

NOVA & VETERA

1

Charles
MOREROD

Bio-bibliographie du P. André François
von Gunten, op (1921-1997)

Georges
COTTIER

Morale et économie dans la santé

Charles
MOREROD

Eglise et Royaume II: Vatican II

Louis
CHAMMING'S

La société de l'information et la personne

Ernesto
ROSSI DI MONTELERA

Un certain attachement à l'argent,
ou: la vertu de *Liberalitas*

NOVA &
VETERA

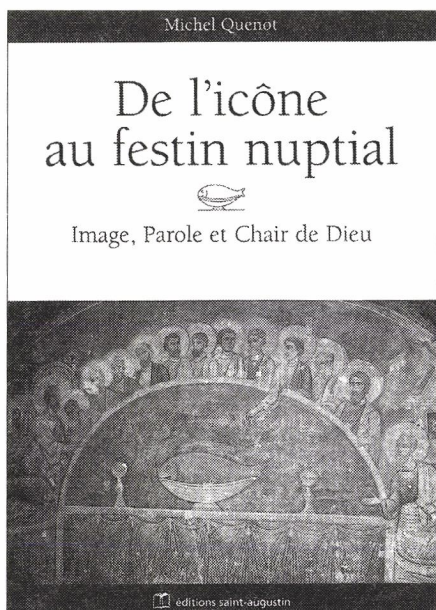
SOMMAIRE

<i>Bio-bibliographie du P. André François von Gunten, op (1921-1997)</i>	
FR. CHARLES MOREROD, O.P.	5
<i>Morale et économie dans la santé</i>	
GEORGES COTTIER, O.P.	25
<i>Eglise et Royaume II: Vatican II</i>	
FR. CHARLES MOREROD, O.P.	39
<i>La société de l'information et la personne</i>	
LOUIS CHAMMING'S	63
<i>Un certain attachement à l'argent, ou: la vertu de Liberalitas</i>	
ERNESTO ROSSI DI MONTELERA	81

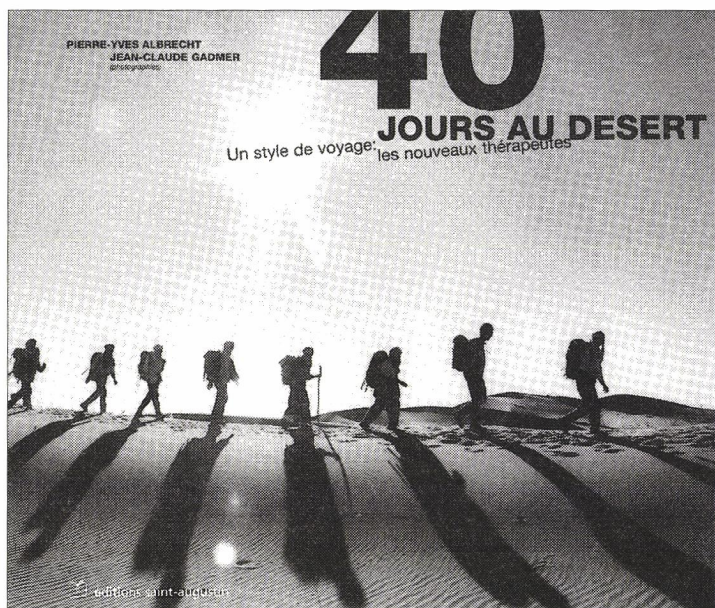
Notes et lectures

<i>En relisant "Primauté du Spirituel" avec Philippe Chenaux (Une génération intellectuelle catholique 1920-1930)</i>	
P. Pierre-Marie Emonet, o.p.	107

Bibliographie	114
STANISLAS FUMET, <i>L'impatience des limites</i> , Petit traité du firmament. - Sous la direction de Marie-Odile Germain, <i>Stanislas Fumet ou la Présence au temps</i> . - HENRY CORBIN, <i>Avicenne et le récit visionnaire</i> . - MARIE-JOSEPH LE GUILLOU, O.P., <i>L'amour du Père révélé dans sa Parole</i> (Homélies pour l'année A).	



De l'icône au festin nuptial
Éditions Saint-Augustin
312 pages – 240 FF – 59 CHF



Beaux livres
40 jours au désert
Éditions Saint-Augustin
184 pages – 168 FF – 42 CHF

Bio-bibliographie

du P. André François von Gunten, op *(1921-1997)*

Le 23 octobre 1997 mourait à Fribourg un théologien dominicain dont ceux qui l'ont connu se souviennent avec reconnaissance, voire avec vénération. Nous entendons ici résumer très brièvement sa vie, dresser une liste de celles de ses publications que nous avons pu trouver et en faire un commentaire qui fera ressortir les lignes de fond d'une théologie.

André von Gunten est né à l'hôpital de La Chaux-de-Fonds (canton de Neuchâtel, Suisse) le 26 janvier 1921, alors que sa famille vivait à Delémont (dans la région du canton de Berne qui deviendra le canton du Jura). Il étudie au Collège Saint-Charles de Porrentruy, tenu par les Chanoines de Saint-Maurice.

En 1937, la famille von Gunten déménage à Fribourg, où André poursuit ses études au Collège Saint-Michel (fondé par saint Pierre Canisius). Il étudie ensuite la philosophie durant deux ans à l'Université de Fribourg.

Entré dans l'Ordre dominicain en 1942, il y reçoit le nom de François. Après son noviciat à Chieri (Piémont) et à l'Angelicum (Rome), il étudie la théologie à l'Angelicum depuis l'année académique 1943-44. Il obtient la licence en théologie en 1948 (l'année où l'abbé Karol Wojtyła obtient son doctorat dans la même Faculté), puis son doctorat en théologie durant l'année 1949-1950 sur le thème «Personne et relation dans la Trinité d'après Alexandre de Hales».

Il enseigne dans la Faculté de Philosophie de l'Angelicum en 1950-51, y donnant des cours de Logique et Méthodologie Générale¹ qui laisseront une trace permanente dans son activité théologique². Il redonnera un cours dans la Faculté de Philosophie en 1961-62 sur le verbe dans la connaissance humaine. Il commence à enseigner dans la Faculté de Théologie durant l'année académique 1951-1952, et poursuivra cette activité jusqu'à l'année 1994-95. Durant cette longue période, il enseignera plus ou moins tous les thèmes de la théologie dogmatique³, en

1. «Logica» et «Methodologia generalis».

2. Il faut signaler qu'il donnera en 1958-59 des exercices sur le thème: «Quaestiones hodiernae circa naturam et methodum Theologiae».

3. Au cours de la première année, il donnera un «Cursus seminaristicus» (il s'agissait à cette époque d'un cours simplifié, donné dans une Faculté à des étudiants que l'on ne considérait pas susceptibles de recevoir des titres académiques). Dès la deuxième année, il se verra confier un «Cursus Academicus A», c'est-à-dire un cours du niveau le plus difficile (entre ces deux niveaux se trouvait le «Cursus Academicus B»).

deux périodes. De 1951-52 à 1967-68, il donne des cours sur Dieu un et trine, la création, les Anges, l'homme, la Providence, la justice originelle. De l'année 1964-65 à la fin de son enseignement commence une série de cours sur les sacrements: il s'agit à la fois de cours présentant systématiquement tous les sacrements (parfois en collaboration avec des professeurs de liturgie et de droit canonique) et des cours présentant des questions particulières, ou des séminaires d'étude de saint Thomas ou de Vatican II en matière sacramentelle. En 1969-70, il donnera un cours sur le sens de la mort et de la résurrection de l'homme⁴. Il donne des cours sur Cajetan à plusieurs reprises depuis 1975-76. La question de la validité des ordinations anglicanes apparaît en 1979-80 et restera présente par la suite.

Nous avons essayé de reconstituer à partir des archives de l'Angelicum la liste des thèses de doctorat dirigées par le P. von Gunten. Cette recherche se heurte à plusieurs difficultés⁵ qui rendent la liste ci-dessous probable mais quelque peu incertaine. En voici la liste chronologique. 1955, Aegidio SPOLAOR OMI, *L'assoluta libertà divina nella creazione alla luce dell'Enciclica 'Humani Generis'*. 1958, Pietro ADDANTE, *Vita e pensiero del P. Piro Francesco ANTONIO in relazione al problema del male*. 1960, Fabio MORENO, *Demonstrabilidad racional de la creación segun Santo Tomas*. 1964, Luc PARISSE op, *L'Eucharistie*, *mémorial de la Passion du Seigneur. La mise en œuvre du donné traditionnel dans la théologie de saint Thomas d'Aquin*. 1965, Gérard BONNET, *L'argument de convenance dans le Traité des Actes de la vie du Christ selon saint Thomas d'Aquin, Tertia Pars, questions 27 à 59*. 1965, Hervé LEGRAND op, *Eucharistie et Eglise*⁶. 1965, Olivier DE LA BROSSE op, *Cajetan et le gallicanisme*⁷. 1969, Eduardus ZIMOLAG SS CC, *Valor soteriologicus resurrectionis Christi secundum santum Thomam Aquinatum*. 1972, René DES ROSIERS, *Essai sur le mystère de la 'Résurrection', victoire personnelle et définitive de l'homme sur la mort*. 1974, Jean-Marie PASQUIER, *L'Eglise comme sacrement*⁸. 1977, Angelo CARORENE op, *La teologia sacramentale in*

4. «De sensu mortis ac hominis resurrectionis in hodierna perspectiva».

5. La source principale est les registres contenant la signature des censeurs au terme de la défense. Cette source n'est pas toutefois pas suffisante, car nous avons trouvé au moins un cas (la thèse de doctorat du P. Albert Patfoort op) où le P. von Gunten a signé à la place du directeur de la thèse, en l'absence de celui-ci, ainsi qu'il apparaît à la lecture de l'exemplaire de la thèse déposé à la Bibliothèque. Par ailleurs, ces registres n'indiquent pas si la thèse a été ensuite publiée. Or certaines thèses ne se trouvent pas dans la Bibliothèque: cela peut signifier qu'elles n'ont pas été publiées, mais aussi que des problèmes sont survenus lors du classement.

6. Cette thèse ne se trouve pas dans la Bibliothèque.

7. Cette thèse a été éditée avec un titre différent: *Le pape et le concile*, La comparaison de leurs pouvoirs à la veille de la Réforme, "Unam Sanctam" 58, Paris, Cerf, 1965. Une édition sans doute plus limitée dans le nombre, par les mêmes Editions, a paru avec le même titre dans la collection "Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe" (Dissertatio), avec le sous-titre «Une controverse entre Cajetan et l'Université de Paris sur les théories conciliaires et gallicanes».

8. Cette thèse ne se trouve pas dans la Bibliothèque.

genere di Karl Rahner. 1980, Reinhold SEBOTT SJ, *Die theologische Grundlegung des Rechtes in der katholischen Kirche*. 1991 Ignacio MARCENARO, *La obediencia de Jesús*. Estudio sobre la plenitud humana de Cristo y el significado dogmático de su obediencia.

Durant ses dernières années d'enseignement, il travaille pour la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, ce qui ne sera pas sans impact sur les thèmes choisis pour ses derniers cours et ses derniers articles.

Nous présentons maintenant la liste de ses publications, puis nous les commenterons.

Bibliographie du P. A. F. Von Gunten, par ordre chronologique.

- [1] «La notion de personne dans la Trinité d'après Alexandre de Halès», *Divus Thomas* 28, 1950, p. 32-62.
- [2] «La notion de relation dans la Trinité d'après Alexandre de Halès», *Divus Thomas* 28, 1950, p. 171-194.
- [3] «La Communauté européenne», *Angelicum* 33, 1956, p. 198-203.
- [4] «Gibt es eine zweite Redaktion des Sentenzenkommentars des Hl. Thomas von Aquin?», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 3, 1956, p. 137-168 (aussi publié in: Klaus BERNATH hrsg., *Thomas von Aquin*, erster Band: Chronologie und Werkanalyse, p. 313-348, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1978).
- [5] «La primauté de la Personne et de l'Amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin», *Angelicum* 35, 1958, p. 73-90.
- [6] THOMAS DE VIO Cardinalis CAJETANUS, *Instructio nuntii circa errores libelli de Cena Domini sive De erroribus contingentibus in Eucharistiae sacramento*, Franciscus A. von Gunten O.P. editionem curavit, Apud Pontificium Athenaeum «Angelicum», Roma, 1962.
- [7] «Lettres de jeunesse au P. Ambroise Gardeil», *Angelicum* 42, 1965, p. 137-140 (introduction à un choix de lettres écrites de 1903 à 1909 par le P. Réginald Garrigou-Lagrange au P. Ambroise Gardeil, dont le texte se trouve ensuite aux p. 141-194).
- [8] «La doctrine de Cajétan sur l'indissolubilité du mariage», *Angelicum* 43, 1966, p. 62-72.
- [9] «Sur la trace des inédits de Cajétan», *Angelicum* 35, 46, 1969, p. 336-346.
- [10] *La Chiesa*, Sacramento dell'unione intima con Dio e dell'unità di tutto il genere umano, «Orientamenti Cristiani» 8, Agapè, Roma, 1972.
- [11] *Il Battesimo di Gesù e il Battesimo dei Cristiani*, «Orientamenti Cristiani» 9, Agapè, Roma, 1973.
- [12] *Le dimensioni salvifiche del Battesimo cristiano*, I. Le dimensioni umane e divine, «Orientamenti Cristiani» 27, Agapè, Roma, 1977.
- [13] «La relation entre foi et sacrement: Le problème du baptême des enfants», in: *Baptême - Eucharistie Ministère*, Réflexions de théologiens

- catholiques sur le document oecuménique «La réconciliation des Eglises», p. 99-132, *Studia Anselmiana* 74, Sacramentum 4, Editrice Anselmiana, Roma, 1977.
- [14] «La contribution des 'Hébreux' à l'oeuvre exégétique de Cajétan», in: *Histoire de l'exégèse au XVIe siècle*, Etudes de Philologie et d'Histoire, 34, Droz, Genève, 1978, p. 46-83.
- [15] «La forme du baptême et le pouvoir de l'Eglise sur les sacrements», in: *La teologia morale nella storia e nella problematica attuale*, Miscellanea p. Louis Bertrand Gillon o.p., a cura della Pontificia Università 'S. Tommaso' Roma, p. 459-499, Massimo, Milano, 1982.
- [16] «L'Eglise catholique pourrait-elle reconsidérer sa position sur les ordinations anglicanes?», *Nova et Vetera* 1983, p. 252-267.
- [17] «La lettre de Léon XIII sur la question de la validité des ordinations anglicanes», *Nova et Vetera* 1985, p. 245-258.
- [18] «Barthélemy de Spina», in: Guy BEDOUELLE et Patrick LE GAL éd., *Le 'divorce' du roi Henry VIII*, Etudes et Documents, Librairie Droz, Genève, 1987, p. 243-263.
- [19] «Les ordinations anglicanes - le problème affronté par Léon XIII», *Nova et Vetera* 1988, p. 1-21.
- [20] «Les ordinations anglicanes - le problème affronté par Léon XIII dans 'Apostolicae Curae'», *Nova et Vetera* 1990, p. 46-60.
- [21] «L'évolution du rite sacramentel», *Nova et Vetera* 1991/4 (numéro spécial «Charles Journet, un théologien contemplatif»), p. 80-92.
- [22] «Non videtur perfici sacramentum», in: *Littera, sensus, sententia*, Studi in onore del Prof. Clemente J. Vansteenkiste O.P., a cura di A. Lobato O.P., p. 645-660, Massimo, Milano, 1991.
- [23] «In principio erat Verbum. Une évolution de saint Thomas en théologie trinitaire», in: Carlos-Josaphat PINTO DE OLIVEIRA OP éd., *Ordo Sapientiae et Amoris*, Hommage au Professeur Jean-Pierre Torrell OP à l'occasion de son 65e anniversaire, Editions Universitaires, Fribourg, 1993, p. 119-141.
- [24] «Cajétan dans la correspondance d'Erasmus», in: *Rationalisme analogique et humanisme théologique*. La culture de Thomas de Vio 'Il Gaetano', Actes du Colloque de Naples, 1er-3 novembre 1990 réunis par Bruno PINCHARD et Saverio RICCI, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici/CNRS, «Biblioteca Europea» 2, Vivarium, Napoli, 1993, p. 297-323.
- [25] «Cajetan et Luther: Foi et sacrement dans la justification», *Nova et Vetera* 1992, p. 259-288.
- [26] «Je vous donnerai des pasteurs», *Nova et Vetera* 1993, p. 81-92.
- [27] «Il problema della validità delle ordinazioni conferite con il rito della Comunione Anglicana (Ordinal)», *Lateranum* LX, 1994, p. 343-353.
- [28] «La figure de Cajetan» (Notes et lectures), *Nova et Vetera* 1995, p. 83-88.
- [29] *La validité des ordinations anglicanes*, «Fontes Archivi Sancti Officii Romani» 1, Tome I, Les dossiers précédents, Avec la collaboration de Mgr Alejandro Cifres, Leo S. Olschki, Firenze, 1997.

Recensions

Les recensions mentionnées ici sont celles qui ont pu être retrouvées, soit parce que le P. von Gunten en avait gardé une copie, soit par recherche dans les Revues avec lesquelles il collaborait. Des recensions occasionnelles dans d'autres Revues peuvent avoir échappé à cette recherche.

