui aussi le contraste entre un point de vue triomphaliste et la vraie gloire de l'Eglise, qui consiste à servir.

L'argument principal concerne le dialogue interreligieux. Nous commençons toutefois par traiter, brièvement, du dialogue œcuménique (c'est-à-dire entre chrétiens).

Implications œcuméniques de la séparation entre une Eglise provisoire et un Royaume définitif

Le danger de triomphalisme ecclésiastique catholique évoqué par le P. Fuellenbach touche directement le dialogue œcuménique. Il va sans dire que si les catholiques abordent les autres chrétiens en affirmant que le Royaume de Dieu dans sa réalisation définitive coïncide exactement avec l'Eglise catholique romaine dans tous les aspects de sa réalisation actuelle, le dialogue tournera court. Pour éviter cette impasse, il n'est pas nécessaire de nier que l'Eglise soit au moins en un sens le Royaume. Il suffit de suivre Vatican II qui affirme que l'Eglise «*subsiste dans l'Eglise catholique*»³⁷, plutôt que de dire «est» l'Eglise catholique (au sens confessionnel de ce dernier terme). Et on peut ajouter que des théologiens qui ont identifié Eglise et Royaume n'ont pas pour autant nié toute nécessité de réforme.

Il reste que la distinction entre Eglise et Royaume est invoquée comme nécessaire pour le dialogue œcuménique. Par exemple, la Commission internationale de dialogue entre Anglicans et Réformés tire de l'idée que l'Eglise est provisoire la conclusion que l'unité doctrinale ne doit pas être recherchée en ce monde: «*un accord préalable sur toutes les matières doctrinales n'est pas requis pour que l'unité soit possible. Cela reviendrait à nier le caractère provisoire de l'Eglise dans sa relation au Royaume*»³⁸. Le P. Christian Duquoc suggère quant à lui que la distinction entre Eglise et Royaume est une condition d'un dialogue entre des Eglises: «*Lorsqu'elles entrent dans la négociation œcuménique, leur renoncement à la violence les garantit de s'identifier personnellement au Règne*»³⁹. Ces questions pourraient être résolues par une définition adéquate de ce que l'on entend par «Eglise» et par «Royaume». Nous y reviendrons.

Implications de cette séparation pour le dialogue interreligieux

Nous avons déjà vu que, par exemple, le P. Fuellenbach et le P. Henn⁴⁰ envisagent, sur le plan du dialogue interreligieux, la possibilité que des

37. LG 8.

38. «*It is not required that all doctrinal matters must be agreed before unity is possible. That would be to deny the provisionality of the Church in relation to the Kingdom*» (ANGLICAN-REFORMED INTERNATIONAL COMMISSION, *God's Reign and our Unity*, The Report of the Anglican-Reformed International Commission 1984, SPCK - The Saint Andrew Press, London - Edinburgh, 1984, no.33, p. 21).

39. Christian DUQUOC, *Des Eglises provisoires*, «Théologies», Cerf, Paris, 1985, p. 114.

40. Ou le P. Claude GEFFRE, cf. «Pour un christianisme mondial», *Recherches de Sciences Religieuses* 86/1, 1998, p. 73.

personnes appartiennent au Royaume sans appartenir à l'Eglise. Dans le même sens, la Commission Mission et Évangélisation du Conseil Œcuménique des Eglises affirme que «... le Royaume est plus vaste que l'Eglise»⁴¹. Ou encore, le théologien réformé Jan Milic Lochman estime que «Le royaume de Dieu n'est pas quelque chose qui doit être monopolisé par l'Eglise, mais plutôt une réalité qui transcende les frontières de l'Eglise»⁴².

Le P. Karl Rahner soutient ce point de vue en le situant dans le contexte de la distinction entre l'état présent de l'Eglise et l'accomplissement du Royaume: «L'Eglise n'est pas identique au 'Règne de Dieu', mais elle est, dans l'histoire du Salut, le sacrement du Royaume de Dieu dans la phase eschatologique, constituée avec le Christ, de l'histoire du Salut, qui fait paraître le Règne de Dieu. Aussi longtemps que dure l'histoire, l'Eglise n'est pas identique au Royaume de Dieu. Ce Royaume de Dieu est définitivement là à la fin de l'histoire avec la venue du Christ et le jugement du monde... Le Royaume de Dieu lui-même devient présent dans l'histoire du monde (pas seulement de l'Eglise!), partout où l'obéissance vis-à-vis de Dieu dans la grâce survient comme acceptation de l'autocommunication de Dieu. Mais cela n'arrive pas seulement dans l'Eglise saisie en tant que communauté, constituée en société et historiquement saisissable, des rachetés, et n'arrive pas simplement dans la secrète intériorité de la conscience...»⁴³.

Sur le plan du dialogue entre l'Eglise et d'autres entités religieuses (qu'il s'agisse, ce qui est bien différent, d'autres communautés chrétiennes ou d'autres religions), une nette distinction entre Eglise et Royaume risque d'entraîner un effet pervers: il n'est plus tellement important de chercher l'unité et l'extension de l'Eglise, car on doit travailler ensemble à bâtir le Royaume, ce qui est à la fois différent et plus important. Mais surtout, ce qui est en cause est la place du Christ dans le

41. COMMISSION MISSION ET EVANGELISATION, Conseil Œcuménique des Eglises, *Que ton Règne vienne*, Perspectives missionnaires. Conférence mondiale sur la mission et l'évangélisation, Melbourne 12-25 mai 1980, Labor et Fides, Genève, 1982, no.11, p. 247.

42. «The kingdom of God is not something to be monopolized by the church but rather a reality which transcends the bounds of the church» (Jan Milic LOCHMAN, «Church and World in the Light of the Kingdom of God», in: *Church, Kingdom, World*, ed. by Gennadios LIMOURIS, WCC Publications, Genève, 1986, p. 60).

43. «Kirche ist nicht identisch mit 'Reich Gottes', sondern das heilsgeschichtliche Sakrament des Reiches Gottes in der eschatologischen, mit Christus konstituierten Phase der Heilsgeschichte, die das Reich Gottes geschehen läßt. Solange Geschichte währt, wird die Kirche nie identisch mit dem Reich Gottes. Endgültig da ist dieses Reich Gottes erst mit dem Ende der Geschichte in der Ankunft Christi und dem Weltgericht... Das Reich Gottes selbst wird in der Geschichte der Welt (nicht nur der Kirche!) überall dort, wo Gehorsam gegenüber Gott in Gnade als Annahme der Selbstmitteilung Gottes geschieht. Dies aber geschieht nicht nur in der Kirche als gesellschaftlich verfaßter, geschichtlich greifbarer Gemeinschaft der Erlösten und geschieht nicht bloß in einer geheimen Innerlichkeit des Gewissens... sondern in konkreter Geschichte der Erfüllung einer irdischen Aufgabe, einer Tat bedeutenden, auch kollektiven Nächstenliebe...» (Karl RAHNER, art. «Kirche und Welt», in: *Sacramentum Mundi*, Bd. II, Herder, Freiburg..., 1968, p. 1339).

Salut. Le P. Fuellenbach est bien conscient que, sur le plan du dialogue interreligieux, la question de la relation entre le Christ et le Royaume suit celle de la relation entre l'Eglise et le Royaume: *«comment la grâce du salut peut-elle atteindre les adeptes des autres traditions religieuses? Il y a trois positions théologiques principales en réponse à cette question: ecclésiocentrisme, christocentrisme et théocentrisme. Alors que la première position a généralement été abandonnée, la discussion demeure vive entre la deuxième et la troisième. L'approche théocentrique semble être en train de gagner du poids, mais elle pose un ensemble de problèmes théologiques concernant le rôle du Christ dans l'histoire du salut et son rôle personnel dans le salut de l'humanité»*⁴⁴. Ce double pas est résumé par le P. Jacques Dupuis. Une première étape est considérée comme acquise: *«Quel que soit le rôle devant être attribué à l'Eglise dans l'ordre du salut, il ne peut jamais être mis sur un pied d'égalité avec celui de Jésus-Christ; on ne peut non plus jamais lui attribuer la même nécessité. Cela montre bien que la perspective ecclésiocentrique doit être transcendée»*⁴⁵. Nous devons revenir sur ce que ces affirmations impliquent sur la compréhension du rapport entre le Christ et l'Eglise. Le P. Dupuis enchaîne sur une deuxième étape, qu'il mentionne tout en en percevant les limites: *«dans le récent débat sur la théologie des religions, un second changement de paradigme, plus radical encore, est préconisé par un nombre croissant d'auteurs. A un christocentrisme inclusiviste est opposée une perspective théocentrique... Ces auteurs veulent abandonner non seulement l'opinion qui plaçait l'Eglise au centre de la perspective théologique, mais également celle pour laquelle c'est le mystère de Jésus-Christ qui est au centre»*⁴⁶.

Cet aspect de la relation entre Eglise et Royaume qui concerne le dialogue interreligieux a été abordé par le magistère pontifical récent, dans l'Encyclique *Redemptoris Missio*.

L'Encyclique Redemptoris Missio⁴⁷

L'Encyclique *Redemptoris Missio*, publiée par le pape Jean-Paul II le 7 décembre 1990, développe la relation entre Eglise et Royaume dans le contexte de la mission, de l'annonce de la foi. Il s'agit alors surtout de

44. «How can the grace of salvation reach the followers of other religious traditions? There are three main theological positions in answer to this question: ecclesiocentrism, christocentrism, and theocentrism. While the first position has been generally abandoned, the discussion remains heated between the second and third. The theocentric approach seems to be gaining momentum, but it raises a host of theological problems concerning the role of Christ in the history of salvation and his personal role in salvation of humankind» (J. FUELLENBACH, *The Kingdom of God*, p. 149).

45. Jacques DUPUIS, sj, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, «Cogitatio Fidei» 200, Cerf, Paris, 1997, p. 281.

46. *ibid.*

47. N° 17-20, *Documentation Catholique* 2022, 17.2.1991, p. 159-160. Nous citerons dorénavant cette Encyclique par l'abréviation *RM*.

voir comment concilier avec l'exigence de la mission le fait que certaines valeurs conformes à l'Evangile se trouvent hors des limites les plus visibles de l'Eglise catholique romaine. En d'autres termes: la mission est-elle nécessaire si le Royaume se réalise hors de l'Eglise? Nous l'abordons dans cette section consacrée aux arguments contre l'identification de l'Eglise et du Royaume parce que le P. Fuellenbach et le P. Dupuis y voient le premier document du magistère qui renonce clairement à une identification, et ceci en vertu des arguments dont nous venons de parler, à savoir des arguments concernant la dialogue interreligieux.

Jean-Paul II résume le grand argument de ceux qui distinguent le Royaume de Dieu de la personne de Jésus-Christ: «A côté d'aspects positifs, ces conceptions comportent souvent des aspects négatifs. D'abord, elles gardent le silence sur le Christ: le Royaume dont elles parlent se fonde sur un 'théocentrisme', parce que – dit-on – le Christ ne peut pas être compris par ceux qui n'ont pas la foi chrétienne, alors que les peuples, les cultures et les diverses religions peuvent se rencontrer autour de l'unique réalité divine, quel que soit son nom»⁴⁸. Il va sans dire que l'Eglise se trouvera du même coup reléguée à une position secondaire: «le Royaume tel qu'elles l'entendent, finit par marginaliser ou sous-estimer l'Eglise, par réaction à un 'ecclésiocentrisme' supposé du passé et parce qu'elles ne considèrent l'Eglise elle-même que comme un signe, d'ailleurs non dépourvu d'ambiguïté»⁴⁹.

Le pape répond qu'«il ne s'agit pas là du Royaume de Dieu tel que nous le connaissons par la Révélation et que l'on ne peut séparer ni du Christ ni de l'Eglise»⁵⁰, ajoutant ensuite que l'on ne doit pas craindre un certain ecclésiocentrisme⁵¹. Cette affirmation contient deux éléments: on ne peut séparer le Royaume du Christ d'abord, de l'Eglise ensuite.

Pour ce qui est du Christ, le pape insiste sur le fait que séparer le Royaume du Christ, c'est perdre l'essence même du Royaume: «Le Royaume de Dieu n'est pas un concept, une doctrine, un programme que l'on puisse librement élaborer, mais il est avant tout une Personne qui a le visage et le nom de Jésus de Nazareth, image du Dieu invisible. Si l'on détache le Royaume de Jésus, on ne prend plus en considération le Royaume de Dieu qu'il a révélé, et l'on finit par altérer le sens du Royaume, qui risque de se transformer en un objectif purement humain ou idéologique, et altérer aussi l'identité du Christ, qui n'apparaît plus comme le Seigneur à qui tout doit être soumis»⁵².

48. RM 17.2.

49. RM 17.2.

50. RM 18.1.

51. Cf. RM 19.

52. RM 18.2.

Quant à l'Eglise, Jean-Paul II insiste sur son unité avec le Royaume, sans les identifier pour autant, et même en envisageant que le Royaume déborde l'Eglise, envisagée selon une certaine visibilité: «on ne peut disjoindre le Royaume et l'Eglise. Certes, l'Eglise n'est pas à elle-même sa propre fin, car elle est ordonnée au Royaume de Dieu dont elle est germe, signe et instrument. Mais, alors qu'elle est distincte du Christ et du Royaume, l'Eglise est unie indissolublement à l'un et à l'autre. Le Christ a doté l'Eglise, son corps, de la plénitude des biens et des moyens de salut; l'Esprit Saint demeure en elle, la vivifie de ses dons et de ses charismes, il la sanctifie, la guide et la renouvelle sans cesse. Il en résulte une relation singulière et unique qui, sans exclure l'action du Christ et de l'Esprit Saint hors des limites visibles de l'Eglise, confère à celle-ci un rôle spécifique et nécessaire»⁵³.

Si la distance entre Eglise et Royaume de Dieu est assez accentuée, celle-ci recoupe la distinction entre règne du Christ et Royaume de Dieu: «cette dimension temporelle du Royaume est incomplète si elle ne s'articule pas avec le Règne du Christ, présent dans l'Eglise et destiné à la plénitude eschatologique»⁵⁴. Il semble donc que le Règne du Christ recoupe plus strictement l'Eglise, et que le Royaume de Dieu la déborde.

Jean-Paul II précise en quel sens l'Eglise est au service du Royaume⁵⁵: elle prêche la conversion qui est une condition de l'accueil du Royaume, elle fonde des communautés, elle répand les valeurs évangéliques, elle prie pour la venue du Royaume.

A notre sens, ces affirmations du magistère pontifical peuvent être comprises de diverses manières, indiquant une proximité ou une distance variable entre Eglise et Royaume, suivant le sens que l'on donne au mot «Eglise». L'Encyclique elle-même ne nous aide pas à trancher cette question, mais elle refuse en tous les cas une séparation de l'Eglise et du Royaume.

PROPOSITIONS D'IDENTIFICATION ENTRE EGLISE ET ROYAUME

Après l'exposé des arguments les plus fréquemment invoqués en faveur d'une non-identification entre Eglise et Royaume, nous allons aborder ceux qui plaident en faveur d'une telle identification.

Il faut d'abord relever que, juste avant Vatican II, il était courant d'identifier Eglise et Royaume. L'affirmation la plus radicale dans ce sens chez un

53. *RM* 18.3.

54. *RM* 20.2.

55. Cf. *RM* 20.

théologien du XXe siècle doit avoir été atteinte par Mgr Fenton en 1958: *«C'est une partie essentielle de l'enseignement divinement révélé à propos du salut que personne n'entre dans l'Eglise triomphante, le royaume de Dieu au ciel, s'il n'a pas quitté cette vie 'dans' le royaume de Dieu sur terre. Dans l'économie du Nouveau Testament, qui durera jusqu'à la fin des temps, l'Eglise catholique romaine est complètement identifiée avec le royaume surnaturel de Dieu sur terre. Par conséquent, personne n'atteindra la Vision Béatifique s'il ne meurt pas 'au sein de' l'Eglise catholique»*⁵⁶.

De manière moins tranchée, certains théologiens proposaient, ce qui apparaîtra dans certains discours de Vatican II (comme le montrera notre dossier ultérieur), que le Royaume de Dieu soit la façon propre aux Synoptiques de désigner l'Eglise. C'est le cas du P. Congar en 1953 (il changera quelque peu de point de vue par la suite): *«... cette révélation néo-testamentaire de ce qu'est le mystère de l'Eglise: soit dans les synoptiques, où cette révélation est faite dans l'idée de Royaume, soit dans saint Jean, où elle faite selon la catégorie de Vie, soit dans saint Paul, où elle est présentée comme la nouvelle création, la restauration de toutes choses dans le Christ, et finalement son Corps mystique...»*⁵⁷. C'est aussi la position du P. Cerfaux en 1948: *«la théologie paulinienne n'a pas réservé à l'expression 'le règne de Dieu' la place à laquelle on s'attendrait après l'enseignement du Christ, conservé par les synoptiques et surtout par saint Matthieu. La raison n'est point difficile à découvrir. Le Règne de Dieu, pour saint Paul, ce sont les biens célestes que Dieu nous tient en réserve; pour Jésus, c'était la communauté des élus, qui commençait ici-bas dans la communauté messianique. La communauté messianique, Paul l'appelle l'Eglise»*⁵⁸.

Il faut admettre que de telles positions vont se raréfier. Elles offraient pourtant l'avantage de répondre à la question que pose le P. Cerfaux: pourquoi une dimension importante dans certains livres du Nouveau Testament (le Royaume ou l'Eglise) l'est-elle tellement moins dans d'autres? Ne peut-on pas penser que, dans des perspectives et avec un vocabulaire certes différents, on entend y exprimer une même réalité?

Nous allons chercher chez des théologiens quelle argumentation peut amener à soutenir l'identification de l'Eglise et du Royaume. Nous commencerons par exposer la position de saint Thomas, puis nous cherche-

56. *«It is an essential part of the divinely revealed teaching about salvation that no one enters into the Church triumphant, the kingdom of God in heaven, unless he has departed this life 'within' the kingdom of God on earth. In the dispensation of the New Testament, which will endure until the end of time, the Roman Catholic Church is completely identified with the supernatural kingdom of God on earth. Hence no one will attain the Beatific Vision unless he dies 'within' the Catholic Church»* (Joseph Clifford FENTON, *The Catholic Church and Salvation, In the Light of Recent Pronouncements by the Holy See*, The Newman Press, Westminster, Maryland, 1958, p. 145).

57. Yves M.-J. CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Eglise*, «Unam Sanctam» 8, Paris, Cerf, 1953, p. 17-18.

58. Lucien CERFAUX, *La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, «Unam Sanctam» 10, Paris, Cerf, 1948 (2e édition revue), p. 292.

rons en quoi des ecclésiologues contemporains s'en rapprochent (consciemment ou non), et nous finirons par exposer la position du cardinal Journet sur la relation Eglise- Royaume et sur les questions qui y sont habituellement liées.

Eglise et Royaume chez saint Thomas d'Aquin

Nous avons cité le P. William Henn affirmant que «... au cours des dernières décennies, l'on s'est écarté de la coutume patristique et scolastique de donner au mot 'Eglise' un sens large au point d'inclure tous ceux qui sont sauvés».

De fait, pour saint Thomas d'Aquin, par exemple, «le corps qu'est l'Eglise est constitué par les hommes qui vécurent depuis le commencement du monde jusqu'à sa fin»⁵⁹. Il précise que certains en sont membres seulement en puissance et ne le seront jamais en acte, c'est-à-dire qu'à la fin les membres de l'Eglise sont en effet ceux qui sont sauvés⁶⁰. Donc toute grâce est reçue en lien avec celle du Christ, plus précisément avec la grâce du Christ en tant que Tête de l'Eglise, c'est-à-dire la grâce capitale⁶¹: «En raison de sa proximité avec Dieu, sa grâce est en effet la plus élevée et la première, sinon chronologiquement, du moins en ce sens que tous ont reçu la grâce en relation avec la sienne»⁶². Ce qui est en jeu est le fait que le Christ soit le seul Médiateur entre Dieu et les hommes, parce que Dieu en a disposé ainsi; et cette médiation est celle du Fils de Dieu en tant qu'homme, car Dieu répare par un homme les effets de la faute d'un homme⁶³. Dès lors toute autre véritable médiation ne peut être telle qu'en dépendance de celle du Médiateur. Et toute grâce reçue par le Christ construit le Corps du Christ. Le Christ ne construit pas un autre

59. S. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, IIIa, q.8, a.3.

60. Cf. la suite du même article: «Donc, si nous considérons en général toutes les époques du monde, le Christ est la tête de tous les hommes, mais à divers degrés: 1° d'abord et avant tout, il est la tête de ceux qui lui sont unis en acte par la gloire; 2° il est la tête de ceux qui lui sont unis en acte par la charité; 3° de ceux qui lui sont unis en acte par la foi; 4° de ceux qui lui sont unis en puissance mais qui, dans les desseins de la prédestination divine, le seront un jour en acte; 5° il est la tête de ceux qui lui sont unis en puissance et ne le seront jamais en acte, comme les hommes qui vivent en ce monde et ne sont pas prédestinés. Ceux-ci, quand ils quittent cette vie, cessent entièrement d'être membres du Christ, car ils ne sont plus en puissance à lui être unis».

61. «Grâce capitale» signifie la grâce de la Tête («caput»).

62. En raison de l'importance d'une traduction précise de ce texte, nous donnons aussi le texte latin: «secundum propinquitatem ad Deum gratia eius altior et prior est, etsi non tempore, quia omnes alii acceperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius» (S. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, IIIa, q.8, a.1).

63. Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *De Veritate*, q.29, a.4, ad 3: «Ad tertium dicendum quod supposita illa opinione, quod Christus non fuisset incarnatus si homo non peccasset, Christus ante peccatum fuisset caput Ecclesiae secundum divinam naturam solum, sed post peccatum oportet quod sit Ecclesiae caput etiam secundum humanam. Nam per peccatum natura humana vulnerata est et ad sensibilia demersa, ut ad invisibilem Verbi gubernationem non sit sufficienter idonea. Unde oportuit medicinam vulneri adhiberi per humanitatem Christi, per quam Christus satisfecit; oportuit etiam quod visibilem naturam assumeret, ut per visibilem gubernationem ad invisibilia homo revocaretur».

Salut que celui que nous obtenons de sa Croix et de sa Résurrection, et quand il agit pour sauver des non-chrétiens, ce ne peut être qu'en les faisant participer au même Salut, donc en faisant d'eux des membres de son Corps (un développement ultérieur de la question consisterait à analyser la situation ecclésiale des non-chrétiens en tant que communautés). On peut distinguer des degrés d'appartenance à ce Corps unique.

C'est parce que toute grâce vient du Christ que le Royaume est identique au Corps du Christ, c'est-à-dire à l'Eglise, donc que «*le royaume de Dieu est l'Eglise*»⁶⁴. Et saint Thomas, parlant ainsi, n'ignore pas la dimension eschatologique. Il sait bien que le royaume comme l'Eglise connaissent des réalisations différentes dans la situation présente et dans l'eschatologie pleinement réalisée: «*le royaume de Dieu signifie par antonomase deux choses: 1° la communauté de ceux qui marchent dans la foi, et en ce sens c'est l'Eglise militante qui est le royaume de Dieu; 2° la réunion de ceux qui sont déjà stabilisés dans la fin, et en ce sens c'est l'Eglise triomphante qui est le royaume de Dieu, et être dans le royaume de Dieu c'est être dans la béatitude*»⁶⁵.

ARGUMENTS DE THÉOLOGIENS CONTEMPORAINS POUVANT CONDUIRE À UNE IDENTIFICATION EGLISE-ROYAUME

Si l'on a à l'esprit la doctrine de la grâce capitale telle que nous venons de la présenter brièvement, on peut tirer des textes de deux auteurs contemporains des conclusions dont eux-mêmes se gardent.

Jean-Marie R. Tillard

Le P. Jean-Marie Tillard estime que le Royaume est plus large que l'Eglise, son germe⁶⁶, que «*l'Eglise Corps du Christ et Royaume regardent sous deux angles différents la même relation entre le Christ et les siens*»⁶⁷. Il ne plaide donc pas pour une identification de l'Eglise et du Royaume, tout en souhaitant bien sûr qu'on ne les sépare pas l'une de l'autre, car «*ils ne sont pas extérieurs l'un à l'autre*»⁶⁸.

64. " *Regnum David est populus judaeorum, regnum Dei est Ecclesia* " (S. THOMAS D'AQUIN, *In Psalm. 33, 1*, Busa no.1).

65. «*Unde et regnum Dei, quasi antonomastice, dupliciter dicitur: quandoque congregatio eorum qui per fidem ambulant; et sic Ecclesia militans regnum Dei dicitur: quandoque autem illorum collegium qui jam in fine stabiliti sunt; et sic ipsa ecclesia triumphans regnum dei dicitur; et hoc modo esse in regno dei idem est quod esse in beatitudine*» (S. THOMAS D'AQUIN, *In IV Sent.*, dist. 49, q.1, quaest.5; édition Busa: q.1, articulus 2; nous le citons d'après la traduction de Charles JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, t.II, Desclée De Brouwer, Paris, 1951, p. 57, note 1).

66. Cf. J.-M. R. TILLARD, op, *Eglise d'Eglises*, L'ecclésiologie de communion, *Cogitatio Fidei* 143, Cerf, Paris, 1987, p. 87.

67. J.-M. R. TILLARD, op, *Eglise d'Eglises*, p. 79.

68. J.-M. R. TILLARD, op, *Eglise d'Eglises*, p. 78.

Pour ce qui est de la question de la possibilité d'obtenir le salut hors de l'Eglise, sa position doit être perçue avec toutes ses nuances: *«C'est pour maintenir ce rôle, exclusif, du Christ que les théologiens ont parlé de l'implicite appartenance à son Salut de tous ceux et celles qui, ignorant peut-être son Nom, agissent d'une telle façon qu'ils sont de son Royaume. Parce qu'il est le Seigneur et, en tant que tel, se trouve associé à la Seigneurie de Dieu sur toute créature, son influence peut s'exercer en dehors de la communauté qui confesse son Nom. Les communautés chrétiennes sont de plus en plus convaincues que le Salut peut exister, par exemple, dans les grandes religions non chrétiennes. Pourtant il leur est impossible de nier que même dans ce cas il vient du Christ et est rendu possible par sa Seigneurie. Le Salut du monde est dans le Christ et n'est que là. Il est actualisé par l'Esprit du Christ et seulement par cet Esprit»*⁶⁹. Dire que toute grâce vient du Christ ne signifie-t-il pas que toute grâce se trouve «dans» le Corps du Christ? C'est ce que suggère la doctrine de la grâce capitale. De fait le P. Tillard ne dit pas le contraire, car il ne dit pas que la Seigneurie du Christ s'exerce «hors de l'Eglise», mais qu'elle peut s'exercer aussi *«en dehors de la communauté qui confesse son Nom»*. Cela attire une fois de plus notre attention sur la nécessité de dire ce que l'on entend par «Eglise», et sur la relation mutuelle des diverses significations possibles.

C'est sur le plan sacramental que l'on voit la plus grande proximité, dans l'ecclésiologie du P. Tillard, entre Eglise et Royaume. Cela vaut d'abord de ce qu'il dit de l'Eucharistie: *«A la Table sainte, où elle reçoit avec le Corps et le Sang du Seigneur les arrhes de la vie éternelle, l'Eglise se sait en effet dans la communion du Royaume. Le monde eschatologique la rejoint, avec en son foyer le Seigneur de gloire»*⁷⁰. Ici l'eschatologie n'est évidemment pas un motif de séparer Eglise et Royaume, mais au contraire de les rapprocher. Et cette approche de l'eschatologie peut concerner en fait toute la vie de l'Eglise, rapprochée de l'expérience eucharistique: *«Ce qui s'expérimente dans les soubresauts des dynamismes historiques est une res et sacramentum du Royaume: res parce que déjà la réalité de celui-ci est présente, sacramentum parce que pourtant elle n'y est pas en son achèvement bien que ce qu'on en saisit donne l'intuition de ce qui sera au Jour du Fils de l'homme»*⁷¹. On peut interpréter ce texte dans le sens suivant: l'Eglise dans son état actuel (entendue comme «ce qui s'expérimente dans les soubresauts» de l'histoire) est la présence du Royaume dans son état actuel, et annonce sous une forme encore voilée de mystère (ou de signe) à la fois le Royaume dans son état futur et l'Eglise dans son état futur.

69. J.-M. R. TILLARD, op, *Eglise d'Eglises*, p. 191.

70. J.-M. R. TILLARD, op, *Eglise d'Eglises*, p. 77.

71. J.-M. R. TILLARD, op, *Eglise d'Eglises*, p. 100.

En conclusion, nous pouvons prendre les arguments mêmes du P. Tillard et les amener au-delà de la portée qu'il leur donne explicitement, en faveur d'une identification de l'Eglise et du Royaume, moyennant une définition idoine de l'Eglise.

Everett Ferguson

Nous allons entreprendre une lecture semblable de l'ecclésiologie d'Everett Ferguson.

Celui-ci estime que sans être le Royaume, l'Eglise en est comme une proche parente⁷². La proximité est en l'occurrence très grande: «*L'Eglise peut être définie comme le peuple de ceux qui viennent sous le règne de Dieu et acceptent sa règle dans leur vie (Col. 1,12-14). Cela fait de l'Eglise une manifestation, la manifestation présente, du Royaume de Dieu*»⁷³. Si dans ces conditions il ne dit pas simplement que l'Eglise est le Royaume, cela doit tenir à ce qu'il ne veut pas que l'on identifie l'Eglise présente avec le Royaume tout court, sans précision. Mais quand on parle d'Eglise présente et de Royaume présent, il les identifie explicitement.

Quoiqu'avec un vocabulaire différent, il est très proche de la théologie de la grâce capitale chez S. Thomas: «*Si on l'entend proprement, 'être dans l'Eglise c'est être dans le Christ, et être dans le Christ c'est être dans l'Eglise'. Quelqu'un n'est pas 'dans le Christ' parce qu'il est 'dans l'Eglise', mais quelqu'un est 'dans l'Eglise' parce qu'il est 'dans le Christ'. L'appartenance à l'Eglise ne relève pas d'un choix séparé opéré par celui qui est joint au Christ (comme si quelqu'un pouvait appartenir au Christ et ne pas appartenir à son peuple). Dieu, par la même action qui sauve, place la personne dans la communauté rachetée. Et l'Eglise dans la Bible n'est pas non plus un corps invisible...*»⁷⁴. En résumé, si «*le royaume est présent partout où Jésus est présent*»⁷⁵, on ne voit pas comment le royaume pourrait être autre chose que le Corps du Christ, bien que Ferguson ne le dise pas.

72. Cf. Everett FERGUSON, *The Church of Christ*, p. 29: «*The church is not the kingdom but is closely related to it.*»

73. «*The church may be defined as the people who come under the reign of God and accept his rule in their lives (Col. 1, 12-14). That makes the church one manifestation, the present manifestation, of the kingdom of God...*» (Everett FERGUSON, *The Church of Christ*, p. 29).

74. «*Properly understood, 'to be in the church is to be in Christ, and to be in Christ is to be in the church.' One is not 'in Christ' because of being 'in the church,' but one is 'in the church' because of being 'in Christ.' Membership in the church is not a matter of separate choice by the one joined to Christ (as if one could belong to Christ and not belong to his people). To be saved is to be a Christian, and to be a Christian is to be a member of the church. God by the same action that saves places the person in the redeemed community. Nor is the church in the Bible an invisible body...*» (Everett FERGUSON, *The Church of Christ*, p. 205; le début du texte est une citation de Claude WELCH, *The reality of the church*, New York, Scribner's, 1958, p. 165).

75. «*The kingdom is present wherever Jesus is present*» (Everett FERGUSON, *The Church of Christ*, p. 35).

Théologiens contemporains identifiant Eglise et Royaume

Michael Richards

Michael Richards ne milite pas activement en faveur de l'identification entre Eglise et Royaume. Il commence par un constat prudent: «*Une autre vue possible, parfois attribuée à l'Eglise catholique, procède à une identification directe et absolue entre l'Eglise et le Royaume. Ceux qui regardent cela comme la manière catholique de voir les choses tirent leur opinion de la pratique de l'Eglise plutôt que de sa théorie, car il serait difficile de découvrir quelque revendication de ce type dans l'une des déclarations publiques de l'Eglise à propos de sa propre nature*»⁷⁶. En fait, ce constat nous paraît excessivement réservé.

Pourtant, le même auteur finit par proposer une identification, moyennant les précisions requises: «*L'Eglise n'est pas là simplement pour parler du Royaume, pour fournir des informations à son propos, mais pour le représenter dans le sens le plus profond en étant le Royaume dans son expression du jour présent. Ainsi le Royaume et l'Eglise peuvent être identifiés: c'est une identification en ce sens que l'Eglise appelle maintenant sacramentel. L'Eglise travaille pour le Royaume en lui donnant déjà expression, en le montrant à l'humanité et en guidant le peuple vers lui*»⁷⁷.

Jean-Miguel Garrigues

Dans une ligne sacramentelle proche de celle du P. Tillard, mais en allant au terme de son dynamisme, et proche aussi de celle que nous venons de voir chez Michael Richards, le P. Jean-Miguel Garrigues voit la possibilité d'identifier Eglise et Royaume.

Son argument se construit à partir de l'Eucharistie, qui est une présence bien réelle mais comme «masquée» du Christ: «*L'Eglise n'est certes pas le sacrement du Royaume à la manière d'un sacramental, comme le simple signe ou indice d'une réalité qui lui serait extrinsèque. Elle ne l'est même pas à la manière de la plupart des sacrements, qui effectuent ce qu'ils signifient mais en rendant présente la réalité de grâce seulement en dehors d'eux-mêmes. L'Eglise est le sacrement du*

76. «Another possible view, sometimes attributed to the Catholic Church, makes a straightforward and absolute identification of Church and Kingdom. Those who regard this as the Catholic way of seeing things derive their opinion more from the practice of the Church than from its theory, for it would be difficult to discover any explicit claim of this kind in any of the public statements made by the Church about its own nature» (Michael RICHARDS, *The Nature and Necessity of Christ's Church*, Alba House, New York, 1983, p. 133-134).

77. «The Church is not here simply to talk about the Kingdom, to provide information about it, but to represent it, and to represent it in the deepest sense by being the Kingdom in its present-day expression. So Kingdom and Church can be identified: it is an identification in the sense that the Church now calls sacramental. The Church works for the Kingdom by already giving it expression, showing it to mankind and leading people towards it» (Michael RICHARDS, *The Nature and Necessity of Christ's Church*, p. 135).

Royaume à la manière du seul sacrement qui non seulement opère ce qu'il signifie, mais est ce qu'il signifie: l'Eucharistie. L'Eucharistie construit le corps mystique parce qu'elle est le corps du Christ. L'Eglise construit sacramentellement le Royaume parce qu'elle est ce même Royaume substantiellement présent en elle. Cette présence substantielle est néanmoins sous mode sacramentel. Mais, comme dans l'Eucharistie et à la différence des autres sacrements, la réalité signifiée est réellement et non pas virtuellement présente... Cette approche théologique permet de sauvegarder la tension eschatologique vers le Royaume achevé dont témoigne tout le Nouveau Testament. Si on identifie l'Eglise et le Royaume sous un mode non sacramentel, il s'ensuit une eschatologie complètement réalisée qui contredit tout ce que le Nouveau Testament nous dit sur le salut 'en espérance'»⁷⁸.

Le P. Garrigues peut ainsi identifier Eglise et Royaume, tenant donc compte d'une part importante et profonde de la Tradition, et éviter l'un des pièges qui effraient les tenants de la non-identification, à savoir le piège d'une identification totale de l'Eglise telle que nous la connaissons maintenant avec le Royaume totalement réalisé. L'Eglise est le Royaume sous forme voilée, comme l'Eucharistie est le Christ présent sous forme voilée, un peu comme Jésus est le Fils de Dieu sous l'humble voile de l'humanité.

Et le P. Garrigues ajoute finalement que ce voile qu'est la dimension sacramentelle, la dimension de signe discret, va disparaître: «*Dans son ministère de sanctification, l'Eglise comporte une dimension sacramentelle de signe efficace, qui disparaîtra quand viendra le Royaume de la charité consommée*»⁷⁹. Rappelons-nous l'argument de Mgr Volk au Concile: certains aspects de la vie de l'Eglise vont disparaître dans le Royaume pleinement achevé. Mais ce sont des aspects de la forme présente du Royaume qui disparaîtront alors.

La synthèse de Charles Journet

La synthèse ecclésiologique de Charles Journet présente le Royaume comme l'un des «synonymes du nom d'Eglise»⁸⁰. Il le fait en tenant compte de la dimension eschatologique de l'Eglise et sans que cela l'empêche, bien au contraire, de prendre en compte les autres religions. Il peut ainsi honorer ces exigences communément citées, sans pour autant s'écarter de la coutume patristique et scolastique.

78. Jean-Miguel GARRIGUES, «L'inachèvement du salut, composante essentielle du temps de l'Eglise», *Nova et Vetera* LXXI, 1996/2, p. 24.

79. Jean-Miguel GARRIGUES, «L'inachèvement du salut, composante essentielle du temps de l'Eglise», p. 24-25.

80. Cf. Charles JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, t.II, Desclée De Brouwer, Paris, 1951, p. 57.

Journet et la dimension eschatologique de l'Eglise

Le P. Congar accuse le cardinal Journet d'éviter le terme même d'«eschatologie» et, quant au contenu, il voit une application de cette absence dans la conception de la relation de l'Eglise et du Royaume: *«L'eschatologie, le royaume de Dieu, si l'on veut, ont des données propres qui ne se réalisent pas dans l'Eglise terrestre, sinon en quelques anticipations partielles et momentanées, c'est à savoir tout l'aspect cosmique de transformation intégrale, qui est lié à la résurrection. On ne peut donc parler de l'Eglise comme étant le Royaume 'à l'état pérégrinal et crucifié': car l'état pérégrinal et crucifié, qui caractérise l'Eglise terrestre, est précisément exclu du Royaume»*⁸¹. Une fois de plus, le caractère eschatologique de l'Eglise et du Royaume est au cœur du débat.

Journet lui répond d'abord que le P. Congar lui-même a plusieurs fois identifié Eglise et Royaume⁸². Certes un auteur peut changer d'avis, et s'opposer dès lors à son ancienne opinion. Le cardinal ajoute que lui-même s'est référé au thème de l'eschatologie dès 1935⁸³, et il ne s'agit pas seulement de signaler par là qu'il n'a pas négligé le terme, car c'est bien du fond de notre question qu'il s'agissait en 1935.

En 1963, répondant directement au P. Congar, Journet affirme que l'eschatologie implique que ce qui est futur soit justement la même réalité qui est déjà présente d'une autre manière: *«Ce qui est opposé, dans saint Jean, ce n'est pas l'absence de la vie éternelle à la possession de la vie éternelle; c'est la vie éternelle dans les larmes à la vie éternelle dans la gloire: 'Celui qui croit en moi a la vie éternelle' (VI, 47); 'Voyez quel amour le Père nous a donné, que nous soyons appelés et que nous soyons enfants de Dieu' (I Jean, III, 1); 'Mes bien-aimés, maintenant nous sommes enfants de Dieu' (I Jean, III, 2). Est-ce que la charité, 'qui ne passe pas' (I Cor. XIII, 8) et qui est l'âme créée de l'Eglise, est maintenant répandue dans nos cœurs (Rom. V, 5), ou nous est-elle seulement promise pour plus tard? Est-ce que le Saint-Esprit, Ame créée de l'Eglise, nous est seulement annoncé ou nous est-il donné? (I Cor. VI, 19). Et qu'est-ce que ce Royaume qui n'est pas de ce monde et qui pourtant est dans ce monde? La réponse à ces questions est pour moi capitale»*⁸⁴.

Et, pour ce qui est du rapport entre Eglise et Royaume, compte tenu de l'eschatologie, Journet avait bien traité du fond de la question en 1935: *«... la grâce rédemptrice demeure la même en passant du royaume pré-*

81. Yves CONGAR, op, *Sainte Eglise*, Etudes et approches ecclésiologiques, «Unam Sanctam» 41, Paris, Cerf, 1963, p. 622.

82. Cf. Charles JOURNET, «Regard rétrospectif. A propos du dernier livre du R. P. Congar sur l'Eglise», *Nova et Vetera* XXXVIII/4, 1963, p. 308.

83. Cf. Charles JOURNET, «Regard rétrospectif...», p. 308.

84. Charles JOURNET, «Regard rétrospectif...», p. 308.

sent au royaume de la fin des temps: elle ne fait que changer d'état; à la manière dont la nature d'un homme demeure la même lorsqu'il passe de l'adolescence à l'âge adulte... Au contraire la loi de rayonnement de la grâce rédemptrice sur les choses inférieures est, lors de ce passage, profondément modifiée: elle est, durant le royaume présent, surtout une loi d'épreuve et d'exercice; elle sera, durant le royaume final, exclusivement une loi de transfiguration. On voit, dès lors, comment il convient de caractériser, l'une par rapport à l'autre, les deux réalisations du royaume de Dieu, celle qui se fait dans le temps et celle qui se fera dans l'éternité: 1° C'est, de part et d'autre, une même essence numérique, un même royaume, une même Eglise. Un mot identique doit servir à la désigner: l'Evangile parle du 'royaume de Dieu', l'Apocalypse de la 'cité sainte', saint Paul de l'Eglise, corps du Christ'. 2° Mais cette même essence numérique apparaît sous deux états successifs: dans le temps, sous un état de voie et de croissance, au-delà du temps, sous un état de terme et de perfection; dans le temps, sous un état pérégrinal, militant et crucifié, au-delà du temps, sous un état paradisiaque, triomphant, glorifié. On parlera donc en ce sens du règne présent et du règne terminal, du royaume pérégrinal et du royaume paradisiaque, de l'Eglise militante et de l'Eglise glorieuse: la première réalisation du règne, ou du royaume, ou de l'Eglise, étant attirée, par une force incoercible, vers la seconde, où elle trouve sa cause finale et sa raison d'être. 3° Si la grâce rédemptrice, qui est l'élément primordial du royaume, demeure numériquement la même en passant de l'état pérégrinal à l'état paradisiaque, néanmoins la loi de son rayonnement sur les choses inférieures se modifie profondément. Elle rayonnait en sanctifiant nos souffrances, elle rayonnera en transfigurant complètement l'univers. Il s'ensuit que le même royaume se manifestera de part et d'autre, dans le temps et au-delà du temps, sous des apparences cosmiques irréductibles»⁸⁵.

L'Eglise et les non-chrétiens

Une des raisons pour lesquelles des théologiens ne veulent plus que l'on identifie Eglise et Royaume est le dialogue interreligieux. Il leur semble qu'une telle identification serait un triomphalisme offensant et impliquerait la négation de l'action divine hors du corps socialement identifié des chrétiens catholiques, ou des chrétiens en général.

Pour Journet, qui suit saint Thomas, il n'est pas nécessaire de renoncer à identifier Eglise et Royaume pour étendre la portée de l'action divine (c'est-à-dire en fait l'Eglise) au-delà de ce que l'on entend le plus

85. Charles JOURNET, «Les destinées du Royaume de Dieu», *Nova et Vetera* X/1, 1935, p. 74-75. Ce texte a été réédité dans Charles JOURNET, *L'Eglise sainte, mais non sans pécheurs*. Compléments inédits de L'Eglise du Verbe Incarné, Parole et Silence, Saint-Maur, 1999, p. 217-219.

superficiellement par Eglise. Il est important pour cela de distinguer plusieurs sens du mot «Eglise».

Qu'entend-on par «Eglise»?

Journet distingue trois regards sur l'Eglise, dont chacun est plus profond que le précédent: *«L'Eglise peut être connue du dehors par trois regards qui relèvent de trois étages superposés: 1° à l'étage phénoménal, empirique, statistique, historique, elle est vue en surface, comme une communauté humaine parmi d'autres communautés humaines; 2° à l'étage des valeurs morales et métaphysiques, elle est vue en profondeur, comme une communauté humaine de qualité exceptionnelle, voire comme un miracle moral; 3° à l'étage des réalités révélées, qui seul la manifeste adéquatement, elle est, non plus vue par la raison, mais crue par la foi divine, et apparaît, à la ressemblance du Christ, comme un mystère où s'unissent indissociablement le visible, à savoir son corps, et l'invisible, à savoir son âme créée, et l'Esprit, son Ame incréée, qui la meut et l'habite. C'est de ce troisième point de vue que le théologien parle du corps de l'Eglise, qu'il définira par exemple: le comportement visible et extérieur des hommes pour autant qu'il est informé par l'épanchement de la grâce capitale, c'est-à-dire du sacerdoce, de la royauté, de la sainteté du Christ»*⁸⁶.

Si l'on limite la compréhension du mot «Eglise» au premier niveau, qui est aussi le plus commun, on comprend que le dialogue interreligieux s'accommode mal d'une exclusion de l'action divine au-delà de ce cercle. Mais Journet se situe avant tout au troisième niveau, dont la brève description demande quelques éclaircissements.

L'Eglise est le Corps du Christ qui est construit par l'action de Dieu, de toute la Trinité. Journet approprie cette œuvre commune de la Trinité à l'Esprit Saint, agissant avant tout par la charité. L'Esprit et la charité font l'unité de l'Eglise et reçoivent donc le nom d'âmes: le Saint-Esprit, Ame incréée⁸⁷, donne à l'Eglise la charité, son âme créée. C'est le sens de ce texte synthétique: *«Si la Trinité veut se faire une demeure vivante au milieu de ses créatures, si l'Esprit saint veut devenir le principe, plus encore l'hôte et la forme incréée de l'Eglise, bref son Ame incréée, il faudra qu'il revête les hommes, pour les préparer à de si hautes destinées, de dons spirituels qui seront comme un épanchement de la grâce capitale déposée dans la sainte âme du Christ, tête de l'Eglise, à savoir de sa puissance sacerdotale, de sa grâce, de sa vérité, et qui deviendront les éléments, soit présupposés, soit constitutifs, de l'âme créée de*

86. Charles JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, t.II., xxx.

87. Dans ce cas, le mot «âme» est utilisé dans un sens analogique ou partiel, car il est évident que l'union de l'Esprit et de l'Eglise ne présente pas les mêmes caractéristiques que l'union de notre âme humaine avec notre corps humain (cf. Charles JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, t.II, p. 477-478).

l'Eglise; ce sont, nous l'avons dit, les caractères sacramentels, les grâces sacramentelles, et enfin la droite orientation juridictionnelle en tant qu'émanant des pouvoirs juridictionnels et en tant que reçue dans le cœur des fidèles. Bref, pour tout résumer en un mot, il faudra que l'Esprit saint revête les hommes de la charité en tant qu'elle est sacramentelle et orientée. Voilà, en effet, l'âme créée indivise de l'Eglise. Cette âme descend vers les hommes. Elle s'incarne en eux. Elle les transforme intérieurement. Les vertus permanentes et les pouvoirs secrets qu'elle leur confère seront pour eux le principe d'une nouvelle manière d'agir, d'œuvrer. Dès lors, un changement se produira jusque dans leur condition et leur comportement extérieurs. L'ensemble de ces manifestations extérieures, voilà le corps de l'Eglise»⁸⁸.

La réalisation partielle de l'Eglise chez des non-chrétiens

Le Corps est réalisé pleinement (autant que possible dans l'état présent de l'Eglise, l'état de l'eschatologie commencée) lorsque les moyens institués pour la transmission de la grâce capitale (les sacrements et ce que Journet appelle l'«orientation», c'est-à-dire la Parole de Dieu reçue avec l'interprétation du magistère de l'Eglise) sont présents. Mais ce même Corps peut exister aussi là où ces moyens divinement institués ne sont pas pleinement présents (nous ne disons pas qu'ils sont totalement absents, parce que la grâce sacramentelle peut toucher ceux qui ne connaissent pas les sacrements, mais qui ont un désir implicite de la grâce du baptême, ou sont touchés par les effets «à distance» de l'Eucharistie). Une appartenance imparfaite à l'Eglise est néanmoins une appartenance, car là où est l'âme, le corps se trouve aussi (le corps manifeste l'âme à l'extérieur). C'est ce que Journet appelle le principe de la coextensivité de l'âme et du corps, selon lequel il n'est pas possible qu'une âme construise autre chose que son corps, ni qu'un corps soit en vie sans son âme⁸⁹. Et il ne s'agit pas là d'une Eglise invisible, même si nous ne la reconnaissons pas toujours, car «où paraît quelque chose de l'âme de l'Eglise, paraît quelque chose du corps de l'Eglise. Les justes qui appartiennent à L'Eglise par le désir de leur charité, voto, mentaliter, sans encore lui appartenir de manière complète, re, corporaliter, tendent, même sans le remarquer, à extérioriser leur désir. Toutefois le sens véritable de ce désir demeurant souvent caché aux yeux et inaperçu d'eux-mêmes, on pourra parler, à propos de ces justes, d'appartenance invisible à l'Eglise visible»⁹⁰.

La question revient donc, comme toujours dans ce contexte, de la nécessité de la mission. La mission est-elle inutile, si des non-chrétiens

88. Charles JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, t.II, 872.

89. Cf. Charles JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, t.II, 950.

90. Charles JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, t.II, 950.

peuvent déjà être d'une certaine manière membres de l'Eglise? Non, car les grâces qu'ils reçoivent sont dans un régime «anormal et entravé»: *«Les âmes qui acceptent ces grâces de suppléance feront déjà partie spirituellement de l'Eglise, mais d'une manière commencée, entravée. Tout ce que ces blocs comportent d'erreur et de péché reste en dehors de l'Eglise; et tout ce qu'ils renferment de vérité, de sainteté, lui appartient»*⁹¹. La mission est donc utile pour que les grâces qu'ils ont déjà reçues puissent s'épanouir: *«S'ils passaient sous l'influence bénie de la hiérarchie, aux grâces à distance succéderaient des grâces de contact, des grâces sacramentelles et orientées, pleinement christiques et christoconformantes. Ils seraient semblables au rosier retenu longtemps sous un climat défavorable et qui, transplanté soudain sous un ciel heureux, peut donner toute sa mesure et sa pleine éclosion»*⁹².

Cela a un corollaire pour les chrétiens: ceux-ci sont membres de l'Eglise dans la mesure où ils laissent agir en eux la grâce qui vient de la Tête du Corps. Un pécheur reste certes membre de l'Eglise par la charité collective de l'Eglise⁹³, mais fondamentalement *«L'Eglise ne retient à l'intérieur de son enceinte que ce qui peut se trouver de bon dans ses membres... en sorte que ce qui est pur dans les bons et les méchants est à l'intérieur de l'Eglise, et tout ce qui est souillé est à l'extérieur et que l'Eglise peut être composée de justes et de pécheurs tout en demeurant sainte et immaculée»*⁹⁴.

CONCLUSION: DÉPASSER LA CONTRE-RÉFORME

Deux arguments principaux sont fréquemment invoqués à l'appui du refus d'identifier Eglise et Royaume: 1° le Royaume est eschatologique, 2° une telle identification est un triomphalisme qui rend impossible le dialogue interreligieux (à un autre niveau, on peut en dire autant du dialogue œcuménique).

Quant à la dimension eschatologique, elle nous semble procéder d'un étonnant malentendu: l'Eglise n'est-elle pas elle-même une réalité eschatologique, comme *Lumen Gentium* le rappelle abondamment? En fait le Royaume a un état présent et un état futur, certes, mais l'Eglise aussi. Que l'Eglise dans son état présent ne soit pas le Royaume dans son état futur ne signifie pas que l'Eglise ne soit pas le Royaume. Car alors

91. Charles JOURNET, *Entretiens sur la grâce*, Editions Saint-Augustin, Saint-Maurice, 1969, p. 205.

92. Charles JOURNET, *Entretiens sur la grâce*, p. 214.

93. Cf. Charles JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, t.II, p. 698, note 1.

94. Charles JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, t.II, 489.

il faudrait aussi nier que le Royaume futur soit, dans un autre état, le Royaume que nous expérimentons dès maintenant. Et il faudrait de même nier la continuité entre l'Eglise présente et l'Eglise future. Certes affirmer l'identité ne signifie pas affirmer que toutes les caractéristiques présentes de l'Eglise et du Royaume demeureront comme telles. Toute la question est éclairée par le paragraphe 3 de *Lumen Gentium*: «*L'Eglise, ou le Royaume de Dieu déjà présent en mystère*». L'Eglise est donc le Royaume, mais dans son état actuel («*déjà présent*») et d'une manière qui n'est pas une pleine manifestation («*en mystère*»). De même, ajoutons-nous, l'Eglise future est le Royaume futur.

Pour ce qui est du dialogue interreligieux, il semble à certains que l'Eglise, voire même parfois le Christ, soient considérés comme des obstacles à ce dialogue. Il n'est pas nécessaire, croyons-nous, de nier que l'Eglise soit le Royaume pour rendre compte de l'action de Dieu aussi parmi les non-chrétiens (sans que nous sachions précisément qui est sauvé ou ne l'est pas, car nous n'avons pas de révélation à ce propos). Nous entendons continuer à affirmer, à la suite par exemple de saint Augustin et de saint Thomas interprétant saint Paul, que l'Eglise est le «Christ total»: le Christ n'est pas séparé de son Corps, et puisque tout Salut est obtenu par le Christ, toute action salvifique incorpore déjà de manière au moins inchoative à l'Eglise. C'est ce que propose le cardinal Journet, qui peut parler de manière très élogieuse des mystiques non-chrétiens (par exemple), sans devoir pour autant souscrire à l'opinion selon laquelle il faudrait pour cela s'écarter du contenu profond de la tradition d'identification de l'Eglise et du Royaume.

En fait, l'identification de l'Eglise et du Royaume nous semble même rendre plus aisée la compréhension théologique (autant que faire se peut) de la réception par des non-chrétiens du Salut opéré par le Christ. La question semble problématique au P. Fuellenbach, dont on se souvient qu'il estime nécessaire de refuser l'identification de l'Eglise et du Royaume: «*La grâce de Dieu atteindra tous, sans qu'importe pour cela leur foi ou confession. Mais toute grâce salvatrice est liée au Christ et à son Esprit, si difficile qu'il puisse être de l'expliquer théologiquement*»⁹⁵. Cette difficulté provient à notre sens avant tout du fait qu'il ne perçoit pas la profonde signification théologique du Corps du Christ.

Pour surmonter ces incompréhensions persistantes face à l'Eglise-Corps du Christ, il faut dépasser certaines limites de l'ecclésiologie de la Contre-Réforme. Certes tous ou presque le disent, mais notre thème montre que peu le font, comme le Comité de rédaction de la *Revue Thomiste* le fait très justement remarquer à propos de l'ouvrage du

95. «*God's grace will reach all no matter what their faith or confession. But all saving grace is linked to Christ and his Spirit, regardless of how difficult it may be to explain it theologically*» (J. FUELLENBACH, *The Kingdom of God*, p. 154).

P. Dupuis que nous avons déjà mentionné: «*Cette séparation du Règne de l'Eglise manifeste – si nous saisissons bien la pensée de l'A. – une notion d'Eglise très extérieure, réduite à ses causes visibles instituées par le Christ (prédication, sanctification sacramentelle et gouvernement pastoral). Or, l'Eglise est principalement la communauté de la grâce christique et christoconformante, et elle est pleinement constituée quand cette res est obtenue et servie par les causes visibles*»⁹⁶. On comprend que, voulant répondre dans son contexte à une insistance de la Réforme sur l'Eglise invisible⁹⁷, saint Robert Bellarmin ait proposé une définition pratique de l'Eglise: «*l'Eglise est un rassemblement humain aussi visible et palpable que le rassemblement du peuple romain, ou le royaume de France, ou la république des Vénitiens*»⁹⁸, c'est-à-dire un groupe auquel on appartient pour autant que l'on confesse extérieurement la foi de l'Eglise, que l'on participe extérieurement aux sacrements et que l'on soit extérieurement soumis à ses pasteurs, surtout le pape⁹⁹. Ce faisant, il a toutefois dramatiquement rétréci la compréhension traditionnelle de l'Eglise, d'autant que son approche a été encore réduite par ses disciples: désormais l'Eglise serait perçue de manière habituelle non plus comme le Corps du Christ, mais comme un groupe social organisé, voire comme une administration. Tel est encore actuellement le sens le plus courant du terme d'«Eglise». C'est pourquoi Jean-Paul II, dans certains passages de *Redemptoris Missio*, doit parler du Royaume comme plus large que l'Eglise: pour être compris, il prend le terme d'Eglise dans le sens le plus commun¹⁰⁰. C'est aussi pour cette raison que de nombreux théologiens croient devoir dire que l'Eglise, conçue dans un sens de type bellarminien qui semble être le seul sens possible, ne saurait être le Royaume, puisque celui-ci est eschatologique et que les caractéristiques de l'Eglise «bellarminienne» vont presque toutes disparaître.

96. «'Tout récapituler dans le Christ', A propos de l'ouvrage de Jacques Dupuis, Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux», *Revue Thomiste* 98, 1998, p. 612.

97. Du point de vue des Réformateurs et des meilleurs théologiens protestants du temps, il faudrait dire «cachée».

98. «*Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi romani, vel regnum Galliae, aut respublica Venetorum.*» (S. Robert BELLARMIN, *De controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*, II, lib.3, De Ecclesia militante, caput II, Neapoli, Apud Josephum Giuliano, 1857, tomus II, p. 75).

99. Cf. *ibid.*: «*Nostra autem sententia est, Ecclesiam unam tantum esse, et illam unam et veram esse coetum hominum ejusdem christianae fidei professione, et eorundem sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum, ac praecipue unius Christi in terris vicarii romani pontificis.*» Le contexte ajoute qu'il s'agit de dimensions extérieures, et que les vertus intérieures, pour souhaitables qu'elles soient, ne sont pas nécessaires à l'appartenance à l'Eglise.

100. Le Comité de rédaction de la *Revue Thomiste* («'Tout récapituler dans le Christ', A propos de l'ouvrage de Jacques Dupuis, Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux», p. 612) suit cette ligne d'interprétation lorsqu'il complète pour l'expliquer le texte de *Redemptoris Missio*: «'l'action du Christ et de l'Esprit hors des limites visibles de l'Eglise [c'est-à-dire le plan des signes et des instruments institués]'».

Mais nous ne sommes pas tenus de nous limiter à ce sens de la Contre-Réforme, ni à l'intention de saint Robert Bellarmin, qui était de proposer une réponse théologique efficace aux questions de son temps. Sans oublier cet impératif apologétique qui demeure, et même pour mieux le servir, il est indispensable de proposer une vision plus contemplative de l'action de Dieu dans l'Eglise, qui est le Corps du Christ, le lieu de toute la vie chrétienne.

Ce que nous proposons à la suite de saint Thomas et de l'ecclésiologie de Journet, c'est de contempler le mystère du Corps du Christ qui inclut de manière variable tous ceux qui sont sauvés par l'unique Médiateur. On évite ainsi du même coup de voir comme problématique ou trop mystérieux le rôle du Christ par rapport aux non-chrétiens, ou de séparer l'action de l'Esprit de celle du Christ. Tombons-nous dans le triomphalisme? Il revient à chacun de l'éviter pour lui-même, et l'ecclésiologie de Journet selon laquelle *«la limite entre l'Eglise et le monde, la lumière et les ténèbres, le Christ et Bélial, passe à travers nos propres cœurs»*¹⁰¹ va jusqu'à exclure de l'Eglise les actes d'orgueil, qui ne découlent pas de sa Tête, le Christ. Mais est-ce du triomphalisme que de proclamer au monde le Salut dans le Christ? Le seul triomphe de l'Eglise est d'accueillir dans une humble action de grâces le Sauveur donné par Dieu au monde.

fr. Charles MOREROD, O.P.

101. Charles JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, t.II, p. XXXII.

La doctrine catholique du purgatoire

Le purgatoire a suscité, et continue de susciter une vive discussion au plan théologique et pastoral. La doctrine de la foi catholique, en son noyau proclamé dans l'enseignement des conciles, est cependant extrêmement simple et claire et se présente comme une doctrine d'espérance. Le purgatoire n'est pas un camp de concentration pour les âmes. Le purgatoire offre aux défunts qui en ont besoin la grâce d'une transformation, d'une conformation au Christ par la conversion de l'intérieur de l'homme, en vertu de la miséricorde de Dieu, pour l'union définitive à Dieu dans le Christ ressuscité. La foi ne nous propose ni le récit d'un voyage de l'âme dans l'au-delà, ni un traité de psychologie de l'au-delà. Les ouvrages de spiritualité, même ceux de la meilleure veine, ont parfois insisté autrefois sur ces aspects, mais il faut tout d'abord considérer ce que croit l'Eglise catholique. On n'abordera donc pas davantage ici le purgatoire par le biais sociologique ou de l'histoire des mentalités¹. Ce bref exposé se tiendra à la foi de l'Eglise, en indiquant tout d'abord certains enjeux et en apportant quelques précisions.

1. Le purgatoire en question

Le purgatoire a été autrefois (fin du moyen âge et temps modernes) un thème de choix de la prédication; il se trouve aujourd'hui dans un effacement étonnant. La doctrine traditionnelle du purgatoire est largement remise en question, pour des raisons diverses qu'il vaut la peine d'avoir présentes à l'esprit. Cet aperçu des problèmes fait contraste avec la sobriété des documents conciliaires que nous allons considérer plus loin, et permettra de mesurer la simplicité et la valeur de la doctrine de foi.

a) Problème d'histoire des pratiques pastorales

Le premier problème, celui qui est sans doute le plus présent à l'esprit de chacun, est lié à la prédication de l'Eglise, abondamment appuyée par l'iconographie, de la fin du moyen âge jusqu'au début du XX^e siècle.