- [R1] Iosephus DE VRIES, S. J., *Logica*, cui praemittitur introductio in philosophiam Friburgi Brisgoviae, Herder, 1950, recension in: *Angelicum* 1952, p. 231
- [R2] J. POHLE, *Lehrbuch der Dogmatik*, Neubearbeitet von Josef Gummersbach S. J., I. Band, 10. Auflage, F. Schöningh, Paderborn, 1952, in: *Angelicum* 1953, p. 401
- [R3] S. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, cura et studio Instituti Studiorum Medievalium Ottaviensis, ad textum S. Pii Pp. V iussu confectum recognita. Ed. altera emendata, Commissio Piana, Ottawa, 1953, in: *Angelicum* 1956, p. 83-84
- [R4] H. PAISSAC, O.P., *Théologie du Verbe*, Saint Augustin et saint Thomas, Cerf, Paris, 1951, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 1957, p. 322-329
- [R5] S. AUGUSTIN, *La Trinité*, Vol. I-II, Oeuvres de Saint-Augustin, 15-16, Desclée de Brouwer, Bruges, 1955, in: *Angelicum* 1957, p. 334-335
- [R6] Rupert SPITZER, *Gott lebt und ruft dich*, Hueber, München, 1956, in: *Angelicum* 1957, p. 350-351
- [R7] Bernard PIAULT, *Le Mystère du Dieu vivant*, Un et Trine, "Je sais, je crois", Fayard, Paris, 1956, in: *Angelicum* 1957, p. 351-352
- [R8] Marie-Dominique CHENU, O.P., *La théologie comme science au XIII^e siècle*, "Bibliothèque Thomiste", 33, Vrin, Paris, 1957, in: *Angelicum* 1958, p. 99-101
- [R9] Marie-Dominique CHENU, O.P., *La théologie est-elle une science?*, "Je sais, je crois", 33, Fayard, Paris, 1957, in: *Angelicum* 1958, p. 99-101
- [R10] F. S. PANCHERI, O. F. M. Conv., *Il pensiero teologico di M. J. Scheeben e S. Tommaso*, Il Messagero di S. Antonio, Padova, 1956, in: *Angelicum* 1958, p. 101-102
- [R11] M. -J. SCHEEBEN, *Nature et Grâce*, Desclée de Brouwer, Bruges, 1957, in: *Angelicum* 1958, p. 216-217
- [R12] S. AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, I-II. Livres 1-5 et 6-10, Oeuvres de Saint-Augustin, 33-34, Desclée de Brouwer, Bruges, 1959, in: *Angelicum* 1959, p. 223-225
- [R13] S. AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, V. Livres 19-22, Oeuvres de Saint-Augustin, 37, Desclée de Brouwer, Bruges, 1960, in: *Angelicum* 1961, p. 217-219
- [R14] Jean-Claude GUY, S. J., *Unité et structure logique de la 'Cité de Dieu' de saint Augustin*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1961, in: *Angelicum* 1961, p. 217-219
- [R15] S. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, L'œuvre des six jours. I, Questions 65-74; L'eucharistie, Tome premier, III, Questions 73-78; Le

- monde des ressuscités, Suppl., Questions 87-99, Cerf, Paris, 1960, 1960, 1961, in: *Angelicum* 1961, p. 221-224
- [R16] S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, Pars Prima, qq. 1-13. Traduction japonaise sous la direction de S. Takada, Sei Thomas Gakuin, Kyoto, 1960, in: *Angelicum* 1961, p. 220-221
- [R17] Candido POZO, S. J., *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la escuela de Salamanca*, "Bibliotheca Theologica Hispanica, I, 1, Istituto 'Francisco Suárez' - Facultad Teológica S. J., Madrid - Granada, 1959, in: *Angelicum* 1961, p. 240-241
- [R18] SCHMAUS, Michael, *Katholische Dogmatik*, I. Sechste, erweiterte Auflage, Hueber, München, 1960, in: *Angelicum* 1961, p. 242
- [R19] S. AUGUSTIN, *Six traités anti-manichéens... / Aux moines d'Adrumète et de Provence...*, œuvres de Saint-Augustin, 17 et 24, Desclée de Brouwer, Bruges, 1961-1962, in: *Angelicum* 1963, p. 110-113
- [R20] J. CHENE, *La théologie de saint Augustin*, Grâce et prédestination, Mappus, Le Puy- Lyon, 1962, in: *Angelicum* 1963, p. 110-113
- [R21] H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcinone, 1963 (32)
in: *Angelicum* 1963, p. 220-221
- [R22] R. SCHNACKENBURG, *La théologie du Nouveau Testament*, Etat de la question, "Studia Neotestamentica. Subsidia", 1, Desclée de Brouwer, Bruges, 1961, in: *Angelicum* 1963, p. 228
- [R23] S. AUGUSTIN, *Les Confessions*, Texte de l'édition par M. Skutella. Introduction et notes par A. Solignac. Traduction de E. Trehorel et G. Bouissou. I-II, Oeuvres de Saint-Augustin, 13-14, Desclée de Brouwer, Bruges, 1962, in: *Angelicum* 1964, p. 87
- [R24] S. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Les origines de l'homme / La grâce, Ia, Questions 90-102 / Ia-IIae, Questions 109-114, Cerf, Desclée, Paris, 1963 et 1961
in: *Angelicum* 1964, p. 87-89
- [R25] S. THOMAS D'AQUIN, *Les principes de la réalité naturelle*, "Docteur Commun", Nouvelles Editions Latines, Paris, 1963, in: *Angelicum* 1964, p. 89-90
- [R26] C. CHOPIN P. S. S., *Le Verbe incarné et rédempteur*, "Le mystère chrétien", Desclée, Tournai, 1963, in: *Angelicum* 1964, p. 265
- [R27] S. AUGUSTIN, *Traité anti-donatistes*, I-II. Trad. de G. Finaert. Intr. et notes par Y. M. -J. Congar (I), G. Bavaud (II), Oeuvres de Saint-Augustin, 28-29, Desclée de Brouwer, Bruges, 1963-1964, in: *Angelicum* 1965, p. 362-365
- [R28] IOANNIS A SANCTO THOMA, O.P., *Cursus Theologici* tomus quintus. Opera et studio Monachorum quorundam Solesmensium O. S. B. editus, Typis Fratrum Protat, Matiscone, 1964, in: *Angelicum* 1965, p. 369-370
- [R29] *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne*, Textes choisis et présentés par C. VOGEL, "Chrétiens de tous les temps", 15, Cerf, Paris, 1966
in: *Angelicum* 1967, p. 95-96

- [R30] S. AUGUSTIN, *Traité anti-donatistes*, V. Trad. de G. Finaert. Intr. et notes par E. Lamirande., Oeuvres de Saint-Augustin, 32, Desclée de Brouwer, Bruges, 1965, in: *Angelicum* 1967, p. 221-222
- [R31] S. THOMAS D'AQUIN, *Le Pater et l'Ave*, Intr. et Trad. par un Moine de Fontgombault, "Docteur Commun", Nouvelles Editions Latines, Paris, 1967
in: *Angelicum* 1968, p. 96-97
- [R32] S. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, La Charité. I, II-II, QQ. 23-26, Cerf, Desclée, Paris, 1967
in: *Angelicum* 1968, p. 97-98
- [R33] X. OCHOA paravit, *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani secundi*, Commentarium pro Religiosis, Roma, 1967, in: *Angelicum* 1968, p. 345-346
- [R34] *Indices verborum et locorum decretorum Concilii Vaticani II*, III. Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium. V. Decretum de Oecumenismo Unitatis Redintegratio (Testi e ricerche di Scienze religiose pubblicati a cura dell'Istituto per le Scienze religiose di Bologna), Vallecchi, Firenze, 1968, in: *Angelicum* 1969, p. 133
- [R35] S. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, L'ordre. Suppl. qq. 34-40, Cerf - Desclée, Paris, 1968, in: *Angelicum* 1969, p. 152-153
- [R36] S. AUGUSTIN, *Homélies sur l'évangile de Jean I-XVI*, Traduction, introduction et notes par M. F. Berrouard. Oeuvres de saint Augustin, 71, Desclée de Brouwer, Bruges, 1969, in: *Angelicum* 1972, p. 263-265
- [R37] Paul EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, "Bibliothèque Oecuménique" 10, Cerf, Paris, 1969, in: *Angelicum* 1973, p. 108-110
- [R38] Jared WICKS, SJ, *Cajetan responds*, A reader in Reformation controversy, The Catholic University of America Press, Washington DC, 1978
in: *The Thomist*, 1980, p. 298-301, [R39] Charles MOREROD, OP, *Cajetan et Luther en 1518*, Edition, traduction et commentaire des opuscules d'Augsbourg de Cajetan, 2 vol., "Cahiers Oecuméniques" 26, Editions Universitaires, Fribourg, 1994, in: *Nova et Vetera* 1995, p. 98-99

Commentaire des écrits du P. von Gunten

Ce commentaire entend faire ressortir les lignes d'intérêt majeures des œuvres publiées. Elles rejoignent les intérêts manifestés par le P. von Gunten dans ses entretiens. Les références sont indiquées en fonction des chiffres des publications de la liste ci-dessus⁹.

Nous avons choisi les thèmes qui nous semblent revenir le plus constamment: d'abord la caractéristique générale que représente un intérêt pour l'histoire des doctrines, appuyé sur une attention scrupuleuse à

9. Pour les recensions, le numéro de page est précisé seulement dans les cas où la recension concernée s'étend sur plus d'une page.

la terminologie. Dans un deuxième temps, nous nous pencherons sur la théologie trinitaire et en particulier la théologie du Verbe, premier thème d'étude du jeune P. von Gunten, dans sa thèse. Nous verrons ensuite l'intérêt du P. von Gunten pour la Tradition, plus précisément pour sa continuité dans les changements; il s'agit donc encore d'un intérêt pour l'histoire, étudiée théologiquement. Notre quatrième thème est un cas particulier du troisième: la possibilité pour l'Eglise d'opérer des changements dans la célébration des sacrements. La question de la médiation de l'Eglise touche à la racine des études sur les sacrements et sur le dialogue œcuménique: il s'agit de savoir quelle est la relation entre Dieu et l'homme, dans une perspective métaphysique qui rende compte de l'expérience chrétienne. Le sixième thème est la présentation d'un seul article, concernant la Communauté Européenne à ses débuts; si isolé que soit cet aspect dans l'œuvre du P. von Gunten, on relèvera sa manière d'aborder la question. Enfin, à travers l'ensemble de ces écrits, on peut percevoir des traits de la contemplation de leur auteur.

Histoire et terminologie

Tout dogmaticien qu'il fût, le P. von Gunten a d'emblée manifesté son goût pour une approche historique des questions dogmatiques¹⁰. Cette orientation historique n'était pas partagée par tous les thomistes de sa génération. Restant thomiste, il ajoutera à son approche historique une attention –qui n'est pas partagée par tous les historiens– à la précision de la terminologie¹¹ et des concepts. Dès sa thèse, il a des affirmations caractéristiques: «Ces précisions du vocabulaire ont leur importance pour saisir le sens de la question posée plus haut»¹². Ses recensions reprochent certes à certains historiens de la théologie de négliger la dimension spéculative¹³, ou à certains vulgarisateurs¹⁴ ou traducteurs¹⁵

10. Les deux aspects se conjuguent lorsque se pose la question de la possibilité pour le Magistère de prendre position sur des faits historiques, cf. [15], p. 459-460. Cf. aussi cette louange adressée au P. Panzeri: «il a eu soin de replacer l'oeuvre de Scheeben dans son cadre historique...» ([R10], p. 102). Ou encore son éloge au P. Lécuyer qui situe S. Thomas dans son contexte historique et en montre l'actualité (cf. [R35]).

11. Cf. [22].

12. [2], p. 184.

13. Cf. [R26]: «la problématique posée en théologie spéculative est à peine dessinée».

14. Cf. [R7], p. 352: «Il est vrai que sur ces questions il est difficile de s'exprimer avec toutes les précisions désirables dans un livre qui n'est pas destiné aux spécialistes».

Cf. aussi ce commentaire adressé au fameux ouvrage du P. Marie-Dominique CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle: Un seul regret: l'Expositio sur le De Trinitate de Boèce a été avec raison largement exploitée. Mais le texte est cité d'après une édition défectueuse*» ([R8] p. 100).

15. Cf. [R2], p. 334: «La traduction française est généralement fidèle. On pourrait cependant comprendre différemment un passage concernant le Saint-Esprit...». Il convient de préférer l'exactitude à l'élégance, cf. [R11], p. 216 ou encore [R15], p. 223: «Le P. R. ne s'est pas contenté d'une traduction littérale; tout en rendant fidèlement la pensée de s. Thomas il s'est efforcé, avec bonheur, d'adapter son style au génie de la langue française. Au besoin, il a introduit, pour rendre le texte plus clair, de légères gloses. Certaines pourront paraître superflues, ou même ne pas refléter exactement la pensée de s. Thomas».

de manquer de précision, mais il ne prône pas pour autant une pure spéculation¹⁶.

Cette orientation apparaît dans tous ses domaines de recherche: la Trinité, sujet d'étude de sa jeunesse¹⁷ sur laquelle il reviendra des années plus tard¹⁸; Cajetan, qui restera toujours présent; les ordinations anglicanes enfin, qui occuperont ses dernières années.

Dans ces trois domaines, il se soucie de fournir à ses lecteurs les textes qui peuvent leur manquer: il fournit en annexe quelques textes d'Alexandre de Halès¹⁹, il édite deux opuscules de Cajetan²⁰ et s'intéresse à ses inédits²¹, il étudie l'histoire des textes et la terminologie de S. Thomas²², enfin il prépare un dossier volumineux et en grande partie inédit de textes concernant les ordinations anglicanes²³. Dans un genre un peu différent, il édite un choix de lettres du P. Garrigou-Lagrange²⁴.

On peut dire que les questions oecuméniques seront l'axe majeur de ses études historiques. Son étude de l'exégèse de Cajetan²⁵ et des relations entre Erasme et Cajetan²⁶, si elles ne concernent pas directement la Réforme²⁷, permettent de situer le cardinal thomiste dans un contexte qui est marqué par celle-ci; il traite par ailleurs directement de la relation entre Cajetan et la Réforme²⁸. Son article sur l'indissolubilité du mariage²⁹ est aussi indirectement lié à des questions oecuméniques. Et plusieurs de ses publications affrontent directement la question, qu'il s'agisse du baptême des enfants, en relation avec les Mouvements de Réveil et Karl Barth³⁰, du mariage d'Henry VIII³¹.

A propos de la traduction, cf. aussi cet arrêt significatif sur une phrase d'un auteur recensé: «*Au sujet de la traduction, le P. Héris remarque très justement: 'Nous n'avons pas hésité à refaire entièrement la traduction du texte pour notre propre compte..., parce qu'on ne connaît vraiment la pensée d'un auteur qu'à condition d'avoir pris un contact étroit avec les mots et les propositions qui l'expriment'*» ([R24], p. 89).

16. Cf. [R2]: «*On peut seulement regretter que la partie spéculative manque quelque peu de vie*».

17. Cf. [1], [2], [5].

18. Cf. [23].

19. Cf. [2], p. 186-194.

20. [6].

21. Cf. [9].

22. Cf. [4] et [23].

23. Cf. [29]: l'ouvrage est essentiellement un dossier de textes (p. 81-253) avec une introduction. La pensée personnelle du P. von Gunten sur les ordinations anglicanes se trouve dans ses articles.

24. [7].

25. [14].

26. [24].

27. L'idée directrice de [14] est de montrer que la motivation de Cajetan en commentant l'Ecriture n'est pas de répondre à la Réforme. Peu avant sa mort, le P. von Gunten avait préparé un nouvel article sur ce même thème, que l'on peut espérer retrouver. Le contexte large de la question n'est pourtant sans rapport avec la Réforme, cf. [14], p. 47-48: «*... Cette opposition apparente suscite cependant une question fondamentale: comment Thomas de Vio concevait-il la relation entre l'Eglise interprète de l'Ecriture et l'Ecriture elle-même norme de la doctrine et de la vie de l'Eglise?*» Il y revient dans le même sens en [24], p. 321: Cajetan commente la Bible non pas à cause de la Réforme, mais au sein d'un mouvement humaniste dominicain.

28. Cf. [6] et [25].

29. [8].

30. Cf. [13], p. 100-102.

31. Cf. [8] et [18].

Traitant très brièvement du Filioque, dans une recension de Paul Evdokimov, le P. von Gunten regrette que la position latine à ce propos ait été mal perçue et commente: «*En tout cas les théologiens occidentaux, de leur part, à la lumière de l'exposé de E., prendront davantage conscience des limites et des obscurités de leur doctrine*»³².

Théologie trinitaire

Dans sa thèse, exposant la théologie trinitaire d'Alexandre de Halès, le P. von Gunten regrette contre l'idée du P. de Régnon (influente aujourd'hui parmi les théologiens orthodoxes) selon laquelle les Latins voient d'abord une Déité une puis essaient de rendre compte de la Trinité, alors que les Grecs voient d'abord trois hypostases dont ils doivent manifester l'unité. Sa réaction manifeste, dès cette œuvre de jeunesse, un respect scientifique pour une opinion qu'il ne partage pas: «Sans nier cette manière de voir, on peut trouver une autre explication de ce problème»³³. Alexandre de Halès serait censé, selon le P. de Régnon, représenter une voie grecque au sein de l'Occident, ce à quoi le P. von Gunten répond que «Si Alexandre s'appuie sur Jean de Damas, la pensée qu'il propose n'est pas étrangère à la théologie latine»³⁴.

La théologie trinitaire revient au cours des années d'abord par le cours donné en 1961-62 sur le verbe en philosophie, puis dans l'article de 1993 sur le Verbe dans la théologie trinitaire³⁵, où le P. von Gunten montre comment S. Thomas a dû approfondir la compréhension du verbe dans la connaissance humaine pour pouvoir élaborer sa théologie trinitaire. On voit donc que ce thème étudié dans la jeunesse est resté présent dans la pensée du théologien.

Continuité de la Tradition

Le XIXe et le XXe siècle, ont été marqués par un grand intérêt pour la question du développement homogène du dogme. Elle a marqué le cheminement personnel du futur Cardinal John Henry Newman vers Rome. L'œuvre de deux théologiens de Fribourg est restée chère au P. von Gunten à ce propos: le P. Francisco Marin-Sola op³⁶, et le futur Cardinal Charles Journet³⁷. Ce thème sera encore étudié durant le Concile

32. [R37], p. 110.

33. [2], p. 172.

34. [2], p. 185.

35. [23].

36. Cf. *L'évolution homogène du dogme catholique*, 2 tomes, Saint-Paul, Fribourg, 1924 (2). Cet intérêt n'empêche pas une distance critique lorsque cela s'impose, cf. [R17] p. 241: «*Il ressort en tout cas, des investigations du P., que le problème de la définibilité des conclusions théologiques dans l'Ecole de Salamanque est beaucoup plus complexe que ne le pensait le P. Marin-Sola*».

37. Cf. *Le message révélé*, Sa transmission, son développement, ses dépendances, «Textes et études théologiques», Desclée de Brouwer, Paris, 1964; dans le premier éditorial de la Revue *Nova et Vetera*, expliquant le sens du titre, Journet montre déjà cet intérêt: «*La loi fondamentale du monde intellectuel*».

Vatican II par des théologiens comme le P. Yves Congar³⁸ ou le P. Karl Rahner³⁹.

La continuité de la Tradition peut être mise en cause par un «révisionisme théologique», que le P. von Gunten dénonce en recensant une traduction de saint Thomas qui modifie le texte original – à propos de l'Immaculée Conception– pour lui faire dire la foi de l'Eglise⁴⁰.

Dans la suite immédiate du Concile, le P. von Gunten aborde ce thème de la continuité de la Tradition dans un contexte différent. On perçoit l'inquiétude provoquée chez lui par le fait que les nouvelles expressions théologiques de Vatican II soient perçues par certains comme un changement doctrinal, entraînant soit l'idée que désormais tout peut changer, soit que malheureusement tout a changé et qu'il faut refuser le Concile. A propos de l'Eglise comme sacrement, il écrit en 1972:

Pour la première fois, un document solennel du Magistère contenait cette expression, qui de fait était déjà en usage chez les théologiens de notre époque. Mais on aurait tort de voir sous cette innovation de vocabulaire une doctrine entièrement nouvelle⁴¹. Il serait plus exact de penser que l'Eglise a pris une conscience plus explicite de sa propre nature et de sa mission, et qu'elle a jugé opportun de formuler cela dans la catégorie sacramentelle. Certes, un lecteur superficiel risquerait de voir dans l'Eglise un huitième sacrement, ajouté aux sept rites porteurs de la grâce⁴².

n'est pas renouvellement, mais actuation et contemplation pour l'intelligence, et progrès pour la doctrine; progrès, c'est-à-dire accroissement intérieur, homogène et organique, du patrimoine spirituel. Le progrès intellectuel est la manifestation, par de nouveaux concepts, de ce que contenait déjà, mais implicitement, un premier concept. Il y a progrès quand on passe de la définition du triangle à la connaissance de ses propriétés, de l'immuabilité divine à la connaissance de l'éternité, de la spiritualité de l'âme à la connaissance de son incorruptibilité. Mais il n'y a pas ombre de renouvellement, de transposition, d'adaptation. Cette loi fondamentale de la vie intellectuelle, si familière à l'Eglise, si nettement présente à saint Thomas, le protestantisme libéral et le modernisme sont encore loin de la pénétrer. («Définitions», Nova et Vetera, no. 1, 1926, p. 9).

38. Cf. par exemple son ouvrage *La Tradition et les traditions*, t. I. Essai historique, «Les Grandes Etudes Religieuses», Fayard, Paris, 1960, par exemple p. 75-76, 260-263. Cf. aussi Frederick M. JELLY, OP, «Tradition as the Development of Dogma According to Yves Congar», in: Kenneth HAGEN ed., *The Quadrilog: Tradition and the Future of Ecumenism*, Essays in Honor of George H. Tavard, Michael Glazier, The Liturgical Press, Collegeville, 1994, p. 189-207.

39. Cf. par exemple «Überlegungen zur Dogmenentwicklung», in: *Schriften zur Theologie*, Bd. IV, Benziger, Einsiedeln, 1964, p. 11-50; ou «Virginitas in partu», Ein Beitrag zum Problem der Dogmenentwicklung und Überlieferung, dans le même volume, p. 173-205.

40. Cf. [R31].

41. Cf. [25], p. 281: «Bien que le septénaire sacramentel fit partie du patrimoine doctrinal de l'époque [de la fin du Moyen-Age], les théologiens savaient que le terme 'sacrement' se dit analogiquement».

42. «Per la prima volta un documento solenne del Magistero conteneva questa espressione, che di fatto era già in uso presso i teologi della nostra epoca. Si avrebbe torto però di vedere sotto questa innovazione di vocabolario, una dottrina interamente nuova. Sarebbe più esatto pensare che la Chiesa ha preso una coscienza più esplicita della propria natura e missione, che essa ha creduto opportuno di formulare nella categoria sacramentale. Certamente, un lettore superficiale rischierebbe di vedere nella Chiesa un ottavo sacramento aggiunto ai sette riti portatori della grazia.» ([10], p. 3-4).

La sensibilité pour la tradition n'est pas purement théologique. Elle provient aussi d'un regard profond sur l'histoire humaine en général, qui permet de dire que *«Les grands problèmes résistent à l'usure du temps et demandent toujours des penseurs qui s'efforcent de les pénétrer en profondeur»*⁴³.

C'est dans le domaine sacramental que ce changement des rites dans la continuité quant à l'essentiel se manifeste particulièrement.

Qu'est-ce que l'Eglise peut changer en matière sacramentelle?

L'Eglise ne peut changer les sacrements, car elle les tient du Christ⁴⁴. D'autre part elle change la façon dont un sacrement est conféré, comme la Réforme liturgique de Vatican II l'a illustré de manière visible et comme Pie XII l'avait affirmé à propos de l'ordination⁴⁵. Quelle est la limite entre un changement substantiel, radical, et un changement accidentel, ou adaptation extérieure?

Le P. von Gunten aborde cette question sous plusieurs angles. Il y touche en présentant les arguments –peu convaincants– de Barthélemy de Spina à propos de la dispense accordée par Jules II à Henri VIII d'Angleterre pour épouser sa belle-sœur veuve⁴⁶. Il en parle surtout en lien avec Vatican II: il présente la réforme liturgique comme une adaptation par l'autorité compétente dans un but pastoral. Il s'agit, comme le dit le Missel romain que cite le P. von Gunten (non sans rappeler que le Concile de Trente avait dit la même chose⁴⁷), d'*«adapter aux nécessités de notre époque ce qui est sujet de changement»*⁴⁸. Le principe est le suivant:

C'est à l'Eglise qu'incombe la mission de conserver et de préciser les éléments rituels en sorte que le rapport entre signe et signifié soit suffisamment parlant à la communauté ecclésiale. Le pouvoir de l'Eglise et sa tâche ne consistent donc pas uniquement à mesurer la relation entre le rite sacramentel et son contenu; il lui faut aussi prendre en considération une autre dimension: la valeur de signification pour les fidèles. Il appartient donc à l'Eglise de déterminer le signe qu'elle jugera mieux convenir pour exprimer le contenu du sacrement, et d'autre part, réprouver les rites insuffisamment expressifs. Quand la substance du sacrement sera-t-elle présente? il est délicat d'indiquer toujours avec précision les limites des conditions requises. C'est le

43. [R28], p. 370.

44. Cf. [21], p. 88-89 et 92.

45. Cf. Cf. PIE XII, Constitution Apostolique *Sacramentum Ordinis*, 30. 11. 1947, *Acta Apostolicae Sedis* XL, 1948, p. 5-7.

46. Cf. [18].

47. Cf. DS 1728, cité par [21], p. 88.

48. Introduction au *Missel romain*, in: *Documentation Catholique* 1. 6. 1969, p. 515, cité par [21], p. 83.

*charisme de l'Eglise qui lui permet de déclarer que la substance d'un sacrement est détruite*⁴⁹.

Ce thème trouve notamment son application à propos des ordinations anglicanes.

La question des ordinations anglicanes

Les ordinations anglicanes reviennent à plusieurs reprises dans la bibliographie du P. von Gunten, notamment dans la dernière publication, *La validité des ordinations anglicanes*⁵⁰. Un espace plus important sera accordé à cette question, étant donné que ce livre posthume n'a jamais été recensé dans cette Revue.

Ce dernier ouvrage donne accès aux textes du Magistère et aux expertises de théologiens concernant les ordinations anglicanes entre 1552 (date de la rédaction du nouveau rituel d'ordination anglican –*Ordinal*) et 1896 (date de la Lettre Apostolique *Apostolicae Curae* de Léon XIII déclarant que les ordinations anglicanes ont été «*absolument vaines et entièrement nulles*»⁵¹). D'autres ouvrages de référence ont été publiés récemment sur cette question, notamment les ouvrages du P. Giuseppe Rambaldi sj⁵², le volume de sources publié en commun par l'évêque anglican Christopher Hill et le jésuite anglais Peter Yarnold⁵³, ainsi que le numéro spécial de l'*Anglican Theological Revue* consacré au centenaire d'*Apostolicae Curae*⁵⁴. Le livre du P. von Gunten est toutefois le seul à donner tous les textes catholiques dès le XVI^e siècle, et en version originale. L'ouvrage de Hill et Yarnold fournit une partie de ces textes en traduction anglaise, ce qui répond à un but quelque peu différent et complémentaire. Le deuxième tome –évidemment posthume– du P. von Gunten, dont la publication est en cours de préparation, donneront accès à des textes plus récents⁵⁵. Il va sans dire que ces documents catholiques demandent à être complétés par les textes anglicans sur la même ques-

49. [15], p. 499. Cf. aussi [12], p. 16-20.

50. [29]; cf. aussi [16], [17], [19], [20], [27].

51. Lettre *Apostolicae Curae*, citée d'après la traduction française de DENZINGER-HÜNERMANN, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Cerf, 1996, no. 3319.

52. Cf. en particulier Giuseppe RAMBALDI, SJ, *Ordinazioni anglicane e sacramento dell'ordine nella Chiesa*, Aspetti storici e teologici, A cento anni dalla bolla *Apostolicae Curae* di Leone XIII, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1995, ainsi que les autres oeuvres signalées par le P. von Gunten dans [29], p. 69.

53. Christopher HILL & Edward YARNOLD, SJ ed., *Anglican Orders*, The Documents in the Debate. Foreword by the Co-Chairmen of the Anglo-Roman Catholic International Commission, Canterbury Press, Norwich, 1997.

54. *Anglican Theological Revue* LXXVII/1, 1996, aussi édité sous forme de livre (avec la même pagination) par R. William FRANKLIN, *Anglican Orders*, Essays on the Centenary of *Apostolicae Curae* 1896-1996, Mowbray, London, 1996.

55. Rassemblant le matériel laissé par le P. von Gunten pour la suite de son travail, Mgr. Alejandro Cifres, Archiviste de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, travaille à la préparation du second volume.

tion, dont l'un des plus importants reste la réponse des archevêques de Canterbury et York à Léon XIII, *Saeptius Officio*, du 19 février 1897⁵⁶.

Finalement, ce qui est en cause dans les ordinations anglicanes, c'est une question qui d'une manière générale tenait à cœur au P. von Gunten: le pouvoir de l'Eglise d'opérer des modifications dans la célébration des sacrements. L'article sur «L'évolution du rite sacramentel» se conclut d'ailleurs —en note— sur cette question, faisant le parallèle entre la réforme liturgique de Vatican II et celle de l'anglicanisme du XVI^e s:

Il faut bien avouer que la réforme instituée par Paul VI et déjà par Pie XII s'est accomplie dans un esprit et selon des critères opposés à ceux qui ont guidé les auteurs de l'ordinal anglican. Les Réformateurs anglicans visaient à introduire dans la liturgie leur doctrine sur l'eucharistie et sur l'ordre. En fait cette intention s'est réalisée. Fondamentalement Paul VI suivit le même procédé. Mais la doctrine adoptée par le pape —celle du Concile Vatican II— s'inscrivait dans le sillage de l'enseignement traditionnel; la pensée des Réformateurs anglicans s'écartait notablement de celle de l'Eglise catholique⁵⁷.

D'après les articles du P. von Gunten, la question majeure posée par les théologiens catholiques-romains à propos des ordinations anglicanes est la suivante: pourquoi le rite a-t-il été changé? Le problème n'est pas le schisme en soi, mais le changement de rite⁵⁸. De fait, le rituel anglican de 1552, exprimant l'intention de la communauté ecclésiale dans la célébration du sacrement, a supprimé la mention du fait que le prêtre est ordonné pour pouvoir célébrer le sacrifice eucharistique. Cela signifie-t-il que ce qui n'est pas dit est encore entendu implicitement, dans le cadre d'une simple adaptation pastorale de la liturgie, ou est délibérément exclu?⁵⁹ Suivant S. Thomas, le P. von Gunten voit bien que le point essentiel est de savoir si le changement de rite vise à montrer que l'on a changé le sens donné au sacrement⁶⁰. Il semble admis que l'archevêque

56. On en trouve une version anglaise, par exemple, dans l' *Anglican Theological Review* LXXVII/1, 1996, p. 138-149.

57. [21], p. 92, note 42.

58. Cf. [16], p. 260: «Remarquons que l'erreur doctrinale des anglicans sur le sacrement de l'ordre n'aurait pas entraîné l'invalidité de leurs ordinations, s'ils avaient continué à utiliser le rituel en usage jusqu'en 1550. Comme on le sait, l'Eglise a toujours considéré vrai le baptême donné au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, par les infidèles et les schismatiques. Mais au XVI^e siècle, les anglicans ont modifié le rite 'dans le dessein manifeste d'en introduire un autre non admis par l'Eglise, et de rejeter ce que fait l'Eglise'.»

59. Cf. [20], p. 57: «L'Eglise orientale et l'Eglise occidentale n'emploient pas toujours les mêmes formules. Et celles-ci ont varié au cours des âges. La forme du sacrement de l'ordre n'est pas liée à l'usage de paroles déterminées... De fait, la forme de l'ordination des prêtres, telle qu'elle a été promulguée par Paul VI n'indique pas explicitement le rapport au sacrifice eucharistique. Cependant cette prière est l'expression d'une communauté qui enseigne que l'ordination sacramentelle confère le pouvoir d'offrir le sacrifice de la messe. Au contraire les paroles de l'ordinal anglican ne reflètent pas l'enseignement d'une Eglise qui croit que le sacerdoce est pouvoir d'offrir sacramentellement le sacrifice du Christ.»

60. Cf. les principes de S. THOMAS, *Somme de Théologie*, IIIa, q. 60 a. 8 et a. 7, ad 3.

de Canterbury Matthew Parker, qui a voulu ce changement de rite, a voulu exclure la signification précédente⁶¹.

Deux problèmes se posent donc désormais à propos des ordinations anglicanes: d'abord l'intention exprimée dans le rite, ensuite et en conséquence le caractère épiscopal du ministre des ordinations conférées dans les siècles suivants. La participation régulière d'évêques vieux-catholiques –selon leur propre rite– à des ordinations d'évêques anglicans depuis 1931 pourrait amener à reconsidérer le deuxième point, comme le suggère l'ordination *sub conditione*, en 1994, de l'ancien évêque anglican de Londres Graham Leonard comme prêtre catholique⁶².

En 1985, le Cardinal Willebrands, alors président du Secrétariat Pontifical pour l'Unité des Chrétiens, publiait une lettre⁶³ disant qu'un accord entre Catholiques et Anglicans sur le ministère et l'eucharistie pourrait permettre une reconsidération de la validité du rituel anglican, indépendamment de la question de la succession apostolique (donc du fait que celui qui utilise ce rite soit vraiment évêque lui-même, ce qui est nécessaire, mais la lettre réserve cette question à une étude ultérieure). Que signifie cette lettre? Que le même rituel, s'il correspond à une intention ecclésiale conforme à la foi catholique, peut être utilisé valablement. La question est donc bien celle de l'intention exprimée par le rite, comme le P. von Gunten le soutient. Il avait d'ailleurs suggéré lui-même en 1983 dans *Nova et Vetera* exactement ce que le Cardinal Willebrands propose en 1985: «*Le Pape considère les événements passés et présents pour lui. Il s'ensuit que le caractère irréfornable de la décision touche directement les ordinations effectuées jusqu'en 1896... Une interrogation demeure: qu'en sera-t-il des ordinations anglicanes dans l'avenir?... Une voie moyenne peut être envisagée: modifier l'enseignement doctrinal, sans changer le rite liturgique*»⁶⁴. Et, ajoute le P. von Gunten, accepter cette voie moyenne ne signifie pas désavouer Léon XIII⁶⁵.

61. C'est ce qui ressort très clairement de la biographie de référence de Cranmer: Diarmaid McCulloch, *Thomas Cranmer: A Life*, Yale University Press, New Haven, 1996. Cf. par exemple p. 461, 465, 467 et surtout p. 365-366: «*Despite the superficial break in Edwardian politics caused by the overthrow of Somerset and his replacement by the ascendancy of John Dudley in 1549, there was an essential continuity of purpose in a graduated series of religious changes over seven years. These changes were designed to destroy one Church and build another, in a religious revolution of ruthless thoroughness. Thomas Cranmer was the one man who guaranteed the continuity of the changes, and he was chiefly responsible for planning them as they occurred, although more practical secular politicians decided the pace at which they should be put into effect.*»

62. L'ordination *sub conditione* signifie que l'on reconnaît une validité éventuelle, mais incertaine, à une ordination précédente.

63. Cf. *Osservatore Romano*, edizione italiana, 8. 3. 1986, p. 4, cité en partie par [29], p. 60.

64. [16], p. 261-262.

65. Cf. [16], p. 264: «*si la sentence émise par Léon XIII est définitive, ce verdict cependant n'exclut pas que les formules du rituel anglican puissent reprendre un sens conforme à la tradition de l'Eglise et être utilisées dès lors valablement. Ces deux jugements ne se contredisent pas. En réalité, la nouvelle appréciation porterait sur un autre objet que celui que Apostolicae Curae a censuré. La solution proposée ne me paraît pas contredire la pensée de Léon XIII. Au contraire elle est suggérée par lui.*»

La médiation de l'Eglise

Touchant à la fois à la théologie des sacrements et au dialogue œcuménique, la médiation de l'Eglise est non seulement au carrefour des intérêts du P. von Gunten, elle les sous-tend tous.

Il en parle à propos de la vocation au ministère presbytéral, qui est non seulement une aspiration intérieure, mais un appel de l'Eglise: *«C'est par elle que Dieu, qui a l'initiative absolue, appelle les candidats qu'il a choisis»*⁶⁶. Cette modeste phrase exprime le nœud de la relation entre Dieu et l'homme, elle expose la religion, elle manifeste la consistance même de l'Eglise, la raison pour laquelle il y a une Eglise et non pas seulement des personnes seules face à Dieu. La raison en est, comme le dira le P. von Gunten en commentant la rencontre de Cajetan avec Luther en 1518, que Dieu et l'homme ne sont pas deux libertés de même type posées face à face (comme deux personnes humaines), mais *«l'univers de Cajetan comprend essentiellement toutes les créatures subordonnées à Dieu dans leur être, leur agir, jusque dans les mouvements intérieurs les plus intimes»*⁶⁷, car Cajetan *«s'est efforcé d'expliquer le mécanisme de la causalité avec pénétration et subtilité»*⁶⁸. Il explique par ailleurs que le point difficile du dialogue œcuménique sur le baptême est le rapport entre la foi et le baptême, notamment entre l'action de Dieu et la responsabilité de l'homme dans la foi⁶⁹.

Il faut presque deviner, à le lire, le raisonnement du P. von Gunten. En fait toute sa vision de la théologie repose sur une métaphysique de l'être dans laquelle le fait que Dieu agisse à travers des actions humaines ne s'oppose ni à la transcendance de Dieu, ni à la liberté humaine, car ces deux réalités se situent à des niveaux différents, celle-là permettant à celle-ci d'être. Dans les cas ici traités, relativiser la nécessité de la reconnaissance ecclésiale d'une vocation, ou –comme Luther– ôter au ministère du prêtre le pouvoir de conférer la grâce, c'est se méprendre sur la relation entre Dieu et l'homme, donc finalement nier la consistance de l'Eglise comme telle.

La Communauté européenne

L'article sur la Communauté européenne surprend dans la bibliographie, où il est seul de son espèce. Certes le P. von Gunten ne s'est jamais désintéressé de la situation politique, notamment de celle de la Suisse, dont il a lu les journaux au long de ses décennies romaines. Mais la politique n'a pas constitué un axe majeur de ses publications.

66. [26], p. 91.

67. [25], p. 287.

68. *ibid.*

69. Cf. [13], p. 105-106 et 113.

Cet unique essai se signale toutefois par sa profondeur. L'article rend compte de la *Première Semaine d'études consacrées aux problèmes européens*, qui s'est déroulée à Rome en 1956, en hommage au Pape Pie XII à l'occasion de son 80e anniversaire. A côté de questions plus ou moins datées (unification allemande, réticences des Pays-Bas et de l'Angleterre face à la Communauté, crainte de la «domination bolchéviste»...) les considérations qui suivent gardent toute leur actualité:

Qu'est-ce que l'Europe? Est-il possible de définir cette réalité par des caractères qui la rendent objectivement reconnaissable, ou l'Europe qui tend à son unité n'est-elle qu'un groupe de peuples incités à collaborer plus étroitement par des intérêts contingents? M. Martino, ministre italien des affaires étrangères s'est appliqué à résoudre cette question. L'Europe se définit avant tout comme une patrie spirituelle. Elle consiste dans un certain mode de concevoir la vie et la société. Le christianisme, il est vrai, est un don de Dieu à tous les hommes, sans distinction. Cependant l'amour et le respect chrétien de l'homme conçu comme une valeur, est une composante essentielle de l'Europe... M. Martino voit une autre note caractéristique de l'Europe dans l'idéal grec de la vérité recherchée pour elle-même, en dehors de toute utilité qu'on pourrait en tirer. C'est sur cette conception que se fonde la liberté intellectuelle, prérogative de l'homme... Il y a, enfin, à la base de l'Europe le concept romain de la loi qui étend sa protection à tous. Celui qui réduit l'homme à un instrument, le contrecarre dans la recherche de la vérité, ou supprime sa liberté en mettant son activité sous tutelle, inflige une blessure à l'Europe qui est un corps vivant et agissant en vertu d'un esprit. Il est vrai, l'Europe n'a pas de langue commune. Mais il y a une langue dans laquelle les Européens ont pensé pendant des siècles et qui demeure aujourd'hui présente dans notre manière de concevoir... C'est à travers le latin que nous est parvenu l'héritage du monde antique. Si toute trace des idées pensées en latin par l'humanité venait à disparaître, l'Europe ne serait plus ce continent dans lequel nous avons modelé notre esprit et appris à aimer les choses qui donnent un sens à notre vie⁷⁰.