1. Voir les travaux de J. LE GOFF, *La naissance du purgatoire*, Paris, 1981; P. BROWN, «Vers la naissance du purgatoire», *Annales* 52 (1997) 1247-1261. Pour un aperçu de l'histoire du dogme: J. LADARIA, «Fin de l'homme et fin des temps», dans *L'homme et son salut*, «Histoire des dogmes 2», Paris, 1995, p. 415-481.

C'est moins ici l'enseignement dogmatique proprement dit que la conception vulgarisée par des écrivains religieux et des prédicateurs qui est en cause. Le purgatoire a pu y apparaître comme une sorte d'«enfer provisoire», dont on s'est parfois complu à relever le feu cuisant et les horribles souffrances, conduisant à présenter le purgatoire comme une menace terrifiante pour les hommes, mise au service de ce que Jean Delumeau a appelé une «pastorale de la peur»² dans l'Occident du XIII^e s. au XVIII^e s. Nous n'avons pas à examiner ici les motifs de ce déséquilibre qui a peu à peu marqué une certaine prédication des fins dernières, mais cette insistance sur les supplices joue certainement un rôle important dans le rejet du purgatoire par beaucoup. A ce problème des représentations populaires on peut associer celui que posent les tentatives de dresser une sorte de *géographie* de l'au-delà, avec des lieux aux contours précis (paradis, enfer, purgatoire). Une telle vue des choses qui associe théologie et cosmologie fait évidemment difficulté, car elle court le risque de penser le purgatoire sur le modèle de nos représentations spatiales. La réflexion sur l'au-delà, dans la théologie, s'est parfois concentrée sur des *choses* (que l'on pense au feu), et cela d'une manière physicienne, en perdant de vue le statut métaphorique de notre langage sur l'au-delà, et en négligeant parfois l'essentiel, qui est la relation personnelle de chaque personne et de toute l'Eglise avec Dieu le Père dans le Christ ressuscité.

b) Problème d'histoire des doctrines

Une deuxième difficulté vient du caractère relativement tardif de la doctrine du purgatoire, telle que l'Eglise l'a développée. On trouve certes chez les Pères de l'Eglise, dès le troisième siècle au moins, la doctrine d'un «feu purificateur» qui prépare à l'union définitive avec Dieu; cela tant en Orient (Clément d'Alexandrie, Origène, Cyrille de Jérusalem) qu'en Occident (Ambroise, Augustin)³. On ne parle pas encore de «purgatoire» (comme nom substantif) mais d'un feu purificateur (*purgativus*: adjectif), d'une transformation purificatrice qui rend capable de participer à la sainteté de Dieu. Il n'est pas question d'un lieu, et la question du temps n'est pas encore clairement précisée (à la résurrection finale, ou tout de suite après la mort?). S. Augustin est le premier, semble-t-il, qui admit clairement l'hypothèse d'un feu purificateur pour l'âme, immédiatement après la mort⁴. La question au centre de la réflexion d'Augustin était la suivante: qu'advient-il aux fidèles qui meurent

2. Jean DELUMEAU, Le péché et la peur. *La culpabilisation en Occident*, XIII^e - XVIII^e siècles, Paris, 1983, p. 427-446: «Le purgatoire, enfer temporaire».

3. L'expression «feu purificateur» évoque en particulier I Co 3, 10-15, qui constitue l'un des passages bibliques majeurs qu'exploitera la tradition augustinienne et médiévale.

4. En particulier: *De civitate Dei* XXI, 26, 4 (BA 37, 498-501).

rent, sans avoir été totalement mauvais (pas de péchés qui coupent irrémédiablement la communion avec Dieu) ni totalement bons? Pour ceux-là, le feu purificateur est la voie de la miséricorde de Dieu⁵.

La première synthèse de la doctrine du purgatoire n'apparaît qu'avec S. Grégoire le Grand, au tournant du septième siècle, qui lui donne ses traits définitifs. Grégoire parle encore de *feu purificateur*; il en limite les effets à l'expiation des péchés véniels: le purgatoire achève le processus de pénitence commencé en cette vie; Grégoire développe en particulier le lien entre les suffrages pour les défunts (prière de l'Eglise), et ce feu purificateur avant la résurrection: la prière de l'Eglise pour les morts concourt à la rémission de leurs péchés et à leur délivrance des peines⁶. Une dernière étape sera franchie au XII^e s., lorsque la théologie commença à parler d'un purgatoire (*purgatorium*, nom substantif)⁷, et lorsque se répandit la tendance à concevoir le purgatoire comme le lieu où sont purifiées les âmes qui en ont besoin. Le mot de «purgatoire» (*purgatorium*) n'entre de façon définitive dans le vocabulaire officiel de l'Eglise qu'en 1254, lorsque le pape Innocent IV prescrivit ce mot pour désigner le «lieu de la purification» (*locus purgationis*) des fautes vénielles et pour la purification des pénitences n'ayant pas été achevées durant la vie terrestre (pénitences pour les fautes pardonnées durant la vie terrestre)⁸. Malgré les antécédents patristiques certains, la synthèse, dans sa forme achevée, est *médiévale* et *latine*, ce qui pose la question de son caractère relativement tardif et limité à l'Occident. Cela nous conduit au point suivant.

c) La question œcuménique autour du purgatoire

Le purgatoire pose question dans la discussion œcuménique. La première contestation qui mérite notre examen est celle des Orthodoxes orientaux, et cela dès le treizième siècle. Les tentatives d'union au moyen âge ont cherché à faire accepter aux Orientaux la doctrine latine du purgatoire (Lyon II, Florence), mais avec peu de résultats. Les Orthodoxes pratiquent bien sûr la prière et la célébration de l'eucharistie pour les défunts. Ils peuvent admettre également l'existence d'une purification, d'une guérison progressive pour les âmes après la mort, attestée dans la tradition patristique. Ils peuvent donc accepter l'existence

5. J. NTEDIKA, *L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin*, Paris, 1966. Augustin parle ici d'une hypothèse, probablement suscitée par des «miséricordieux» proche des courants origénistes, qui pose une ultime chance pour les fidèles après la mort. Augustin ne limite pas le feu purificateur aux péchés véniels. Cf. aussi J. NTEDIKA, *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts*. Etudes de patristique et de liturgie latines (IV^e-VIII^e s.), Louvain-Paris, 1971, p. 88-103.

6. *Dialogues*, livre IV, 39-58; cf. en particulier IV, 41 (SC 265, 146-151). Cf. J. NTEDIKA, *L'évocation de l'au-delà*, p. 105-110.

7. J. LE GOFF, *La naissance du purgatoire*, Paris, 1981, p. 489-493.

8. DENZINGER, n° 838.

d'un état intermédiaire de purification entre la mort et la résurrection⁹, mais ils rejettent la doctrine du purgatoire pour deux raisons principales¹⁰. Premièrement, ils réservent en principe la rétribution dernière, c'est-à-dire la vision de Dieu pour les justes, et le châtiment des méchants dans l'enfer, pour le jour du jugement dernier à la résurrection. Autrement dit, bien qu'enseignant que les justes défunts jouissent d'une participation à la gloire de Dieu, l'Orthodoxie éprouve des difficultés face à l'affirmation catholique de la *vision* de Dieu, pour les âmes purifiées, immédiatement après la mort, avant la résurrection finale (Benoît XII, Constitution *Benedictus Deus*, en 1334)¹¹. Cette pleine vision face à face n'aura lieu qu'à la parousie du Christ. De ce fait, l'effet principal du purgatoire selon la doctrine catholique, à savoir de permettre aux saints qui doivent encore se purifier, d'avoir accès à la vision bienheureuse de Dieu dès qu'ils le peuvent, se trouve écarté par le délai que posent les orthodoxes. Il y a ici une divergence entre une eschatologie à «deux phases» (deux aspects) chez les catholiques, et une eschatologie entièrement concentrée dans la Parousie chez les orthodoxes (entre-temps, les âmes restent en attente)¹².

Deuxièmement, les Orthodoxes rejettent ce qu'ils voient dans la doctrine catholique comme un aspect juridique (satisfaction, peines), et font valoir qu'il n'y a pas de pénitence ou d'expiation après la mort. Or le purgatoire est lié à l'idée d'un accomplissement des peines dues au péché pour rétablir la pleine communion avec Dieu (le péché étant pardonné, la pleine restauration de l'amitié exige une réparation du bien détruit, un rétablissement de l'ordre d'amour que le péché a atteint)¹³. Leur sotériologie n'a pas connu les développements latins, qui pensent le salut en termes de participation à la vie de Dieu (déification) mais aussi en termes de satisfaction et de libération des peines dues au péché. On peut estimer que la divergence entre le dogme catholique et les expressions de la foi orthodoxe tient surtout au silence ou à la réserve

9. P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Paris, 1979, p. 327.

10. P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Paris, 1979, p. 324-334; P.N. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, Desclée de Brouwer, t. 3, 1968, p. 445-455: «Le dogme inconsistant du feu purificateur». Trembelas rejette surtout l'idée d'expiation de peines propitiatoires (p. 445); il accueille la purification comme guérison et croissance dans l'amour, la prière pour les défunts, mais le rejet d'une satisfaction et du purgatoire comme rétribution demeure extrêmement ferme. On peut voir aussi sur ce point l'accord de Dublin entre Orthodoxes et Anglicans en 1984, n° 72 (*Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Bd II: 1982-1990, éd. H. Meyer e.a., Paderborn - Frankfurt a.M., 1992, p. 118).

11. DENZINGER, n° 1000-1001. Sur cette question, voir Ch. TROTTMANN, *La vision béatifique*. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII, Rome, 1995; pour une approche orthodoxe: V. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962.

12. Les âmes «mûrissent» (S. Irénée): P. EVDOKIMOV, *op. cit.*, p. 328; pour le reste, Evdokimov préconise le silence sur l'entre-deux (p. 329).

13. Voir notamment, pour cette notions des peines temporelles dues au péché, la Constitution apostolique *Indulgentiarum doctrina* de Paul VI, en 1967, au n° 1,3 (*La Documentation Catholique* 64, 1967, p. 200-201). Pour une vision d'ensemble: Ch. JOURNET, *Le Purgatoire*, «Etudes religieuses 301-302», Liège-Paris, 1932.

qu'observe en ce domaine la tradition orthodoxe (qui se tient à l'état de la doctrine à la fin de l'âge patristique), bien que les principes soient semblables ici et là.

Le purgatoire fut également au coeur des controverses de la Réforme au XVI^e siècle. Ce débat fut en réalité déjà inauguré au douzième et treizième siècles lorsque le purgatoire fut rejeté par de nombreux mouvements hétérodoxes, notamment par les Vaudois qui préfigurent sur ce point l'attitude qu'adoptera la Réforme protestante: pour les Vaudois, il n'y a pas d'autre purgatoire que les pénitences de cette vie présente; après la mort, le sort des défunts consiste soit en l'enfer, soit dans le paradis, et les prières et suffrages de l'Eglise pour les morts ne servent à rien¹⁴. La Réforme, de manière plus profonde et argumentée, adoptera une réaction comparable¹⁵. Le rejet du purgatoire y est motivé par trois principes: 1° le manque de fondements scripturaires (2 M 12, 39-46, source scripturaire pour la prière en faveur des défunts et l'aide que les vivants leur apporte, est éliminé comme apocryphe ou deutérocanonique). 2° la suffisance de la satisfaction accomplie par le Christ et le rejet de la coopération que l'homme apporte au salut; c'est un problème général de sotériologie sur lequel le catholicisme suit une voie différente, en valorisant la collaboration de l'homme comme appropriation du salut, de l'intérieur de l'homme, qui ne diminue pas la grâce du Christ mais qui en constitue le fruit. 3° le rejet de certaines pratiques (indulgences, messes, prières pour les défunts), que la Réforme récuse dans son rejet des oeuvres humaines pour la constitution du salut¹⁶. La réponse à ces difficultés ne peut pas se limiter au seul point du purgatoire: elle engage en effet l'ensemble d'une théologie fondamentale (Ecriture et Tradition) et d'une sotériologie.

d) La question de l'âme séparée et les exigences d'une anthropologie théologique

Une dernière difficulté fait face à la doctrine du purgatoire: l'existence et le statut des âmes séparées du corps, après la mort, en attente de résurrection. La doctrine catholique du purgatoire suppose en effet le maintien de l'âme dans l'existence, sans le corps, mais avec ses facultés spirituelles, capable de recevoir la rétribution du jugement de Dieu, capable

14. J. LE GOFF, *La naissance du purgatoire*, p. 374-375.

15. Pour Calvin, le purgatoire est une fiction pernicieuse suggérée par Satan, qui porte atteinte à la satisfaction procurée par le Christ (*L'institution chrétienne* III,5; éd. Genève, 1957, t. 3, p. 141).

16. Y. CONGAR, «Le purgatoire», dans *Le mystère de la mort et sa célébration*, Paris, 1951, p. 279-336, ici 280-293. Luther, au début de son oeuvre, acceptait encore le purgatoire (Ch. MOREROD, Cajetan et Luther en 1518, tome 1, Fribourg, 1994, p. 107 sq.); il le rejettera ensuite, avec l'ensemble de la Réforme de manière générale. Il récusera alors l'existence du purgatoire considéré comme une invention de l'Eglise romaine; cf. B.A.R. FELMBERG, *Die Ablasstheologie Kardinal Cajetans (1469-1534)*, Leiden, 1998, p. 228-248.

de s'unir à Dieu dans la vision et d'y connaître le bonheur. Or cette doctrine de «l'âme séparée» apparaît problématique à bien de nos contemporains, pour des raisons d'ordre anthropologique et philosophique. Si l'homme est un, corps et âme, comment comprendre que l'âme puisse subsister sans le corps? Cette subsistance de l'âme à l'état séparé ne constitue-t-elle pas un reste nocif de platonisme dans le christianisme? Chez les théologiens issus de la Réforme, on propose parfois de concevoir une destruction totale de l'homme à la mort, le défunt demeurant dans la «mémoire» de Dieu en attendant une recreation finale par Dieu, ou un «sommeil» dans lequel l'âme reste simplement en attente jusqu'au jour de la résurrection. Du côté catholique, pour écarter cette difficulté, plusieurs théologiens ont proposé la thèse de la résurrection au moment même de la mort¹⁷, ce qui, du même coup, supprime la pertinence d'un discours sur le purgatoire comme état intermédiaire. On doit cependant se demander si cette théorie fait droit à la consistance christologique et ecclésiale du salut eschatologique, puisqu'elle conduit à négliger la solidarité des défunts avec les vivants dont l'histoire se poursuit sur la terre jusqu'à ce que le Corps du Christ soit parfaitement consommé.

Pour rendre compte de l'enseignement de l'Eglise en matière d'eschatologie, la théologie a besoin d'une notion d'âme qui permette à la fois d'en affirmer la subsistance après la séparation du corps, et qui tienne fermement l'unité de l'homme corps et âme. Elle a besoin en effet d'en affirmer la subsistance après la séparation du corps (après la mort): c'est l'identité et la continuité de la personne qui sont en jeu, sinon il n'y a plus rien qui reçoive la résurrection et le projet créateur de Dieu se trouve anéanti, et les affirmations sur l'état intermédiaire n'ont plus de sens¹⁸. La théologie a cependant besoin d'un concept d'âme qui tienne l'unité de la personne, en écartant toute dévalorisation du corps ou réduction de l'homme à son âme à la manière d'une anthropologie spiritualiste. C'est le grand mérite d'une anthropologie recueillant l'héritage de Thomas d'Aquin de nous aider à tenir ces deux aspects de manière cohérente. 1°) *Ame intellectuelle*: l'âme continue d'exister après la mort, car elle est dotée par Dieu en sa création de cette spiritualité qui en fait le principe de l'intelligence et de l'amour, principe immatériel qui n'a pas en soi de principe de corruption ou de destruction (cette incorruptibilité est un don de Dieu par création); la connaissance et l'amour demeurent, et cela est décisif pour rendre compte du rapport à Dieu, du processus de purification, de la prière des saints du ciel, de l'intercession que nous leur demandons, de notre prière pour les défunts, bref de l'en-

17. Voir notamment G. GRESHAKE et J. KREMER, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt, 1986.

18. J. RATZINGER, *La mort et l'au-delà*. Court traité d'espérance chrétienne, Paris, 1994; H. SONNEMANS, «Survie, salut, résurrection», *Communio* 12 (1987) 18-29: le concept d'âme est indispensable à la pensée chrétienne pour dire la résurrection de la chair.

semble des rapports entre vivants et défunts dans la communion des saints. 2°) *Ame forme du corps*: l'âme n'est pas une substance complète, une chose complète en soi: la substance, c'est l'homme, corps et âme. L'âme subsiste, mais comme forme du corps (forme subsistante), qui reste ordonnée au corps, car elle est par nature vouée à donner vie au corps et à agir par un corps et en interaction avec lui: l'âme sans corps reste en un état «contre nature», à tel point que la subsistance perpétuelle de l'âme ne se comprend pleinement que dans l'horizon de la résurrection. La doctrine de l'âme dans l'Eglise, et celle que développe une bonne anthropologie théologique, n'est pas une doctrine philosophique mais elle répond d'abord à des exigences théologiques et religieuses: c'est l'explicitation de l'anthropologie dont l'Eglise et la théologie ont eu besoin — et dont elles ont toujours besoin — pour dire la foi dans la participation à la vie divine.

2. L'enseignement de l'Eglise catholique romaine

Les documents principaux de l'Eglise concernant le purgatoire datent du moyen âge et de l'époque postérieure. On pourra se tenir ici aux Conciles, puisque quatre d'entre eux ont explicitement traité la question du purgatoire et fournissent l'essentiel de la doctrine catholique¹⁹.

a) Le premier document digne d'un intérêt particulier est celui du deuxième concile de Lyon, en 1274, dans la confession de foi demandée aux Grecs, sur l'eschatologie:

*Si, vraiment pénitents, ils [les baptisés qui sont tombés dans le péché] sont morts dans la charité, avant d'avoir satisfait, par de dignes fruits de pénitence, pour ce qu'ils ont commis ou omis, leurs âmes sont purifiées après la mort par des peines purgatoires ou purifiantes (poenis purgatoriis seu catharteriis) (...). Pour adoucir ces peines, les intercessions des fidèles vivants leur sont utiles, à savoir le sacrifice de la messe, les prières, les aumônes et les autres oeuvres de piété que les fidèles ont coutume de faire pour d'autres fidèles selon les institutions de l'Eglise. Pour les âmes de ceux qui, après avoir reçu le saint baptême, n'ont contracté absolument aucune souillure du péché (nulla macula peccati), pour celles aussi qui, après avoir contracté la souillure du péché ont été purifiées, soit lorsqu'elles demeuraient encore dans leur corps, soit après s'en être dépouillées, comme on l'a dit plus haut, elles sont immédiatement reçues dans le ciel*²⁰.

19. Pour l'exégèse de ces textes et une réflexion de théologie dogmatique, on tire encore profit, malgré son ancienneté et une certaine tendance apologétique, de l'art. «Purgatoire» de A. MICHEL, *DTC* XIII/1 (1936) 1163-1326.

20. *Profession de foi de l'empereur Michel Paléologue*; DENZINGER n° 857-858.

Ce document de Lyon II a valeur d'expression de la foi catholique. Le contexte de purgatoire est celui, plus général, de la pénitence, c'est-à-dire des oeuvres concrètes de conversion, thème très important dans la spiritualité du moyen âge qui contribua à susciter la maturation de la doctrine du purgatoire. Le concile évite prudemment de mentionner le *feu*, et ne fait pas non plus état d'un *lieu*. Le mot même de «purgatoire» est évité, pour s'en tenir à une stricte expression: *peines purgatives ou purifiantes*. **La foi de l'Eglise** en cette matière, comme l'atteste ce document, **s'attache uniquement à deux réalités**.

1°) Après la mort, les âmes justes («dans la charité») mais non encore entièrement purifiées devront passer par des peines purificatrices, c'est-à-dire achever les fruits de pénitence pour les péchés déjà pardonnés. Cette purification est affirmée à la lumière de la vocation à la communion divine, qui sous-tend la doctrine du purgatoire: le purgatoire est une disposition à la communion bienheureuse avec Dieu pour ceux qui en ont besoin. S. Thomas d'Aquin, qui avait un sens extrêmement vif du désir de la vision bienheureuse de Dieu, pensait de son côté que ce retard de la vision est l'aspect le plus douloureux du purgatoire, tant son eschatologie est éclairée par la vision. Le purgatoire consiste donc en une préparation, dans la charité, à l'union définitive avec Dieu²¹. Le concile reprend une expression technique: la souillure du péché, *macula peccati*. La théologie médiévale a désigné par cette métaphore une conséquence du péché, expliquée par exemple par S. Thomas (*Ia-IIae*, q. 86) comme une perte d'éclat de l'âme, c'est-à-dire comme la trace de l'attachement désordonné au mal, qui est une perte de la vigueur que l'âme tient de son attachement théologal au bien. Positivement, cela signifie que la conversion et le pardon exigent un retour volontaire, par grâce, à Dieu, et que ce retour de la volonté par la pénitence fait partie du pardon: le pardon est la restauration d'une amitié, il appelle donc un mouvement intérieur et des actes d'amitié envers Dieu et le prochain. C'est cela que signifie la doctrine d'une peine à accomplir lorsque le péché à déjà été pardonné, et c'est cela la pénitence: la charité (amour d'amitié) à l'oeuvre pour restaurer la communion, en écartant les conséquences du péché qui a rompu cette communion²².

21. Voir notamment *De rationibus fidei*, ch. 9 (aperçu théologique assez complet de la controverse avec les Orientaux Orthodoxes). Le purgatoire engage ainsi la certitude de l'union à laquelle il prépare. Au XVI^e s., dans sa bulle d'excommunication de Luther, le pape Léon X (en 1520) rejeta comme «hérétique» l'idée que les âmes du purgatoire ne soient pas certaines de leur salut (Denzinger, n° 1488).

22. G. EMERY, «La réconciliation avec l'Eglise et la pénitence intérieure: l'apport de Thomas d'Aquin sur la question du *res et sacramentum* de la pénitence», dans *Praedicando et docendo*, Mélanges offerts à Liam Walsh O.P., éd. B. Hallensleben et G. Vergauwen, «Cahiers œcuméniques» 35, Fribourg, 1998, p. 31-47.

2°) Le second point de la foi de l'Eglise explicité à Lyon II est le suivant: l'accomplissement de la pénitence purificatrice est aidé par les suffrages des vivants (messes, prières, oeuvres de miséricorde). C'est une pratique ancienne, dans laquelle l'Eglise catholique se sait en communion avec les Orthodoxes. Cette prière, comme l'atteste la meilleure théologie de l'Antiquité²³, est fondée sur le rôle médiateur de Jésus-Christ, et elle est reliée à l'Eucharistie. Rien n'est dit sur la durée de cette pénitence par les définitions de l'Eglise, qui n'envisagent pas non plus la question du lieu ni du feu. Désormais l'Eglise se tiendra à cet enseignement général, bien éloigné des spéculations ou des égarements d'une curiosité mal éclairée. Le purgatoire, il faut y insister, n'est pas une troisième issue à côté de la vision (paradis) et du châtiment de ceux qui se sont privés de la communion avec Dieu; il est un état provisoire, et non ultime. Il n'y a qu'une double issue possible, et le purgatoire prépare la vision.

b) Un deuxième document est fourni par le concile de Florence, en 1439 (Décret *Laetentur caeli* pour les Grecs):

Si ceux qui font véritablement pénitence meurent dans la charité de Dieu, avant d'avoir par des fruits dignes de leur pénitence réparé leurs fautes commises par actions ou par omissions, leurs âmes sont purifiées après leur mort par des peines purgatoires (eorum animas penis purgatoriis post mortem purgari) et, pour qu'ils soient relevés de peines de cette sorte, leur sont utiles les suffrages des fidèles vivants, c'est-à-dire: offrande de messes, prières et aumônes et autres oeuvres de piété qui sont accomplies d'ordinaire par les fidèles pour d'autres fidèles, selon les prescriptions de l'Eglise. Et les âmes de ceux qui après avoir reçu le baptême n'ont été souillées d'absolument aucun péché (nulla macula peccati), celles aussi qui après avoir été souillées par le péché, soient en étant dans leur corps, soit une fois dépouillées de leur corps, sont purifiées ainsi qu'il a été dit plus haut, elles sont aussitôt reçues au ciel et voient clairement Dieu trine et un, tel qu'il est [Cf. Const. Benedictus Deus de Benoît XII, en 1336]²⁴.

Ce document reprend presque littéralement celui de Lyon II, en lui ajoutant une précision: les âmes justes, une fois entièrement purifiées, sont reçues immédiatement dans la *vision de Dieu face à face* («voient clairement Dieu trine et un, tel qu'il est»), c'est-à-dire dans la plus haute communion avec Dieu. Ce point avait été préalablement défini par

23. Par exemple S. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèse mystagogique* V, 9-10 (SC 126, p. 158-161); le contexte en est l'explication des prières de la liturgie eucharistique, et Cyrille précise: pour les morts même pécheurs.

24. *Les Conciles œcuméniques*, t. 2*, *Les décrets, De Nicée à Latran V*, Sous la dir. de G. ALBERIGO, Paris, 1994, p. 1081-1083.

Benoît XII, au XIV^e siècle. L'Eglise catholique a ainsi précisé une eschatologie en deux phases, si l'on peut dire: le jugement particulier avec la rétribution de l'âme, qui comporte déjà un aspect ecclésial et communautaire, et dans lequel le purgatoire prend place; le jugement général à la résurrection, qui est la consommation dernière du Corps du Christ, de toute l'Eglise et de toute l'humanité. La perspective de la vision de Dieu et de l'achèvement de l'Eglise domine désormais clairement la question du purgatoire.

c) Au concile de Trente, l'affirmation du purgatoire répond à la contestation de la Réforme. Ce concile souligne en particulier que la justification n'exclut pas les actes de pénitence dus pour le péché, et que la célébration de la messe est utile pour les défunts (Trente se limite à la mention de la messe):

Session XXV (1563), Décret sur le purgatoire: "L'Eglise catholique, instruite par l'Esprit Saint, à partir de la sainte Ecriture et de la tradition ancienne des Pères, a enseigné dans les saints conciles et tout dernièrement dans ce concile œcuménique [Décret sur la justification, canon 30; Doctrine sur le saint sacrifice de la messe, ch. 2] qu'il y a un purgatoire (*purgatorium esse*) et que les âmes qui y sont retenues sont aidées par les suffrages des fidèles, et surtout par le sacrifice de l'autel si agréable à Dieu. Aussi le saint concile prescrit-il aux évêques de tout faire pour que la sainte doctrine du purgatoire, transmise par les saints Pères et les saints conciles, soit l'objet de la foi des fidèles, que ceux-ci la gardent, qu'elle soient enseignée et proclamée en tous lieux. On exclura des prédications populaires auprès des gens sans instruction les questions plus difficiles et subtiles, qui ne sont d'aucune utilité pour l'édification, et desquelles la plupart du temps la piété ne tire aucun profit. On ne permettra pas que soient divulgués et abordés des points incertains ou qui sont apparemment faux. On interdira, comme scandaleux et offensant pour les fidèles, tout ce qui relève d'une certaine curiosité ou de la superstition ou tout ce qui a indécemment un goût de lucre. (...) ²⁵

Les points retenus par Trente sont exactement ceux déjà enseignés par Lyon II. Seul parmi les conciles, Trente reprend cependant le mot de *purgatoire*, lorsqu'il s'agit d'en affirmer l'existence comme objet de foi. Il ajoute deux précisions à la doctrine maintenant traditionnelle. 1°) Les sources de la croyance au purgatoire: l'Ecriture et la tradition. Trente n'apporte aucun texte biblique précis pour le purgatoire; prudemment, le texte dit que l'Ecriture est à la source de la foi de l'Eglise catholique («à partir de l'Ecriture»), en laissant aux théologiens le soin de préciser; plus

25. *Les Conciles œcuméniques*, t. 2**, *Les décrets, De Trente à Vatican II*, Sous la dir. de G. ALBERIGO, Paris, 1994, p. 1573).

qu'un passage biblique précis, cependant, il faut évoquer tout un corps d'enseignement biblique: la prière pour les défunts (2 M 12,32-46: une liturgie de supplication fut tenue en faveur de ceux qui avaient combattu pour la foi juive mais qui avaient cédé à des pratiques idolâtres, pour demander que leur péché soit totalement effacé, en vue de la résurrection), la vision de Dieu comme achèvement de la vocation chrétienne, la purification des péchés, la communion des saints. Trente indique aussi, avec l'Écriture, la tradition (songeant manifestement à la tradition augustinienne et médiévale principalement). On pourrait gloser ainsi l'affirmation tridentine: l'Écriture lue avec la tradition. 2°) Trente prescrit une stricte pratique pastorale, dégagée de ses abus: abus des spéculations qui ne sont pas utiles dans la prédication au peuple chrétien (on peut penser à la question du lieu, du feu, la durée, l'intensité des peines etc., sans préjudice pour la discussion de ces questions dans les écoles de théologie), et abus qui lient le purgatoire à des avantages financiers, au scandale des fidèles. La doctrine tridentine, même au plus fort de l'affirmation du purgatoire, se caractérise ainsi par une grande sobriété et par son souci pastoral.

d) Le deuxième concile du Vatican, enfin, a brièvement repris la doctrine des conciles précédents, avec une note ecclésiologique plus marquée. Sa mention de la purification prend place, de manière significative, dans la constitution *Lumen Gentium* sur l'Eglise, au chapitre VII consacré au caractère eschatologique de l'Eglise:

Particulièrement consciente de cette communion à l'intérieur de tout le Corps mystique de Jésus-Christ, l'Eglise en ses membres qui sont en chemin a, depuis les premiers de la religion chrétienne, honoré avec beaucoup de piété la mémoire des défunts [en note: Cf. les nombreuses inscriptions dans les catacombes romaines], et 'parce que c'est une pensée sainte et salutaire de prier pour les défunts, pour qu'ils soient délivrés de leurs péchés' (2 M 12,46), elle a aussi offert ses suffrages pour eux. [...] Cette foi vénérable de nos pères au sujet de la communion de vie avec les frères qui sont dans la gloire du ciel ou qui, après leur mort, sont encore en voie de purification (adhuc post mortem purificantur), le saint Concile la reçoit avec grande piété, et il propose à nouveau les décrets des saints conciles, du II^e de Nicée, de ceux de Florence et de Trente. En même temps, en raison de sa sollicitude pastorale, il exhorte tous ceux que cela concerne à s'appliquer à écarter ou à corriger les abus, les excès ou les défauts qui se seraient introduits ici ou là, et à tout restaurer pour une plus pleine louange du Christ et de Dieu ²⁶.

26. VATICAN II, LG n° 50-51; *Les Conciles œcuméniques*, t. 2**, *Les décrets, De Trente à Vatican II*, Sous la dir. de G. ALBERIGO, Paris, 1994, p. 1807-1811.