Bien que la monnaie unique donne de l'Union Européenne l'image d'une entité plus unie que la Communauté Européenne du Charbon et de l'Acier, la vision préconisée il y a plus de quarante ans n'est pas encore totalement réalisée.

Theologie et contemplation

Dans son acte théologique, le P. von Gunten est conscient d'être face au mystère. Il reconnaît par exemple l'humble condition de la théologie face à la liturgie:

70. [3], p. 199.

Cet enseignement [de saint Thomas] est cohérent. Il faut cependant se garder de lui donner une interprétation trop stricte. Il convient de ne pas perdre de vue la donnée liturgique et de se rappeler que le rôle de la théologie consiste à en rendre compte⁷¹.

C'est d'ailleurs aussi pour cette raison que le changement de rite des ordinations anglicanes lui paraît grave: la liturgie exprime la foi de l'Eglise et ne doit pas être asservie à l'opinion du théologien.

Par moment, bien que fort discrètement, transparaît l'âme contemplative du théologien. Il parle une fois explicitement de l'attitude de l'orant:

Gardons-nous surtout de voir dans la prière seulement un aspect intéressé. Prier, c'est se mettre devant Dieu dans une attitude de sujétion, c'est rendre témoignage de ce que nous ne pouvons rien sans lui... Prier, ce n'est pas seulement s'humilier, mais honorer celui à qui on s'adresse, en reconnaissant sa supériorité et en nous en affirmant dépendants... L'attitude de sujétion entre dans un cycle que Dieu a entamé avec la manifestation de sa puissance et de son amour pour l'homme, qui exprime alors sa confiance⁷².

La prière est excitée par la conscience qu'a le théologien des merveilles accomplies par Dieu dans les sacrements, qu'il étudie:

«L'Eglise a conscience qu'avec le baptême un événement de suprême importance s'accomplit... dans le baptême, Dieu accomplit ses actes merveilleux.»⁷³ Et cette conscience tourne le croyant vers Dieu: «le sacrement excitera le désir d'être uni toujours plus intimement à celui qui se donne si merveilleusement à l'homme⁷⁴.»

Conclusion

Si les titres de ses cours ne reflètent guère qu'un programme de théologie dogmatique (avec une disponibilité à changer de thème après des années), les diverses publications du P. von Gunten mettent en évidence ses intérêts majeurs. Sous différents angles, il a traité avant tout de l'his-

71. [15], p. 495.

72. «Guardiamoci anzitutto dal vedere nella preghiera solo un aspetto interessato. Pregare è mettersi davanti a Dio in un atteggiamento di soggezione, è un testimoniare che noi non possiamo nulla senza di lui... Pregare, non è soltanto umiliarsi, ma onorare colui a cui ci si rivolge, riconoscendo la sua superiorità e affermandosi dipendenti da lui... L'atteggiamento di soggezione entra in un ciclo di cui Dio ha iniziato il cammino con la manifestazione della sua potenza e del suo amore verso l'uomo che esprime allora la sua fiducia.» ([12], p. 51-52).

73. «La Chiesa ha coscienza che col battesimo un avvenimento di suprema importanza va compendosi... vale a dire che nel battesimo Dio opera i suoi atti meravigliosi.» ([12], p. 57).

74. «Il sacramento inviterà il desiderio di essere uniti sempre più intimamente a colui che si dona così meravigliosamente all'uomo.» ([12], p. 58).

toire et de la Tradition. Il a voulu en montrer la continuité profonde, dans la perspective des mises en cause de la Réforme et de la théologie historique (notamment en matière sacramentelle). Bien conscient des pièges d'un concordisme hâtif, il s'attarde longuement sur les pièces des dossiers historiques et les subtilités du vocabulaire. En tout cela, il suit la trace de Cajetan.

A travers l'ensemble des activités et des écrits du P. von Gunten, on peut relever un trait dominant: un amour de la vérité en elle-même, qui ne se laissait pas distraire par le prestige des personnes et des idées. Il a vécu son activité de théologien au sein de sa vocation de frère prêcheur, de religieux qui a donné toute sa vie au service de Dieu et de l'Eglise par un service spécifique de la vérité. S'il a pris tant de soin à respecter la précision des textes et de l'histoire, c'est par respect de cette vérité dont ce thomiste était bien convaincu qu'elle ne pouvait s'opposer à la foi mais demandait parfois un travail patient et pénible.

Plus profondément, cet amour de la vérité est un trait de la contemplation comme activité propre de l'intelligence, et de la contemplation théologale de celui dont Dieu a été le premier objet d'étude, chronologiquement mais surtout par sa prééminence. En cela tout particulièrement, le P. von Gunten reste un maître en théologie.

Fr. Charles MOREROD O.P.

L'Apocalypse

vue par
Charles Sahuguet

de Jean



L'Apocalypse de Jean
Éditions Saint-Augustin
94 pages – 360 FF – 98 CHF

Morale et économie dans la santé¹

Introduction

1. Vous demandez à un théologien de vous parler du problème, devenu ces dernières années tout à fait central, des rapports de la santé et de l'économie.

Je dois d'abord confesser mon incompetence, ou plutôt les limites de ma compétence. Je ne suis, en effet, ni médecin ou membre d'une profession de la santé, ni gestionnaire d'un hôpital ou d'une unité de santé, ni économiste. Si j'ai quelque titre en vertu duquel vous parler, ce sera celui d'interprète de la *doctrine sociale de l'Eglise*. Celle-ci, en effet, est capable d'offrir des principes et des critères pour les orientations que vous devrez adopter. Ces orientations sont loin d'être indifférentes pour la défense et la promotion de valeurs essentielles de la personne humaine et de la société.

La nouvelle situation des rapports entre la santé et les ressources dépend d'une pluralité de facteurs. Ils vous sont connus. Je me contente d'en rappeler quelques-uns.

Parmi ces facteurs, certains tiennent à l'évolution générale des sociétés, d'autres sont spécifiques de la santé.

Les régimes marxistes avaient développé un système d'assistance généralisée. La chute d'un grand nombre d'entre eux, à laquelle l'épuisement économique n'était pas étranger, a créé une situation de crise inquiétante, que je me contente de mentionner. Dans les pays industrialisés, nous constatons, dans le cadre d'une affirmation vigoureuse et souvent agressive, du néolibéralisme, une certaine remise en question du *wel fare state*, qui rend problématique ce qui semblait constituer des droits acquis. Nous ne pouvons ignorer ces conditions générales, auxquelles est liée l'aggravation du fossé qui sépare les pays riches et les pays pauvres.

2. Les coûts de la santé ne cessent de croître dans des proportions telles qu'il semble que les États n'arrivent plus à faire face. C'est pourquoi un peu partout on se voit contraint à procéder à la révision des poli-

1. Exposé présenté à la XIV^e Conférence Internationale "Economie et Santé", Cité du Vatican (18-20 novembre 1999).

tiques. Les progrès de la médecine, requérant des moyens techniques toujours plus perfectionnés, et donc coûteux, dans l'ordre de la recherche, du diagnostic, de la thérapie et de la consolidation, constituent un premier facteur.

Un autre facteur est celui des nouveaux équilibres démographiques: partout, y compris dans les pays en voie de développement, la tranche d'âge des personnes âgées est en forte augmentation. Or cette tranche d'âge exige davantage de soins médicaux. Il y a de plus, pour certains pays, la nécessité de faire face à un fort taux de croissance démographique. On doit également prendre en compte l'expansion de fléaux sociaux, comme l'alcoolisme et la drogue, ainsi que la propagation de maladies particulièrement agressives comme le sida (Aids).

Notons encore qu'au sens large les coûts de la santé comprennent également ce qui appartient à la prévention, à travers l'éducation et l'hygiène.

On comprend donc que l'État et la société soient soucieux de maîtriser les dépenses de la santé. En soi, l'introduction du critère du profit dans la gestion d'une entité médicale, à condition que le profit soit considéré comme l'indice d'une bonne gestion, ne saurait soulever d'objection. Cependant le critère du profit doit lui-même être soumis à un sévère contrôle.

Comment est-il compatible avec la dimension de gratuité que comporte l'acte médical? Le concept de gratuité a lui-même besoin d'être précisé. En posant dès maintenant ces questions, j'évoque la conception, qui ne cesse de gagner du terrain, mais que nous aurons à critiquer, de l'hôpital comme entreprise. Ainsi, que celui-ci soit géré avec rigueur, grâce à l'établissement d'un budget, au contrôle des dépenses, et à la recherche de l'équilibre financier est une nécessité. Devient-il pour autant une entreprise, et, même, une entreprise comme les autres?

Avec cette question nous entrons dans le domaine de l'éthique.

Ethique

3. Il n'est pas inutile, d'apporter quelques précisions.

La question éthique se pose dans le contexte du pluralisme, lequel se vérifie notamment au niveau des conceptions de l'éthique elle-même. Le pluralisme conduit-il inévitablement à une impasse, dès lors que certaines de ces conceptions sont opposées contradictoirement? On devrait répondre affirmativement si on s'en tenait aux théories pleinement élaborées, où effectivement un désaccord sur les fins signifierait un conflit sans que l'on perçoive une possibilité de solution. Il ne s'agit nullement de nier l'impact des théories sur la pratique, ou d'en minimiser la force, car de soi une théorie éthique est orientée vers la pratique qu'elle entend, non seulement expliquer, mais encore orienter et diriger. Mais, - et ceci

me paraît décisif -, les théories éthiques n'auraient aucune prise sur les esprits si elles n'entendaient pas correspondre à un *sens éthique*, qui est inscrit dans tout homme et qui leur est antérieur. Ce sens éthique peut n'être pas théorisé, mais il est présent à l'état de *vécu*, guidant de fait les comportements. C'est à lui qu'il faut faire appel d'abord.

Au niveau de ce que nous pouvons ainsi appeler une éthique spontanée, un consensus pratique est possible, alors que, au niveau des explicitations et des théories explicatives, le conflit ne peut toujours être évité. Parler du respect de la dignité humaine, en partant de l'ordre pratique du vécu spontané, permet un certain consensus, alors que les théories explicatives de ce vécu divergent ou s'opposent. C'est la raison pour laquelle il convient de prendre comme point de référence de notre réflexion les droits de l'homme. Nous y reviendrons.

4. C'est en délimitant rigoureusement son champ de recherche et en y adaptant sa méthode et ses instruments qu'une discipline scientifique obtient des résultats. En d'autres termes, une condition de la fécondité de la connaissance scientifique est cette limitation du questionnement à un aspect déterminé de la réalité, à un secteur particulier, isolé pour ainsi dire de toute autre possible considération. C'est là une démarche épistémologique dont la légitimité n'a pas à être prouvée. Mais précisément si on en perd de vue la nature épistémologique, on sera enclin à projeter sur la réalité elle-même, qui est complexe et articulée, les découpages ainsi opérés en vue de l'efficacité de la recherche. Non seulement ce découpage est une abstraction, mais sa réification porte à absolutiser une discipline particulière et à lui conférer une fonction directive induite. C'est ainsi, par exemple, qu'on attribuera aux diagnostics et aux jugements de l'économie un rôle déterminant, ignorant délibérément d'autres composantes tout aussi importantes de la réalité, qui est pluridimensionnelle, et ne saurait, sans être trahie, être amputée d'un de ses éléments.

Il s'agit de reconnaître la pluralité des points de vue comme condition d'une meilleure connaissance d'une réalité complexe et organique. Isoler un point de vue, le privilégier au détriment des autres, c'est s'interdire un jugement objectif.

Cette remarque ne nous éloigne pas de notre propos. Elle intéresse directement l'éthique.

En effet, si on va dans le sens de l'exclusivisme d'un savoir particulier, dont nous avons parlé, il arrivera qu'au nom de ce savoir on prétendra donner une image de la réalité ou dicter un comportement en eux-mêmes suffisants. On dira ainsi, par exemple, que la question des coûts de la santé est de la compétence exclusive de l'économie et de ses critères. Et si toutefois on accorde quelque place à la considération éthique, celle-ci se présentera inévitablement comme un élément extrinsèque, surajouté et sans doute, à cause de cela, perturbateur.

5. Nous touchons ici à une autre question fondamentale d'anthropologie, qui concerne la nature de l'homme et de la société humaine. La nature humaine ne peut être, sans être trahie, soumise à des réductions unilatérales. Sa complexité et sa pluridimensionnalité constitutives posent une exigence à la connaissance que nous en avons. Autrement dit, pour ne pas manquer à leur destination, les disciplines du savoir concernant tel aspect de la vie humaine, isolées dans un premier temps, doivent être envisagées dans un second temps selon leur articulation. Isoler une vue de l'esprit pour la projeter, dans une démarche simplificatrice, sur la réalité, c'est, à proprement parler, idéologiser. Cette distorsion ne va pas sans de graves conséquences.

Ainsi, au prix d'une abstraction induite, on verra dans l'hôpital, une entreprise comme une autre, obéissant à des critères de rentabilité purement économiques.

Ce qu'il faut affirmer c'est que la dimension éthique est intrinsèque à l'homme et aux réalités humaines. La régulation éthique est toujours présente au cœur des activités humaines, elle leur est immanente. Si, pour les besoins de l'étude d'un aspect de la vie sociale, on en fait abstraction, c'est procéder à une extrapolation trompeuse que de prétendre en déduire une image *a-morale* de la vie politique, sociale ou économique.

La dignité de la personne et les droits de l'homme

6. Ainsi dans nos sociétés pluralistes, il est possible d'atteindre un consensus pratique sur un certain nombre de valeurs fondamentales. Consensus pratique: j'entends par là un consensus qui se base sur le sens moral spontané, antérieurement à la discussion sur ses justifications théoriques. Cette discussion, elle est non seulement inévitable, mais elle est nécessaire, car il est dans la nature des choses que l'homme rende raison de ses convictions. L'élaboration de ces justifications, il appartient aux diverses familles d'esprits de la fournir pour son compte.

Le concept de *dignité de la personne humaine* constitue sans doute la première de ces valeurs fondamentales. Cette notion trouve sa pleine explicitation dans la *doctrine sociale de l'Eglise*. Dans la mesure où elle se trouve également, certes sans l'explicitation, homogène et nullement forcée que nous en donnons, à la base de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* du 10 décembre 1948, c'est à cette dernière que nous pouvons nous référer.

L'article 25,1 est ainsi conçu: "Toute personne a droit à un niveau de vie suffisant pour assurer sa santé, son bien-être et ceux de sa famille, notamment pour l'alimentation, l'habillement, le logement, les soins médicaux ainsi que pour les services sociaux nécessaires; elle a droit à la

sécurité en cas de chômage, de maladie, d'invalidité, de veuvage, de vieillesse ou dans les autres cas de perte de ses moyens de subsistance par suite de circonstances indépendantes de sa volonté".

Ainsi est affirmé, en même temps que d'autres droits qui lui sont plus ou moins connexes, le droit à la santé et aux soins médicaux.

La Constitution de l'OMS, de 1946, stipule, en conformité avec l'article 25 de la *Déclaration* que "la possession du meilleur état de santé qu'il est capable d'atteindre constitue l'un des droits fondamentaux de tout être humain, quelles que soient sa race, sa religion, ses opinions politiques, sa condition économique et sociale". Et on connaît la définition retenue par la même Organisation internationale: la santé est "un état de complet bien-être physique, mental et social, qui ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité". Cette définition n'est pas dépourvue d'ambiguïtés, elle peut donner lieu à des interprétations divergentes.

De l'article 25 de la *Déclaration* on rapprochera ce que dit l'encyclique de Jean XXIII, *Pacem in terris* (1963), n. 11: "Tout être humain a droit à la vie, à l'intégrité physique et aux moyens nécessaires et suffisants pour une existence décente, notamment en ce qui concerne l'alimentation, le vêtement, l'habitation, le repos, les soins médicaux, les services sociaux. Par conséquent, l'homme a droit à la sécurité en cas de maladie, d'invalidité, de veuvage, de vieillesse, de chômage et chaque fois qu'il est privé de ses moyens de subsistance par suite de circonstances indépendantes de sa volonté".

Les points de convergence des deux textes sont évidents. *Pacem in terris* use de l'expression: existence décente, et non de "niveau de vie"; elle évite de parler de bien-être.

Le Concile Vatican II est revenu à plusieurs reprises sur la doctrine des droits de l'homme et des devoirs correspondants. Relevons quelques points. *Gaudium et spes*, n. 26,2 fait observer que grandit dans l'humanité "la conscience de l'éminente dignité de la personne humaine, supérieure à toutes choses et dont les droits et les devoirs sont universels et inviolables". L'affirmation souffre-t-elle d'un excès d'optimisme? Non pas. Mais autre chose est la conscience d'une valeur, autre chose son respect effectif. Le fait même que nous sommes davantage heurtés par toutes les offenses subies par cette valeur est un signe de cette conscience vivante. Il existe entre les hommes des différences légitimes, mais elles ne sauraient aller à l'encontre de "l'égalité fondamentale de tous les hommes" qui doit toujours être pleinement reconnue (cf. n. 29).

La Déclaration sur la liberté religieuse, *Dignitatis Humanae*, n. 6, écrit, en se référant à *Pacem in terris*: "C'est pour tout pouvoir civil un devoir essentiel que de protéger et de promouvoir les droits inviolables de l'homme".

A de nombreuses occasions, le Magistère de l'Eglise est revenu sur la doctrine des droits de l'homme². Le droit à la santé et à l'aide sanitaire concerne les individus et les populations. L'énumération des droits est reprise dans le message de Jean-Paul II pour le 40ème anniversaire de l'Organisation des Nations Unies, le 14 octobre 1985³. L'Exhortation Apostolique *Christifideles Laici* (30 décembre 1988) apporte une précision essentielle, qui souligne l'organicité des droits de l'homme à partir du droit à la vie, "comme droit premier, origine et condition de tous les autres droits de la personne"⁴. Quelques mois plus tard, le Pape revient sur l'argument dans son discours à l'Université d'Uppsala, 9 juin 1989.

Il faut citer ce texte de primordiale importance:

[...] La dignité de la personne ne peut être protégée que si la personne est considérée comme inviolable dès le moment de sa conception jusqu'à sa mort naturelle. Une personne ne peut être un simple moyen ou un instrument pour les autres. La société existe pour promouvoir la sécurité et la dignité de la personne. C'est pourquoi, le droit primordial que la société doit défendre est le droit à la vie. Aussi bien dans le sein maternel que dans la phase finale de la vie, on ne peut jamais se débarrasser d'une personne afin de faciliter la vie d'autres personnes. Chaque personne doit être considérée comme une fin en soi. Voilà un principe fondamental pour toute l'activité humaine: dans l'assistance sanitaire, dans l'éducation des enfants, dans l'enseignement, dans les médias. Les attitudes des individus ou des sociétés à cet égard peuvent être évaluées selon le traitement réservé à ceux qui, pour différentes raisons, ne peuvent rivaliser dans la société - les handicapés, les malades, les personnes âgées et les moribonds. Si une société ne considère pas la personne humaine comme inviolable, l'énoncé de principes éthiques cohérents devient impossible ainsi que la création d'un climat moral qui favorise la protection des membres les plus faibles de la famille humaine⁵.

Il est clair, à la lumière de ce qui précède, que la personne humaine constitue la fin des structures et des activités sociales, économiques, politiques et culturelles. La personne humaine, lit-on dans *Gaudium et spes* (n. 25,1), "qui, de par sa nature même, a absolument besoin de la vie sociale, est et doit être le principe, le sujet et la fin, de toutes les institutions".

Dès lors le bien commun de la société qui se définit comme l'ensemble des conditions de vie sociale qui permettent à l'homme de par-

2. Cf Giorgio FILIBECK, *Les droits de l'homme dans l'enseignement de l'Eglise: de Jean XXIII à Jean-Paul II*, Cité du Vatican, 1992, Libreria Editrice Vaticana, p. 524. Les citations suivantes renvoient à ce précieux instrument de travail.

3. Cf op. cit. B 40, p. 79.

4. Cf *ibid.*, A. 191, p. 274.

5. *Ibid.*, B. 194, p. 278.

venir plus pleinement et plus aisément à sa propre perfection requiert d'abord la protection et la promotion des droits et devoirs de la personne humaine. C'est pourquoi il est du devoir du pouvoir civil de veiller à ce que l'égalité juridique et effective des citoyens, qui relève elle-même de la société, soit respectée (cf *Dignitatis Humanae*, n. 6). Pour la même raison, le développement économique doit demeurer sous le contrôle de l'homme. Il ne peut être considéré comme l'effet d'un jeu automatique des actions des individus. Les pouvoirs publics, au niveau national et international, doivent intervenir pour empêcher les exclusions, les marginalisations, les disparités trop criantes. Ils doivent exercer une indispensable fonction de coordination et d'harmonisation.

Ces exigences touchant la personne, la nature du bien commun et la régulation de l'économie ont des conséquences directes sur les problèmes de la santé.

Le droit à la santé signifie le droit aux conditions sociales qui normalement permettent ou favorisent la santé. Le droit aux soins médicaux vaut pour toute personne atteinte d'une maladie ou d'un handicap ou victime d'accident. Ce sont là des droits inaliénables, c'est-à-dire qui appartiennent à tout être humain antérieurement à la considération de sa situation politique, sociale ou économique. A ce niveau premier se vérifie l'égalité.

Egalité et inégalités

7. Mais, à peine avons-nous reconnu cette égalité fondamentale, que nous rencontrons la réalité des différences et des inégalités, qui semblent mettre en cause la validité du principe.

Il y a d'abord les inégalités consécutives à la division entre riches et pauvres. Qu'on pense surtout à l'extrême pauvreté, à la misère, qui signifie qu'en fait l'accès à la satisfaction d'un droit inaliénable est impossible. Cette impossibilité ou même une extrême difficulté affectent des individus, certaines couches sociales à l'intérieur d'une même société, elle se vérifie entre nations riches et nations pauvres. Nous avons là une situation d'injustice, contre laquelle il convient de lutter. Cette inégalité-là n'est pas normale, elle est une conséquence du péché et d'erreurs ou d'ignorances concernant les exigences de la solidarité et de la justice sociale.

C'est un devoir moral grave et urgent que de lutter pour vaincre progressivement les diverses formes de misère dues à l'injustice. L'amour préférentiel pour les pauvres constitue un motif majeur d'action.

Une autre forme d'inégalité est due à des divisions qui sont dans la nature ou encore dans l'organisation de la société. Qu'on pense à l'enfance ou à la vieillesse ou, pour ce qui est des facteurs sociaux, à des

groupes de travailleurs exposés à des travaux pénibles ou à de grands risques. Mentionnons encore les soins requis par la protection de la maternité. Il y a là des secteurs différenciés de la population, dont chacun requiert une forme spécifique de soins médicaux. Ces différences sont à la base de l'organisation de la médecine. Si je les évoque c'est parce qu'elles illustrent une vérité obvie: l'égalité n'est pas l'égalitarisme, lequel est souvent opposé à la justice. Nous nous heurtons ici à la tendance, inspirée par l'idéologie libérale, à absorber toute justice dans la justice commutative, alors que ce qui est en cause ici c'est la justice distributive qui repose sur le rapport du tout aux parties et qui s'entend de la proportion des personnes au bien commun; leur participation est différenciée et la justice et l'équité sont respectées dans la mesure où les différences légitimes le sont.

D'une manière analogue, l'inégalité des soins requis est en fonction de la gravité d'une maladie ou d'une infirmité, et aussi de la personnalité du malade, de sa psychologie et de sa situation; il y a là une réalité complexe, qui n'est pas intégralement quantifiable.

On rapprochera de ce qui précède le devoir qui incombe aux pouvoirs publics d'apporter une aide particulière aux plus faibles et aux porteurs de handicap. "L'option préférentielle pour les pauvres", de son côté, dictera des choix, qui vont à contre-courant des politiques utilitaristes.

Une autre forme d'inégalité tient aux moyens techniques, de plus en plus perfectionnés et donc coûteux, de sorte que des traitements de pointe deviennent l'apanage de certains hôpitaux privilégiés, à l'exclusion des autres. Il est possible de remédier en partie à cette inégalité par des collaborations entre hôpitaux. Néanmoins le poids de l'inégalité se fait encore sentir d'une autre manière: les moyens techniques les plus perfectionnés, à cause de leur coût et à cause de la nécessité d'utilisateurs hautement qualifiés, connaissent une diffusion limitée. Ils sont souvent insuffisants pour réussir à faire face à la demande, ce qui oblige les responsables à opérer des choix redoutables.

Le choix est-il arbitraire, est-il dicté par des buts lucratifs? Comment donner la priorité à un patient sur un autre en respectant les règles de l'équité?

On touche ici la nécessité de l'éthique, car la décision exige une grande rectitude de la part de qui décide. La présence dans l'hôpital d'un conseil d'éthique qui partage la responsabilité de celle-ci et n'abandonne pas le médecin à une solitude trop écrasante, est hautement souhaitable.

De plus, les solutions apportées à la disproportion entre les moyens les plus performants à disposition et le nombre des patients auront toujours quelque chose de provisoire et devront périodiquement être soumises à révision. La raison en est que nous avons affaire à des processus en constante évolution, dus aux progrès quasi continus de la médecine et des instruments dont elle dispose.

Le facteur d'évolution introduit une certaine relativité dans les estimations, en ce sens qu'il oblige à envisager périodiquement quel est le niveau de soins médicaux indispensables à assurer dans le contexte d'une société donnée. Celle-ci doit se référer à un double critère: celui des droits inaliénables de la personne et celui des ressources réelles dont on dispose. Partout un minimum, dont d'ailleurs la mesure évoluera avec les progrès scientifiques et techniques et la croissance économique, doit être garanti.

Le coup d'œil que nous avons donné sur les diverses formes d'inégalité en jeu souligne d'abord la complexité des questions qui doivent être affrontées. Il n'est pas possible de le faire à partir d'un seul paramètre. De plus, les formes d'inégalités sont hétérogènes. Certaines doivent être combattues, car elles sont le résultat d'injustices, d'autres doivent être respectées car elles tiennent à la nature des choses, d'autres enfin demandent de l'imagination pour être surmontées, car elles proviennent d'une rareté des ressources qui semble accompagner le progrès technique lui-même.

Le consensus

8. Dans ces conditions, la réflexion doit porter sur les critères qui permettent de discerner les orientations et la validité des politiques de la santé.

Nous avons reconnu dans les droits de l'homme un point ferme de référence, en tant que ceux-ci sont l'objet d'un consensus pratique. Ce consensus, dans l'ordre pratique, repose sur un certain fondement de vérité, en tant qu'il peut se réclamer d'un sens éthique spontané. Par sens éthique je n'entends pas désigner quelque chose qui serait de l'ordre du sentiment, mais bien la raison éthique elle-même dans son état premier, antérieur à l'élaboration conceptuelle des doctrines, intervenant pour ainsi dire comme un réflexe immédiat. Ce n'est pas le consensus qui fonde la vérité, mais, à l'inverse, s'il y a consensus c'est qu'il y a, le soutenant, quelque lumière de vérité. De fait la raison humaine tend naturellement à la vérité et c'est cette orientation première qui est à la base des jugements spontanés.

Mais, même s'il a la force de ce qui est premier, ce sens éthique appelle de soi une élaboration consciente et réfléchie. Celle-ci, à son tour, le confirmera dans sa vigueur ou, si elle s'oppose à lui, tendra à l'affaiblir et, à la limite, à le réduire au silence.

C'est pourquoi, si nous devons reconnaître la valeur inestimable des expressions du sens éthique, nous ne pouvons pas nous en contenter. Elles requièrent d'être pleinement thématiques et soutenues par la réflexion critique.

“La conscience de la dignité humaine est devenue plus vive”. Il n’est pas difficile de recueillir des indices en faveur de l’affirmation de *Gaudium et spes* (n. 73,2). Prise de conscience des exigences de la paix et de la nécessité du renoncement à la guerre et à la violence comme moyens de résoudre les conflits, condamnation de la torture, mouvement en faveur de l’abolition de la peine de mort, etc., sont autant de témoignages du sens de la dignité humaine.

Mais simultanément, celle-ci est objet d’agressions préoccupantes: qu’on pense à la légalisation de l’avortement ou de l’euthanasie.

Ces faits illustrent l’ambivalence de l’histoire, où rien n’est définitivement établi et où les choses les plus saintes sont sans cesse menacées. De là la nécessité de défendre par une argumentation solidement fondée en raison les intuitions et les convictions portant sur les valeurs fondamentales de la personne humaine.

Conflit des anthropologies

9. En réalité, la situation culturelle dans laquelle nous nous trouvons est caractérisée par un conflit des anthropologies et c’est à ce niveau-là, que sont déterminées en premier lieu les grandes orientations de la politique de la santé.

Tout en obtenant un consensus dont j’ai souligné l’importance, les droits de l’homme néanmoins ne réussissent pas à écarter tout doute. Je ne parle pas ici des violations, mais d’interprétations qui conduisent à miner à la base certains d’entre eux. Ils souffrent donc d’une fragilité à laquelle seule une réflexion sur les fondements sera en mesure d’apporter l’appui qu’elle réclame. Nous sommes ainsi renvoyés à l’anthropologie ainsi qu’à la question des finalités de l’existence humaine.

En effet, à la racine du malaise qui accompagne la recherche de nouveaux équilibres dans les services de la santé, nous rencontrons un conflit des anthropologies. Ce conflit, tant qu’il reste sous-jacent, en deçà d’une claire thématisation, ne fait qu’aggraver la confusion.

10. Nous pouvons exprimer en quelques thèses la position qui est à la base d’une conception humaniste d’inspiration chrétienne, conception qui d’ailleurs n’est pas l’apanage exclusif des chrétiens et qui est susceptible de s’imposer à la réflexion rationnelle.

Chaque être humain est une personne. La personne a ses racines dans la transcendance. Au niveau premier et fondamental, tous les êtres humains sont égaux.

C’est cette transcendance qui fonde les droits de l’homme et leur caractère inaliénable.

Ces droits s'imposent donc à qui dans la société détient l'autorité et le pouvoir. Ils ont valeur normative.

L'être humain possède par nature une dimension sociale. Entre l'individu et la société, il n'existe pas, en droit, d'opposition. C'est pourquoi tous les membres de la société sont tenus à contribuer à la réalisation du bien commun. Mais le bien commun de la société humaine est un bien des personnes, au service des personnes. Une conception du bien commun qui ne reconnaît pas cette subordination ultime au bien des personnes, est pour autant dépourvue de légitimité.

La révélation biblique de l'*imago Dei*, l'image de Dieu, nous donne la raison de la transcendance de la personne. Elle éclaire aussi le sens de la destinée des personnes, qui est une destinée d'éternité, qui ne s'épuise pas dans les limites et dans l'horizon du temps et de l'histoire. Que sert-il à l'homme de gagner le monde, s'il vient à perdre son âme?

Que son enracinement dans la transcendance soit perdu de vue, mis entre parenthèses plus ou moins délibérément, ou nié, et la reconnaissance de la dignité de la personne se trouve mortellement blessée. Cette anémie pernicieuse peut ne pas développer ses effets aussitôt, mais il ne fait pas de doute que nous sommes sur une pente dangereuse. La banalisation de l'avortement et de l'euthanasie sont des signes préoccupants d'un processus négateur, où finalement c'est l'homme dans son humanité qui est directement menacé.

Les questions qui nous occupent doivent être envisagées dans ce contexte.

En parlant d'un processus, je n'entends nullement suggérer que nous nous trouvions devant une fatalité. Il importe de rendre à l'homme le sens de sa dignité et de sa grandeur. Là est sans doute notre première tâche: aider à découvrir ou à redécouvrir la beauté de la vocation humaine, dans une civilisation qui tout en exaltant et en excitant les appétits égoïstes et l'esprit de compétition, entretient un sentiment sournois d'insignifiance de l'existence humaine. Le travail sera avant tout un travail d'éducation, de longue haleine.

Le défi

11. Afin de nous mettre à l'œuvre à bon escient, il convient que nous prenions la mesure des fondements intellectuels d'une mentalité de plus en plus envahissante.

La négation ou l'oubli de la transcendance peuvent conduire à l'amère expérience du vide et de la vanité de toutes choses. Mais dans la plupart des cas cette négation et cet oubli sont l'envers de la revendication de l'homme à l'autosuffisance. La négation de la transcendance accompagne en d'autres termes une affirmation d'immanence.

Mais dès que l'homme entend se penser comme centre absolu de toutes choses, logiquement la signification de son humanité est radicalement changée. Et ceci, non pas uniquement en ce sens qu'il ne reconnaît plus sa condition de créature, mais parce que c'est le sujet humain qui n'est plus le même: ce sujet n'est plus l'individu, mais l'humanité comme être collectif. Feuerbach, qui est un des pères de l'athéisme moderne, après avoir affirmé que "l'homme est le dieu de l'homme", ajoute aussitôt qu'il ne s'agit pas de l'individu humain, qui est éphémère, mais du genre humain. Ainsi l'individu n'est plus reconnu comme une personne, l'humanité a pour sujet propre la collectivité. Les grandes idéologies totalitaires ont chacune à sa manière défini cet être collectif: race, classe, ou Etat. Il est significatif à ce propos que la conception totalitaire de l'Etat ait réservé à celui-ci la qualification de personne. On remarquera que la conception matérialiste de l'homme rejoint ces idéologies, en ce que sa considération porte sur l'espèce et de là sur l'individu en ce qu'il est exclusivement membre de l'espèce.

Il est vrai qu'aujourd'hui les idéologies proprement totalitaires sont mortes ou en déclin apparemment irréversible. Mais la conception matérialiste a encore de nombreux adeptes et, d'une manière plus large, la considération exclusive de l'homme comme membre de la société, tend à se généraliser.

L'être humain, dans cette perspective, sera mesuré en fonction de ses prestations sociales -c'est-à-dire de ce qu'on juge être son "utilité".

Comme par ailleurs l'idée de personne fait partie de notre héritage culturel, on en change la définition. Par exemple, on l'identifie à la conscience de sorte que ceux dont la conscience n'est pas encore éclosée, est atteinte ou semble atteinte, comme l'embryon, le handicapé mental, le malade d'Alzheimer, ne sont pas reconnus comme des personnes. Certains définissent la conscience par la capacité de sentir, et notamment de souffrir, de sorte qu'on accordera la qualification de personne à des primates, mais on la refusera à l'embryon humain. En réalité de telles refontes du concept de personne ne sauraient tromper, elles équivalent à des négations.

Le collectivisme sous ses diverses formes est une première conséquence, de nature anthropologique, de l'immanentisme. Une seconde conséquence, non moins grave, est l'approche utilitariste des problèmes. En effet, nous voyons de plus en plus une éthique utilitariste inspirer les décisions. Nous le constatons également dans le domaine de la santé.

Si l'individu humain n'a plus d'horizon et de référence transcendants, il sera inévitablement mesuré par les milieux qui sont les siens, parmi lesquels la société occupe la place prépondérante. Il se trouve dans un rapport de partie à tout: l'individu humain est dès lors dans ce qui le constitue essentiellement partie d'un tout donné dans l'immanence de l'histoire. Un tel rapport à la société est nécessairement un rapport fonc-

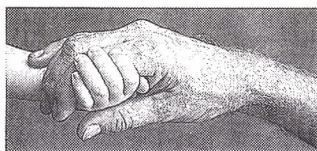
tionnel. Quelle fonction exerce tel individu dans la grande machine sociale? C'est à partir de cette question que se formulent les jugements que j'ai appelé utilitaristes, où les personnes sont évaluées selon leur efficience. Ce sont donc les faibles, certains malades, les porteurs d'un handicap, les personnes âgées qui seront en conséquence plus ou moins directement sacrifiés. La métaphore de la santé, appliquée à une économie ou à la société - la santé de l'économie, la santé d'une société- risque ainsi de devenir un véritable transfert de sens, la santé qualifiant ce sujet qu'est la société avant de qualifier l'individu. Un semblable transfert est opéré de l'individu à l'espèce: la tentation de l'eugénisme n'est pas loin.

J'ai voulu par ces dernières remarques montrer la logique d'une anthropologie immanentiste, qui existe à l'état de tendance dans notre culture. Cette logique n'est pas toujours perçue dans la conscience rationnelle, d'autant que le pragmatisme de beaucoup s'accompagne du refus d'aborder les questions fondamentales. Mais il était nécessaire de dégager cette anthropologie dans sa cohérence, pour pouvoir l'affronter par une réflexion philosophique et théologique rigoureuse. C'est là une des tâches prioritaires des penseurs chrétiens et aussi humanistes.

Permettez-moi de citer ici en conclusion une parole que nous connaissons bien: "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" (Paul VI, *Evangelii Nuntiandi*, n. 41).

Georges COTTIER, O.P.

Marguerite Léna



LE PASSAGE DU TÉMOIN

Éduquer,
Enseigner, Évangéliser

Parole et Silence

Éditions Parole et Silence
Le Passage du témoin
248 p. – 115 FF – 29,50 CHF



Pierre d'Ornellas

LIBERTÉ, QUE DIS-TU DE TOI-MÊME?