Le purgatoire est ici envisagé dans le contexte de la communion des saints, plus précisément dans la communion de l'Eglise sur la terre avec l'Eglise en ses membres défunts. Il convient de noter la sobriété de l'expression, tout à fait dans la ligne des conciles médiévaux: «ceux qui après leur mort sont encore en voie de purification». Nous y retrouvons, une fois encore, les deux points de la foi catholique: une purification avant l'union plénière et définitive avec Dieu, et l'aide que les fidèles sur la terre procurent aux défunts, appuyée ici par le second livre des *Maccabées*. Le même souci pastoral d'éviter les abus, comme au concile de Trente, est repris en finale.

3. En résumé: fondement et sens de la purification après la mort

Le Nouveau Testament laisse pendante la question de l'état intermédiaire entre la mort d'une personne humaine et la parousie du Christ. L'Eglise a opéré ici un processus d'élucidation, à la lumière de l'anthropologie qu'elle a déployée pour rendre compte de sa foi. Les Eglises d'Orient n'ont pas suivi le même chemin: elles s'en sont tenues à l'idée d'un état intermédiaire d'attente, sans préciser davantage, en pratiquant la prière et la célébration de la messe pour les défunts qui ont en besoin. Le purgatoire apparaît cependant à la réflexion comme une doctrine nécessaire, car l'espérance chrétienne de la résurrection a besoin d'être accompagnée d'une espérance sur le sort actuel des défunts et sur notre rapport avec eux. La première racine du purgatoire se trouve dans le judaïsme, avec la prière pour les défunts attestée dans le deuxième livre des *Maccabées* (2 M 12,32-46, à vrai dire le seul témoignage biblique d'une prière pour les morts), et cela à la lumière de la résurrection. Cette tradition de prières pour les défunts est attestée dans l'Eglise, depuis le deuxième siècle au moins, et elle s'accompagne de l'idée, également attestée dans l'Antiquité chrétienne, d'une purification des âmes comme préparation au salut définitif. Nous sommes ici dans une question où la tradition joue un rôle central²⁷. A la fin de l'Antiquité et au moyen âge, la doctrine de la conversion ou pénitence précise que le rétablissement de la communion avec Dieu exige des actes concrets qui expriment la volonté de réparer le désordre que le péché a entraînés: la doctrine des peines dues au péché se développe alors; ces actes, s'ils ne sont pas accomplis dans cette vie, le seront après la mort, pour tous ceux et celles qui sont dans l'amour de Dieu. La doctrine des peines purificatrices doit

27. On pourrait comparer la doctrine du purgatoire avec celle de la vénération des icônes qui nécessita la réunion et la décision d'un concile œcuménique (Nicée II) et qui s'appuya résolument et très consciemment sur la tradition d'une pratique dans l'Eglise.

théologiquement être comprise comme l'exigence du retour de la volonté à l'amitié divine, et elle est entièrement finalisée par la vision bienheureuse de Dieu face à face. Le purgatoire est un processus qui transforme l'homme *de l'intérieur* pour qu'il devienne capable de s'unir à Dieu. Son fondement théologique, c'est la grâce christique et ecclésiale de la pénitence comme disposition et expression du pardon. Il y a, en conclusion, purification pour se préparer à voir Dieu, dans la communion des saints: c'est là l'essentiel de l'enseignement de l'Eglise et de ce que peut proposer une saine théologie, et c'est une doctrine d'espérance.

Fr. Gilles EMERY O.P.

Père Jérôme

—◆—
**DIEU
NOTRE PÈRE
ET AMI**

THÉOLOGIE SPIRITUELLE - I



Parole et Silence

Dieu notre Père et ami
Editions Parole et Silence
179 pages – 85 FF



Père Samuel

**QUI
CHERCHAIT
THÉOPHANE ?**

Parole et Silence

Qui cherchait Théophane
Editions Parole et Silence
104 pages – 72 FF

CENTRE NOTRE-DAME DE VIE

François Retoré
**JE VOUS APPELLE
MES AMIS**

Baptisés dans le Christ



Éditions du Carmel
Parole et Silence

Je vous appelle mes amis
Editions Parole et Silence
116 pages – 69 FF

Itinéraire vers la foi: la “*Praeparatio evangelica*” et les “*Praeambula fidei*”

I – Sur quelques expressions

Praeparatio evangelica

1. La *préparation évangélique*, on le sait, est le titre d’une oeuvre d’Eusèbe de Césarée qui date des premières années du quatrième siècle. Il s’agit en fait de la première partie d’un ouvrage, dont la seconde, qui ne nous est pas parvenue dans son intégrité, est intitulée *La démonstration évangélique*.

L’époque de la composition est, après le temps des persécutions, celle d’une forte expansion du christianisme, qui ne va pas sans provoquer un sursaut de réaction païenne, dont le philosophe néoplaticien Porphyre est représentatif. Celui-ci se pose comme le défenseur d’un paganisme philosophique qui aurait recueilli le meilleur des traditions anciennes.

Eusèbe se situe dans le sillage des apologistes des siècles précédents. Mais il a aussi le sentiment d’innover en présentant la première grande “démonstration” du christianisme, entendant ainsi répondre à l’accusation récurrente portée par les adversaires: la religion chrétienne repose-rait sur “une foi irrationnelle et un acquiescement sans examen”. Pour Eusèbe, l’histoire elle-même du christianisme apporte le démenti à cette calomnie.

Ainsi la “préparation évangélique” a une dimension polémique. Eusèbe connaît deux groupes d’adversaires: aux philosophes païens, abondamment cités parce qu’il entend tirer sa réfutation de leurs propres affirmations, il opposera la doctrine des Hébreux, c’est-à-dire de l’Ancien Testament; puis aux penseurs juifs, il démontre le bien-fondé de la nouveauté du christianisme, annoncé par les prophéties.

Ce qui nous intéresse, c’est évidemment de savoir le sens exact de la formule: *préparation évangélique*. Annonçant le plan de l’oeuvre, Eusèbe nous avertit que son exposé se développera avec ordre “jusqu’à une exposition plus complète de la démonstration évangélique et jusqu’à l’intelligence des dogmes d’une nature plus profonde, à condition que la préparation joue bien son rôle, servant de formation élémentaire et d’introduction à ceux qui viennent de nous arriver des nations. Le lecteur, ce pas une fois franchi, moralement préparé à accueillir des enseignements plus hauts, recevra ensuite la connaissance des notions essentielles de cette mystérieuse économie relative à notre Sauveur et Seigneur Jésus, Christ de Dieu. Commençons donc la préparation (*proparaskeuè*), en

présentant les propos qui nous seront en bonne logique tenus par les Grecs, les gens de la circoncision et toute personne qui examinera avec précision notre doctrine” (cf. PE, I, 1, 12-13).

Ainsi le sens de la préparation évangélique est pédagogique. Les destinataires de l’ouvrage sont ceux qui, venus au christianisme du paganisme ou de la circoncision, ont besoin d’être consolidés et éclairés dans leur foi, car leur esprit est encore habité par des objections et des préjugés qu’il faudra “éradiquer”. La *proparaskeuè* est donc l’oeuvre d’un théologien chrétien qui ne récusé pas la confrontation et la réfutation. Penser à un lot de vérités, véhiculées par une culture donnée, qui prépareraient par elles-mêmes à la réception de la foi chrétienne, c’est commettre un contresens sur la formule d’Eusèbe.

2. Par contre, d’autres expressions, que l’on trouve chez les Pères de l’Eglise, pourraient aller dans cette direction. Je voudrais ici prendre deux exemples.

“*Semina Verbi*”. On trouve chez Justin les expressions: semence du Logos ou Logos séminal (*Logos spermatikos*) qui pourraient à première vue faire penser à une origine stoïcienne, mais qui se réfèrent au Logos total, qui est le Christ, dont la connaissance et la contemplation sont le don reçu par les chrétiens. Le thème est développé dans la seconde *Apologie* (écrite entre 155 et 160). “Je confesse que je suis chrétien, écrit Justin, et je combats avec fierté, non parce que les doctrines de Platon sont dissemblables à celles du Christ, mais parce qu’elles ne lui sont pas entièrement semblables, comme c’est aussi le cas des autres, stoïciens, poètes et écrivains. Chacun d’entre eux, percevant d’une manière partielle ce qui est connaturel au divin Logos séminal, s’exprime d’une manière juste. Mais comme ils énoncent des thèses contradictoires sur les arguments les plus importants, ils montrent qu’ils n’ont pas une science éminente et une connaissance irréfutable. C’est pourquoi ce que chacun a exprimé d’une manière correcte nous appartient à nous chrétiens: de fait, après Dieu (le Père) nous adorons et vénérons le Logos, ingénéré et ineffable, (qui procède) de Dieu, parce que pour nous Il s’est fait homme, afin que, devenu participant de nos infirmités, il puisse aussi les guérir. Tous les écrivains en effet, par le moyen de la semence innée du Logos, qui demeure en eux, purent entrevoir obscurément la réalité. Mais une chose est une semence et une imitation donnée selon la capacité, une autre est l’objet lui-même, duquel on a une participation et une imitation par la médiation de la grâce qui provient de Lui¹” (c.13).

Ce passage est remarquable. Dans sa concision, il contient déjà les plus grandes intuitions que depuis Clément d’Alexandrie la pensée chrétienne développera. La première est le lien de toute vérité avec la source

1. C’est-à-dire de l’objet qui est le Logos.

de la vérité, qui est le Logos. Ainsi toute vérité participe à sa manière, ici pas encore explicitée, au Christ, de sorte que le chrétien est en droit de la reconnaître pour sienne. La seconde est la reconnaissance de la capacité de vérité de la raison humaine. Cette capacité est distincte de la grâce qui permet de connaître le Logos lui-même. La troisième intuition est, en conséquence, que le rapport entre le Logos séminal et le Logos total ne doit pas être compris dans un sens pour ainsi dire quantitatif. La connaissance de Christ est un don. Enfin, le fait que les philosophes n'aient connu que partiellement la vérité ne les a pas prémunis contre l'erreur. Preuve en est les positions contradictoires qu'ils ont défendues. La reconnaissance par le penseur chrétien des semences de Logos va donc de pair avec un discernement critique.

3. Une intuition proche portant sur l'origine de toute vérité en Dieu est exprimée par la phrase de l'*Ambrosiaster*, qui se rapporte à 1 Co, 12, 3: Toute vérité, quel que soit celui qui l'énonce, vient de l'Esprit Saint, *omne verum a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est*². Saint Thomas a commenté ce texte en apportant des distinctions: cela s'entend de l'Esprit Saint en tant qu'il infuse le *lumen naturale*, et qu'il meut à connaître et à dire la vérité, mais non pas en tant qu'il est Celui qui habite dans l'âme par la grâce sanctifiante ou qu'il est la source d'un don habituel qui est au-dessus (*superadditum*) de la nature, car cela n'est le cas que de certaines vérités connues et exprimées, et par-dessus tout de ces vérités qui sont objet de la foi: c'est de celles-ci dont parle l'Apôtre³.

La distinction ici apportée porte sur les effets de l'action de l'Esprit Saint, selon qu'ils appartiennent à l'ordre de la nature ou à l'ordre de la grâce. Cette distinction est fondamentale pour le sujet qui nous occupe et pour la philosophie de la culture.

Platon et Moïse

4. Dans le Livre VIII du *De Civitate Dei*, Augustin définit sa position par rapport à l'héritage de la philosophie grecque. Pour lui comme pour Justin, le christianisme est la "vraie philosophie". L'expression se comprend si l'on donne à la philosophie son sens original, d'amour de la sagesse. Or si la sagesse, c'est Dieu par qui tout a été fait, comme l'ont démontré l'autorité divine et la vérité, "le véritable philosophe est celui qui aime Dieu". C'est pourquoi Augustin considère en premier lieu cette partie la plus haute de la philosophie qu'est la *theologia naturalis*. Sa préoccupation majeure fournit aussi le critère de ses préférences: c'est avec les platoniciens qu'il discutera le plus volontiers, car leurs opinions

2. Cf. *PL* 17, 258.

3. Cf. *Sum. Theol.*, I-II, q. 109, a. 1, ad 1.

en matière de théologie sont supérieures à celles de tous les autres philosophes (c. V). Si des philosophes d'autres écoles ou appartenant à d'autres cultures "ont reconnu dans le Dieu suprême et véritable l'auteur des choses créées, la lumière de nos connaissances, le bien où tendent nos actions", en cela ils sont, à l'instar des platoniciens, proches du christianisme (c. X). Cet accueil sympathique des platoniciens s'appuie sur l'autorité de saint Paul, *Rm*, 1, 21 sv. et *Act*, 17, 28, mais il ne supprime pas la nécessité de rejeter critiquement les erreurs qu'ils ont pu soutenir et qui sont incompatibles avec la foi chrétienne.

La concordance des conceptions de Platon sur Dieu avec la foi avait porté plusieurs apologistes chrétiens à penser que le philosophe aurait eu connaissance, lors de son voyage en Egypte, de l'enseignement de Moïse, *Ex*, 3, 14: *Je suis Celui qui suis et tu leur diras: Celui qui est m'a envoyé vers vous* (c. XI).

Augustin accueille favorablement cette opinion, sans d'ailleurs lui attribuer une importance exagérée. Il se peut que Platon ait puisé ces vérités à une autre source, notamment en celle dont parle Paul, *Rm*. 1, 19-20, sur la connaissance de Dieu à partir de ses oeuvres.

Cette opinion, qui est une légende, est remarquable: les auteurs chrétiens se demandent comment est possible l'élévation de certaines vues de Platon sur Dieu à partir des seules ressources de la raison naturelle. Pour répondre, ils émettent l'hypothèse d'un contact avec la révélation biblique. En réalité, il y a là une reconnaissance de la capacité métaphysique de la raison.

Praeambula fidei

5. La formule se trouve sous une forme un peu différente chez saint Thomas. Dans la deuxième question de la première partie de la *Somme de théologie*, Thomas se demande, à l'article 2, si l'existence de Dieu peut être démontrée. À l'objection qu'il s'agit là d'un article de foi, il répond: "Il faut dire que 'Dieu est' ainsi que les autres vérités sur Dieu qui peuvent être conçues par la raison naturelle, comme il est dit *Rm* 1, 19 ne sont pas des articles de foi mais des préambules aux articles; ainsi en effet la foi présuppose la connaissance naturelle, comme la grâce la nature et comme la perfection le perfectible". Le texte continue: "Cependant rien n'empêche que ce qui est par soi démontrable et connaissable, soit reçu par quelqu'un qui ne comprend pas la démonstration, comme un objet de foi".

Cette dernière précision renvoie à ce que Thomas avait expliqué dès le premier article de la question 1 qui traite de la nécessité de la révélation pour le salut, *ad humanam salutem*. Il était nécessaire que la révélation enveloppe également les vérités sur Dieu qui sont l'objet de l'investigation humaine. Thomas en donne la raison: la vérité sur Dieu objet de

l'investigation de la raison ne serait parvenue aux hommes que perçue par un petit nombre, et ceci après un long temps et non sans qu'ils n'y mêlent une multitude d'erreurs. "Et pourtant, ajoute-t-il, c'est de la connaissance de cette vérité que dépend tout le salut de l'homme, qui se trouve en Dieu. Afin donc que le salut parvînt aux hommes d'une manière plus adaptée et plus certaine, il était nécessaire qu'il fussent instruits des choses divines par la divine révélation".

Il y a quelque chose de dramatique dans le diagnostic que Thomas fait de la condition humaine. À cause des séquelles du péché originel la connaissance naturelle de Dieu, la "théologie naturelle", est chose ardue et risquée, qui serait réservée à un petit nombre. Ce pessimisme porte sur les conditions d'exercice de la raison naturelle. N'éclaire-t-il pas, en contraste, l'étonnement d'Augustin devant le "miracle" platonicien, s'il est permis d'user de cette expression?

On aura relevé que la vérité sur Dieu est considérée comme source de salut. On sait que cette doctrine de Thomas a été reprise par la Constitution dogmatique *Dei Filius* du Concile Vatican I. (Cf. DzSch. 3005).

6. Nous pouvons arrêter ici notre brève enquête suggérée par le titre de mon intervention.

On aura retenu un certain nombres de points. La raison humaine est capable d'atteindre la vérité et notamment la vérité sur Dieu. Elle a donc une dimension métaphysique. Toute vérité est une participation de la vérité suprême du Logos. C'est pourquoi l'âme chrétienne s'y trouve spontanément accordée. Le sommet de la philosophie comme amour de la sagesse est la théologie naturelle. Celle-ci, pour l'humanité blessée par le péché, est d'accès difficile. C'est pourquoi la révélation divine enveloppe aussi des vérités accessibles de soi à la raison naturelle. Entre la révélation et ce qui est objet de la raison naturelle il n'y a pas d'opposition. La connaissance de Dieu est nécessaire au salut. C'est sans doute un des sens de la parole de Jésus: *La vérité vous rendra libres* (Jn. 8, 32).

II – Diagnostic

Praeambula et crédibilité

7. Des vérités concernant Dieu et les finalités humaines sont déjà perceptibles par la raison naturelle. Tels sont les *praeambula fidei*, qui sont l'objet d'une conviction ferme pour autant qu'ils sont l'objet d'une "démonstration".

Mais la perception de ces *praeambula fidei* n'est pas égale chez tous. A considérer le point de vue subjectif, certains comprennent la démonstra-

tion, alors que sa force probante échappe à d'autres. Nous avons ici affaire à des matières difficiles, dont pourtant la connaissance est nécessaire pour un salut auquel tous sont appelés. C'est pourquoi, comme l'a rappelé le Concile Vatican I, ces vérités de soi accessibles à la raison naturelle devaient être comprises dans la révélation. La *praeparatio evangelica* a, parmi d'autres, pour tâche de ménager des voies d'accès à ces vérités. Remarquons ici que l'apologétique - c'est d'elle qu'il est question, bien que le terme soit aujourd'hui discrédité - a pour objet propre la crédibilité du message révélé; il lui revient de mettre en évidence les signes qui accompagnent l'objet de la foi, c'est-à-dire un objet qui se donne à croire. Ces signes, étant perçus, indiquent à un esprit soucieux de la recherche vitale de la vérité, qu'il est raisonnable de donner son assentiment. Adhérer à l'objet de la foi, attiré par la force de ces signes, ce n'est pas renier la raison. Au contraire, c'est obéir à ses requêtes.

Les *praeambula fidei* sont des vérités présupposées aux vérités qui nous introduisent dans le coeur du mystère divin. Ils sont distincts des signes de crédibilité. Mais la *praeparatio evangelica* doit s'occuper des uns et des autres. Car quand manquent les *praeambula fidei*, je veux dire quand ils sont tenus uniquement par la foi, alors qu'existerait la possibilité de réfléchir à leur sujet, la porte est ouverte au fidéisme.

L'époque moderne

8. Rien n'empêche que ce qui de soi est objet de démonstration soit reçu comme un objet de foi (*credibile*) par qui ne saisit pas la démonstration: on pense d'abord, à propos de la remarque de saint Thomas, à ceux qui sont limités par le manque de culture. Mais les motifs donnés pour justifier la nécessité morale de l'inclusion des *praeambula* dans la révélation nous renvoient, plus radicalement, à la condition humaine, source de difficultés majeures.

Il ne suffit pas d'envisager les obstacles rencontrés sur le chemin de telle ou telle personne individuelle. Certains caractérisent une culture entière. A condition de ne pas s'y enliser, le diagnostic sur la situation intellectuelle et spirituelle de notre temps constitue donc un préalable nécessaire. Le discours de Paul à l'aréopage d'Athènes (Ac. 17, 16-34) a valeur d'exemple: repérer dans l'héritage culturel des auditeurs des points d'ancrage, sans cependant cacher les ruptures que le message chrétien ne peut manquer de provoquer⁴.

Par rapport à l'Antiquité et au Moyen-Age, les temps modernes présentent une situation radicalement différente. Dans l'Antiquité, la philosophie marque l'ensemble de la culture de son empreinte. Et qui pourrait aujourd'hui, au niveau du diagnostic, reprendre la formule magnifique d'Augustin: le philosophe ami de la sagesse, et par là ami de Dieu? Le

4. Voir mon étude «Nouveaux Aréopages», *Nova et Vetera*, 1997/3, p. 5-13-

diagnostic doit considérer un certain nombre de tendances déterminantes de la culture actuelle, en sachant que ces tendances coexistent parfois selon un mode cahotique.

Le Concile Vatican I avait en vue le rationalisme. Celui-ci demeure un caractère majeur de l'époque moderne. Il est loin d'être uniforme. Selon une ligne qui va de Spinoza à Hegel, la raison humaine se trouve de plain-pied avec le divin, de sorte que le philosophe est capable de dévoiler l'essence de l'Absolu. Il n'y a plus de mystère ni de révélation. A l'inverse, selon une ligne, dont la philosophie kantienne est représentative, la raison, consciente de ses limites, exclut de son champ tout ce qu'elle ne peut atteindre par elle-même. Il n'y a pas de possibilité pour une "théologie naturelle" digne de ce nom, ni pour une révélation. L'une et l'autre tendance se rejoignent dans l'affirmation d'immanence. La seconde renforce le sécularisme: l'homme doit s'occuper exclusivement de ce monde-ci; s'il n'est pas nié, Dieu est mis entre parenthèses. Le monde fonctionne sans Lui.

Mais le trait le plus marquant est sans doute l'essor des sciences modernes orientées vers la technologie. Les sciences, non pas considérées en elles-mêmes, mais dans leur impact culturel, favorisent l'émergence d'une mentalité positiviste, qui connaît plusieurs variantes, comme l'empirisme et le pragmatisme. Selon cette mentalité, les activités de la raison qui ne sont pas réductibles au modèle "scientifique" sont plus ou moins méconnues. Le relativisme moral, qui est une conséquence de la méconnaissance de la raison éthique dans sa spécificité, est une illustration de cette atrophie.

Les impressionnantes conquêtes dues aux sciences de la nature et à la technologie peuvent engendrer l'illusion de la toute-puissance. En réalité, quand est revendiquée pour l'activité scientifique le monopole de la raison, celle-ci subit une violence intérieure. Les poussées d'irrationalisme et la tentation du nihilisme sont alors inévitables.

A notre époque, la *praeparatio evangelica* doit conduire à une redécouverte de la métaphysique⁵.

III – Le statut des *praeambula fidei*

L'exemple du déisme

9. Une dernière remarque, qui touche un point de grande importance, concerne le statut des *praeambula fidei*. Considérons le premier d'entre eux qui est l'existence de Dieu. On peut s'arrêter au contenu de l'affirmation: Dieu première cause, transcendant, créant librement par bonté.

5. Voir mon étude «Itinerario verso la metafisica», in *Prismi di verità*, ed. Maurizio Malaguti, Roma, 1997, Città Nuova ed., p. 221-232.

Cette affirmation est vraie, mais, prise en elle-même, elle ne constitue *pas encore un praeambulum fidei*.

Dans son courant majoritaire, l'idéologie des Lumières fut, comme l'on sait, déiste. Le déisme repose sur un à priori d'ordre volitif: la volonté de s'en tenir exclusivement à ce que la raison naturelle peut connaître et affirmer de Dieu. D'où l'idée que la seule religion acceptable est la "religion naturelle". Il y a ainsi à la base du déisme, la décision d'exclure toute révélation, selon le titre programmatique de l'ouvrage de Kant, "La religion dans les limites de la simple raison".

Sur le contenu de l'idée de Dieu, les auteurs ne sont pas concordants. Certains, et ce sont eux qui nous intéressent, reprennent presque intégralement ce que la tradition chrétienne a transmis sur ce que la raison naturelle peut connaître de Dieu. Et pourtant ces affirmations sur Dieu sont loin de constituer un *praeambulum fidei*. En tant qu'elles sont affectées d'un indice d'autosuffisance et de refus de la révélation, elles font, au contraire, fonction d'obstacle à la foi.

S'il en est ainsi, c'est parce que les vérités, objets des *praeambula fidei*, ne sauraient pas être isolées pour elles-mêmes. Elles deviennent *praeambula fidei* dans la mesure où elles s'intègrent dans l'élan qui conduit au seuil de la foi. Cet élan est celui qui soulève la personne en quête de sa béatitude, c'est-à-dire de son accomplissement total et définitif. Dieu est alors considéré comme fin dernière et cause béatifiante. En d'autres termes, les *praeambula fidei* sont tels, non pas uniquement en vertu de leur contenu pour ainsi dire isolé en lui-même, mais en tant qu'intégrés dans le dynamisme de l'âme en quête de son salut. Dans cette perspective existentielle et pratique (au sens de la raison pratique), l'index d'ouverture ou de fermeture à une possible révélation en change la signification. S'en tenir, comme le déisme, exclusivement à ce que la raison naturelle nous dit de Dieu, c'est choisir une fin dernière différente de celle à laquelle Dieu en vérité nous appelle. C'est substituer, sous le couvert d'affirmations *apparemment* vraies, une idole au Dieu vivant.

Certes ce n'est pas rien que quelqu'un ait des idées justes en ce qui concerne la connaissance de Dieu accessible à la raison naturelle. À regarder le contenu dans sa nudité, c'est là un facteur positif. Mais à regarder la portée et l'authenticité du mouvement de l'âme qui tend vers sa fin dernière, ce contenu lui-même est ambivalent. Il existe en effet le danger que la perfection même de ce contenu serve de prétexte à un repli autosuffisant et se transforme en obstacle sur la route qui conduit au seuil de la révélation et de la foi. On peut à ce propos se demander si une apologétique d'inspiration rationaliste n'a pas eu pour effet de conforter une certaine forme de déisme⁶.

6. Certes la "religion naturelle" dépend de diverses causes historiques. La principale réside peut-être dans le scandale donné par les guerres de religion. Le Dieu du déisme est apparu à certains comme un refuge et comme le seul moyen de reconstituer l'*oikoumenè* détruite.

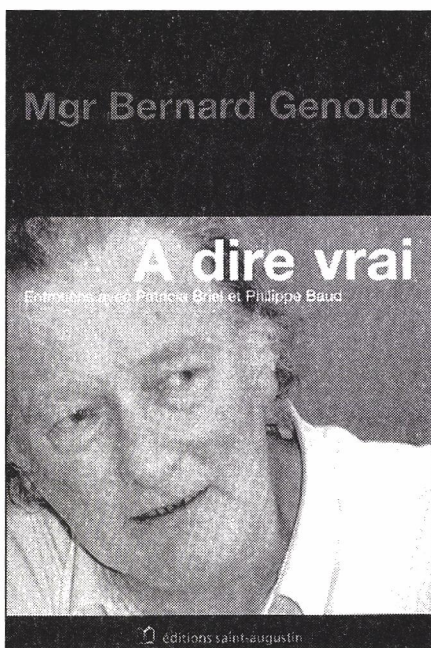
Il sera bon de tenir compte de cet aspect des choses dans le dialogue interreligieux.

Conclusion

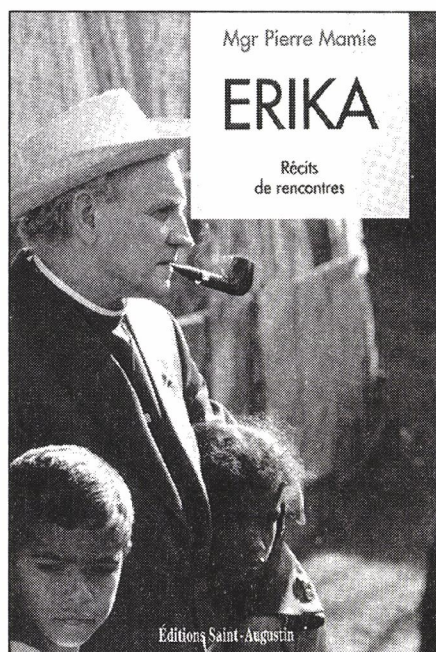
10. La tâche de la *praeparatio evangelica* est complexe. Elle doit porter sur la redécouverte de la métaphysique; elle doit, au plan anthropologico-éthique, susciter la double prise de conscience des profondeurs de la soif d'infini inscrite au coeur de l'homme et de la nécessité du salut.

Son service s'arrête ici, au seuil: l'acte de foi, don de Dieu, n'est pas la simple conclusion de l'itinéraire antécédent. On a avec raison parlé du "saut de la foi".

Georges COTTIER, O.P.



A dire vrai
 Editions Saint-Augustin
 122 pages – 16 CHF



Erika
 Editions Saint-Augustin
 116 pages – 19 CHF

Jean Hus et l'orientation religieuse des pays tchèques

L'histoire, dont est sortie l'orientation religieuse actuelle des Pays Tchèques est un phénomène très complexe. Au cours du dernier demi millénaire, ces pays servirent de fond à de nombreux conflits sanglants et à des polémiques, parfois aiguës, parfois tempérées mais quasi incessantes entre différentes confessions qui divisèrent la chrétienté tchèque. Les conséquences de ces luttes ne sont toujours pas dépassées et toute recherche se proposant de les expliquer et d'en éclaircir les causes se heurte à et s'arrête devant un personnage historique qui marque les débuts de ces luttes; son ombre accompagne toutes les dissensions qui opposaient et opposent de nos jours encore mes compatriotes non seulement quant à la religion mais également quant au sens de leur existence en tant que nation. Il est temps de nommer le personnage: c'est Jean Hus, prêtre et prédicateur, condamné au bûcher par le Concile de Constance en tant qu'hérétique. La sentence fut exécutée à Constance, ville-siège du Concile, située aux confins de l'Allemagne et de la Suisse, le 6 juillet 1415.

Si les chrétiens de mon pays, qui jadis optèrent pour des confessions opposées et ennemies, cherchent, de nos jours, à se réconcilier, ils sont nécessairement conduits, afin de mener à bien l'œuvre de la paix, à éclaircir les tenants et aboutissants des conflits anciens. En ce qui concerne Jean Hus, cet effort vers la pacification se traduisit, il y a quelques années, par l'institution d'une commission qui doit examiner et juger avec équité sa cause, comme ce fut le cas, il y a peu, pour Galilée. A la différence de la commission Galilée, la commission Hus, instituée par le primat de Bohême, le cardinal Miloslav Vlk n'a pas encore terminé ses recherches. Mais déjà son existence même prouve que les représentants de l'Eglise actuelle envisagent la nécessité d'examiner et de considérer le personnage de Jean Hus au point de vue catholique d'une façon différente et avec plus de droiture que par le passé.

Il est superflu de rappeler que l'initiative du Cardinal pragois fut approuvée par l'autorité suprême de l'Eglise, mais il faut dire que Jean Paul II jugea opportun d'insérer, dans ses discours prononcés lors de ses voyages apostoliques dans mon pays, deux fois au moins, des passages consacrés à Jean Hus. Et à chaque fois que le Saint-Père évoqua l'ancien hérétique, ce fut pour prêcher la réconciliation entre les chrétiens de confessions différentes. La première fois, le 21 avril 1990 au Château de Prague, le Souverain Pontife se réclama du discours d'une importance

historique, prononcé par le Cardinal Beran et que le Pape actuel écouta, en tant que Cardinal Wojtyła, vingt cinq ans auparavant, lors du Concile Vatican II.