VATICAN II 1959-1965

ÉDITEUR CATHÉDRALE
Parole et Silence

Éditions Parole et Silence
Liberté que dis-tu de toi-même
708 p. – 185 FF – 47,50 CHF



Marie-Dominique Goutierre

L'HOMME FACE À SA MORT

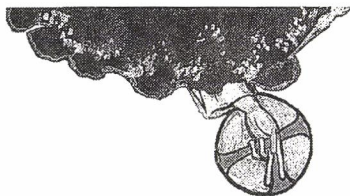
L'ABSURDE OU LE SALUT?

Parole et Silence

Éditions Parole et Silence
L'Homme face à sa mort
147 p. – 85 FF – 22 CHF

Charles Journet

ENTRETIENS SUR LA TRINITÉ



Parole et Silence

Éditions Parole et Silence
Entretiens sur la Trinité
130 p. – 79 FF – 20,00 CHF

Eglise et Royaume de Dieu II: *Vatican II*

Par suite d'un malheureux incident technique, cet article est paru dans le précédent numéro (4/1999) sans les notes de bas de page qui devaient l'accompagner et le compléter. Il perdait ainsi une bonne partie de son information et de sa compréhension. Afin de corriger cette lacune préjudiciable à l'auteur et à nos lecteurs, nous en reproduisons ici le texte intégral, avec nos plus vives excuses.

La Rédaction de N&V.

Comme nous l'avons signalé dans une étude antérieure, c'est aujourd'hui un lieu commun chez la plupart des théologiens que l'on ne peut plus identifier l'Eglise et le Royaume de Dieu. Nous avons commenté les arguments utilisés à l'appui de cette thèse, que nous ne partageons pas. Il reste toutefois à étudier un argument: le Concile Vatican II a-t-il en quelque sorte interdit une telle identification? Nous avons annoncé le dossier que voici.

Que l'ecclésiologie de Vatican II empêche désormais l'identification de l'Eglise et du Royaume est en fait moins sûr qu'on le dit souvent. Nous en voulons pour preuve ce qu'a dit le pape Paul VI dans le discours d'inauguration de la quatrième Session de ce Concile, le 14 septembre 1965, dix mois après avoir lui-même promulgué la Constitution *Lumen Gentium*¹: «*De cette réunion conciliaire qui se centre tout entière sur le nom du Christ et de son Eglise et qui, de ce fait, a ses caractéristiques et ses limites bien définies, on ne pourra pas dire qu'elle est satisfaite de soi, renfermée sur soi, sourde et insensible aux besoins des autres, de ces innombrables foules humaines qui n'ont pas le bonheur d'être réunies, comme nous le sommes sans aucun mérite de notre part, dans ce bienheureux royaume de Dieu qu'est l'Eglise*»². En outre, dans le concert des théologiens s'élèvent quelques voix pour tenir que Vatican II a maintenu l'identification de l'Eglise et du Royaume (d'une manière en ce monde et d'une autre dans l'eschatologie pleinement réalisée); c'est par exemple le cas du P. John Fuellenbach, lui-même défavorable à cette identification: «*Nombre de théologiens soutiennent encore qu'une analyse serrée des textes de Lumen Gentium qui traitent de cette question (3,*

1. Dorénavant abrégée «LG».

2. PAUL VI, Discours d'ouverture de la IV^e session du Concile, no. 3, 14. 9. 65, in: *Documents pontificaux de Paul VI*, Editions Saint-Augustin, Saint-Maurice, 1969, t. 3, p. 473.

5, 9, 48) montre qu'à Vatican II le Royaume de Dieu reste identique à l'Eglise, avec la réalité historique du Royaume maintenant ou avec l'accomplissement eschatologique [du Royaume], quand elle [l'Eglise] trouvera aussi son accomplissement. La même vue peut être trouvée dans le Document Final de la Commission Internationale de Théologie en 1985... Ce n'est que dans l'Encyclique *Redemptoris Missio* que l'on peut trouver une claire distinction»³. Le P. Fuellenbach est suivi en cela par son confrère le P. Jacques Dupuis⁴. Si ce double jugement, concernant Vatican II et concernant Jean-Paul II, reste matière à discussion, nous nous contentons de le citer ici comme indice de ce que la question est ouverte.

Nous allons essayer de voir ce qu'entendait en fait Vatican II à propos de la relation entre Eglise et Royaume. Pour ce faire, nous nous référons d'abord à une étude de la Commission Théologique Internationale. Puis nous présenterons le texte de la Constitution *Lumen Gentium* qui est habituellement invoqué pour refuser une identification de l'Eglise et du Royaume.

EGLISE ET ROYAUME DANS LES TEXTES DE VATICAN II

L'interprétation de *LG* à propos de la relation entre Eglise et Royaume se concentre sur la relation entre deux textes. Le premier de ces textes le paragraphe 3, qui affirme une identité: «*L'Eglise, ou le royaume du Christ déjà mystérieusement présent, opère dans le monde, par la puissance de Dieu, sa croissance visible*»⁵. Il faut noter d'abord qu'il s'agit du royaume du Christ, et non pas de Dieu. Il y a une différence entre ces deux expressions, qui apparaît notamment lorsque saint Paul dit que le Christ, à la fin, «*remettra la royauté à Dieu le Père*»⁶. Il reste que cette image opère une identification entre l'Eglise et le Royaume dans leur

3. «A number of theologians still hold that a close analysis of the relevant texts of *Lumen Gentium* (3, 5, 9, 48) shows that in Vatican II the Kingdom of God remains identical with the church, with the historical reality of the Kingdom now or with the eschatological fulfillment where it will find its fulfillment as well. The same view can be found in the Final Document of the International Theological Commission in 1985... Only in the encyclical *Redemptoris Missio* can we find a clear distinction» (John FUELLENBACH, sj, *The Kingdom of God, The Message of Jesus Today*, Orbis Books, Maryknoll, 1995, p. 264).

4. Qui soutient que Vatican II a maintenu l'identité entre Eglise et Royaume (cf. Jacques DUPUIS, sj, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, «Cogitatio Fidei» 200, Cerf, Paris, 1997, p. 509-511), et que l'Encyclique *Redemptoris Missio* l'a abandonnée (cf. *ibid.*, p. 535).

5. *LG* 3. Les traductions habituelles disent: «*L'Eglise, qui est le règne de Dieu...*». Nous corrigeons sur la base du texte latin: «*Ecclesia, seu regnum Christi*». Et nous traduisons «*regnum*» par «*royaume*» plutôt que par «*règne*» pour unifier la terminologie en français, étant donné que dans les textes de Vatican II le mot latin est toujours «*regnum*».

6. 1 Co 15,24. Ce texte est cité dans la Constitution *Gaudium et Spes* (dorénavant: *GS*), § 39, et le Décret *Presbyterorum Ordinis* (sur la formation des prêtres), § 3.

état actuel, non seulement à cause de la connexion entre les deux mots, mais aussi à cause de l'image: cette Eglise mystérieusement présente et qui croît a les caractéristiques du Royaume. Toutefois, le texte ne parle que de la relation de l'Eglise et du Royaume dans le temps présent.

Le deuxième texte, qui semble mettre davantage de distance entre l'Eglise et le Royaume, est le paragraphe 5 de *LG*: «*l'Eglise... reçoit mission d'annoncer le royaume du Christ et de Dieu et de l'instaurer dans toutes les nations, formant de ce royaume le germe et le commencement sur la terre*». En annonçant le Royaume, l'Eglise annonce-t-elle autre chose qu'elle-même? Quelle est la relation entre le germe-commencement et le résultat du développement? Nous nous y arrêterons plus longuement ci-dessous.

Il faut commencer par essayer d'avoir une vision d'ensemble de la question dans les textes de Vatican II. Pour ce faire, nous nous référerons à une étude de la Commission Théologique Internationale qui dresse à notre avis un bilan suffisant de la question, ce qui nous évite de la reprendre à frais nouveaux. Puis nous étudierons le point crucial, à savoir le paragraphe 5 de *LG*.

L'étude de la Commission Théologique Internationale

Devant établir un *status questionis* de l'ecclésiologie vingt ans après la fin de Vatican II, la Commission Théologique Internationale publie en 1985 un document intitulé «Thèmes choisis d'ecclésiologie». Une section est consacrée à la relation entre Eglise et Royaume. Elle commence par un constat qui débouche sur une question: «*Alors que bien des Pères de l'Eglise, bien des théologiens médiévaux ou les Réformateurs du XVI^e siècle identifient généralement l'Eglise et le Royaume, on en est venu, surtout depuis deux siècles, à mettre en eux une distance plus ou moins grande, en accentuant unilatéralement l'aspect eschatologique pour le Royaume et l'aspect historique pour l'Eglise. Le Concile n'a pas traité explicitement de cette question, mais les recoupements entre les différents textes nous permettent de cerner l'enseignement de *Lumen gentium* à ce propos.*»⁷.

La Commission entreprend ensuite, précisément, de recouper les différents textes. Etant donné que les mises en cause de l'identification de l'Eglise et du Royaume prennent argument de l'eschatologie, la Commission construit son étude sur la distinction entre cette relation dans la situation de l'eschatologie achevée et dans la situation présente, celle de l'eschatologie commencée.

7. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, «Thèmes choisis d'ecclésiologie», *Documentation Catholique* 1909, 5. 1. 1986, p. 72.

Pour ce qui est de l'eschatologie achevée, appelée «la fin des temps», le constat est le suivant: *«Lorsqu'on examine les textes qui traitent de la consommation finale, on ne peut y trouver de différence entre l'Eglise et le Royaume: d'un côté, il est dit de l'Eglise que 'tandis que peu à peu elle s'accroît; elle aspire à l'achèvement de ce Royaume' (LG 5), alors que d'un autre côté; c'est l'Eglise qui aura elle même sa consommation dans la gloire céleste (cf. LG 48 et 68). D'un côté, l'achèvement sera réalisé 'lorsque le Christ remettra à son Père un royaume éternel et universel...' (Gaudium et Spes 39, cf. 1 Co 15,24; Presbyterorum Ordinis 2); de l'autre côté; le Concile affirme que c'est l'Eglise qui, 'au terme des siècles, se consommera dans la gloire. Alors que comme on peut le lire dans les saints Pères, tous les justes depuis Adam, 'depuis Abel le Juste jusqu'au dernier élu', se trouveront rassemblés auprès du Père dans l'Eglise universelle' (LG 2): c'est l'Esprit Saint 'qui achemine l'Eglise vers l'union parfaite avec son Epoux' (LG 4). Et c'est encore l'Eglise 'qui espère de toutes ses forces et appelle de ses vœux l'heure où elle sera, dans la gloire, réunie à son Roi' (LG 5), alors qu'ailleurs le Concile peut dire que le Peuple de Dieu a 'pour destinée le Royaume de Dieu' en ajoutant qu'«à la fin des siècles, il recevra enfin de Dieu son achèvement' (LG 9). Il est donc évident que, dans l'enseignement du Concile, il ne peut y avoir de différence, quant à la réalité à venir à la fin des temps, entre l'Eglise achevée (consummata) et le Royaume achevé (consummatum)»⁸. Sur le plan de la «fin des temps», la Commission conclut donc qu'Eglise et Royaume ne sont pas différents.*

Il reste une deuxième question: *«Qu'en est-il de leur relation dans le temps présent? Le texte le plus explicite (LG 5) nous fait percevoir combien subtil est le rapport entre les notions de Royaume et d'Eglise. Le sort du Royaume et le sort de l'Eglise apparaissent dans leurs commencements comme inséparables: 'Le Seigneur donna naissance à son Eglise en prêchant l'heureuse nouvelle, l'avènement du règne de Dieu' (LG 5). Commencement de l'Eglise et avènement du Royaume de Dieu se manifestent dans une parfaite simultanéité. Il en est de même de la croissance de l'un et de l'autre. En effet, ceux qui accueillent dans la foi la parole du Christ et qui 'sont agrégés au petit troupeau du Christ (Lc 12,32), ont accueilli son Royaume lui-même' (LG 5). Appartenir à l'Eglise revient au même: 'Tous ceux qui croient au Christ, le Père a voulu les appeler à former la sainte Eglise' (LG 2). On peut donc décrire la croissance du Royaume et la croissance de l'Eglise dans les mêmes termes (LG 5). C'est même dans la croissance de l'Eglise que le Concile décèle la croissance du Royaume: le Christ, pour accomplir la volonté du Père, inaugura le Royaume des cieux sur la terre... l'Eglise qui est le Royaume déjà mystérieusement présent, opère dans le monde, par la puissance de Dieu, sa*

8. *ibid.*, p. 72.

croissance visible' (LG 3; cf. *Dei Verbum* 17; LG 13). *L'Eglise pérégrinante est donc 'le Royaume de Dieu déjà mystérieusement présent' et tandis qu'elle croît, elle s'élance vers le Royaume achevé, mais sa croissance n'est autre que l'accomplissement de sa mission: l'Eglise reçoit mission d'annoncer le Royaume du Christ et de Dieu et de l'instaurer dans toutes les nations, formant de ce Royaume le germe et le commencement sur la terre*' (LG 5,9)»⁹. Le suite du texte semble tirer une conclusion peu conforme à ce qui vient d'être dit (cela tient-il au caractère multiple d'une Commission?): «*Cette évocation de l'Eglise, germe et commencement du Royaume, dit à la fois l'unité et la différence entre l'un et l'autre*»¹⁰. En fait, tout ce que l'on peut dire à première vue est que l'idée de «germe et commencement» suggère une différence non pas tant entre l'Eglise et le Royaume qu'entre l'état présent et l'état futur de l'un et de l'autre. D'ailleurs la suite du texte présente justement les similitudes de la croissance de l'Eglise et du Royaume: «*Eglise et Royaume convergent encore dans le mode propre de leur croissance qui ne se réalise que dans et par la conformation au Christ donnant sa vie pour la vie du monde. Le Royaume souffre violence (cf. Mt 11,12) et, en cela, l'Eglise n'a pas une autre destinée puisqu'elle 'avance en pèlerinage entre les persécutions du monde et les consolations de Dieu' (saint Augustin cité par LG 8). Le royaume lui-même 'présent mystérieusement (in mysterio) est, lui aussi, enfoui dans le monde et dans l'histoire; et n'est donc pas purifié des éléments qui lui sont étrangers (cf. Mt 13,24-30;47-49)*»¹¹.

La Commission ajoute une phrase d'une extrême importance: «*En tant que mystère divino-humain; l'Eglise dépasse la 'socialis compago' ou ensemble social de l'Eglise catholique (LG 8,13-17). Appartenir au Royaume ne peut pas ne pas constituer une appartenance – au moins implicite – à l'Eglise*»¹². Il ne faut donc pas opposer d'un côté un ensemble social clairement identifié, c'est-à-dire «l'Eglise» ou «les chrétiens» dans le sens phénoménal ou journalistique du terme, de l'autre côté le Royaume. Et c'est ce qui est souvent sous-entendu lorsque l'on refuse d'identifier Eglise et Royaume. En fait l'Eglise elle-même, étant bien entendu qu'elle est en tous les cas visible, même si cette visibilité n'est pas évidente à nos yeux de myopes spirituels, dépasse cet ensemble social compris dans un sens restreint. Ce qui convient alors, c'est d'opposer l'Eglise-Royaume à une «Eglise» comprise dans un sens trop superficiel. Quant à ce que la Commission ajoute à propos de l'appartenance au Royaume comme appartenance au moins implicite à l'Eglise, on ne saurait en sous-estimer l'importance, étant donné que c'est là que se trouve l'un des autres arguments majeurs souvent invo-

9. *ibid.*, p. 72-73.

10. *ibid.*, p. 73.

11. *ibid.*, p. 73.

12. *ibid.*, p. 73.

qués en faveur de la non-identification entre Eglise et Royaume: qu'en est-il des non-chrétiens? Cette question sera reprise et développée dans notre deuxième étude sur Eglise et Royaume.

Nous pouvons maintenant passer à *LG* 5, paragraphe entièrement consacré au Royaume dans cette Constitution sur l'Eglise.

Lumen Gentium 5

Le texte qui suggère à beaucoup que le Concile rejette l'identification entre Eglise et Royaume est le numéro 5 de *LG*. Ce numéro a été introduit dans la Constitution à partir du troisième des quatre projets successifs¹³, comme d'ailleurs le texte du numéro 3 que nous venons de citer. Pour notre propos, quatre éléments du numéro 5 doivent être relevés:

1° «*Avant tout... le royaume se manifeste dans la personne même du Christ...*». L'Eglise étant le Corps du Christ, on peut supposer que le royaume doit se manifester en elle.

2° Il y a une coïncidence chronologique entre l'«apparition» du royaume et celle de l'Eglise: «*Le mystère de l'Eglise sainte se manifeste en sa fondation. En effet, le Seigneur Jésus donna naissance à son Eglise en prêchant l'heureuse nouvelle, l'avènement du royaume de Dieu promis dans les Ecritures depuis des siècles*».

3° Eglise et Royaume sont dans un rapport à la fois d'extériorité et d'intériorité mutuelles: «*l'Eglise... reçoit mission d'annoncer le royaume du Christ et de Dieu et de l'instaurer dans toutes les nations, formant de ce royaume le germe et le commencement sur la terre*».

4° Eglise et Royaume ont une destinée eschatologique commune: «*tandis que peu à peu elle s'accroît, elle-même [l'Eglise] aspire à l'achèvement de ce royaume, espérant de toutes ses forces et appelant de ses vœux l'heure où elle sera, dans la gloire, réunie à son roi*».

Pour ainsi dire tous les théologiens actuels sont convaincus que Vatican II distingue Eglise et Royaume en raison du troisième élément que nous citons ci-dessus. D'une part le texte ne dit pas l'Eglise est le Royaume, mais seulement qu'elle en est le germe. D'autre part elle doit l'annoncer, ce qui suppose une certaine extériorité. Ces arguments n'imposent toutefois pas une séparation. En effet le germe est déjà lui-même la réalité qui se développe, comme un enfant est la personne qu'il sera encore à l'âge adulte. D'autre part l'Eglise s'annonce aussi elle-même. Comme le dit la Constitution *Dei Verbum*, sur la Révélation divine: «*L'Eglise... transmet à chaque génération tout ce qu'elle est elle-même...*»¹⁴. D'ailleurs l'existence même de deux Constitutions sur l'Eglise montre bien que, à Vatican II, l'Eglise entend s'annoncer elle-même, dire qui elle est.

13. Présenté aux Pères conciliaires à partir de septembre 64.

14. DV 8. 1.

Une certaine extériorité de l'Eglise et du Royaume apparaît toutefois dans d'autres textes, par exemple lorsque *LG* dit: «*l'Eglise ou peuple de Dieu par qui ce royaume prend corps...*»¹⁵. Mais on peut aussi bien dire que l'Eglise est à l'œuvre dans sa propre croissance. A la fin de l'étude que nous avons déjà amplement citée, le Commission Théologique Internationale s'interroge sur la possibilité de parler de l'Eglise comme sacrement du Royaume. Après avoir précisé que le Concile n'utilise pas l'expression (mais tout au plus «*comme le sacrement*», «*veluti sacramentum*», en *LG* 1), elle suggère plusieurs précisions, dont deux nous paraissent éclairer profondément le sens de *LG* 5: «*4. L'Eglise n'est pas un pur signe (sacramentum tantum) mais la réalité signifiée est présente dans le signe (res et sacramentum) comme réalité du Royaume. 5. La notion d'Eglise ne se limite pas à son seul aspect temporel et terrestre, et inversement, la notion de Royaume comporte une présence déjà là 'in mysterio'*»¹⁶. L'Eglise n'est pas le signe d'une réalité future différente en soi de ce qu'elle est elle-même. Elle est signe d'une réalité qu'elle est elle-même mais dont la réalité profonde est encore voilée, à la manière de la présence eucharistique où le Christ est réellement présent lui-même, quoique d'une manière voilée. Comme on ne peut dire que le Christ ne soit pas présent dans l'Eucharistie sous prétexte qu'il n'y apparaît pas dans sa gloire, on ne peut dire que le Royaume ne soit pas présent dans l'Eglise sous prétexte que l'on entend par «Eglise» seulement son «aspect temporel et terrestre». Cette notion de l'Eglise comme «res et sacramentum» du Royaume futur (et donc de l'Eglise future) a été développée par certains théologiens: nous y reviendrons aussi dans une étude ultérieure.

Pour éclairer davantage le sens du numéro 5 de *LG*, nous allons maintenant présenter l'ensemble des discours et textes écrits par lesquels des Pères conciliaires ont demandé l'introduction dans la Constitution sur l'Eglise de ce paragraphe concernant le Royaume. Ces discours ne sont pas un commentaire autorisé de la Constitution, car le sens d'un texte ne se réduit pas à l'intention de ceux qui le proposent, mais ils n'en sont pas moins une source privilégiée pour l'interprétation.

LES INTERVENTIONS À VATICAN II DEMANDANT L'INTRODUCTION D'UN NUMÉRO SUR EGLISE ET ROYAUME

Un ensemble de discours a été prononcé en septembre et octobre 1964 pour demander l'introduction d'un paragraphe sur le Royaume, qui

15. *LG* 13. 3.
16. *ibid.*, p. 73.

deviendra le no. 5 de LG¹⁷. A ces discours s'ajoutent des textes écrits. Nous les présentons ci-dessous en les regroupant par thèmes.

Textes favorables à l'identification Eglise-Royaume

Nous présentons d'abord une série de discours tendant à identifier Eglise et Royaume. Les quelques discours qui s'opposent à cette identification seront introduits dans un deuxième temps.

Le Royaume comme image de l'Eglise

Mgr Casimir Morcillo Gonzalez, évêque de Tarragone, en son nom et au nom de 20 autres évêques espagnols, dont les archevêques de Saint-Jacques de Compostelle et de Barcelone, présente le Royaume comme une des images bibliques de l'Eglise: «... dans le chapitre I [n. 7], on fait un saut du Corps Mystique à l'Eglise société externe et visible, avant qu'un pont ait été jeté entre les deux rives. Il faut d'abord combler ce gouffre, ce qui peut se faire en mettant en avant et en utilisant les images bibliques qui montrent l'Eglise comme peuple de Dieu, comme Royaume de Dieu, comme Temple et Demeure de Dieu»¹⁸. Une proposition écrite de la Conférence épiscopale du Venezuela (signée de 17 évêques) demande «... que dans les images de l'Eglise on parle de l'Eglise 'en tant que royaume de Dieu'»¹⁹. C'est aussi le sens de l'intervention du P. Augustin Sepinski, Ministre Général des Franciscains (O. F. M.), qui est toutefois conscient qu'un problème peut se poser: «Il [me] plaît absolument que l'on cite d'autres images de l'Eglise. J'ajouterais l'image de 'royaume de Dieu', ou 'royaume des Cieux', malgré certaines difficultés exégétiques»²⁰.

Mgr Ireneo Chelucci, évêque de Montalcino, tient des propos semblables, avec une tonalité plus militante: «Tout d'abord, parmi les divers aspects sous lesquels on peut aborder l'Eglise, deux apparaissent surtout dignes d'être pris en considération, à savoir celui du Corps mystique du Christ et celui du royaume de Dieu ou des cieux. Celui-là est suffisamment exprimé dans le no. 5²¹, celui-ci est omis pour une raison

17. La liste de ces discours se trouve chez Francisco GIL HELLIN, *Concilii Vaticani II Synopsis*, in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones. Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen gentium, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1995, p. 28. Cet ouvrage donne aussi le texte des discours, que nous citons toutefois à partir des Actes du Concile.

18. «... in cap. I [n. 7], saltus fit a Corpore Mystico ad Ecclesiam societatem externam et visibilem, antequam pons inter utramque ripam protendatur. Hiatus ille primum repleti necesse est, et repleti potest, expressius urgendo et accommodando imagines biblicas, quae Ecclesiam exhibent ut populum Dei, ut Regnum Dei, ut Templum et Domum Dei» (Acta Synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II —désormais abrégé AS—, II/I p. 351).

19. «... in Ecclesiae imaginibus tractetur de Ecclesia 'ut regnum Dei'» (AS II/II, p. 216).

20. «Placet omnino quod aliae Ecclesiae imagines citantur. Adiungerem imaginem 'regnum Dei' vel 'regnum caelorum', non obstantibus aliquibus difficultatibus exegeticis» (AS II/II, p. 196).

21. Ce no. 5 est une version provisoire du futur no. 7, consacré au Corps du Christ.

que je ne comprends pas, étant donné qu'il constitue un point vraiment central dans toute la prédication du Christ... Ce point du royaume de Dieu a été choisi par les critiques actuels pour attaquer toutes les positions ecclésiologiques catholiques. Il est manifeste qu'on perturbait par là la vraie notion évangélique du royaume de Dieu, que l'on ruinait sur-le-champ ses fondations, sur lesquelles se fonde le dogme catholique du royaume de Dieu constitué ouvertement sur la terre»²².

Pour le cardinal Jaime De Barros Camara, archevêque de Rio de Janeiro, et 153 autres évêques brésiliens, le Royaume est l'image de l'Eglise que l'on trouve dans les Evangiles synoptiques: *«On ne comprend pas bien pourquoi, dans l'énumération des images de l'Eglise, on ne parle pas du royaume de Dieu, qui constitue en quelque sorte le centre des Evangiles synoptiques, et qui apparaît si souvent dans l'Ancien Testament»²³.*

La dimension eschatologique et missionnaire apportée par l'image du Royaume

Plusieurs interventions soulignent que l'image du Royaume permet de mettre en évidence la dimension eschatologique de l'Eglise, sa destinée éternelle.

Mgr Ermenegildo Florit, archevêque de Florence, constate la difficulté qu'il y a à parler de l'Eglise d'une manière qui soit compréhensible sans voiler le mystère. Pour cette raison, il propose d'ajouter aux images déjà utilisées celle du Royaume: *«On pourrait remédier à ce défaut si, outre les images par lesquelles l'Eglise est décrite, on examinait celle, très belle, du 'Royaume de Dieu'... qui signifie mieux que les autres à la fois l'aspect de l'Eglise visible, l'aspect pneumatique et l'aspect eschatologique»²⁴.* Cette dimension eschatologique reviendra dans d'autres discours.

Le discours de Mgr Gabriel Garrone, archevêque de Toulouse (en son nom et au nom de neuf autres évêques français), relève lui aussi cette dimension eschatologique, et y ajoute la dimension missionnaire: *«Quand on définit l'Eglise, on doit prendre en considération, et tout*

22. *«Iam primum inter varios aspectus sub quibus Ecclesia considerari potest, duo praecipue maxima digni apparent consideratione, mystici Corporis Christi et regni Dei vel caelorum, ille satis expressus n. 5, hic nescio qua ratione praetermissus, cum punctum vere centrale constituat in universa Christi praedicatione... Hoc quippe punctum de regno Dei est a criticis hodiernis callide selectum ad oppugnandas omnes catholicorum positiones ecclesiologicas. Perspectum illis erat perturbata vera notio [le texte porte: 'notione', qui pourrait être un italianisme] evangelica Regni Dei, illico pessumdari ipsa fundamenta, quibus innititur dogma catholicum de regno Dei a Christo hisce in terris constituto» (AS II/II, p. 704).*

23. *«non bene intelligitur quare in enumeratione imaginum Ecclesiae, sermo non fiat de regno Dei, quod centrum quoddam constituit Evangeliorum synopticorum, et in Vetere Testamento toties occurrit. (Adprobaverunt 153)» (AS II/I 423).*

24. *«Huic defectui obviari poterit si, praeter imagines quibus Ecclesia describitur, illa etiam praestantissima 'Regni Dei' (memorandini, venerabiles Fratres, Lucam et Paulum, praesertim Lucam), illa etiam praestantissima 'Regni Dei' profunde indagetur, quae melius quam aliae et aspectum Ecclesiae visibilem et aspectum pneumatikum et aspectum eschatologicum significat» (AS II/I, p. 355-356).*

d'abord, l'image et le concept de 'Royaume de Dieu'. En effet, dans le schéma, de nombreux défauts ... reçoivent immédiatement leur explication et leur remède quand on remarque l'absence du thème du Royaume de Dieu dans notre schéma. a) En effet, la dimension eschatologique de l'Eglise manque dans notre schéma; il n'apparaît pas suffisamment, comme cela a été dit récemment, que l'Eglise, dans son espérance, aspire et tend au Royaume, et que par conséquent elle est dressée dans son élan apostolique et missionnaire. Je dirais que la vision de l'Eglise reste statique, alors que pourtant elle est en fait essentiellement dynamique. b) De même, la mission évangélisatrice risque d'être comme ajoutée accidentellement à l'Eglise, aussi longtemps que celle-ci ne se définit pas comme instrument du Royaume. On se prive aussi de tant de richesses comprises dans le thème du Royaume des Cieux, par exemple, entre autres, cet accent qui est celui de la voix du Seigneur...»²⁵. On notera qu'il présente le Royaume comme une image de l'Eglise et qu'en même temps il voit dans l'Eglise un instrument du Royaume.

Ce discours reçoit le soutien explicite du cardinal Giacomo Lercaro, archevêque de Bologne, qui développe le thème de la mission: «J'ai entendu avec une grande émotion et une grande joie que plusieurs orateurs ont demandé une meilleure mise en lumière d'images bibliques très claires, en particulier de celles qui ont trait à la famille de Dieu et au royaume des cieux (à propos desquelles je pense que l'on devrait ajouter un nouveau paragraphe). J'exprime aussi mon accord avec les Cardinaux Rugambwa et Gracías et avec les évêques Garrone, Elchinger, Djajasepoetra, Ancel et Guano à propos de la connexion entre ces images et la force intérieure et 'dunami' de l'Eglise, c'est-à-dire que le vrai sens de l'élan missionnaire de l'Eglise dans le monde entier n'est pas de dominer mais de servir»²⁶. Les deux arguments concernant la mission sont donc d'abord l'élan eschatologique (l'Eglise est poussée en avant par la première venue du Sauveur et est attirée par son retour) et ensuite le témoignage du service.

25. «Ad definiendam Ecclesiam in consideratione veniat, et imprimis, imago et conceptus 'Regni Dei'. Etenim multi defectus, qui nuper etiam sunt expressi, nonnulli defectus in schemate explicationem et remedium accipiunt statim ac [cum] advertitur absentia [huius] thematis Regni Dei in schemate nostro. a) Deficiens est enim in hoc [nostro] schemate dimensio eschatologica Ecclesiae; Ecclesia non satis apparet, uti nuper dictum est, ut in spe tota spirans et tendens [ad Regnum], impetu inde apostolico et missionario erecta: statica, ut ita dicam, remanet visio Ecclesiae, quae de facto tamen et essentialiter [dynamicae] dinamica est. b) Item missio evangelizandi in periculo est ut fiat veluti accidentaliter ad Ecclesiam addita, dum Ecclesia ex seipsa definitur ut instrumentum Regni. Amittuntur etiam tot divitiae in themate Regni caelorum inclusae, v. g., inter alia, iste evangelicus sonus qui sonus est Domini, nec alius datur qui ad omnes homines, quod admodum intendimus, pervenire umquam possit» (AS III, p. 374-375).

26. «Magna animi commotione et gaudio audiui quod nonnulli oratores dixerunt maiorem in lucem proferendas esse perspicuas biblicas imagines, eas praesertim quae de Dei familia sunt et de regno caelorum (de quibus novum paragraphum ad hoc addendum puto). Consentio etiam cum em. mis Rugambwa et Gracías et exc. mis Garrone, Elchinger, Djajasepoetra, Ancel, Guano de connexione inter imagines illas et intimam Ecclesiae vim et dunamin, id est Ecclesiae impulsioem essentialiter missionariam in totum orbem cuius verus sensus est non praeesse sed servire» (AS II/II, p. 11-12).

Mgr Adrien Djajasepoetra, archevêque de Djakarta, au nom des évêques d'Indonésie, souligne lui aussi la valeur de témoignage de l'attitude de citoyen du Royaume: *«On devrait exprimer plus clairement que l'Eglise, quand elle énonce son propre mystère, ne parle qu'avec humilité et à cause de l'obéissance de la foi. Elle parle d'elle-même, non pour s'exalter à la manière humaine, mais seulement parce qu'elle croit de foi divine qu'elle transmet son mystère aux hommes pour les sauver et pour glorifier Dieu. Dans ces conditions, l'aspect eschatologique n'est pas suffisamment mis en lumière dans notre texte. C'est donc à juste titre que l'on dit que l'Eglise constitue, par l'action du Christ, 'le germe et le commencement du royaume des cieux', mais ce principe devrait être développé par la suite et imprégner tout le texte»*²⁷.

Une note originale se trouve dans le discours d'un évêque d'un pays communiste, Mgr Frane Franic, évêque de Split et Makarska, qui voit dans la destinée eschatologique de l'Eglise un facteur de consolation pour les chrétiens qui souffrent: *«Le fait que l'image du corps mystique du Christ reçoive une place privilégiée, la première place, dans le chapitre I me plaît beaucoup... D'autres images de l'Eglise ont aussi été tirées de l'Ecriture... Je proposerais toutefois humblement que l'on ajoute à ces images celles du Royaume de Dieu et de la citadelle posée sur la montagne. La raison de cette très humble proposition n'est pas un quelconque militarisme clérical, comme certains le disent, mais le seul désir de montrer, à ces Eglises qui vivent vraiment dans la pauvreté et l'humilité et qui ont besoin de la consolation de la foi, que l'Eglise est précisément le Royaume de Dieu vaincu sur la terre et la citadelle inexpugnable. Une telle foi peut préserver d'une excessive tristesse de nombreux catholiques qui vivent dans des difficultés à cause de leur foi. Par conséquent, la charité humaine et chrétienne nous presse de représenter l'Eglise de cette manière. Ensuite, l'image du Royaume de Dieu facilitera le passage à la description de l'Eglise dans son état triomphal, dans ses saints»*²⁸.

27. «Clarius et expressius significari deberet Ecclesiam, dum mysterium suum proprium enuntiat, non loqui nisi humiliter et ex oboedientia fidei. De seipsa loquitur, non ut modo humano seipsam exaltet, sed solummodo quia fide divina credit, mysterium suum ad homines salvandos et ad Deum glorificandum conferre. Expressior humilitatis professio totum textum pervadere optamus. Huc refert, quod in toto textu nostro aspectus eschatologicus non satis in lucem ponitur. Recte quidem dicitur Ecclesiam actione Christi constituere 'germen et initium regni caelorum', sed hoc principium ulterius evolvi deberet et totum textum permeare» (AS II/I, p. 382).

28. «Ideo mihi valde placet quo imago corporis Christi mystici primum atque privilegiatum locum in cap. I obtinet... Aliae quoque imagines Ecclesiae e Scriptura apte desumptae sunt in capite. Attamen ego humillime proponerem, ut istis imaginibus addantur imagines regni Dei et arcis in monte positae. Ratio huius humillimae petitionis non est quidam militarismus clericalis, uti dicunt, sed desiderium solacium praebendi illis Ecclesiis quae revera in paupertate et in humilitate vivunt atque aliquomodo quotidie egent solatio fidei: Ecclesiam esse praecise regnum Dei in terris invictum et arcem inexpugnabilem. Talis fides permultos catholicos in difficultatibus pro eorum fide viventibus a nimiae tristitiae tentatione salvare potest. Proinde et humana et christiana caritas urget nos ad tali modo Ecclesiam repraesentandam. Deinde ex imagine regni Dei facilior gressus potest esse ad describendam Ecclesiam in statu triumphali in suis sanctis» (AS II/I, p. 442-443).

Deux discours globaux

Nous avons présenté certains discours en fonction des thèmes qu'ils abordent. Deux discours abordent la question du rapport entre Eglise et Royaume de façon globale, reprenant en gros les thèmes déjà mentionnés et en ajoutant d'autres.

Il s'agit d'abord du discours de Mgr Félix Romero Menjíbar, évêque de Jaén. Nous le présentons en respectant sa mise en page²⁹.

«*Dans les Evangiles, surtout en Matthieu, presque toute la considération de l'Eglise est achevée dans la notion de royaume de Dieu...* [il cite des occurrences]³⁰

2. *Cette notion de l'Eglise comme royaume de Dieu éclaire admirablement sa nature et sa mission, selon les lignes suivantes:*³¹

a) *L'aspect définitif de l'économie accomplie dans la venue du Christ. L'axe autour duquel tourne toute l'histoire est le Christ Roi auquel est remise la puissance éternelle.*³²

b) *L'aspect dynamique, intérieur, mystérieux et divin du royaume de Dieu ou Eglise. En effet, le royaume est comparé par le Seigneur lui-même, selon Matthieu chap. 13, à une semence, un grain de moutarde, un ferment, un trésor, une perle, un filet.*³³

c) *L'aspect religieux. En effet, le concept de royaume de Dieu inclut en lui-même tout d'abord l'idée de domination de Dieu dans les hommes. Les moyens d'une telle domination sont spirituels et divins: la Parole, la contrition ou appel à la pénitence, la foi, les sacrements, surtout le baptême, comme on le voit en Jean, chap. 3, l'autorité donnée par Dieu. La première loi établie pour ce royaume est la charité et l'humilité, de telle sorte que, selon Matthieu chap. 5, une place est attribuée dans le royaume avant tout aux pauvres, aux doux, aux nécessiteux, et en général aux petits. Enfin, une récompense divine et spirituelle est même promise au Ciel: la Vie éternelle.*³⁴

29. L'ensemble du discours se trouve en AS II/I, p. 445-446. Nous mettons le texte latin en note sous chaque paragraphe du texte français.

30. «... In Evangelis, praesertim in Matthaeo, fere tota consideratio Ecclesiae absolvitur notione regni Dei...»

31. 2. Haec notio Ecclesiae ut regni Dei eius naturam et missionem mirifice illuminat sub his lineis:

32. a) Aspectus definitivus oeconomiae in adventu Christi re adimpletae. In Christo Rege cui potestas aeterna tradita est totus historiae cardo vertitur.

33. b) Aspectus dynamicus, internus, misteriosus atque divinus regni Dei sive Ecclesiae. Comparatur enim regnum ab ipso Domino, iuxta Matthaeum, cap. 13, semini, grano sinapsis, fermento, thesauro, margaritae, reti.