En effet, il nous faut remonter en 1965, aux discussions sur le décret de la liberté de conscience; les débats furent animés, voire orageux; il y avait de nombreux évêques qui cherchaient à faire insérer dans le texte du décret certaines clauses restrictives afin que, disaient-ils, on ne reconnût pas *les mêmes droits à l'erreur qu'à la vérité*. Alors se leva l'archevêque de Prague, le cardinal Josef Beran, peu avant relâché des prisons communistes. Aux yeux de l'Assemblée, de sa partie conservatrice notamment, il représentait le héros de la lutte pour la foi. Sans entamer les analyses doctrinales, il énuméra les expériences historiques de son pays, entre autres Jean Hus. Il se prononça en faveur de la proclamations de la liberté de conscience, sans restriction aucune et ses paroles influencèrent le résultat positif du vote.

Le discours du Cardinal Beran marqua le début d'un processus de renversement dans l'attitude de l'Eglise catholique à l'égard de Jean Hus, qui devait être couronné par les résultats des activités de la susdite commission. Il est vrai que le prédécesseur du Cardinal Vlk au le siège archiepiscopal de Prague ne mentionna dans son discours Hus lui-même que d'une façon éphémère. Ce qui, par contre, compte d'une façon décisive, c'est que le Cardinal Beran ait su, avec exactitude et clairvoyance, insérer le personnage de Jean Hus dans le contexte de l'histoire religieuse tchèque et que, ce faisant, il ait saisi le propre du problème du précurseur tchèque de la Réforme protestante. Son jugement porté sur l'affaire a, en quelque sorte, anticipé les buts à atteindre de l'actuelle commission Hus. En même temps – *si licet comparare magna cum parvis* – le Cardinal Beran a fourni l'occasion de résumer tous les problèmes qu'il se propose de tirer au clair devant la présente Assemblée. Commençons par citer, en entier, le passage respectif du discours prononcé par le Cardinal tchèque.

Il paraît que, dans mon pays également, l'Eglise catholique continue de souffrir de ce qui, par le passé, fut effectué en son nom contre la liberté de conscience, comme ce fut le cas, au XVe siècle, de l'exécution sur le bûcher du prêtre Jean Hus, ou bien, au XVIIe siècle, de la recatholisation forcée d'une bonne partie de la nation tchèque selon le principe "Cuius regio - eius religio". En effet, le pouvoir séculier, qui veut aider l'Eglise catholique ou bien prétend vouloir l'aider, ne fait qu'ouvrir, au cœur de toute nation, une blessure cachée mais béante. Un tel trauma freinait le progrès de la vie spirituelle dans mon pays et donnait et continue de donner, aux ennemis de l'Eglise, matière à la critique.

Par la critique, le Cardinal entendait les appréciations et jugements négatifs quant au rôle de l'Eglise catholique dans l'histoire tchèque.

Voici le sujet auquel j'aimerais, dans ce qui va suivre, vouer une attention particulière. Tout d'abord, quelques données de base concernant le protagoniste, dans le débat sur le sens de l'histoire tchèque, débat qui a agité les esprits de mes compatriotes au cours des dernières cent années de l'histoire de leur pays.

La mort de Jean Hus au bûcher allumé à Constance fut l'événement le plus important de toute sa vie, celui qui décida de sa place dans l'histoire. Quant au verdict prononcé par le concile œcuménique, il serait inutile d'insister sur ce qui, de nos jours, semble évident, C'est-à-dire sur l'inadmissibilité, au point de vue humain en général, et au point de vue de la morale chrétienne en particulier, du jugement qui fait périr l'être humain à cause de ses convictions, avis ou opinions.

Or, la commission Hus se pose une question différente, et se demande si la sentence du concile concernant le prêtre tchèque est juste et reste juste même si l'on considère l'affaire au point de vue de l'époque qui brûlait les hérétiques. Les cas des êtres humains condamnés au bûcher pour hérésie et canonisés par la suite, sont bien connus. De nos jours, Jeanne d'Arc est vénérée comme une sainte et, dans le cas de Savonarole, les autorités de l'Eglise examinent la possibilité d'un semblable aboutissement de la réhabilitation posthume du moine dominicain. Sans vouloir exclure d'avance une solution surprise possible, je ne crois pas que la commission de Prague puisse aller aussi loin, pour l'instant. D'autre part, sans vouloir anticiper les aboutissements des recherches menées par la susdite commission, j'essaierai d'énumérer les points où la condamnation de Hus pour hérésie semble être problématique. Le résultat final du procès de l'an 1415 resta longtemps en suspens. Maints représentants de l'Eglise cherchaient à en arriver à une conclusion pacifique, à faciliter, de toutes leurs forces, la situation de Hus et lui-même demeurait hésitant devant l'attitude à prendre: allait-il se soumettre à l'exigence qui revendiquait, de sa part, l'abjuration de certains articles de ses écrits extraits par ses accusateurs et condamnés, en tant qu'hérétiques, par le Concile? A propos des articles stigmatisés, Hus essayait d'engager une discussion: pour certains, il niait les avoir enseignés, pour d'autres, il voulait démontrer que les accusateurs et le Concile leur prêtaient un sens différent de celui dans lequel lui même les aurait écrits. Et, lorsque, à la fin, il décida de ne pas se soumettre au Concile, il alléguait ne pas pouvoir abjurer ce qu'il n'aurait jamais enseigné. Les juges de Constance lui en voulaient surtout de son obstination, c'est à dire de son refus de se soumettre à l'autorité conciliaire, l'authenticité des accusations respectives portées contre Hus ayant été reléguée au second plan. Voici le propre de toute controverse entre le réformateur tchèque et le concile œcuménique dont une divergence apparemment irréductible quant à la conception de l'Eglise constituait l'enjeu.

Ainsi, le problème de l'orthodoxie de Jean Hus se voit réduit au domaine de son ecclésiologie. Voyons ce que dit, à ce sujet, le Dictionnaire critique de théologie récemment publié à Paris. Je cite, tiré de l'article consacré à Hus par Zenon Kaluza:

L'ecclésiologie de Hus pose toutefois de nombreux problèmes à l'interprète et son analyse dépend souvent des convictions personnelles de l'historien. La tradition non catholique montre la place occupée dans la pensée de Hus par la notion de prédestination, l'importance de sa distinction entre l'état de grâce et celui de péché mortel pour rendre légitime ou non le pouvoir ecclésiastique et civil, les similitudes avec les doctrines de Wyclif, l'interprétation de la simonie comme une hérésie, la possibilité d'un appel au Christ, etc. La lecture catholique de Hus s'efforce en revanche de replacer son ecclésiologie dans la tradition, elle s'emploie à distinguer ce qu'il a effectivement affirmé de ce que son texte peut impliquer et de ce que ses adversaires lui ont reproché. Elle attache du prix à l'analyse précise du langage de Hus et des limites dans lesquelles se cantonne l'influence de Wyclif. En bref, la tradition non catholique souligne ce qui sépare Hus de l'Eglise catholique, alors que la lecture catholique montre ce qui le rapproche d'elle.

Quittons, à présent, les hauts lieux de la théologie pour regagner le terrain où j'avance avec plus de sûreté, celui de l'histoire. Voici donc, tout d'abord, les données biographiques de mon personnage.

Jean Hus est né en 1369 (d'après une autre information, en 1371) à Husinec, petite ville à laquelle il doit probablement son nom. Il fit ses études à l'Université Charles de Prague et y obtint le grade de maître ès Arts et celui du bachelier en Théologie. En tant que prêtre, il devait devenir un prédicateur populaire. Il se trouva au premier rang des messagers de la réforme des mœurs des ecclésiastiques et des laïcs et son activité jouit, pendant longtemps, d'un grand crédit auprès du roi de Bohême et de l'archevêque de Prague.

Encore en 1408-1410, lorsque Hus rompit avec l'archevêque Zbyněk Zajic, le roi Venceslav IV ne lui retira pas sa grâce. Deux ans plus tard, néanmoins, le souverain prit le prédicateur en grippe: Hus, en effet se déchaînait, dans sa prédication, contre le trafic des indulgences, source des profits financiers du roi. En Bohême et en Moravie, le Maître de Prague continuait d'avoir bon nombre de protecteurs, mais le nombre de ses adversaires augmentait rapidement. A partir de 1409, on ouvrit, contre lui, un procès devant la curie papale où il fut tenu pour suspect d'hérésie. Et quoique, dans une situation embrouillée où l'Eglise fut divisée entre trois obédiences, il fût possible de manœuvrer, on ne pouvait le faire à l'infini. Ainsi, avec un certain soulagement, doublé de certaines appréhensions, Hus accepta de faire soumettre sa cause au jugement du concile, qui devait, en même temps, supprimer le schisme de

trois papes, et se rendit, de sa propre volonté, à Constance. Le concile renouvela l'unité de l'Eglise, mais Hus fut condamné.

A partir de ce moment, le problème de Hus hérétique fut agité à de nombreuses reprises. Par ses compatriotes surtout. Bon nombre de catholiques tchèques, depuis ses contemporains jusqu'aux générations actuelles, furent divisés entre le penchant naturel qui les poussait vers Hus patriote, d'un côté, et l'obligation de se soumettre au verdict prononcé par la suprême autorité de l'Eglise, de l'autre.

Tous ceux qui se penchaient sur l'affaire de Hus furent d'accord sur un point: son procès reflétait la situation néfaste de l'Eglise de son époque. Tout le monde tentait d'y remédier, mais sans résultats. Hus le tenta à son tour pour le payer de sa vie. Il me semble ne pas fausser l'histoire même en la simplifiant si je dis que le remède que Hus voulait appliquer aux blessures de la chrétienté se révéla être, en pratique, fort pareil à celui recommandé, cent ans plus tard, par Luther. (Sur cet article, mais uniquement sur cet article, Hus fut le vrai précurseur de la réforme protestante.) La réforme allemande confia la tâche de la réparation de l'Eglise à l'autorité séculière. Hus, à son tour, voulait retirer l'œuvre de la réforme des mains de la hiérarchie qui ne sut la réaliser pour l'abandonner aux seigneurs et princes.

Et la révolution qu'il inspira renforça le pouvoir séculier au détriment de l'Eglise. La révolte hussite des années 1419 à 1434 eut pour résultat principal la confiscation des biens de l'Eglise au profit de la noblesse ou des villes: presque complète en Bohême, partielle en Moravie. Mais, à part les courants radicaux, la plupart des hussites n'abandonnèrent aucun principe important de la doctrine de l'Eglise universelle. Ceci nous renvoie aux attitudes de Hus théologien. On veut voir en lui un philosophe peu original, on sait qu'il devait beaucoup à John Wyclif et qu'il cherchait plutôt à adoucir qu'à aiguïser les thèses radicales du théologien anglais. Il paraît que parmi les juges de Hus au concile, il y avait des théologiens dont les idées, au point de vue doctrinal, furent plus téméraires que celles de Hus lui-même. Ce qui vaut pour le concile, vaut, d'autant plus, pour les universités de l'époque. La liberté des doctes débats au Moyen Age fut immense, presque tout put être formulé en tant que postulat théorique. Avec cela, il a fallu observer une règle: audace en théorie, prudence en pratique. Et Hus, parlant au figuré, transporta les débats des salles de l'université à la rue ce qui lui valut la reconnaissance de nombreux historiens modernes, mais le fit périr en son siècle. Et si le réformateur tchèque proclama jusqu'à la fin reconnaître l'autorité de l'Eglise, il l'entendait, pour son malheur, autrement que les pères du concile. Il se peut, toutefois, que ces derniers aient su, mieux que lui, prévoir les conséquences néfastes de ses opinions.

Les idées réformatrices de Hus eurent pour effet immédiat une grande révolte contre l'autorité de l'Eglise. En Bohême, la révolte de ce type

éclata un siècle plus tôt qu'ailleurs en Europe. Et l'autorité ecclésiastique ne fut pas à même de ramener de force les Tchèques à l'obéissance. Les cinq croisades que le Pape expédia, dans les années 1420-1431, contre les hussites, finirent par les défaites catastrophiques des croisés. L'Eglise se vit donc obligée, comme on va le voir par la suite, de négocier. Quant aux armes, les hussites seuls purent venir à bout des hussites. La voie vers une réconciliation des Tchèques avec le reste de la chrétienté s'ouvrit en 1434, lorsque les hussites radicaux furent vaincus par la coalition des catholiques tchèques et des hussites modérés. Ainsi, la notion d'invincibilité et de bravoure militaire devait pendant des siècles, alimenter la fierté nationale.

Les combats fratricides des guerres hussites, violentes comme toutes les guerres civiles ou de religion, ravagèrent le pays pendant quinze ans. Mais une fois finies, ils cédèrent la place à une longue et relativement paisible coexistence *des deux croyances*. Avant que la réforme protestante eût englobé la plupart des hussites, les partisans de l'une ou de l'autre des deux religions reconnues par la loi du Royaume de Bohême ne se distinguaient guère que par la communion sous une ou sous les deux espèces. L'habitude d'administrer le sang du Seigneur aux fidèles laïcs ne fut pas une invention de Hus lui-même, le réformateur n'a fait qu'approuver depuis sa prison à Constance cette innovation introduite dans la liturgie par ses disciples à Prague. Mais le calice du Sang du Christ devait ensuite devenir le symbole de tout le hussitisme. Cette habitude ne présente aucune incompatibilité avec la doctrine de l'Eglise universelle. Aussi le concile de Bâle, réuni une vingtaine d'années après celui de Constance, concéda-t-il aux fidèles laïcs hussites la communion sous les deux espèces. Ce concile cherchait à surmonter la rupture et on en arriva même au pacte qui rendait possible, à certaines conditions, la réintégration des Tchèques hussites au sein de l'Eglise universelle. La réconciliation, proclamée solennellement en 1435, ne fut, cependant, que superficielle et des deux côtés subsistait une méfiance difficile à surmonter. La situation s'aggrava lorsque le Pape Pie II, en 1462, supprima la validité des accords de Bâle, les soi-disant *compactata*. Au Royaume de Bohême, on continuait, cependant jusqu'à la moitié du 16^e siècle de respecter les *compactata* en tant que loi en vigueur. Ainsi on en arriva à un schisme très particulier qui devait durer presque cent ans.

La pierre d'achoppement pour les Tchèques fut non seulement la rupture avec le Siège de Rome mais surtout le fait que toutes les autorités de l'Eglise refusaient de consacrer leurs évêques et que pour faire ordonner les prêtres, les hussites devaient suivre maints tours et détours. D'autre part, la doctrine et la pratique de la succession apostolique constituèrent un lien sûr unissant les hussites à l'Eglise catholique. Ils se virent, par la suite, ébranlés dans leur fidélité à cette tradition de l'Eglise primitive par la réforme protestante. Et lorsque, finalement, vers la moitié du 16^e

siècle, le Pape Pie IV fit quelques concessions aux Tchèques, il était tard. Seule une minorité infime des hussites, finalement reconnus, opta, à la suite de ces concessions, pour le catholicisme, la plus grande partie de la nation étant passée du côté des protestants. Toutefois, la cohabitation pacifique des divers courants religieux se prolongeait et elle amena les pays tchèques à la reconnaissance du principe de la tolérance, ce en quoi ils dépassèrent le reste de l'Europe. La Moravie notamment, fut considérée comme terre promise de la liberté de religion.

Mais cette paix ne devait pas régner pour toujours et les pays tchèques furent au cours de la première moitié du 17^e siècle emportés dans un puissant et destructeur tourbillon du conflit politique et religieux, la guerre de trente ans. Dans cet affrontement entre l'Europe catholique et protestante, les pays tchèques, prirent le devant, pour leur malheur. Le conflit sanglant, en effet, commença à Prague pour être terminé, trente ans plus tard. La fameuse défenestration de Prague, en 1618 déclencha les hostilités: par cet acte, les Etats protestants tchèques inaugurèrent la révolte contre le roi de Bohême, Habsbourg, catholique et Empereur. Le dernier acte de la guerre fut joué également sur le sol tchèque, lors du siège de la capitale du pays par les Suédois, en 1648. Prague résista et la guerre fut close. Entre ces deux dates se situe cependant celle de l'événement vers lequel l'histoire tchèque ne cesse de revenir et qui marque la conscience nationale tout autant que l'affaire Hus. En 1620, lors de la bataille de la Montagne Blanche, près de Prague, les armées des seigneurs révoltés furent écrasées par les armées de la Ligue catholique. Le paradoxe de l'histoire tchèque veut qu'un Roi de Bohême ait été battu par un autre Roi de Bohême; le Habsbourg catholique remporta la victoire sur son rival protestant que les rebelles avaient élu Roi de Bohême. L'année 1620 vit ainsi la fin d'une guerre civile. Cependant, dans la mémoire nationale des Tchèques, la bataille de la Montagne Blanche a un aspect très noir, elle y est inscrite comme une catastrophe nationale et comme la fin de l'indépendance de la nation. Pour trois raisons.

Primo: Avec cette bataille commence la dévastation du pays par la guerre qui entraîna une catastrophe démographique.

Secondo: Cet échec fut la cause de l'affaiblissement de l'Etat tchèque. Le titre du roi de Bohême ne devait pas, il est vrai, disparaître de la liste des dignités des empereurs Habsbourg qui montèrent sur le trône des rois de Bohême en 1526 pour y rester jusqu'en 1918. Mais, dans la confédération des nations dominées par la Maison d'Autriche, la couronne de Bohême devait perdre tout d'abord sa place dominante et ensuite jusqu'à son identité. Le centre des Etats gérés par les Habsbourg, qui fut, au cours du 16^e siècle, à Prague, se déplaça, à partir du siècle suivant, définitivement à Vienne. L'Etat tchèque, il est vrai, ne s'effaça pas au point de vue juridique, mais le centralisme de la monarchie sur le

Danube qui allait toujours grandissant le mettait progressivement dans l'ombre, pour n'en laisser, surtout à partir du 19^e siècle, qu'un souvenir historique.

Tertio: Voici venir l'effet le plus néfaste, l'expulsion d'une grande partie des élites intellectuelles et politiques qui se voyaient obligées de quitter le pays. Ainsi, en 1627 en Bohême et une année plus tard en Moravie, le catholicisme fut déclaré la seule confession chrétienne admise par l'Etat et les libres citoyens, tant qu'ils ne furent pas disposés à *s'identifier dans leur foi avec l'empereur* comme la loi le voulait, devaient partir en exil. Cette formule, qui imposait le changement de confession, montrait le caractère politique de la recatholisation. La raison d'Etat voulait ainsi exclure la possibilité d'une nouvelle révolte.

Les protestants se voyaient alors mis hors la loi. Aussi, la métamorphose religieuse de la Bohême et de la Moravie qui suivit ne put se passer d'une forte pression qui combinait les méthodes administratives et économiques et avait recours à des mesures de justice. Ainsi comme le fit remarquer le cardinal Beran dans son discours: *l'intervention du pouvoir séculier - tout en prétendant vouloir aider l'Eglise catholique - ne fait qu'ouvrir, au cœur de la nation, une blessure cachée mais béante.*

Le peuple tchèque devint donc, au 17^e siècle, catholique - dans sa majorité absolue - et la prépondérance numérique catholique s'est maintenue jusqu'à aujourd'hui. Les activités des empereurs Habsbourg chargèrent, toutefois, le catholicisme tchèque de graves passifs et causèrent des traumatismes dont les conséquences devaient resurgir et apparaître en pleine force avec le recul du temps, au cours des 19^e et 20^e siècles. Les Tchèques catholiques devaient souvent affronter les arguments de leurs compatriotes concernant l'impossibilité d'un accord entre l'appartenance à l'Eglise romaine et le patriotisme tchèque.

Les invectives anti-catholiques se polarisèrent dans deux thèses principales: le catholicisme serait par principe étranger à l'esprit de la nation tchèque; et il en serait ainsi parce qu'il fut imposé de force.

Il est relativement aisé de réfuter le premier de ces deux postulats:

Le catholicisme s'enracina dans le sol tchèque très profondément. Et, en dépit des départs forcés de nombreux Tchèques éminents, ni le patriotisme ni la culture ne devaient périr. L'ère baroque a marqué toutes les villes et toutes les campagnes de Bohême et de Moravie et les a parsemées de monuments architecturaux d'une fascinante beauté. Cette époque a créé un vaste patrimoine des arts plastiques, elle a fondé la tradition de la musique tchèque, et dans le lyrisme baroque spirituel la poésie de langue tchèque atteignit un des sommets de toute son histoire. Au début de la soi-disant renaissance nationale, à la fin du 18^e et au cours de la première moitié du 19^e siècles, la conscience nationale se réveilla aussi bien en Bohême qu'en Moravie, nourrie par le romantisme de l'époque et s'insurgeant contre l'esprit cosmopolite de l'âge des

Lumières. Et ce fut le clergé catholique qui fut aux premières lignes des messagers de cette renaissance.

Quant à l'argument de la recatholisation forcée, la position des défenseurs du catholicisme est plus pénible. Ils peuvent, cependant, rétorquer en alléguant que des violences furent commises des deux côtés et, dans la souvenance des guerres hussites, évoquer de nombreux bûchers allumés par les combattants de Dieu et sur lesquels périrent les prêtres et moines catholiques qui ne voulaient pas renoncer à leur foi. A ce sujet, je me permettrai de formuler quelques remarques. Les catholiques, comme il est évident, furent non seulement persécuteurs mais également victimes. Mes compatriotes, très souvent, préfèrent ignorer ce fait. A preuve: l'arrogante répugnance avec laquelle une bonne partie du grand public tchèque accueille la récente canonisation de Jan Sarkander, prêtre catholique martyrisé par les protestants en 1620.

Mais pour trancher le débat entre accusateurs et défenseurs de la réforme catholique, il faut rappeler que la reconquête catholique des pays tchèques ne fut pas menée uniquement par la force. La persuasion pacifique y joua, en effet, un rôle actif et prépondérant. Sans elle, toute violence se serait avérée inefficace. Ainsi la recatholisation est due aux efforts paisibles de la prédication des jésuites, capucins, carmes et autres religieux qui, dans les villes aussi bien que dans les campagnes proclamaient la foi catholique renaissante. Et c'est ainsi que le peuple tchèque fut reconverti à la foi de ses aïeux.

Seule cette conception complexe de l'histoire de la recatholisation des pays tchèques nous permet de comprendre pourquoi le catholicisme tchèque sut, à l'époque moderne, résister à toutes les offensives et pourquoi, en dépit d'importantes pertes numériques, l'Eglise catholique en République Tchèque, représente toujours le groupe confessionnel le plus nombreux. Il est vrai cependant que le catholicisme n'est plus la confession de la majorité des habitants de notre Etat. Selon le recensement de 1991, seulement 40% des habitants se déclarent catholiques. Cela ne veut pas dire que le reste soit protestant, 5% se sont déclarés membres de différentes confessions chrétiennes non catholiques. L'ancienne communauté juive, assez nombreuse, dans le passé, fut balayée par l'holocauste. 25% de ceux qui répondirent au questionnaire du recensement se sont déclarés "sans confession" et le reste a laissé la question concernant la confession sans réponse. On est donc amené à constater que, sur l'article de la religion, les habitants de la République tchèque sont, dans leur majorité, indifférents. Plusieurs pays de l'Europe présentent un tableau analogue quant à la situation religieuse. En République Tchèque, à la différence de ces autres pays, cette situation est, en plus, traduite par les chiffres des statistiques sur l'état civil des citoyens. La réalité déplorable et chiffrée, en plus, est due, tout d'abord, à la propagande athée et à la lutte antireligieuse menée pendant l'époque communiste. Mais pour

éclaircir la situation numérique des fidèles de diverses confessions comme telle, il faut remonter à un passé encore plus éloigné.

Tout comme dans le reste de l'Europe catholique, dans les pays tchèques également, une bonne partie des élites intellectuelles s'éloignèrent de l'Eglise dès le 19^e siècle. Et tout comme dans le reste de l'Europe, l'apparition de ce phénomène allait de pair avec l'apparition et le développement d'un anticléricalisme teinté de politique. La spécificité de la révolte tchèque contre l'autorité de l'Eglise tenait dans les réminiscences historiques. Jean Hus et la recatholisation furent évoqués, par les adversaires du catholicisme, en tant que preuves de violences subies, tantôt en parallèle, tantôt en contrastes: dans une certaine conception de l'histoire tchèque, Jean Hus est celui qui aura inauguré une époque glorieuse, celle, où les Tchèques, lors des guerres hussites furent, dès 1420, les vainqueurs de l'Europe et surent défendre leur indépendance *contre tous*. En 1620, par contre, la défaite de la Montagne Blanche marque le début d'une époque de décadence et d'oppression nationales. Un curieux jeu de hasard permit d'ajouter un autre chiffre, celui de la date de naissance de l'Etat indépendant tchécoslovaque en 1918, 300 ans exactement après l'insurrection des Etats de Bohême contre le roi Habsbourg, insurrection qui, deux ans plus tard, déboucha sur le désastre. Ainsi, avec la disparition de l'Autriche-Hongrie les *héritiers de la Montagne Blanche* furent vengés par l'histoire elle-même. Dans l'esprit des tchèques d'orientation anti-catholique cependant, les héritiers de la Montagne Blanche ne furent pas seulement les souverains de l'Etat du Danube mais également l'Eglise catholique comme telle. Aussi, lors des premières années de l'existence de la République, il était possible d'entendre, en Tchécoslovaquie un slogan peu bienveillant: *On en a fini avec Vienne, on en finira avec Rome*.

Le nouvel Etat tchécoslovaque qui se proposait de redresser tous les torts anciens ne cherchait pas, dans son histoire, seulement de mauvais souvenirs. Au contraire, il lui fallait des modèles à suivre et pour cela il fut apparaître, sur la liste de réminiscences de l'histoire, à côté de la Montagne Blanche, également Jean Hus. La jeune république adhéra, avec ostentation, aux traditions hussites. On réclamait les symboles hussites, tel le calice, pour les armes de l'Etat ainsi que pour le drapeau de la République. D'autre part on suggérait, comme hymne national, l'antique choral des armées du fameux commandant des guerres hussites Zizka, *Vous, les combattants de Dieu*. A la fin, seule la devise de Hus, *Veritas vincit* - *La vérité l'emporte* devait figurer sur l'étendard du Président de la République. Elle y figure toujours en dépit du fait que l'étendard changea plusieurs fois d'aspect. Par rapport à l'original, la devise de Hus fut quelque peu remaniée. Celle du maître de Prague, en effet, proclamait *Veritas Dei vincit* - *La vérité de Dieu l'emporte*. Et cette petite différence, il n'y va que d'un mot, révèle l'écart, j'allais dire l'abîme, qui sépare Hus

de ses héritiers quant au message de la devise. En effet, ces derniers, en invoquant le réformateur du 15^e siècle, exaltaient le héros national, le modèle à suivre sur le plan moral. Ils ignoraient son élan religieux ou bien réduisaient sa conception de l'idée chrétienne à une forme que le prédicateur de Prague n'aurait su reconnaître pour sienne. Cette interprétation modernisée de l'héritage de Hus fut celle du premier président de la République tchécoslovaque, Tomas Garrigue Masaryk. Cependant, à la différence de la majorité des anticléricaux tchèques de son époque, Masaryk était un homme de profonde foi. Ainsi, c'est à lui que le laïcisme tchèque doit son caractère quasi religieux. Quant aux motifs politiques de sa résistance au catholicisme, Masaryk fut d'accord avec nombre de ses compatriotes. Toutefois, en tant que président de l'Etat où, malgré tout, la population catholique était majoritaire, Masaryk s'abstenait, en public tout au moins, de manifestations anti-catholiques. Par contre, en tant que chef de la résistance tchèque contre l'Autriche-Hongrie, au cours de la première guerre mondiale, et dans son effort pour convaincre les hommes d'Etat de l'Entente de l'opportunité de détruire la monarchie du Danube, Masaryk n'hésita pas à brandir, comme argument, la suppression du dernier bastion de l'Eglise catholique en Europe.

En tant que Président de la République et destructeur de l'Empire habsbourgeois, Masaryk, sans aucun doute, devait concourir à la mutation du climat religieux de sa patrie. Mais le propre de son ascendant sur l'orientation religieuse des pays tchèque tient dans sa doctrine, dans sa conception philosophique de l'histoire tchèque. N'oublions pas que le futur président de la Tchécoslovaquie était, avant 1914, professeur de philosophie à l'Université Charles à Prague. Dès la fin du 19^e siècle il élaborait et publia une thèse, d'après laquelle le caractère national tchèque fut influencé, déterminé sinon directement constitué par l'humanisme religieux, par la tradition de Jean Hus et de l'union des Frères moraves, celle-ci héritière d'un husitisme radical. Ces traditions, selon Masaryk, ne furent point détruites par la contre-réforme. Celle-ci ne fit que les reléguer au second plan. Au 19^e siècle, la soi-disant renaissance nationale voit la résurrection, sous de nouvelles formes, de cet humanisme, ce qui prouve sa vitalité. Et le philosophe et président de continuer: si les Tchèques veulent être de vrais Tchèques, ils doivent embrasser, dans leur totalité, ces anciennes traditions.

La théorie de Masaryk éveilla de profondes résonances et suscita la soi-disant discussion sur le sens de l'histoire tchèque qui devait se prolonger pendant des décennies entières et n'est toujours pas close. Rappelons toutefois que les idées de Masaryk trouvèrent écho plutôt auprès du grand public qu'auprès du docte cercle des collègues du philosophe. Josef Pekar qui se trouvait alors à la tête de l'école de l'histoire tchèque put, sans difficultés, fustiger, comme volontariste, le caractère de l'argumentation de Masaryk, et réfuter sa thèse sur le rapport direct entre l'humanisme hus-

site et la renaissance nationale tchèque. Et lorsque Pekar prouvait que la renaissance nationale tchèques remonte, par ces racines, au patriotisme national de l'époque baroque, il put trouver, à l'appui de ses arguments des données et faits de l'histoire plus solides que ne furent ceux de Masaryk. Pekar fut un énergique défenseur de la culture catholique tchèque. A la différence de Masaryk, cependant, ses relations avec la foi religieuse furent plutôt tièdes. De leur côté, les catholiques qui s'engagèrent dans le débat ne manquèrent pas de souligner que Masaryk, du fait même de son orientation religieuse, leur est plus proche que ses adversaires qui abordaient l'affaire à partir du positivisme scientifique. Ces mêmes catholiques faisaient remarquer que les idées de Masaryk sur le sens de l'histoire tchèque eurent, entre autres, pour conséquence fortuite le renouveau intellectuel du catholicisme tchèque.

Ce ne fut, naturellement, pas la seule et unique conséquence et elle ne saura aucunement éclaircir la situation actuelle en République tchèque que j'ai dessinée à grands traits, en m'appuyant sur les chiffres obtenus par le recensement de 1991. Je rappelle: 40% de catholiques, 5% d'autres chrétiens, protestants, pour la plupart, et le reste - sans religion. Il est évident que le peuple tchèque n'a pas suivi la théorie de Masaryk et n'est pas revenu, une fois la liberté acquise, au hussitisme ou au protestantisme comme le voulaient les postulats du philosophe-président. Aujourd'hui, on se pose une question différente, à savoir, quel fut le rôle de Masaryk dans le processus qui déboucha sur l'indifférence religieuse de ses compatriotes à l'époque actuelle. Revenons aux débuts de la République tchécoslovaque et voyons un peu les mutations qui se produisirent alors sur le plan confessionnel. Très peu nombreux furent ceux qui, comme le jeune Masaryk jadis, quittèrent l'Eglise catholique pour adhérer au protestantisme. A cette époque reculée, déjà, l'indifférence religieuse et même l'athéisme bien plus que différentes dénominations protestantes existant dans les pays tchèques, attirèrent ceux qui succombèrent aux campagnes anti-catholiques menées au nom de la revanche sur la condamnation de Jean Hus et sur la défaite de la Montagne Blanche. Bien des Tchèques, à l'époque, abandonnèrent la foi de leurs pères pour rester «sans confession». Par rapport à la totalité de la population, ce ne fut qu'une petite partie de la nation. Les plus grandes pertes numériques furent dues à la crise interne qui se produisit dans l'Eglise catholique et qu'on ne peut attribuer aux idées de Masaryk qu'indirectement. Cette crise eut pour résultat qu'environ un million d'habitants de Bohême et de Moravie quittèrent l'Eglise catholique pour passer dans une nouvelle Eglise tchécoslovaque hussite. A ce propos, je me permettrai de revenir au débat sur le sens de l'histoire tchèque et je citerai un bref passage de la plume d'un catholique qui y participa.

“Masaryk n'endommagea pas l'Eglise plus que nous autres. Nos pactes avec un libéralisme plat et mensonger, notre paresse pécheresse,

l'audace, avec laquelle nous avons compté sur le pouvoir du bras impérial ont fait tort à l'Eglise catholique". Voici, nommées, avec une pénétrante lucidité, les causes qui entraînèrent la crise de l'Eglise catholique tchèque et débouchèrent sur la scission. L'indifférence des catholiques, à partir de la hiérarchie jusqu'aux simples fidèles, le libéralisme en théologie, l'union entre l'autel et le trône de l'ancienne monarchie, tout cela a affaibli l'Eglise plus que les attaques de ses ennemis.

La nouvelle église prit son origine à partir des activités d'un groupe de prêtres catholiques, tchèques et libéraux. Ceux-ci cherchèrent, tout d'abord, à imposer leurs idées dans le cadre de l'église elle-même. Selon eux, le nouvel état de choses exigeait une nouvelle attitude. Ils proposaient la modernisation de l'église, l'adaptation de sa doctrine et de son enseignement à l'esprit national tchèque (ou bien à ce qu'ils prenaient pour cet esprit). Ils demandaient la suppression de l'obligation du célibat et l'introduction, dans la liturgie, de la langue nationale. Le Pape Benoît XV se montra tant soit peu compréhensif quant à la seconde des deux revendications et fit, pour les diocèses tchèques, quelques concessions, relativement petites, quant à la langue employée dans la liturgie. Il resta intraitable sur le problème du célibat.

Or, l'échec des pourparlers avec Rome amena la plupart des 300 prêtres qui appuyèrent la pétition, à quitter l'Eglise catholique. Leur mouvement se scinda, à son tour, en deux parties - conservatrice et libérale. La minorité conservatrice qui soutenait les revendications nationalistes se constitua en Eglise orthodoxe tchèque, très peu nombreuse.

Par contre, les positions de l'Eglise catholique furent vraiment menacées par la majorité de ces prêtres rebelles qui, après le refus par Rome de leurs revendications essayèrent de créer une nouvelle église libérale et nationale à la fois. Ils fondèrent ainsi l'Eglise tchécoslovaque qui plus tard, devait s'appeler l'Eglise tchécoslovaque hussite, les deux adjectifs donnant l'idée de la coloration que les fondateurs voulait donner à cette nouvelle communauté religieuse. La jeune église devait ainsi devenir, toujours d'après l'idée des fondateurs, église d'Etat et supplanter, dans dix ans l'ancienne Eglise catholique. Elle devait garantir le retour aux glorieuses traditions du passé. D'après les idées de plusieurs partisans, ce retour devait s'effectuer dans l'esprit de la conception masarykienne de l'histoire tchèque. Or le président de la République n'entendait pas jouer les Henri VIII tchèques et se rendait compte de certains traits caricaturaux que revêtait la renaissance de l'esprit national prêchée par l'Eglise tchécoslovaque.

En effet, la nouvelle église partageait avec le hussitisme antique la résistance à l'égard de Rome et le nationalisme. Quant à la doctrine, elle suivait, dans ses débuts tout au moins, des directions bien différentes. Plutôt qu'une réforme de l'église, elle prêchait l'adaptation des vérités religieuses à l'esprit moderne: tout en garantissant à ses fidèles le

contentement du sentiment religieux que ceux-ci pouvaient accorder à leurs goûts sans avoir à se préoccuper d'obligations trop pesantes. Un million de ceux qui optèrent pour cette église représentait un huitième des Tchèques, mais un quinzième de la population en Tchécoslovaquie: auprès des Allemands et des Slovaques la prédication de l'Eglise néo-hussite resta sans écho.

L'évolution postérieure devait démontrer que cette option, dans la plupart des cas, ne fut qu'un intermède dans le passage vers l'indifférence. Et s'il fallait chiffrer les pertes subies par différentes confessions lors de l'époque communiste, (par rapport à l'état de choses avant 1948) on constate que l'Eglise tchécoslovaque fut la plus marquée par les départs de ses fidèles: elle perdit plus de trois quarts de ses membres. Les pertes subies par les autres confessions oscillent autours d'un tiers sur le nombre total. Malgré cela, même l'Eglise tchécoslovaque hussite survécut à la persécution communiste. Dans la suite de son évolution, elle devait délaisser son amorphe libéralisme d'antan et redécouvrir les valeurs chrétiennes de la réforme tchèque ou étrangère. Ainsi, de nos jours, sa dénomination de hussite se justifie plus qu'au moment de sa naissance: elle diffère des Eglises protestantes classiques existant dans les pays tchèques en ce qu'elle conserve certaines formes extérieures héritées du catholicisme et qu'elle est plus ouverte au dialogue œcuménique avec l'Eglise catholique. Ces deux traits peuvent d'ailleurs être considérés comme typiques du hussitisme du 15^e siècle.

A titre de conclusion, j'essaierai de résumer l'état actuel de ce qu'on pourrait appeler l'héritage de Jean Hus. La plupart des hussites modernes ont quitté l'Eglise qui porte son nom. Ils ont gardé un lien sentimental avec Hus, héros national et modèle à suivre. Par ce lien sentimental, ces hussites anciens se voient unis à de nombreux Tchèques représentant cette majorité indifférente au point de vue de la religion. Ceux qui se réclament de la dimension religieuse de l'héritage de Hus professent une doctrine bien différente de celle des disciples du Maître des 15^e et 16^e siècles. D'une manière paradoxale, ce sont les catholiques qui, au point de vue de la théologie, sont, de nos jours, le plus proches de Hus. Ce qui offre un terrain propice au dialogue œcuménique de l'Eglise catholique tchèque avec les Eglises des *frères séparés*. Voici le bilan, après plus de 600 ans depuis la mort au bûcher de l'ancien hérétique.

Comment se présente l'avenir? La paix entre les chrétiens divisés est la *conditio sine qua non* de la réussite de toute réévangélisation. Et comme le sort du christianisme dans mon pays me tient à cœur, je ne peux que formuler mes meilleurs vœux de succès à la Commission Hus qui cherche à voir Jean Hus à la lumière catholique.

František X. HALAS
Rome, 25 février 1999

Inconscient spirituel et création artistique

L'enfant et le poète n'ont donc pas tort de penser que dans la lueur d'une étoile nous arrivant à travers les âges, l'Intelligence qui veille sur nous nous fait signe de loin, de très loin¹.

I – Une nappe profonde et créatrice

1. Quiconque a abordé l'œuvre philosophique de Jacques Maritain, particulièrement sur l'art et la poésie, ne peut qu'être frappé par le rôle important accordé à l'inconscient. C'est un des aspects les plus étonnants et les plus novateurs de sa pensée, car très tôt, il est fait allusion à cette mystérieuse zone de l'esprit humain. Jacques, aidé en cela par son épouse Raïssa et par sa proximité avec les poètes, a rapidement vu en cet inconscient une nappe profonde et créatrice, siège de la poésie, région des appels et des sources, région des mers comme le disait Henry Bars:

L'émotion poétique est une sorte de tournoiement par lequel se reforme en nous, au milieu même de la fuite des choses une flaque d'éternité; l'âme se répand brusquement tout entière dans une coupe de mots et elle y clapote sans courant, elle perd pour un instant toute communication avec ce qui se passe; elle se retrouve pour un instant mélangée et fondue avec cette indifférence divine qui dort au plus profond d'elle-même. Le poète nous fait entrer dans un sommeil enchanté, où les mouvements comme délestés, sont sans direction; et de quelque côté qu'ils s'adressent, il ne rencontrent que la barrière égale et immobile des songes².

C'est à la rencontre de ce *sommeil enchanté*, de cette *barrière immobile des songes* que nous aimerions aller dans ce texte.

2. Dès le premier ouvrage de Jacques sur l'art: *Art et Scolastique*, en 1920, s'appuyant sur Platon, il présente l'inspiration poétique comme *une inspiration divine d'ordre naturel*³. Ainsi la phrase du *Phèdre* de

1. Jacques MARITAIN: *Science et Sagesse*, Labergerie, 1935, in *OeC* VOL VI, 1984, p. 70.

2. Jacques RIVIÈRE: *Nouvelles Etudes*, pp. 276 et 277.

3. Note 143 d'*Art et Scolastique*, p. 253, Desclée de Brouwer, 1965 (édition utilisée).

Platon: “Celui qui dans le délire arrive aux portes poétiques, persuadé que par l’art il deviendra un passable poète, c’est un incomplet, car la poésie de l’homme sensé est éclipsée par celle des délirants”⁴ lui suggère ce commentaire:

Que les puissances de l’inconscient, des images et des instincts du monde souterrain aient une grande part dans l’inspiration dont parle Platon, ce monde vaut ce que vaut l’âme du poète, il est d’autant plus divin qu’elle est plus profonde et plus spirituelle. Et rien n’est plus accessible aux influences supra-humaines, à l’inspiration proprement dite (d’ordre naturel ou surnaturel) que ce monde fluide et violent⁵.

On peut déjà y apercevoir les traces de la connaturalité entre Jacques et les artistes: les profondeurs dans lesquelles Baudelaire par exemple puise son inspiration - écrivain que Maritain chérissait particulièrement: *ce savant architecte du verbe* comme il l’écrivait à l’âge de 17ans⁶.

3. Si par la suite, il ne devait plus tout à fait s’exprimer de la même façon, l’idée centrale était déjà présente, en gestation, prête à éclore! Par ses seuls moyens, par ses seuls efforts pourtant nécessaires, l’artiste ne peut pas grand chose. Il ne peut surtout pas forcer son inspiration! Mais la muse frappe parfois à la porte et entre comme un voleur dans la maison apportant un souffle nouveau. Mais d’où vient-elle? Où réside-t-elle cette mystérieuse inspiration?

II – A l’ombre de son créateur

1. Pour rester fidèle à la pensée de Maritain, il importe de bien définir l’inconscient dont il parle, pour éviter de lourds malentendus. C’est à partir de l’œuvre de Roland Dalbiez: *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*⁷ que Jacques est entré en contact avec la théorie freudienne, et a cherché à l’approfondir. Cette méditation a abouti à l’essai fondamental «Freudisme et Psychanalyse » publié en 1939 dans les *Quatre essais sur l’Esprit dans sa condition charnelle*⁸.

2. Attentif comme à son habitude, à ce que la psychanalyse comme phénomène intellectuel apporte de profondément novateur, Maritain dis-

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, pp. 253 et 254.

6. Lettre à sa chère Yeueule du 6 décembre 1899 de Rosmapamon en Bretagne. in *Cahiers J Maritain* 28, p. 5.

7. Roland DALBIEZ: *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, Paris. 1936.

8. Desclée de Brouwer, Paris, 1939, in *OeC VOL VII*, 1988. Cet essai est le texte approfondi d’une conférence prononcée au Brésil en 1936.

tingue la méthode psychanalytique, de la philosophie et de la psychologie freudiennes. L'apport principal de Freud, pour Maritain, a été la reconnaissance du rôle déterminant de l'inconscient dans la vie humaine, et la mise en place de techniques d'exploration de cet inconscient en cas de troubles d'origine psychologique.

Mais la définition de l'inconscient diffère fondamentalement entre les deux hommes. Maritain pense que pour le psychanalyste viennois :

La vie profonde de l'inconscient lui apparaît faite de tendances, de désirs, d'instincts et d'impulsions comparables non pas à des forces mécaniques mais à des énergies vitales orientées du dedans vers une fin et travaillant chacune avec la féroce obstination, la souplesse et les ruses de la vie, à atteindre son objet⁹.

3. Or, une saine philosophie de l'existence, un réalisme métaphysique comme celui de Thomas d'Aquin, reconnaît une différence dans le fonctionnement des instincts chez l'animal et chez l'homme, animal doué de raison. Aussi puissants soient-ils, leur indétermination reste importante et appelle, à vrai dire, la fonction de la raison. En conséquence Freud confond l'inconscient avec *“l'enfer intérieur des monstres refoulés... qui n'en constitue qu'une partie”*¹⁰ et méconnaît donc l'inconscient de l'esprit.

III – Inconscient spirituel et logothérapie

1. Il est intéressant de savoir que nous trouvons un écho des thèses de Maritain dans l'œuvre du psychiatre non conformiste Viktor Frankl. Né en Autriche le 26 mars 1905, docteur en médecine, agrégé de psychiatrie et docteur en philosophie, Frankl connut un événement central dans sa vie, base de toute sa réflexion future : la déportation dans les camps nazis¹¹. L'ancien élève de Freud se détache de la psychanalyse. Son idée essentielle devient alors la suivante : l'homme peut, selon Freud, être malade de ses frustrations sexuelles ou violentes enfouies dans l'inconscient. Il peut l'être aussi davantage même selon Frankl, par le vide existentiel ou manque de sens à donner à sa vie. Il y a en l'homme du spirituel refoulé qui provoque des troubles que le psychiatre peut essayer de soigner par une méthode appelée *“analyse existentielle”* ou *“logothérapie”*. Il n'est pas dans notre propos d'analyser cette théorie beaucoup

9. *Ibid.*, p. 81.

10. *Ibid.*, pp. 91 et 92.

11. Voir son émouvant témoignage dans *Découvrir un sens à sa vie* : *“Les expériences vécues par un psychiatre dans un camp de concentration”*, 1988, 1993 Les Editions de l'Homme, pp. 23 à 107.

moins connue et admise en Europe qu'aux Etats-Unis, mais ces quelques phrases de Frankl peuvent nous éclairer un peu:

Le logothérapeute s'est donné comme but d'aider son patient à trouver un sens à sa vie. Dans la mesure où, grâce à la logothérapie, le patient prend conscience de ses raisons de vivre cachées, celle-ci devient un procédé analytique s'apparentant à la psychanalyse. Toutefois, en essayant de ramener certaines choses à la conscience de son patient, le logothérapeute ne fait pas que sonder ses pulsions, mais il tient compte aussi de ses réalités existentielles, tels son but dans la vie et son désir de le découvrir. Toute analyse, même quand elle n'inclut pas la dimension noologique dans son processus thérapeutique, vise à rendre le patient conscient de ce qu'il désire vraiment dans la profondeur de son être. La logothérapie s'éloigne de la psychanalyse dans la mesure où elle voit en l'homme un être qui cherche avant tout à donner un sens à sa vie plutôt qu'à satisfaire uniquement ses besoins et ses instincts, à réconcilier les demandes divergentes du ça, du moi et du sur-moi, ou à s'adapter à la société et à son environnement¹².

2. Cette thérapie est sous-tendue par une vision de l'inconscient proche de celle de Jacques Maritain. Ecoutons Viktor Frankl:

A l'inconscient instinctif, désigné par le ça, vint s'adjoindre comme donnée nouvelle l'inconscient spirituel. Avec cette spiritualité inconsciente de l'homme - qu'en outre nous avons rangée entièrement du côté du moi - s'ouvrirait cette profondeur inconsciente où sont justement prises les grandes décisions, celles qui sont existentiellement authentiques. Mais il en résultait ceci, ni plus ni moins: par-delà cette conscience de responsabilité, ou si l'on veut cette responsabilité consciente, il doit y avoir aussi quelque chose comme une responsabilité inconsciente¹³.

Les lois fondamentales de l'esprit humain dans son fonctionnement et dans l'élaboration de ses idées - la vie même de l'esprit - nous oblige à poser à la source une matrice irréductible à toute pensée immédiatement rationnelle. L'idée de personne humaine induit en toute logique, une dimension spirituelle, inscrite dans ses profondeurs. Là est peut-être l'authentique "psychologie des profondeurs":

La personne, ce centre de notre être, a une «Profondeur» inconsciente, l'esprit en sa source première est esprit inconscient. Par analogie n'en est-il pas comme de l'oeil? De même qu'au point d'origine de la rétine, c'est à dire à l'endroit où le nerf optique arrive sur elle, la

12. *Ibid.*, p. 114.

13. Viktor FRANKL: *Le dieu inconscient*. Les Editions du Centurion, 1975, pp. 60 et 61.

réтина a sa tache «aveugle», de même l'esprit, au point précis de son origine est aveugle à toutes observations de soi-même, à toutes contemplations de soi-même au miroir¹⁴.

IV – Préconscient ou supraconscient de l'esprit

1 - Pour Jacques Maritain, *il peut y avoir des actes inconscients de pensée et des idées inconscientes*¹⁵. Cette idée demeura longtemps dans son œuvre à l'état de germe, non conceptualisée, mais portée en puissance et sensible dans de nombreux textes. Dès 1938, dans *Situation de la poésie* publiée en collaboration avec Raïssa, il affirme que la poésie prend sa source dans l'inconscient: elle est "*une amorce de chant, qui avertit de sa présence mais qui ne l'exprime point*"¹⁶.

Notre intelligence n'est pas uniquement et simplement cette pointe émergée qui produit les idées, les forme, les analyse et produit les concepts. "Un des signes de la lourdeur de notre époque" disait Jacques Maritain est "l'oubli de la vie primévale de l'intellect". Elle baigne dans ce lac, cette nappe et ne laisse paraître qu'une infime partie de ce qu'elle est. Cette nappe est dans un repos trompeur, à la pointe de l'âme, au point d'émergence de la conscience, prête à laisser fleurir ou naître l'idée. Dans une lettre à Henry Bars, Jacques Maritain lui conseillait de prendre beaucoup de temps de repos, de laisser faire en soi l'action, le mouvement de création. Cette rumination intérieure, cette attente du verbe est la condition première pour toute activité intellectuelle. Le préconscient de l'esprit est ce lieu primordial, fondamental où les diverses activités intellectuelles: intellection, imagination, et tout ce qui en découle (poésie, contemplation naturelle, méditation) ne sont pas encore différenciées.

Il y aurait à dire davantage sur ce "laisser faire" de l'intelligence. Une simple observation de notre fonction de comprendre les choses et le monde nous ouvre le chemin de ce préconscient, ou plutôt nous donne la conviction de son existence. Bien des idées, qui affleurent à notre conscience, y arrivent à des moments inattendus. On pourrait presque dire sans notre accord; malgré nous. Toute la vie de l'intelligence baigne dans ce clair-obscur de l'inconscient spirituel: pas seulement l'art et la poésie - que nous avons choisi d'aborder dans ce texte - mais les sciences en général, la philosophie. Il en est de même de la volonté.

14. *Ibid.*, pp. 27 et 28.

15. Jacques MARITAIN: *L'Intuition Créatrice dans l'art et dans la poésie*, Desclée de Brouwer, 1966, in *OeC*. VOL X 1985, p. 225.

16. Jacques et Raïssa MARITAIN: *Situation de la poésie*, Desclée de Brouwer, 1938, in *OeC* VOL VI 1984, p. 869.

La nécessité d'être à l'écoute de cette voix, comme le disait Henry Bars, reste la condition première et indispensable. Cet inconscient de l'esprit féconde notre intellect, et nous oblige à tenir notre intelligence en état d'attente, d'écoute. En posture d'humilité, pouvons-nous dire, car les œuvres de l'esprit ne dépendent pas directement de nous mais arrivent en nous. Les portes de l'âme s'ouvrent. quelque chose jaillit puis s'éclipse. il faut attendre. Savoir tirer de cette attente un état de disponibilité intérieure qui nous laisse accueillir. Tout ceci entraîne patience, silence, sécheresse comme il est particulièrement visible dans l'œuvre poétique:

L'expérience poétique, bien que le mouvement qu'elle enveloppe aboutisse «à un arrangement de mots sur le papier», ou des notes sur la partition, ou de couleur sur la toile, est en elle-même une sorte de contemplation naturelle, obscure et affective, et suppose un moment de silence et de réceptivité vigilante. Sans un moment de contemplation il n'y a pas d'activité poétique¹⁷.

2. Mais c'est surtout dans le chapitre III de *L'intuition Créatrice* intitulé "La vie préconsciente de l'intellect" qu'il a le plus développé ses idées. L'esprit a une vie souterraine qui échappe à la conscience:

D'une part notre intellect est fécondé par des germes intelligibles dont dépend toute la formation des idées. Et il tire de ces germes et produit au-dedans de lui-même, par le plus vital des processus, ses propres fruits vivants, ses concepts, ses idées. Mais il ne sait rien ni de ces germes qu'il reçoit, ni du processus même par lequel il produit ses concepts...¹⁸

D'autre part, et c'est pour moi le point fondamental, nous possédons en nous L'Intellect Illuminant, soleil spirituel sans cesse rayonnant qui active toute chose dans l'intelligence, et dont la lumière fait surgir toutes nos idées en nous, et dont l'énergie pénètre toutes les opérations de notre esprit. Et cette source originelle de lumière nous demeure invisible, cachée dans l'inconscient de l'esprit¹⁹.

3. En cette lumière cachée à lui-même, le poète reçoit les images qui vont former le secret limon de son œuvre. Il est le réceptacle attentif et créateur, ou recréateur, de ce tourbillon insolent qui parfois émerge à sa conscience. A lui l'immense tâche de mettre en forme ou en lumière ce matériau brut, d'exprimer ce qu'il doit exprimer et *lui colle à la peau*. D'une certaine façon, il est lui-même ce matériau, il est investi dans ce

17. Jacques MARITAIN: *L'Intuition Créatrice dans l'art et dans la poésie*, cité par Charles Blanchet dans *Maritain en toute liberté*. Le Cerf. 1997.

18. Jacques MARITAIN, *L'Intuition Créatrice dans l'art et dans la poésie*, in OeC VOL X, p. 225.

19. *Ibid.*, p. 870.

qu'il va produire si fortement qu'il en saisit à peine l'origine. Mieux encore qu'inconscient spirituel, trop aisément assimilable à l'inconscient irrationnel - dont Maritain ne nie d'ailleurs pas l'existence - il est préférable de le nommer préconscient de l'esprit "*parce que ce qui est d'abord caché dans cette nuit originelle est toujours susceptible de venir à la clarté du jour ou supraconscient parce qu'on remonte là aux sources vives de la vie de l'intelligence*²⁰". Il est cette source créatrice, cette nuit où luit le soleil de l'intellect illuminateur, soleil translumineux, trop puissant pour nos pauvres yeux. Importante découverte de Jacques Maritain "*qui était impliquée, non dégagée, par la théorie thomiste de la connaissance. Elle ne pouvait venir au jour que dans le prolongement ou plutôt à la faveur de la psychologie des profondeurs*²¹". Cette présence de l'intellect illuminant ou intellect agent est centrale dans la vie de l'âme. Il est la lumière qui rend intelligible les choses, qui les éclaire. Aussi mesure-t-on la place vitale que Jacques lui assigne dans la théorie de la connaissance quand on lit qu'il le compare à un soleil toujours actif. Le Père Emonet écrit dans *L'âme humaine expliquée aux simples*: "*C'est comme un foyer de lumière spirituelle qui irradie de l'âme*²² et cite Aristote: *La couleur n'est pas visible sans le secours de la lumière du soleil. C'est seulement dans sa lumière que la couleur de tout objet est perçue*²³". C'est sur l'art et la poésie dans l'esprit de Jacques et Raïssa Maritain, que nous voudrions nous étendre davantage maintenant:

*C'est dans ce préconscient ou supraconscient de l'esprit, nuit au regard de la conscience, mais tout illuminé par le rayonnement de la lumière de cet intellect illuminateur que les commentateurs d'Aristote appelaient le nous poiétikos,... c'est "dans l'empire nocturne d'une activité primévale de l'intellect qui, bien au-delà des concepts et de la logique, s'exerce en liaison vitale avec l'imagination et l'émotion", où elle est libre vie de cognitivité et de créativité, n'obéissant qu'à sa loi intérieure d'expansion et de générosité, c'est là que la poésie prend sa source, procédant de la totalité de l'homme, sens, imagination, intellect, amour, désir, instinct, sang et esprit tout ensemble*²⁴.

20. Georges BRAZZOLA: "La relation de la poésie à l'art selon J. Maritain", in *Nova et Vetera*, 1/1983, p. 49.

21. Georges BRAZZOLA: "De l'art et de la Poésie Modernes, Lumière de S. Thomas d'Aquin", in *Nova et Vetera*, 2/1971, p. 89.

22. P.-M. EMONET: *L'âme humaine expliquée aux simples*, CLD, 1994, p. 51.

23. *Ibid.*, p. 51, extrait du *Traité de l'âme*. Liv. II.

24. Georges BRAZZOLA: "De l'Art et de la Poésie Modernes, Lumière de S. Thomas d'Aquin", in *Nova et Vetera*, 2/1971, p. 89.

V – De la poésie

1. Parlant de la poésie, Pierre Reverdy a ces phrases saisissantes:

*La poésie, en apparence la plus calme, n'en est pas moins le véritable drame de l'âme, son action profonde et pathétique. Les poèmes sont le terme de ce mouvement qui, prenant naissance aux plus intimes lieux de la conscience, vient finir au-dehors, comme, des profondeurs des sources, les bulles d'air lumineuses viennent s'épanouir à la surface pour se fondre dans la lumière*²⁵.

Nous voilà au cœur du miracle de la création artistique, à l'approche de son mystère. Dans ces lieux secrets s'opère l'alchimie poétique qui va faire émerger à la conscience l'idée créatrice du peintre, du poète ou du musicien:

*Source en moi dormant, chanteuse qu'éveille
Un archet de brise, un oiseau qui fuit,
Je retiens mon cœur au bord de ta nuit,
Au bord du silence, et je tends l'oreille*²⁶.

La poésie court silencieusement à l'insu du poète dans ses profondeurs, comme une voix mystérieuse et secrète, qu'il parvient parfois à entendre et qui de ce fait émerge à la conscience. Voix qui vient par bribes, par éclair, que l'on peut parfois saisir au vol, puis qui tout à coup illumine une phrase ou donne le mot juste: "*houle qui soulève le langage du poète, émane de ses profondeurs, l'oblige à parler et finalement, s'il réussit, confère à tout ce qu'il écrit un accent inimitable*"²⁷. Voix que nous pouvons aussi entendre chez d'autres par la médiation de la connaissance par inclination ou connaturalité, connaissance dans laquelle l'intellect fonctionne avec les puissances du cœur - la sympathie, l'affection - pour entrer profondément en communication avec un auteur. C'est exactement ce que fit Henry Bars avec Jacques Maritain²⁸. L'inconscient spirituel, ou plutôt le préconscient ou supraconscient de l'esprit, est ce lieu où résident tous nos appels à la beauté, ainsi d'ailleurs qu'à la vérité et à la bonté. C'est de là que mystérieusement l'émotion nous envahit à la vue d'un paysage, ou d'un spectacle qui à un autre moment serait passé inaperçu. Même dans nos rêves, l'inconscient spirituel agit avec l'inconscient irrationnel, il se mêle à lui.

25. Texte cité par Michel Cagin dans son article: "Reverdy ou la poésie 'à l'extrême pointe du réel'", in *Nova et Vetera*, 1/1990, p. 63.

26. Franz de KERWAN: *L'Invitation à la Voix*, p. 23. Testament spirituel d'Henry Bars édité sous un pseudonyme, quelques mois avant sa mort.

27. Henry BARS: *La littérature et sa conscience*, Grasset, 1963, p. 150.

28. Voir notre article. "Henry Bars: interprète spirituel", in *Nova et Vetera*, 4/1996.

2. Et de tout cela la poésie se sert comme d'un aliment de base, comme d'une nourriture qu'elle va tenter de mettre en forme.:

L'écrivain, fait ses livres avec l'expérience de toute sa vie, il n'y a pas d'autre source. Même les vérités universelles qu'il a dû apprendre comme chacun, il faut qu'il les ait souffertes et épousées et qu'elles aient perdu leur impersonnalité dans l'unicité de son cœur pour qu'il ait le droit de les dire. Mais son expérience la plus féconde est celle qu'il ne dira jamais, celle qui respire si doucement en arrière des yeux de son esprit: cette fontaine qui chantait sur une place de Provence, l'inflexion des voix chères qui se sont tues, l'amour qui aurait pu être offert et ne l'a pas été, un instant sauvé du vert paradis, l'humble royaume des choses domestiques. Il lui arrive d'en exprimer quelque chose, par une sorte de grâce qu'il n'attendait plus. Mais ce n'est qu'une étincelle de la nuit translumineuse. Il faut laisser l'amour et la douleur se taire dans la paix de la mémoire: c'est à ce prix seulement que passera, dans la voix de l'écrivain, un peu de leur chaleur et de leur tremblement²⁹.

L'écho de cette voix provoque par un phénomène de résonnance dans la subjectivité l'émotion qui peut déclencher le processus de la création. Cette émotion est davantage que l'émotion subjective du poète, elle est l'émotion intentionnelle, qui porte en son sein l'idée créatrice du poème ou de l'œuvre d'art. C'est ce choc vécu dans les profondeurs de l'âme qui appelle une multitude d'autres images ou éveille l'artiste à la fabrication d'une œuvre.

VI – L'Intuition Créatrice.

1. Il n'est besoin que d'une chose pour passer à la phase de création, c'est ce que Maritain nomme intuition créatrice:

Lorsqu'elle s'éveille au cœur du poète, l'intuition poétique reste principalement inconsciente et elle émerge à la conscience, parfois de façon presque imperceptible, quoique irréfragable, par un choc à la fois émotionnel et intellectuel, par une expérience qui avertit de son existence, mais ne l'exprime pas; car c'est seulement dans l'œuvre qui en est le fruit, l'épiphanie finale que cette intuition sera pleinement exprimée et explicitement comme en acte par le poète lui-même³⁰.

Cette intuition est merveilleusement illuminatrice, elle est un éclair spirituel né dans l'inconscient de l'esprit. Elle rassemble en un même

29. Henry BARS: *La littérature et sa conscience*, Grasset, 1963, pp. 198 et 199.

30. Georges BRAZZOLA: "De l'Art et de la Poésie modernes, Lumière de S. Thomas d'Aquin", in *Nova et Vetera*, 2/1971, p. 91.

mouvement la subjectivité du poète et le sens des choses. Le poème est le médium, le révélateur: “... dès lors que l’activité créatrice du poète entre en jeu, dès lors qu’il y a poème, l’émotion sort de son lac et pousse devant elle ces mots quelle transperce et soulève et mène Dieu sait où...”³¹ En une courte phrase, d’une densité intellectuelle exceptionnelle Maritain résume ce cheminement secret:

*Son intuition, l’intuition créatrice, est une obscure saisie de son propre soi et des choses ensemble dans une connaissance par union ou par connaturalité qui naît dans l’inconscient spirituel et qui ne fructifie que l’œuvre*³².

C’est l’œuvre à faire qui est le but vers lequel tend naturellement l’intuition créatrice, même si elle ne se forme pas automatiquement. Réaliser quelque chose que l’on porte en soi, souvent aveuglément, et qui va correspondre à ce que d’autres cherchent et attendent. Faire jouer les harmonies, les correspondances et donner ainsi naissance à un nouvel être de raison. Créer de l’être: telle est la réalité de la poésie, réalité complexe:

*Et c’est dans cet accord des choses entre elles, mais perçu seulement par la résonnance qu’elles ont dans la subjectivité du poète, émue au recès de son intuitivité, que se fonde la justesse de l’image et sa vérité, en dehors de l’univers logique*³³.

VII – Le mystère du monde et de ses choses

1. Nous finirons cette brève approche de l’inconscient spirituel dans l’art par le mystère du monde et de “ses choses”. Toute notre vie nous baignons dans un univers où nous parviennent tant d’échos joyeux ou douloureux, simples ou complexes, universellement fragiles. Jacques Maritain aimait à faire jouer la comparaison entre le métaphysicien et le poète. L’un scrute le monde et y cherche un sens, l’autre en éprouve les impressions et voudrait le faire chanter ou pleurer. Dans son très beau livre intitulé *Une métaphysique pour les simples* le Père Emonet a lui aussi tenté et réussi un dialogue entre poésie et métaphysique:

Le métaphysicien et l’artiste se rencontrent devant le mystère le plus profond que cachent les choses. Le métaphysicien se sent appelé à

31. Henry BARS: *La littérature et sa conscience*, Grasset, 1963, p. 156.

32. Jacques MARITAIN: *L’Intuition Créatrice dans l’Art et dans la Poésie*, Desclée de Brouwer, 1966., in *OeC. VOL X* p. 244.

33. Michel CAGIN: «Reverdy ou la poésie ‘à l’extrême pointe du réel’», in *Nova et Vetera*, 1/1990, p. 68.

*contempler dans les choses leur acte d'être et ses richesses inépuisablement variées. L'artiste, lui, éprouve la nécessité de créer de l'être. Il fait être un univers d'objets parallèles aux choses*³⁴.

La vie entière offre au poète matière aux semailles futures. L'intuition créatrice "*tombe dans l'âme de l'artiste telle une semence de lumière*"³⁵ et cherche dans l'inconscient spirituel, dans la masse des souvenirs enfouis, l'aliment auquel donner forme: "*En descendant dans la nuit préconsciente de l'esprit où retentit l'appel venu de l'être des choses, le Père Emonet a atteint la source cachée où s'originent ensemble le savoir du métaphysicien et l'émotion créatrice du poète, les intuitions premières du sens commun et l'instinct religieux des primitifs, les questions de l'enfant devant le monde et le silence amoureux du contemplatif*"³⁶. Oui les choses parlent aux poètes, lui permettent de nous dire en des termes inoubliables la vie, la mort, la finitude des êtres et l'infini de leur Créateur:

*Le poète voyage aussi dans l'océan des choses sensibles, attentif à dire l'unique, la fugacité et la beauté des choses. Souvent il les marie et les accorde dans des correspondances surprenantes. Plus qu'à la découverte de l'ordre intelligible le poète est invité à la création. S'il est bouleversé par une chose il n'est pas tourmenté par le désir de la reproduire, il veut avant tout la faire exister davantage, pour l'arracher au temps. Il s'efforce aussi vers la lumière mais la lumière, pour le poète, est l'œuvre qui apparaît à ses yeux. L'œuvre est naissance à partir de la nuit où les choses mûrissent*³⁷.

VIII – La part royale de l'enfance

1. Aux sources de la création artistique brille la lumière d'un inconscient. La poésie est alors un don du Ciel d'une totale gratuité, une perle de grand prix donnée pour rien. Si cette absolue gratuité nous touche en profondeur, c'est qu'elle éveille en nous une autre nostalgie. La création artistique évoque à sa manière le Créateur de tout être et des choses, *les merveilleuses choses de ce monde*³⁸. Dans ce lieu où reposent tant de souvenirs prêts à renaître en une myriade de pensées, l'enfance garde la part royale.

34. Pierre-Marie EMONET: *Une métaphysique pour les simples*, Editions du C.L.D., p. 149.

35. *Ibid.*, p. 150.

36. Voir le magnifique texte de Michel CAGIN sur *Une métaphysique pour les simples*, intitulé: "Un long regard sur les choses", in *Nova et Vetera*, 2/1992. Cet extrait se trouve p. 144.

37. Voir la magnifique recension du même ouvrage par Charles BLANCHET dans les *Cahiers J Maritain* 27. Ce passage est à la page 65.

38. *Une métaphysique pour les simples*, p. 151.

Comme l'écrit Bernanos:

Dès que je prends la plume, ce qui se lève tout de suite en moi, c'est mon enfance, mon enfance si ordinaire, qui ressemble à toutes les autres, et dont pourtant je tire tout ce que j'écris comme d'une source inépuisable de rêves. Les visages et les paysages de mon enfance, tous mêlés, confondus, brassés par cette espèce de mémoire inconsciente qui me fait ce que je suis, un romancier, et s'il plaît à Dieu, aussi un poète³⁹.

N'est ce pas rendre justice à Jacques Maritain que de laisser s'exprimer cet hommage nostalgique à la meilleure partie de tout homme, à cet enfant oublié qui vit pourtant toujours en nous, et avec lequel le poète entretient, souvent sans le savoir, le plus émouvant des dialogues?

Sylvain GUÉNA

39. Cité dans le même ouvrage, à la page 150. (extrait de *Georges Bernanos* de Max Milner, Desclée, 1967, p. 200.)

Notes et lectures

Réflexions sur le livre de M.-D. Goutierre: *Hegel - L'intelligence de la foi?* *

1. Karl Barth se demandait pourquoi Hegel n'est pas devenu pour le monde protestant ce que saint Thomas d'Aquin est devenu pour le monde catholique¹. De son côté, le père Marie-Dominique Goutierre remarque que la pensée hégélienne apparaît assurément comme la plus vigoureuse et la plus puissante de toutes les philosophies modernes... On peut surtout remercier Hegel, face à la philosophie kantienne qu'il regarde lui-même comme le suicide de l'intellect spéculatif, d'avoir à nouveau proclamé «l'absolu de l'esprit», une confiance nouvelle dans la pensée, et surtout d'avoir voulu redécouvrir l'orientation la plus profonde de la philosophie vers la connaissance de Dieu qui est «le point de départ de tout et la fin de tout» et qui est aussi le seul objet de la philosophie. C'est pourquoi, pour Hegel, «la philosophie est théologie», et la philosophie n'explique qu'elle en expliquant la religion et en s'expliquant, explique la religion. L'hégélianisme se présente ainsi comme la *philosophie du christianisme*.

La philosophie hégélienne, dans cette approche, se présente comme un véritable «service divin». Et elle ne devient elle-même qu'en se développant par rapport à la foi chrétienne qui nous propose la vérité sur Dieu. Saint Thomas est donc l'interlocuteur privilégié de la théologie hégélienne: selon Karl Barth lui-même, la théologie de saint Thomas est peut-

être la seule qui dépasse celle de Hegel ou puisse lui être comparée.

I - Quelques remarques préalables

2. Après cette appréciation de la philosophie hégélienne, on peut se demander: si, dans la perspective hégélienne, la philosophie bénéficie encore d'une identité en deçà de la théologie et de la religion chrétienne; si c'est le questionnement philosophique qui achemine à la religion ou la religion qui suggère le questionnement philosophique; s'il est encore nécessaire ou possible de philosopher lorsque la Révélation a dévoilé à la fois l'origine de l'homme, sa destinée et sa finalité. Pour entrer utilement dans l'ouvrage du P. Goutierre, il nous paraît opportun de réfléchir d'abord sur la situation de la philosophie par rapport à la théologie.

3. Avant l'ère chrétienne, Aristote, tout particulièrement, avait orienté nos intelligences vers la découverte d'un Dieu, Premier Moteur non mû. Et le processus de la faculté de comprendre avait retenu son attention, cette faculté, ou puissance de l'âme, qui «n'est» en acte aucun des êtres avant de penser (*De l'âme*, III, 4, 429 a 20 et suiv.), qui est «séparée» de tout organe corporel et, par conséquent, peut «devenir» chaque objet corporel et se penser elle-même... et qui, lorsque l'âme se sépare du corps, est immortelle et éternelle (ibid., 430 b 25)...

* Fayard (coll. *Aletheia*), Paris 1997, 537 p. On trouvera par ailleurs, dans une étude du même auteur: *La science du Christ: saint Thomas et Hegel*, publiée dans *Aletheia* (revue de l'école Saint-Jean), juin 1997, p. 35 à 73, une large évocation des questions traitées dans son livre précité.

1. La réponse est donnée par Karl Barth lui-même, pp. 48 à 53 de son étude sur *Hegel*, publiée dans *Cahiers théologiques*, 38, Neuchâtel 1955.

Les découvertes successives d'Aristote, en quête de l'Acte pur, sont encore des clefs pour l'intelligence et la compréhension de l'homme dans l'univers, de son immortalité et de sa destinée.

4. Mais qu'en est-il de l'approche de Dieu par la réflexion philosophique et théologique?

Avec Jacques Maritain, nous pensons que la philosophie comporte deux ordres. Dans l'ordre *spéculatif*, «l'*opus philosophicum*» reste en lui-même entièrement autonome, sa structure objective refuse toute autre régulation positive que celle de la raison; dans l'ordre *pratique*, il cesse d'être parfaitement autonome, sa structure objective elle-même demande des régulations positives supérieures². Il en va ainsi dans l'ordre pratique, «parce que tout grand système *moral* est en réalité un effort pour demander à l'homme, d'une manière ou d'une autre, de dépasser, en quelque façon, sa condition naturelle... Ce dont il s'agit pour le chrétien, c'est de transcender la condition humaine, *mais par la grâce de Dieu...*»³

L'objet du savoir *théologique* est Dieu, mais selon le mystère *surnaturel* de la déité; celui du savoir *métaphysique* (c'est-à-dire philosophique) est l'être selon le mystère naturel de l'être⁴. Si la grâce «achève» la nature, elle laisse aussi à l'homme la possibilité de connaître les choses humaines, selon les modalités humaines de la connaissance. Cette connaissance peut, naturellement, déboucher sur l'existence de Dieu et la théologie, comme au temps d'Aristote... Mais c'est au point de vue de l'être en tant qu'être et des causes de l'être que le métaphysicien reste placé,

même pour traiter des perfections divines⁵.

Ainsi, conclut Jacques Maritain, «la différence essentielle entre le savoir théologique et le savoir philosophique, et leurs manières propres de procéder, demeurent aussi rigoureuses et aussi tranchées, même quand la matière sur laquelle portent ces deux savoirs est identique⁶».

5. Remarquons maintenant que la philosophie d'Aristote nous conduit presque jusqu'au seuil de la Révélation — ou, comme dirait Péguy, jusqu'au porche du mystère de l'Incarnation. Mais là, elle n'est pas «l'humble servante» de la Révélation.

Par la découverte de l'Acte pur, de l'immortalité de l'âme et celle de la contemplation, Aristote a dévoilé des valeurs inestimables. «L'activité divine qui, en félicité, dépasse toutes les autres, ne saurait être que théorétique. Et par suite, de toutes les activités humaines, celle qui est le plus apparentée à l'activité divine sera aussi la plus grande source de bonheur... Et le bonheur ne saurait être qu'une forme de contemplation⁷».

II - Hegel ou l'intelligence de la foi?

6. Après Kant, ce «fossoyeur de l'intelligence» (selon Hegel), l'opposition entre la philosophie et la religion apparaîtrait maximale. Hegel va assigner à la philosophie la tâche de «réconcilier» l'attitude religieuse et la philosophie. Cette «réconciliation» ne peut se réaliser que dans le christianisme. L'hégélianisme se présente ainsi comme la *philosophie du christianisme* (M.-D. Goutierre, *op. cit.*, p. 41).

2. J. MARITAIN, *Science et sagesse*, Labergerie, Paris 1935, p. 171.

3. J. MARITAIN, *La Philosophie morale*, Gallimard, Paris 1960, p. 568.

4. *Science et sagesse*, p. 178.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, p. 177.

7. ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, X, 8, 1178 b 20 et suiv.; *Ethique à Eudème*, VIII, 3, qui traite de la connaissance et du service de la divinité: 1248 b 8 - 1249 b 25.

L'interprétation hégélienne de la philosophie dans la théologie révélée (ou vice versa) nous laisse entrevoir que ce philosophe met à profit toutes les ressources de sa philosophie pour l'approche du Dieu révélé: un Dieu bien différent de l'Acte pur...

7. D'autre part, pour Hegel comme pour Luther, souligne l'auteur, la doctrine de la bonté naturelle «annule» la religion chrétienne. L'homme devenu un mauvais arbre ne peut que vouloir et faire le mal. La foi est d'abord ce qui révèle à l'homme la scission originelle et l'appelle en même temps à la réconciliation avec Dieu. Si l'unité de l'homme et de Dieu est le terme de la religion chrétienne, c'est en partant, de manière sous-jacente, de l'affirmation de leur opposition. La sérénité est au terme, non au point de départ (*op. cit.*, p. 63).

8. Hegel introduira aussi une distinction assez curieuse entre la manifestation éternelle, immanente, de la vérité absolue, et le côté limité, fini, *historique*, de cette manifestation: le Fils s'incarne pour nous révéler le Père. Pour lui, la Trinité est la *vérité* de l'Incarnation. Celle-ci demeure limitée au lieu et au temps fini. Mais l'entendement ne sachant se servir de la manifestation historique pour s'élever à la vérité absolue en son mouvement éternel, élève à la dignité du divin les circonstances historiques et limitées de la manifestation du mystère de Dieu (*op. cit.*, p. 66).

Tant qu'un tel conflit n'est pas résolu, l'attitude religieuse se résume à une aspiration, tandis que l'intelligence ne se développe que dans des considérations d'ordre historique, érudites, sans véritablement s'attacher à la connaissance du mystère de Dieu tel que la foi nous le révèle, au delà des circonstances extérieures et superficielles. C'est, aux yeux de Hegel, ce que font

les théologiens de son époque. De tels théologiens s'écartent de la véritable connaissance de Dieu (*op. cit.*, p. 74).

Si l'on affirme que l'esprit est incapable de connaître la vérité, on ramène toute la connaissance à celle des phénomènes. Ainsi, la vérité concerne uniquement les circonstances extérieures, les matériaux historiques, l'érudition (*op. cit.*, p. 78). Le mal de l'époque est donc la contingence et l'arbitraire du sentiment subjectif et de l'opinion.

9. La religion chrétienne est regardée par Hegel comme la religion vraie en laquelle l'exister est adéquat au concept de religion. Bien qu'elle soit particulière en posant dans le Christ l'unité absolue de l'homme et de Dieu, elle correspond, de manière absolue, à ce qu'est la religion: unité de l'homme et de Dieu (*op. cit.*, p. 92). L'unité pensée de l'homme et de Dieu, l'esprit absolu, donne sa signification à toute la démarche et éclaire le fondement de toute la philosophie hégélienne. La religion chrétienne nous montre dans le Christ la représentation, dans un homme, de l'unité de l'homme et de Dieu (*op. cit.*, p. 96). Hegel précise comment cette unité se réalise selon trois modes, en un triple rapport du sujet avec Dieu (*op. cit.*, p. 97 et suiv.).

10. Afin de donner au contenu absolu de la religion une forme absolue, en réconciliant l'intelligence et l'attitude religieuse, Hegel va dégager le concept abstrait de religion sous une forme «métaphysique». Nous abordons ici *l'argument ontologique* qui se présente comme une preuve de l'existence de Dieu et qui joue un rôle déterminant dans la philosophie hégélienne. Cette preuve serait pour Hegel la seule véritable⁸. On la trouve d'abord exposée par saint Anselme de Cantorbéry, puis chez Descartes, Leibniz, Wolff — à côté des autres preuves. Quant à Hegel, il présente sa pensée comme un dépassement

8. M.-D. GOUTIERRE, *op. cit.*, p. 110, note 2; p. 137-158.

magistral des métaphysiques de l'entendement et de la critique de Kant (*op. cit.*, p. 114).

Pour Hegel, si nous nous attachons seulement à la représentation de Dieu, ce qui est représenté est quelque chose de défectueux et non pas ce qui est le plus parfait. Car le parfait est ce qui non seulement est représenté, mais aussi est effectif. Puisqu'il est ce qui est parfait, Dieu n'est donc pas que représentation. Il faut lui reconnaître l'effectivité, la réalité (*op. cit.*, p. 144). Autrement dit, si l'existence est une perfection essentielle de l'être, Dieu, qui est l'être parfait ne peut pas ne pas exister. «L'être peut certes faire défaut à une représentation sensible abstraite telle que "bleu" (...) Mais pareille chose ne saurait être appelée concept (...) Le concept de Dieu est à prendre absolument et ce concept contient l'être comme une détermination» (*op. cit.*, p. 150-151, citant Hegel).

Fasciné par l'intelligence dans son intériorité et son immanence, Hegel considère également l'esprit comme un *devenir*. L'être n'est que pure abstraction, moment à saisir dans le changement. L'être et le néant sont regardés comme des moments logiques de la pensée se réalisant. Moment abstrait du tout concret qu'est le devenir, l'être est identique au néant (*op. cit.*, p. 267). La métaphysique de l'être cède donc la place à la *dialectique de l'esprit*. Ce n'est point rassurant!

11. Nous n'avons pas l'intention de rendre compte de l'ensemble des questions abordées par le père M.-D. Goutierre dans son captivant ouvrage. Il vaut mieux le parcourir soi-même. L'auteur chevauche Hegel, qui chevauche simultanément l'orient de la philosophie et les verts pâturages de la théologie!

Au centre, pour l'auteur comme pour Hegel, on trouve toujours le mystère du Christ. C'est l'avènement de Dieu sur la terre qui réalise cette unité de l'homme

et de Dieu «vers laquelle la philosophie grecque tendait de toutes ses forces». Ce qu'Aristote exprimait comme l'accomplissement de toute la philosophie, le Christ nous le montre réalisé. Et le savoir absolu de Hegel prétend être l'expression du mouvement éternel «de l'Esprit dans l'esprit de l'homme»! La philosophie théologique de Hegel, luthérien, englobe la raison et la foi. Pour lui, la foi redonne vie à l'esprit. La dialectique est bien l'instrument de l'esprit (c'est-à-dire l'intelligence par et dans la foi dans le Christ), dans sa trajectoire vers le paradis.

La philosophie hégélienne se veut donc l'expression de l'intelligence du Christ, de l'Homme-Dieu et prétend conquérir la vision béatifique. Or celle-ci dépendra directement de Dieu. Elle sera donnée gratuitement, elle n'est pas le fruit d'une dialectique, d'un devenir logique de l'esprit: «Nous le verrons tel qu'il est», dit saint Jean. L'auteur pense donc que c'est en définitive la nostalgie de la vision béatifique qui commande tout l'hégélianisme (*op. cit.*, p. 505).

III - Questions

12. Tableau idyllique de la trajectoire de l'intelligence naturelle, enveloppée dans les mailles de la foi, ou mutation progressive de l'intelligence surélevée par la Révélation? Continuité entre la nature et la grâce. Ici, l'Acte pur du métaphysicien paraît s'accomplir sans effort jusqu'à la vision béatifique...

Il n'y a pas de différence, dans l'optique hégélienne, entre l'intelligence qui a cheminé, avec Aristote, jusqu'au culte et à la contemplation de l'Acte pur, et celle de Hegel, poursuivant à travers la Révélation, un même et unique objet: le paradis du Dieu révélé. Mais le même Hegel, qui plaide ici une telle continuité, n'a-t-il pas doté l'intelligence d'une capacité particulièrement âpre à se réaliser dans l'Etat?

«Tout ce que l'homme est, il le doit à l'Etat. Il n'a qu'en lui son être. Toute la valeur que l'homme possède, toute sa réalité spirituelle, il ne l'a que par l'Etat⁹». Peut-il s'agir de la même intelligence qui se profile vers le paradis théologique révélé? Il y a d'autres choses surprenantes dans son enseignement. Comment concevoir que l'intelligence, qui apparaît comme «esprit de la communauté» pour devenir «soi dans le monde», «consubstantiel au devenir», soit aussi cet esprit, le même, qui s'achève dans la vision béatifique? Naturel, surnaturel, tout ordre confondu, l'Incarnation n'apparaît pas bien dans la césure. Philosophie et théologie ont-elles été perçues dans leurs dimensions propres, dans leur spécificité propre, pour atteindre, chacune, leur objectif? Une logique basculante est à la base de la «philosophie» hégélienne.

Ceci nous ramène aux questions que nous évoquions au début de notre recension. L'intelligence peut aboutir à la contemplation de l'Acte pur dans la philosophie d'Aristote. Elle peut aussi acheminer le théologien chrétien à la contemplation du Dieu de l'Incarnation, mais avec l'appui des vertus théologiques.

L'intelligence, dans la «philosophie» de Hegel, tantôt résorbée par les structures de l'Etat, tantôt libérée du *Volkgeist* et animée par une contemplation «philosophique» du Dieu de la Révélation, a de la peine à s'imposer comme guide ou support de la foi. Nous répondons ainsi à la question titre du livre du Père Marie-Dominique Goutierre¹⁰.

Jean DARBELLAY

Professeur émérite à la Faculté de Droit, Université de Fribourg (Suisse)

9. *Philosophie der Weltgeschichte*, introd. Lasson I, p. 98. Cf. l'analyse du Dieu de Hegel dans *La Philosophie morale* de J. Maritain, Gallimard, Paris 1960, p. 160 à 262, et début du chapitre suivant.

10. Voir au surplus «La réponse de l'Evangile», dans JACQUES MARITAIN, *La Philosophie morale*, p. 568 et suiv.

Georges COTTIER, o.p., *Mémoire et repentance, Pourquoi l'Eglise demande pardon*, Préface du cardinal Roger Etchegaray, Parole et silence, Saint-Maur, 1998, 114p.

La presse a accordé une large place aux demandes de pardon adressées par le pape Jean-Paul II à Dieu et au prochain à propos de fautes du passé. Les jugements à leur propos sont contrastés: qui s'en réjouit, qui demande comment on peut implorer le pardon pour les fautes d'autrui, qui craint que l'on ne porte atteinte à la sainteté de l'Eglise. Elles surviennent dans une époque tentée à la fois par l'amnésie et par l'historicisme (cf. 23-24). Leur importance pour la vie de l'Eglise est considérable, si l'on pèse cette profonde considération du pape Paul VI: *"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..."* (Evangelii Nuntiandi, cité p.42). En effet, témoignage et scandale étant liés, l'apaisement du scandale est une condition de l'annonce de la foi. Le P. Cottier montre dans cet ouvrage ce que signifient ces demandes de pardon destinées à favoriser une réconciliation des mémoires et à manifester le vrai visage de l'Eglise.

Comment peut-on juger le passé? Il convient d'éviter l'anachronisme sans pour autant supprimer une instance morale qui n'est pas prisonnière du temps, qu'il soit passé ou présent: *"Condamner l'opinion hier dominante au nom de l'opinion qui aujourd'hui prévaut, ce ne serait pas faire acte de purification de la mémoire, ce serait céder à une forme de conformisme. La purification de la mémoire suppose la transcendance du jugement éthique par rapport aux choses du temps, ce qui ne veut pas dire l'ignorance des pressions historiques sur la conscience morale. Le caractère répréhensif de certains actes est patent. Ce ne sont pas ceux qui font difficulté. En vue de la purification de la mémoire, deux paramètres semblent devoir être retenus. Le premier est celui du consensus, au moins passif, que certains comportements, qui à*

l'examen apparaissent répréhensibles, semblent avoir trouvé à leur époque; le second est le traumatisme durable que tel comportement ou telle action ont laissé dans la mémoire historique des groupes qui en ont été victimes" (82). Nous voyons ici du même coup de quoi l'Eglise demande pardon: il s'agit de mentalités fautives, de 'structures de péché' résultant d'une accumulation de péchés individuels (cf. 52).

Les fautes dont il est question sont celles des chrétiens pris en tant que groupe solidaire, ce qui peut se situer à plusieurs niveaux. Il peut s'agir soit de chrétiens de toutes sortes réunis par leur époque et leur manque de sainteté, soit de la hiérarchie de l'Eglise en particulier.

Pour commencer par le niveau qui est le plus fréquemment évoqué, quel sens a la reconnaissance de fautes de l'autorité de l'Eglise? Il faut d'abord rappeler ici la distinction entre jugement disciplinaire et jugement dogmatique, à chaque fois sur le plan moral ou doctrinal. Une déclaration dogmatique dont l'objet est doctrinal ou moral exprime une vérité permanente. Un jugement disciplinaire porte sur la relation entre une vérité de foi permanente, ou une exigence morale permanente de l'Evangile, et des situations particulières changeantes: *"L'assistance [du Saint Esprit] en matière doctrinale, qui est à son degré suprême infaillible, concerne la foi et ce qui est connexe à la foi ainsi que la doctrine morale. L'assistance qui est donnée pour le gouvernement pastoral est de nature 'prudentielle'. Elle garantit la rectitude globale des choix en ce qui concerne les finalités essentielles de l'Eglise. Mais pour tel ou tel choix concret, qui, notons-le, comporte en général une part de contingence, un choix peut être discutable, jugé trop timoré, ou au contraire imprudent; il peut obéir à des considérations trop humaines, trop politiques. L'histoire de l'Eglise est pleine de tels exemples. Ajoutons que là où interviennent des facteurs contingents, le jugement postérieur de l'historien sera lui-même problématique. De plus, il convient de distinguer entre ce qui est imparfait et ce qui est moralement condamnable"* (52-53). Sur le

plan prudentiel, *"de par la nature des choses, une décision peut parfaitement être valable pour une époque et cesser de l'être pour une autre"* (104). Et cela ne provient pas seulement de la diversité des situations, mais de ce que, *"supposées des situations similaires, deux personnes peuvent porter des jugements prudents divergents, chacun étant conforme à la droite règle morale"* (19), y compris dans des cas où il est néanmoins nécessaire de faire un choix clair. Il faut donc tenir compte de la nature du jugement prudentiel lorsque l'on juge l'un d'entre eux, qu'il soit passé ou contemporain.

Les jugements portés sur le passé impliquent de reconnaître une part de progrès dans l'Eglise, sur le plan doctrinal comme sur le plan moral. Cela ne signifie certes pas une nouvelle Révélation, comme si le don de Dieu était insuffisant: *"Quand on parlera de progrès, il ne pourra s'agir d'un dépassement du don de Pentecôte, mais de la manifestation successive des exigences de ce don initial, car l'Incarnation et Pentecôte constituent le centre du temps. A Pentecôte, l'Eglise est achevée dans son essence, sa structure constitutive"* (83; cf. 15). Pourtant il y a bien un progrès. On le voit sur le plan théologique: *"au cours de son histoire la théologie s'est enrichie soit quant à son contenu soit quant à ses instruments de recherche. Ce qui, à une première étape, était présent à l'état latent et d'une manière imprécise, serait plus tard explicité et précisé, grâce à l'émergence de questions nouvelles"* (60). A la suite de Journet, l'A. retient aussi des lois de progrès de la conscience: la première est la tension verticale qu'exprime une *"loi de tension asymptotique de conformité au Christ des Evangiles"*, la deuxième est une *"loi de tension eschatologique"*, c'est-à-dire une *"tension horizontale qui l'emporte, à la suite de son Chef, vers ses fins dernières et sa transfiguration glorieuse"* (cf. 85). Sur le plan de la relation avec les puissances temporelles (y compris récemment, dans la relation colonisateurs-missionnaires), on observe une *"loi de décantation progressive"* (cf. 86).

La question la plus capitale, car elle engage le Symbole de la foi et car elle ne

concerne pas seulement des décisions magistérielles, est de savoir comment l'Eglise peut demander pardon, bien qu'elle soit sainte. Est-elle sainte comme le sont la plupart des saints humains, c'est-à-dire sainte malgré ses propres péchés? A la suite de saint Thomas et de Charles Journet, l'A. refuse cette solution qui met en jeu le fait que la vie du Corps du Christ découle de sa Tête qui est sainte. Il faut voir ici en quel sens l'Eglise est une et sainte tout en contenant des membres divers qui ne sont pas totalement saints.

Tout d'abord, l'Eglise est la Communion des saints, ce qui implique une solidarité dans la sainteté, mais aussi dans la faute: *"Quand nous parlons de communion des saints, nous pensons d'abord, il est vrai, à la sainteté des saints du Ciel... Mais ne doit-on pas dire que la solidarité qui unit les membres de l'Eglise dans la charité éclaire la solidarité qui nous unit aux chrétiens des âges antérieurs, également là où ils se sont montrés infidèles aux exigences de leur baptême?"* (40, cf. 103).

Il faut tenir ici une double exigence de foi: l'Eglise est sainte, mais des pécheurs en sont membres. Certes, le pécheur n'est pas dans l'Eglise en raison de son péché, mais étant donné qu'il y est néanmoins, y est-il avec son péché? (cf. 74-75) Suivant encore Journet, l'A. résume cette question qui touche à la fois le péché de chrétiens et la sainteté de non-chrétiens: *"Deux axiomes commandent l'explicitation de la doctrine. Le premier, qui doit surtout nous retenir, s'énonce ainsi: l'Eglise n'est pas sans pécheurs, mais elle est sans péché. Cet axiome 'dégage l'Eglise des péchés de ceux qui lui appartiennent visiblement ou corporellement'. Le second axiome 'rattache à l'Eglise la sainteté de ceux qui lui appartiennent invisiblement ou spirituellement'. On l'énoncera ainsi: 'tout ce qu'il y a de vraie sainteté dans le monde relève déjà de l'Eglise de Pierre'"* (76).

Lorsque l'Eglise comme telle demande pardon, elle exprime son unité personnelle et fait pénitence en tant que telle. Le sens qu'il y a à parler de l'Eglise comme personne est fort débattu. Il faut en tout cas

maintenir que les chrétiens forment un seul homme nouveau, en relation avec la personnalité du Christ (cf. 65 qui cite le P. Jean-Hervé Nicolas). L'A. suit Journet, qui s'est lui-même rallié à Maritain pour dire que certes l'Eglise comme personne est composée de ses membres (si les chrétiens sont tous massacrés l'Eglise disparaît ici-bas), mais qu'elle transcende la personnalité de ses membres (cf. 70-71). C'est en raison de cette unité que *"L'Eglise comme personne prend donc la responsabilité de la pénitence. Elle ne prend pas la responsabilité du péché"* (79). En fait, comme le Christ s'est humilié pour les fautes des hommes qu'il n'avait pas commises, l'Eglise s'humilie pour les fautes de ses membres qu'elles n'a pas commises elle-même (cf. 78).

Ces distinctions ne sont-elles pas trop subtiles? Elles sont certes subtiles, mais elles doivent l'être pour honorer la question qui se pose et qui se situe au plan ontologique, car *"l'approche existentielle à elle seule ne peut découvrir l'essence d'une réalité qui, par ailleurs, est enveloppée de mystère"* (75; cf. 32). C'est d'ailleurs l'un des principaux mérites de cet ouvrage de tenter d'affronter le fond d'une question qui ne peut d'ailleurs être comprise qu'à cette profondeur.

Le dernier chapitre traite de la dimension œcuménique de ces demandes de pardon. Dans ce contexte, l'A. mentionne trois idées significatives de l'invitation faite en 1984 par le pape Jean-Paul II aux catholiques et protestants suisses d'écrire ensemble l'histoire de la Réforme: *"La première est que la charité fonde en ces matières l'objectivité du jugement. La deuxième est que, pour confier en vérité le passé à la miséricorde de Dieu, nous devons reconnaître la culpabilité engagée et demander pardon. Une troisième idée est que la purification équivaut ici à une libération: le souvenir des fautes, dès lors qu'elles sont confessées dans la demande de pardon, cesse de peser sur la mémoire comme un traumatisme paralysant ou déformant"* (99-100). Nous pouvons conclure sur ces paroles qui, à travers le prisme œcuménique, éclairent la démarche de Jean-Paul II dans ses diverses demandes de pardon.

Fr. Charles MOREROD, O.P.

Emmanuel LANNE, *Tradition et Eucharistie des Eglises*. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CXXIX), University Press, Leuven 1997, 704p.

L'Université de Louvain-La-Neuve ne pouvait pas avoir de plus généreuse idée que de réunir, en un seul volume, les principaux articles d'Emmanuel Lanne, l'un des meilleurs interprètes catholiques actuels, mondialement connu, des traditions patristiques, liturgiques et ecclésiologiques d'Orient et d'Occident dans leurs rapports avec le dialogue œcuménique et la communion des Eglises. L'ouvrage regroupe ainsi, autour de cinq centres d'intérêt, trente et une études de fond que, pour la plupart, nous avons déjà tant appréciées au fur et à mesure de leur parution dans la revue *Irénikon*, comme dans d'autres revues européennes ou colloques internationaux, de 1952 à 1996. Avec le recul, ce qui force l'admiration, c'est non seulement la fidélité avec laquelle le célèbre théologien de l'Abbaye de Chevetogne s'est acquitté de sa vocation personnelle et communautaire, mais aussi la solidité de la méthodologie et de l'érudition, des analyses et des discussions qu'il nous livre dans chacun de ces textes qui n'ont nullement vieilli, et qui sont tous animés par cette conviction profonde que la tâche la plus importante de la patrologie est aujourd'hui d'ordre œcuménique, et cela parce qu'elle demeure le témoin privilégié de l'Eglise indivise.

Le livre s'ouvre sur *"Saint-Irénée"* qui a toujours passionné Emmanuel Lanne pour les trois raisons suivantes: l'Evêque de Lyon a été le premier grand théologien chrétien à avoir combattu avec vigueur et succès les systèmes qui dénaturaient le mystère du salut, il représente par sa personne autant que par son œuvre un pont entre l'Orient, la théologie asiatique et le Christianisme occidental naissant, et il fut le génial conciliateur entre Rome et l'Asie dans la grave affaire de la Pâque.

Après avoir montré, dans un premier essai, que la notion d'apostolicité, dont Irénée fait un usage apologétique contre les prétendues traditions secrètes des Gnostiques, est plus vaste et plus com-

plexe qu'on ne l'imaginait souvent dans la polémique antiprottestante pour laquelle on a utilisé son œuvre, et, dans un second, le parallélisme entre ce qu'il dit des Chérubins et des Séraphins et ce qu'en avait écrit Philon d'Alexandrie, l'Auteur met en lumière de manière originale et nouvelle la distinction que le père de l'Eglise fait entre l'incognoscibilité de Dieu selon sa grandeur et sa transcendance, et ce qu'il nous révèle de lui selon sa providence et son amour. En réfléchissant ainsi sur la vision de Dieu, Irénée préparait la fameuse distinction palamite entre l'essence divine et les énergies, et proposait déjà la contemplation de la lumière thaborique comme un accès direct à la divinité.

Poursuivant les parallélismes entre Philon et Irénée, l'Auteur devait nécessairement rencontrer le thème de la pérégrination ou "*xeniteia*" d'Abraham, qui sera si déterminant dans l'histoire de la spiritualité chrétienne et du monachisme. De l'examen des textes, E. Lanne tire les conclusions que cette pérégrination évoque la marche à la suite du Logos dans la foi, l'anticipation prophétique d'Abraham par rapport aux apôtres, à tous les chrétiens et à l'Eglise, par rapport à Dieu qui donne son fils, et qu'elle devient ainsi le modèle de l'ascèse chrétienne. (p.68).

Le cinquième article rassemble, selon l'ordre chronologique, les réflexions importantes qu'Irénée fait sur l'invocation du Nom de Jésus-Christ, laquelle prend déjà chez lui cette "dimension totale qui, au-delà de la vie proprement liturgique de l'Eglise, englobe l'existence chrétienne entière" (p.100). Dans le suivant, Emmanuel Lanne propose une lecture inédite, qui a recueilli un large assentiment depuis lors, en démontrant que c'est le martyr des deux apôtres à Rome qui fait de cette Eglise une référence particulière pour les autres Eglises locales du monde entier, et que le titre de "*gloriosissimi*" attribué à Pierre et à Paul, est l'indication du témoignage du sang. Dans ce premier chapitre encore, l'Auteur laisse un fois de plus apparaître la dépendance d'Irénée vis-à-vis de Philon concernant la notion de "règle de vérité", et il nous fait part de

la visée irénéenne du culte perpétuel rendu à Dieu par le chrétien et par l'Eglise qui anticipe sur la liturgie céleste, ainsi que du lien qui existe dans son œuvre entre le charisme prophétique, le martyr et l'amour parfait.

Sous le titre "*Tradition patristique*", le deuxième chapitre nous révèle en une synthèse de traits fort significatifs les premières données d'une interprétation palamite de la vision de Saint Benoît, telle qu'elle est rapportée par le pape saint Grégoire au II^e livre des *Dialogues*, l'origine des synodes, le comportement de saint Basile et ses exigences pour le rétablissement de la communion et, enfin, la manière dont Rome a toujours su prendre la défense du culte des images.

Les trois études suivantes nous font entrer dans certains aspects de la "*Tradition liturgique*" qui, pour Emmanuel Lanne, est un "champ particulièrement fertile pour une intelligence en profondeur de la vie des Eglises". Les deux premières, dans deux contextes œcuméniques différents, présentent la doctrine latine de la confirmation et expliquent ce que le sacrement de la confirmation ou chrismation signifie par rapport au baptême. La troisième partage l'extraordinaire richesse de la "Prière de Jésus" dans la tradition égyptienne. Elle prend pour point de départ les *psalies* "à mon Seigneur Jésus" qui, dans l'office copte de la psalmodie quotidienne, changent à chaque jour de la semaine. Ces prières magnifiques sont commentées grâce à la tradition apophtegmatique et aux inscriptions qui témoignent de la dévotion des moines égyptiens au saint Nom de Jésus. C'est ici que la prière liturgique rejoint la prière personnelle et perpétuelle.

Le quatrième chapitre rassemble treize articles de nature et de forme diverses sur "*l'Ecclésiologie*". Elle se rattache à la cause de l'unité des chrétiens qu'Emmanuel Lanne a toujours voulu servir. Après avoir remis au premier plan la finalité spirituelle et eschatologique de la quête de l'unité chrétienne avec l'Orient, l'Auteur développe le thème des différences compatibles avec l'unité dans la tradition de l'Eglise ancienne, et revalorise l'organisation traditionnelle de l'Eglise sanctionnée

par les sept premiers conciles œcuméniques communs à l'Orient et à l'Occident. L'important article sur "Le mystère de l'Eglise dans la perspective de la théologie orthodoxe" qui suit est l'un de ces textes qui a influencé le premier chapitre de la Constitution "*Lumen Gentium*", et, surtout, certaines pages du Décret sur l'œcuménisme "*Unitatis Redintegratio*". Emmanuel Lanne, qui fut sans cesse engagé dans les rencontres entre catholiques et orthodoxes a rédigé plusieurs textes en rapport avec l'histoire passée ou plus récente. C'est ainsi qu'il a recueilli tous les documents échangés entre le Saint-Siège et le Patriarcat œcuménique depuis l'avènement de Jean XXIII jusqu'à la mort d'Athénagoras I^{er} de Constantinople, qu'il s'est penché sur les symboles de la foi et les prières eucharistiques pour mieux percevoir comment la tradition ancienne entendait la notion d'Eglise. Une, qu'il a mis en évidence un glissement théorique et pratique de la conception de l'Eglise après le Concile de Trente en montrant comment l'Eglise sœur d'Orient fut réduite à n'être plus qu'un "rite oriental" et, enfin, qu'il a discuté à plusieurs reprises du rôle et de la légitimité des Eglises "uniates" dans une perspective œcuménique. Les derniers exposés abordent plus brièvement le problème du service de communion entre les Eglises catholiques romaines, les notions d'Eglise sœur et d'Eglise mère dans le vocabulaire de l'Eglise ancienne, et les processus fondamentaux de la communication et de la communion dans l'Eglise ancienne.

Deux des plus anciens écrits de Dom Emmanuel Lanne forment le point d'orgue de ce magnifique recueil en évoquant le double mystère d'Israël et de l'Eglise. Le premier veut souligner l'enracinement de la tradition ecclésiale dans l'élection sans repentance du Peuple de l'Alliance (Rom.11,25), et le second veut situer l'histoire du peuple d'Israël par rapport aux schismes de l'Eglise ancienne. Un Index des personnalités, auteurs et textes anciens et modernes achèvent de faire de ce livre un ouvrage de référence pour tout approfondissement futur de la tradition et de la communion des Eglises.

Jean BOREL

Bertrand DE MARGERIE, sj, *Le mystère des indulgences*, Lethielleux, Paris, 1999, 240 p.

Le jubilé de l'an 2000 sera une nouvelle occasion de réception solennelle d'indulgences. Celles-ci sont toutefois pour le moins marginales dans la vie de très nombreux chrétiens contemporains et dans la réflexion des théologiens. C'est donc fort à propos que le P. de Margerie offre la possibilité de connaître mieux l'histoire et la signification théologique des indulgences. Revenant fréquemment sur la réactualisation des indulgences par Paul VI, il montre que celles-ci n'appartiennent pas qu'au passé.

L'A. est conscient du malaise hérité de l'histoire en cette matière, notamment à la suite de la Réforme ou des croisades: «*Nous sommes parfois aussi 'gênés' par les croisades que par les indulgences et les deux 'gênes' se renforcent mutuellement quand on se rappelle que les croisades provoquaient la mort d'êtres humains (pour lesquels le Christ avait sacrifié sa vie) en méritant le trésor de la communion des saints, source des indulgences!*» (p.119). Toutefois, comme le dit un texte du cardinal Journet que l'A. cite et dont il rejoint à plusieurs reprises le contenu: «*Voilà le merveilleux mystère des indulgences. Comme toutes les choses très belles et délicates, il est facile à méconnaître, à déformer, à gâter. Mais ce serait folie de tourner le dos aux choses belles et délicates parce qu'elles sont faciles à méconnaître et à gâter. Vers quoi alors irions-nous?*» (p.197).

En contraste avec le manque d'intérêt qu'on leur accorde aujourd'hui, l'A. rattache les indulgences à des saints ou théologiens comme – tout au long du livre – saint Thomas et saint Bonaventure, mais aussi saint François d'Assise (cf. l'image de couverture, ou p.121), et les grands auteurs de la tradition jésuite: saint Ignace de Loyola d'abord (p.30 et 129-130), puis saint François Xavier, saint Pierre Canisius, Suarez (cf. par exemple p.130-132), plus récemment Karl Rahner, Paul Galtier, Henri de Lubac (cf. p.145-150) ou Bernard Sesboué (cf. p.156-157). Il attire l'attention sur le fait que des mar-

tyrs ont donné leur vie aussi pour la doctrine des indulgences (cf. p.20 et 139). Il faut relever la large place accordée au cardinal Journet, que Paul VI a publiquement remercié de sa contribution sur ce point. Non seulement l'A. fait un large usage de la pensée de Journet, mais il inclut même en appendice (p.160-197) un large article publié par Journet dans *Nova et Vetera* en 1966.

Quant au contenu, l'A. relève plusieurs points; nous en retenons cinq. Le premier point est le rapport des indulgences avec le pardon des péchés, donc avec le troisième article du Credo (cf. p.42). En l'occurrence les indulgences sont la remise des peines dues aux péchés: bien que ceux-ci aient déjà été pardonnés, leur conséquence demeure et c'est celle-ci qui est réparée (ce point ne nous a pas semblé expliqué de la manière la plus claire). Cette considération un peu trop limitée des conséquences du péché peut expliquer une formulation un peu ambiguë lorsque l'A. explique que le purgatoire (ce qui en est dit dans ce cas peut l'être aussi des indulgences) «résulte du péché véniel incomplètement expié» (p.59). En effet, le purgatoire résulte aussi du péché mortel pardonné mais dont les conséquences peuvent demeurer (cf. d'ailleurs p.126). En revanche, pour ce qui concerne encore le purgatoire, l'A. a raison de dire que le silence qui l'entoure favorise la vogue de la réincarnation, comme autre moyen de penser à l'état qui succède à une mort imparfaite (cf. p.23). Un deuxième point important de la doctrine des indulgences est ce qu'elle manifeste de la primauté de Pierre: «la primauté de Pierre culmine dans le pouvoir d'indulgencier: elle est avant tout une primauté de miséricorde et de pardon. Primauté suprêmement salutaire, puisqu'elle aboutit à ouvrir largement le chemin qui conduit à la vie éternelle» (p.42). Ainsi, loin de représenter en soi (malgré certains mauvais usages) une tache sur l'histoire de la papauté, l'indulgence en manifesterait la nature: transmettre le salut, donc avant tout délier ce qui est lié. Un troisième point que nous relevons est souligné par l'A. à la suite de saint Thomas: «c'est au nom de l'unité de l'Eglise céleste et terrestre que l'Aquinat

justifie les indulgences» (p.44). Ainsi, les indulgences aident à percevoir la nature, l'«étendue» de l'Eglise, et donc à situer la vie chrétienne dans son contexte plénier. Enfin, c'est le quatrième point que nous mentionnons et où l'A. se réfère aussi à saint Thomas, les indulgences ne sont pas un mépris des mérites du Christ, comme Luther le craignait sous prétexte que l'on croirait devoir y ajouter les mérites des saints. En fait les indulgences proviennent de la confiance dans l'action de la grâce dans la vie des chrétiens: «saint Thomas manifeste un optimisme fondamental très paulinien, évoquant la surabondance de la grâce par rapport au péché (Rm 5, 17-20). Face aux démérites des pécheurs l'emportent les mérites des saints vivant sur terre, au purgatoire et au ciel. Les indulgences manifestent le triomphe de la grâce qui conditionne le mérite» (p.44, cf. aussi p.124). L'A. dit que Bourdaloue a répondu a posteriori à l'inquiétude de Luther en expliquant à l'aide des documents pontificaux que l'indulgence était une invitation à la conversion; certes, mais on peut ajouter que cette réponse «remarquablement traitée plus tard par Bourdaloue» (p.84) a déjà été apportée par Cajetan en 1518. Il est vrai que Bossuet a donné une réponse géniale à cette même question de Luther en disant que l'indulgence, loin de banaliser le péché, a pour but d'augmenter en même temps notre amour de Dieu et notre douleur du péché (cf. p.109). Enfin, c'est notre cinquième et dernier point, la pratique des indulgences est un acte de charité pour les défunts (cf. p.69 citant Paul VI).

La réforme de la discipline des indulgences par Paul VI ayant supprimé les décomptes en années, mois, ou jours, on croit souvent que les indulgences partielles n'existent plus. Il n'en est rien dans le texte de Paul VI, qui les maintient en les liant à la vie quotidienne du «croyant qui, en esprit de pénitence, se prive spontanément de quelque chose de permis et d'agréable» (p.134). Il s'agit de donner sans cesse sa vie, ce qui est utile au bien spirituel du prochain. L'A. peut ainsi affirmer: «non seulement le croyant à ce point soucieux d'indulgences ressemble au martyr, mais il est encore prêt à donner sa

vie pour confesser devant les hommes la doctrine de l'Eglise sur les indulgences» (p.139).

Les indulgences ont été un facteur capital de la fracture de la chrétienté occidentale. L'A. accorde une large place au facteur œcuménique, et il peut dire avec raison que son livre sera un apport au dialogue sur la question des indulgences (cf. p.129). Il faut relever en particulier la publication en appendice d'un traité de Luther sur les indulgences en 1517, bien moins connu que les 95 thèses publiées la même année (texte latin p.91-96, traduction française inédite p.96-103, la référence du texte latin doit être cherchée p.78). On lire aussi avec intérêt les quelques pages consacrées aux indulgences en relation avec l'Eglise orthodoxe (cf. p.212-214).

Avec toute la reconnaissance que nous inspire ce livre utile et courageux, nous nous permettons quelques questions marginales. La première concerne l'absence de référence à la magistrale somme de Nikolaus Paulus sur l'histoire des indulgences (*Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, Ferdinand Schöning, Paderborn, t.1 1922, t.2-3 1923). La deuxième concerne l'identification d'un auteur cité avec précision quant au contenu mais moins quant au nom: N. Tarazzi et en fait Michael Tavuzzi (cf. p.78, citant *Prierias*, Duke University Press, Durham and London, 1997).

fr.Charles MOREROD, o.p.

Bertrand de MARGERIE s.j., *L'abandon à Dieu, Histoire doctrinale*, Pierre Téqui, éditeur, 1997, 300 pages.

Parler ou écouter. Agir soi-même ou laisser l'autre agir. Qui ne s'est posé un jour ces questions ?

Ces attitudes fondamentales caractérisent souvent une spiritualité : c'est ce que le Père de Margerie s.j. a cherché à approfondir dans son ouvrage sur l'abandon.

Le patrimoine spirituel légué par de grandes figures de notre histoire sert de point de départ à l'auteur, qui nous livre

ses découvertes à travers l'étude de plus d'une dizaine de spiritualités / philosophies, chrétiennes et non chrétiennes.

L'approche choisie - le thème de l'abandon - a été retenue pour répondre aux besoins de notre époque, si stressée dans une recherche éperdue de rapidité et d'efficacité dans l'action. L'attitude d'abandon pourrait donc paraître aujourd'hui comme une véritable provocation, alors qu'au contraire elle est le préalable permettant à chaque homme de se ressourcer pour bien agir.

Mais les modalités d'abandon diffèrent d'une spiritualité à l'autre: c'est ce que l'auteur s'efforce de montrer.

Ainsi, la spiritualité de Saint Ignace - celle de l'auteur - parfois perçue par les néophytes comme davantage tournée vers l'action, a une forme particulière d'abandon à Dieu : cet abandon passe par une médiation : l'Eglise. Ainsi, l'abandon par l'obéissance à la divine Providence par le moyen du Supérieur, perçu comme un agent secondaire reçu de Dieu, aide à la recherche de la béatitude.

Dans la spiritualité carmélitaine, l'auteur aborde l'abandon par la fameuse "petite voie" de Sainte Thérèse de Lisieux: une voie vers la sainteté qui consiste à reconnaître humblement son état d'imperfection et à avoir confiance en la miséricorde de Dieu.

Ainsi, d'Épictète à Saint Augustin, du bouddhisme amidiste à Bossuet et Fénelon, de l'abandon au sein du judaïsme à l'abandon musulman, de Saint François de Sales à Saint Jean Eudes, le lecteur explore aux côtés de l'auteur les principales voies de sagesse que l'homme a cherché à suivre dans sa quête du bonheur.

Cyril BALAZUC

Deux évêques de Lausanne, Genève et Fribourg, l'ancien, Mgr Pierre Mamie (évêque diocésain de 1970 à 1995), le nouveau, Mgr Bernard Genoud (ordonné le 24 mai 1999) publient des livres qui, à travers des éléments de leur histoire personnelle, présentent la vie chrétienne. Ces deux évêques ont été secrétaires du fondateur de Nova et Vetera, le Cardinal Journet. Un

trait trop rare les unit entre eux et les racroche à ce maître: leur spiritualité est unie à un amour de l'art et des artistes.

Mgr Bernard GENOUD, *A dire vrai*, Entretiens avec Patricia Briel et Philippe Baud, Editions Saint-Augustin, Saint-Maurice, 1999, 121 p.

Le nouvel évêque de Lausanne, Genève et Fribourg est un ancien professeur de philosophie, ce qui amène Patricia Briel, journaliste, et l'abbé Philippe Baud à l'interroger tout d'abord sur sa vision de l'homme. Admirant la grandeur de l'homme, l'évêque regarde sa situation en ce monde dans lequel il est «la valeur la plus haute» (11): «c'est peut-être ce qui fait le plus problème aujourd'hui: les hommes sont désespérément en quête d'un ailleurs, parce qu'ils ne sont pas heureux là où ils sont» (12). Mgr Genoud voit l'homme d'aujourd'hui sans antipathie, mais non sans tristesse à certains égards. Il regrette en particulier la réduction de l'homme à un producteur pris dans une spirale de recherche frénétique de la nouveauté: dans une telle perspective, quelle est la dignité du chômeur? Et l'on court à la déception: «Beaucoup sont rentrés de Katmandou ou d'autres reviennent de croisière avec le désespoir au cœur et un goût de sang dans la bouche, parce qu'ils n'ont pas trouvé le bonheur. Ils n'ont pas trouvé l'amour et ils n'y croient plus. Mais en fait, ils ne l'ont pas cherché. Ils n'ont pas cherché à donner ni à se donner; ils ont cherché à croquer, à prendre... et on ne peut pas prendre indéfiniment» (41). La voie du bonheur est en fait de dire à la suite de Jésus «non pas ma volonté, mais la tienne» (cf. 48). Si le christianisme, est une religion du bonheur, il se heurte de plein fouet au problème du mal. Mgr Genoud ne propose pas de solution facile, mais il soutient qu'à un moment même des parents, face au drame de la mort de leur enfant, doivent pouvoir croire que «la première chose qu'avait dite leur enfant en arrivant chez Dieu était certainement: 'Merci!'» (51).

De l'homme en général, les questions passent à l'homme Bernard Genoud.

Parlant avec sa sensibilité artistique de l'amour vécu par un célibataire donné à Dieu (cf. 19-24) il explique que l'axe de sa vie a toujours été l'eucharistie, comparée à une alliance de mariage (cf. 22). Quant au célibat des prêtres, lié à la vie des communautés, il doit faire découvrir que «Dieu est assez réel pour qu'un homme ou une femme lui donne complètement sa vie» (28). La presse –ce qui donne à penser– a été surprise de découvrir dans ce nouvel évêque un homme joyeux; et de fait il redit sa conviction chrétienne que «le monde a besoin de joie» (cf. 29-30).

Les questions habituelles concernant l'Eglise reçoivent bien sûr une large place. En termes simples mais jamais imprécis, le disciple de Journet et Maritain dit sa confiance dans la Personne de l'Eglise et sa douleur face à certains aspects de son personnel: «j'avoue qu'il y a de l'homme-rie' qui parfois me tue: ce besoin de paraître, l'onctuosité de certains ecclésiastiques, ça me court sur le fil, comme on dit. Je n'aime pas ça dans l'Eglise. J'ai horreur des airs compassés: la tête à midi moins cinq, l'aurole rpolinée! Je crois à l'Eglise vivante et jeune» (67). Quant aux demandes de pardon pour ce qui entache la mémoire de l'Eglise, le nouvel évêque s'en réjouit tout en souhaitant «que l'on demande pardon à l'Eglise pour tant d'ingratitude, de médisances et de calomnies à son égard. Quand les intellectuels d'Occident trempent leur plume dans l'acide pour écrire contre cette Eglise, ils oublient généralement que c'est elle qui leur appris à lire et à tremper leur plume dans l'encrier» (75). Quant à l'œcuménisme, il faut y faire coïncider le désir de «grandes avancées» et le «sacrifice de nos impatiences» (82).

Qu'est-ce qu'un évêque? Le nouveau-né du Collège épiscopal envisage son ministère: «Thérèse d'Avila, qui savait aussi être drôle ou impertinente, disait que, comme confesseur pour ses religieuses, elle préférait un bon théologien plutôt qu'un saint! Moi – pardon du peu – j'aimerais assez, si je pouvais, être à la fois tous les deux: un sage et un saint. C'est peut-être là mon 'péché' d'orgueil et je me rends compte que j'ai encore beaucoup à faire pour y arriver. Mais c'est bien

là, idéalement, la mission de l'évêque: œuvrer à la sanctification» (93). Et cette sainteté, que l'évêque vit en tant qu'évêque, est la vocation simple de tout chrétien; elle consiste «En un mot, à ressembler au Christ. Ou plus pratiquement, au quotidien, me dire avant chaque action: 'Si le Christ était à ma place, qu'est-ce qu'il ferait maintenant?' Alors, si je réfléchis bien et si je fais honnêtement ce que je pense qu'il ferait à ma place, je suis un saint...» (95).

Le cœur du livre est le dernier chapitre, celui qui traite de Dieu. L'évêque invite à la confiance face à Dieu, en invitant à remarquer combien notre vie humaine en général, ou l'activité scientifique en particulier, est pleine d'actes de confiance (cf. 117). Une confidence nous introduit dans la contemplation: «Dieu, pour moi, est la joie, le salut. Tant que l'on se contente d'autre chose que de lui, on ressemble à celui qui se satisfait des apéritifs, quand on lui propose l'océan» (112). Et qui ne pourra greffer sa propre histoire sur celle de celui qui peut dire: «Dans ma vie, j'ai eu de la peine à trouver le chemin: j'ai cherché ma vocation et je continue à chercher. Alors, en toute simplicité, voici ma prière: 'Seigneur, pour tout ce que tu veux, c'est oui d'avance...' C'est la prière que j'ai toujours recommandée à ceux qui m'ont demandé conseil. Parce que je sais que sa grâce me suffit» (118).

On l'aura compris, espérons-le, ce livre n'est pas seulement le portrait d'un évêque d'un petit pays. C'est une introduction à la foi, à l'Eglise et à la prière à travers la vie d'un chrétien qui s'adresse passionnément à tout homme de bonne volonté. Sa lecture est une excellente initiation à la vie chrétienne.

fr. Charles Morerod, o.p.

Mgr Pierre MAMIE, *Erika*, Récits de rencontres, Editions Saint-Augustin, Saint-Maurice, 1999, 115 p.

On ne peut mettre en doute la sincérité de Mgr Mamie dans ce livre, mais on peut se demander s'il a vraiment raison de dire

qu'il n'écrit pas ses mémoires (cf. 35). Bien sûr il parle d'autres personnes, mais il est leur unique point de contact.

Ceux qui ont connu l'ancien évêque de Lausanne, Genève et Fribourg dans son ministère savent qu'on ne peut l'accuser de pratiquer la langue de bois, car il livre toujours sa personne dans ses propos et ses actions. Ce livre nous permet ainsi de découvrir de l'intérieur la vie de ce prêtre, puis évêque, et d'éclairer notre propre vie intérieure au contact de la sienne, et de celles des personnes qui l'ont aidé à devenir ce qu'il est.

Parmi les personnes rencontrées, aux côtés du père de l'A., Louis-Numa Mamie, on trouve le monde de l'art et de la fiction: Mozart (et Beethoven), Yehudi Menuhin, Robert Hossein et Candice Patou, Frédéric Dard, ou encore Rimbaud recommandé par un prêtre et qui a failli faire renvoyer du Collège le jeune Pierre Mamie. Les Fribourgeois ne seront pas surpris à l'évocation de Jean Tinguely, eux qui parfois avaient étroitement interprété la présence de l'évêque à l'enterrement de cet artiste évidemment peu conventionnel qui présentait le paradis. On voit bien sûr apparaître les maîtres Charles Journet et Jacques Maritain (celui-ci faisant l'apologie des romains policiers), dans la continuité de la première maîtresse d'école Mademoiselle Agnès. On voit nombre d'enfants dont le portrait laisse une trace saignante dans le cœur de l'A.: Anne-Marie tuée par une voiture en courant après avoir rencontré le jeune abbé Mamie, un enfant tchadien affirmant que le pays où s'était égaré l'enfant prodigue était la Suisse, et Erika qui, de sa favella brésilienne, a donné son nom à un livre suisse. On voit aussi Marie-Sophie, «l'innocente Africaine que le Sida nous a enlevée», ce que l'évêque avait prise dans ses bras malgré des recommandations: «Certaines paroissiennes qui pourraient ressembler aux 'dames patronnesses' que chante Jacques Brel, m'avaient averti: 'Attention! la petite, quand elle est dans vos bras et qu'elle ne veut pas que vous la rendiez à sa mère, elle pleure et vous l'embrassez!'" (75). Une Archiduchesse d'Autriche entre aussi dans ces fréquentations épiscopales

BIBLIOGRAPHIE

unies par leurs diverses marginalités. Bien sûr des ministres du Seigneur nous sont présentés à partir de l'expérience de l'évêque: un pasteur et plusieurs prêtres (un prêtre diocésain obéissant, un dominicain moins obéissant – le P. Bruckberger qui a terminé sa vie dans la même résidence que l'Auteur), des chartreux...

De cet ensemble de portraits se dégage une image profonde et insoupçonnée de la société et l'activité pastorale d'un évêque profondément humain.

fr.Charles Morerod, o.p.

Achevé d'imprimer le 24 septembre 1999
sur les presses de Dominique Guéniot,
imprimeur à Langres - Saints-Geosmes

Dépôt légal : octobre 1999 - N° d'imprimeur : 3729

NOVA & VETERA

3

Fondateur	Charles, Cardinal Journet (†)
Direction	Georges Cottier, O.P.
Rédaction	Charles Morerod, O.P.
Secrétariat de rédaction	Guy Boissard
Adresse pour la correspondance rédactionnelle	76, chemin de la Montagne CH-1224 Chêne-Bougeries Fax: 022/349 43 25 E-mail: nova.vetera@worldcom.ch
Edition et administration (Abonnements)	Editions Saint-Augustin CH-1890 Saint-Maurice Tél.: 024/486 05 11 E-mail: staugustin@bluewin.ch

* * *

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 d'envoi)
France et autres pays	FF 200.— (+ 48.— frais d'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.