34. c) Aspectus religiosus. Conceptus enim regni Dei includit in se primario ideam dominationis Dei in homines. Media talis dominationis spiritualia et divina sunt: Verbum, contritio seu vocatio ad paenitentiam, fides, sacramenta, praesertim baptismus, ut videtur in Ioanne, cap. 3, auctoritas a Deo data. Huius Regni veluti prima lex caritas et humilitas statuitur, ita ut, iuxta Matthaeum, cap. 5, praecipuus in regno locus pauperibus tribuatur, mitibus, lugentibus, et in genere parvulis. Divinum et spirituale denique etiam praemium in caelis promissum: Vita aeterna.

d) *L'aspect d'obligation ou de nécessité pour le salut est aussi illustré par la notion de royaume de Dieu, en ce sens qu'il n'est pas l'oeuvre des hommes, mais de Dieu, à qui il faut accorder son consentement par une décision qui engage le salut.*³⁵

e) *En même temps l'aspect missionnaire ou oecuménique de l'Eglise apparaît en toute clarté du fait que le royaume de Dieu doit être étendu aussi loin que la domination de Dieu lui-même, à savoir au monde entier.*³⁶

f) *Enfin l'aspect social: dans les Evangiles, le royaume de Dieu est montré comme quelque chose de visible aux yeux des hommes, quelque chose qui peut être discerné grâce aux signes des temps, [un royaume] dans lequel on entre par le baptême et dans lequel les hommes sont revêtus de l'autorité divine.*³⁷

*Il est évident que cette description de l'Eglise comme royaume de Dieu est aussi illustrée par l'image de Jésus-Christ, son fondateur, qui est le Seigneur des seigneurs et le Roi des rois.*³⁸

*En raison de ce que j'ai dit, je crois qu'il sera opportun d'exposer dans le chap. 1 la doctrine de l'Eglise en tant que royaume de Dieu, soit avant le no. 5, dans lequel on traite du Corps mystique du Christ, soit dans le no. 6 où l'on traite des autres images de l'Eglise, parmi lesquelles l'Eglise n'apparaît pas sous cette dénomination»*³⁹.

Mgr Romero Menjíbar ajoute un texte écrit à son discours. Il y introduit deux idées qui n'étaient pas mentionnées dans l'intervention orale: 1° «*Le nouveau Peuple de Dieu, ou l'Eglise convoquée, formée et constituée par le Christ Seigneur, est appelée par le Seigneur lui-même royaume de Dieu ou royaume des Cieux*»; 2° «*Dans ce royaume, l'autorité est remise de la part de Dieu à Pierre et aux Apôtres*» (référence à Mt 16,18 et 18,18)⁴⁰.

35. d) *Aspectus obligatoris seu necessitatis ad salutem etiam ex notione regni Dei illustratur cum non hominum sed Dei opus sit, cui sub discrimine salutis obsecundandum est.*

36. e) *Simul aspectus missionarius seu oecumenicus Ecclesiae elucet cum regnum Dei eo usque pro-
tendi debeat quo Dei dominium, id est universum mundum.*

37. f) *Aspectus denique socialis: regnum Dei in Evangeliiis ut quid hominum oculis adspectabile exhi-
betur, quod signis temporum diiudicari potest, in quod intratur per baptismum et in quo sunt homines auc-
toritate divina dotati.*

38. *Patet hac descriptione Ecclesiae ut regni Dei etiam illustrari imago Iesu Christi, fundatoris eius,
qui est Dominus dominorum et Rex regum* (il semble y avoir une faute dans le texte latin, ou dans la tra-
duction).

39. *Ex dictis credo fore opportunum exponere in cap. I doctrinam de Ecclesia ut regno Dei sive ante n.
5, in quo de mystico Corpore Christi agitur, sive in n. 6 ubi de aliis Ecclesiae imaginibus sermo est, inter
quas non apparet Ecclesia sub hac denominatione».*

40. Texte complet: «*Aliqua possibilis formulatio praesentationis Ecclesiae ut regni Dei: (De Ecclesia
regno Dei). Novus populus Dei, sive Ecclesia a Christo Domino convocata, formata et constituta, ab ipso
Domino regnum Dei sive regnum caelorum appellata est. In ipsa enim et per ipsam re impletur plenum et
definitivum dominium Dei in familia humana. Adventus Christi cum quo adventus regni in sacris paginis
identificatur, diaboli imperium destruxit novam et mysteriosam vim in historiam infudit cuius virtutem
Dominus comparavit semini, grano sinapis, fermento, thesauro, margaritae, reti. Hoc regnum natu qui-
dem et apparentia humile sed tali fortitudine et virtute praeditum a Christo est ut portae inferi adversum*

Le deuxième discours global est celui de Mgr Alfred Ancel, évêque auxiliaire de Lyon, qui prendra par ailleurs une part active à la rédaction de la Constitution *Gaudium et Spes*. Là aussi, nous respecterons la mise en page⁴¹.

*Dans notre schéma, nous avons une très claire et très belle description de l'Eglise comme Corps mystique du Christ. Diverses images de l'Eglise sont aussi présentées. Et il est regrettable qu'il ne soit jamais question de l'Eglise en tant que royaume de Dieu ou royaume des Cieux, alors que le Christ et ses apôtres ont parlé si souvent de ce royaume.*⁴²

*De fait plusieurs Pères ont demandé que l'on en traite explicitement...*⁴³

*Je voudrais proposer quelques éléments qui pourraient être ajoutés à la rédaction d'un paragraphe spécial 'De l'Eglise en tant que royaume de Dieu'. Le mieux serait que ce paragraphe soit placé avant le no. 4 [le no. 4 du schéma précédent parlait de l'Eglise comme Corps du Christ]. Il convient en effet tout à fait que l'on parle d'abord de l'Eglise comme le Christ en a parlé, et ensuite de l'Eglise comme l'Apôtre l'a présentée.*⁴⁴

*Je n'ignore pas que cette étude de l'Eglise comme royaume de Dieu se heurte à des difficultés, surtout exégétiques. En effet, cette expression 'royaume de Dieu' a plusieurs significations. Nous pouvons cependant, avec une certitude suffisante, trouver plusieurs textes qui traitent très certainement de l'Eglise du Christ.*⁴⁵

*Parmi les divers points de doctrine qui peuvent être mis en lumière dans cette étude, j'en dirai trois seulement dans l'aula, mais je remettrai directement au secrétaire le texte qui pourrait être inséré dans le chapitre.*⁴⁶

ipsum praevalere non possint. Omnes homines ad ipsum praedicatione adducendi sunt ita ut ei credere debeant sub discrimine salutis. Pro eiusdem adventu orare Dominus docet. In ipso regno Petro et apostolis auctoritas divinitus committitur. Regnum quod non sublimitate et rerum humanorum ambitione est constitutum sed cuius prima lex humilitas et caritas sunt et quod pauperibus, mitibus, lugentibus, pacificis praedicatur. Regnum denique quod in caelis consummatum constituet finem seu terminum totius consilii salvifici Dei» (AS II/I 446-447).

41. L'ensemble du discours de trouve en AS II/I, p. 452-454. Nous donnons là aussi le texte latin paragraphe par paragraphe.

42. «In schemate nostro praeclaram sane et pulcherrimam habemus descriptionem Ecclesiae tamquam mystici Corporis Christi. Praesentantur etiam diversae imagines Ecclesiae. At dolendum est quod nunquam agatur de Ecclesia tamquam regno Dei seu tamquam regno caelorum, cum toties Christus et apostoli eius de hoc regno locuti sint.

43. De facto plures Patres postulaverunt ut de eo aliquid explicite dicatur, inter quos exc. mi DD. Florit et Garrone necnon episcopi ex Brasilia et Iugoslavia. Paucis abhinc momentis, pulchra de hoc dicta sunt et plene eis consentio. At tot et tantae divitiae sunt in hoc mysterio regni Dei ut de eodem possim adhuc loqui quin eadem repetam.

44. Vellem ergo aliqua proponere quae adhiberi possent ad redactionem numeri speciali De Ecclesia ut regno Dei. Hic numerus optime poneretur ante n. 4. Valde enim conveniens est ut prius loquamur de Ecclesia sicut Christus de ea locutus est et deinde de Ecclesia sicut apostolus eam praesentavit.

45. Non ignoro hoc studium de Ecclesia ut regno Dei aliquibus offendere difficultatibus, praesertim exegeticis. Haec enim locutio 'regnum Dei' plures habet significationes. Possumus tamen cum sufficienti certitudine plurimos textus invenire qui certissime de Ecclesia Christi agunt.

46. Inter varia doctrinae puncta quae ex hoc studio in luce poni possunt, tria tantum in aula dicam, textum autem, qui inseri in capite posset, directe secretario tradam.

1. *L'Eglise du Christ comme royaume de Dieu se manifeste en même temps comme une société visible et comme une société spirituelle tout à fait différente de toute société terrestre.*⁴⁷

Tous savent ce que l'on dit du royaume de Dieu comme de la société visible; les manuels de théologie le répètent partout. Je n'en dirai donc rien, non que cela ait peu d'importance, mais parce que tous le connaissent. Qu'il suffise seulement de rappeler que le Seigneur a donné à Pierre les clefs du royaume des Cieux.⁴⁸

Et pourtant, à mon avis, on n'est pas assez attentif aux différences essentielles entre le royaume de Dieu et les sociétés terrestres. De fait, le peuple juif et les apôtres eux-mêmes attendaient comme spontanément un messie qui serait un roi temporel, qui libérerait le peuple de Dieu de ses ennemis et lui rendrait sa splendeur. Et Jésus a fondé un royaume dans lequel on n'entre que par la foi en lui-même. Il a même exigé, comme condition à l'entrée dans le royaume de Dieu, l'humilité, l'esprit de pauvreté et une justice qui dépasse celle des scribes et des pharisiens. Toutes ces choses supposent la charité, l'entretiennent, et la charité est le suprême commandement de ce royaume.⁴⁹

Par conséquent, dans cette étude de l'Eglise comme royaume de Dieu, nous avons trouvé le fondement doctrinal de la rénovation selon l'Evangile, que le Souverain Pontife nous inculque avec une telle insistance. En effet, lorsque cette rénovation aura été opérée, alors, comme lui-même l'a dit, 'l'Eglise pourra montrer son visage au monde', ce qui se fonde sur ces paroles: 'Qui me voit, voit aussi le Père'.⁵⁰

2. *L'Evangile nous montre aussi comment l'Eglise en tant que royaume de Dieu croît et augmente quotidiennement. Il ne croît pas à la manière des royaumes terrestres, puisque le royaume du Christ n'est pas de ce monde, mais le royaume de Dieu est assimilé à un grain de moultarde, ou à un ferment caché dans la farine.*⁵¹

47. 1. *Ecclesia Christi ut regnum Dei manifestatur simul tamquam societas visibilis et tamquam societas spiritualis omnino differens ab omni societate terrestri.*

48. *Omnibus nota sunt quae de regno Dei tamquam de societate visibili dicuntur; etenim passim in manualibus theologiae repetuntur. Ideo de his nihil dicam non quasi minoris momenti, sed quia ab omnibus cognoscuntur. Sufficiat tantum recolere quod Dominus Petro dedit claves regni caelorum.*

49. *E contra, mea sententia, non satis attenditur differentiis essentialibus quibus regnum Dei ab omnibus societatibus terrenis discernitur. Quasi spontane enim populus iudaicus et ipsi apostoli messiam expectabant regem temporalem qui populum Dei ab hostibus liberaret et in suo splendore restitueret. At Iesus condidit regnum in quo non intratur nisi per fidem in ipsum. Exigit etiam tamquam conditionem ad ingressum in regnum Dei humilitatem, spiritum paupertatis et iustitiam quae superet iustitiam scribarum et pharisaeorum... Haec omnia supponunt caritatem eamque fovant et ipsa caritas mandatum est supremum huius regni.*

50. *Unde in hoc studio Ecclesiae tamquam regni Dei invenimus fundamentum doctrinale renovationis secundum Evangelium, quam tantopere Summus Pontifex nobis inculcat. Cum enim haec renovatio facta fuerit, tunc, ut ipse ait, 'Ecclesia vultum suum universo mundo ostendere poterit', talia fundens dicta: 'Qui videt me, videt et Patrem'.*

51. 2. *Insuper Evangelium nobis ostendit quomodo Ecclesia tamquam regnum Dei crescat et quotidie augeatur. Non enim terrestrium regnorum more crescit cum regnum Christi non sit de hoc mundo sed assimilatur regnum caelorum sive grano sinapis, sive fermento in farina abscondito.*

*On trouve ici presque toute la doctrine de la force missionnaire de l'Eglise. Cette force n'est rien d'autre que la puissance de l'Esprit qui déploie peu à peu le royaume de Dieu jusqu'à ce que toute la masse humaine ait fermenté.*⁵²

*L'Eglise ne doit donc pas être comparée à une société enfermée dans ses propres limites, ni à une société qui voudrait dominer diverses nations par sa propre force. Le royaume de Dieu est un règne de paix, mais un règne de paix tel que, par la puissance de l'Esprit Saint, il s'étende jusqu'aux extrémités de la terre. C'est pourquoi le Christ disait à ses disciples: 'N'aie pas peur, petit troupeau, car il a plu à votre Père de vous donner le royaume'.*⁵³

*L'Eglise en tant que royaume de Dieu se manifeste comme vivante sur la terre, tendant vers le Ciel, régnant d'une certaine manière auprès de Dieu. Tout ceci est enseigné clairement et distinctement dans l'Evangile. Vivant sur la terre, le royaume des cieux est soumis aux difficultés, comme on le raconte à propos du champ dans lequel sont semés le bon grain et l'ivraie; il est semblable à un filet jeté dans la mer, dans lequel on trouve de bons et de mauvais poissons; tendant vers le ciel, le royaume de Dieu croît jusqu'au jour où le Christ le remettra à Dieu le Père, afin que Dieu soit tout en tous; alors 'les justes brilleront comme le soleil dans le royaume de leur Père'.*⁵⁴

*Pour toutes ces raisons, l'Eglise, en tant que royaume de Dieu, manifeste clairement ce caractère que l'on appelle eschatologique, et qui a une telle importance en particulier à notre époque où les hommes sont mus presque exclusivement vers les réalités terrestres.*⁵⁵

*Conclusion: ce que nous avons dit est bien peu de choses par rapport à toutes les choses qui sont dites dans l'Evangile à propos du royaume de Dieu. J'espère cependant qu'elles suffiront à prouver la nécessité d'introduire dans notre schéma un paragraphe spécial à propos de l'Eglise comme royaume de Dieu»*⁵⁶

52. Hic invenitur quasi tota doctrina de vi missionaria in Ecclesia. Haec vis non est aliud nisi virtus Spiritus Sancti qui paulatim evolvit regnum Dei quousque tota massa humana fermentetur.

53. Non est ergo Ecclesia comparanda societati quae clauderetur in finibus suis, neque societati quae, vi sua, vellet dominare diversas nationes. Regnum Dei est regnum pacis, tale autem regnum pacis quod, vi Spiritus Sancti, extendetur usque ad terminos terrae. Unde dicebat Christus discipulis suis: 'Nolite timere pusillus grex, quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum'.

54. 3. Ecclesia ut regnum Dei manifestat seipsam tamquam in terris viventem, tamquam in caelum tendentem, tamquam apud Deum regnantem. Haec enim omnia clare et distincte in Evangelio docentur. In terra vivens, regnum caelorum difficultatibus obnoxium est, sicut narratur de agro in quo seminantur bonum semen et zizania; adhuc simile est sagenae missae in mare, in quo inveniuntur pisces boni et mali; in caelum tendens, regnum Dei crescit usque in diem in quo Christus traditurus erit illum Deo et Patri, ita ut Deus sit omnia in omnibus; tunc 'iusti fulgebunt sicut sol in regno Patris eorum'.

55. Ideoque Ecclesia, tamquam regnum Dei, clare illum characterem manifestat sic dictum eschatologicum qui, nostra praecipue aetate, in qua homines impelluntur quasi unice ad terrestria, tanti momenti est.

56. Conclusio: Quae diximus perpauca sunt si comparantur omnibus quae de regno Dei in Evangelio dicuntur. Spero tamen ea sufficere ad probandam necessitatem introducendi in nostro schemate numerum specialem de Ecclesia tamquam regno Dei»

Ces deux beaux discours illustrent à merveille en quel sens on peut envisager une identification de l'Eglise et du Royaume, et quel avantage on trouve à le faire. Avant de résumer les arguments, nous allons présenter les discours opposés à l'identification de l'Eglise et du Royaume

Contre l'identification de l'Eglise et du Royaume

Refus net

Le P. Christoph Butler, président de la Congrégation bénédictine d'Angleterre, recommande d'éviter d'identifier Eglise et Royaume de Dieu, pour des raisons exégétiques et œcuméniques: *«Et pendant que j'y suis, je voudrais ajouter quelque chose à propos de l'Eglise et du royaume de Dieu. Dans le Nouveau Testament, surtout dans l'Evangile de saint Matthieu et chez saint Paul, il y a une distinction entre le royaume de Dieu et le royaume du Christ. On peut se demander si, bibliquement parlant, il est bon d'identifier l'Eglise au royaume de Dieu. L'Eglise reçoit le royaume de Dieu, elle entre dans le royaume de Dieu, elle est l'héritière du royaume de Dieu, elle est sujet du royaume de Dieu. Le royaume de Dieu est quelque chose de non seulement eschatologique, mais d'apocalyptique. Il est une action de Dieu à laquelle nulle action humaine ne peut rien faire, si ce n'est de manière dispositive. Mais si nous identifions l'Eglise au royaume du Christ, nous suivrons l'expression du Nouveau Testament et nous éviterons des équivoques et des difficultés dans le dialogue oecuménique, qui a une telle importance dans cette question de l'Eglise»*⁵⁷. On voit qu'en revanche il recommande de voir dans l'Eglise le Royaume du Christ.

Réserve modérée

Mgr Hermann Volk, évêque de Mayence, exprime le désir d'une réserve dans l'identification. Il joint à son intervention un texte écrit⁵⁸ dont le contenu est en substance identique et qui est soutenu par 66 évêques de langue allemande et de langues scandinaves.

«... il semble que l'endroit où l'on parle de l'Eglise pèlerinante sur cette terre soit adapté à la mention de la relation entre cette Eglise

57. «Et iam cum hic stem, velim addere aliquid de Ecclesia et regno Dei. Est distinctio in Novo Testamento, praesertim in Evangelio S. Matthaei et in S. Paulo, inter regnum Dei et regnum Christi. Quaeri posset num, biblice loquendo, bonum esset aequiparare Ecclesiam regno Dei. Ecclesia recipit regnum Dei, intrat in regnum Dei, est heres regni Dei, est subjectum regni Dei. Regnum Dei est aliqua res non solum eschatologica, sed apocalyptica. Est actio divina ad quam nulla actio humana aliquid facit nisi dispositive. Sed si aequiparemus Ecclesiam regno Christi sequemur locutionem Novi Testamenti et evitabimus aequivocationes et difficultates in dialogo oecumenico, qui in hac re de Ecclesia tanti momenti est» (AS II/1, p. 462).

visible et le royaume de Dieu. L'Eglise visible ne doit pas être simplement identifiée avec le royaume de Dieu. En tant qu'elle a été instituée par le Christ pour conférer le Salut, l'Eglise cesse d'exister lors de la venue du Seigneur; en revanche, le royaume de Dieu, dont le commencement est contenu dans l'Eglise visible comme dans son signe efficace, [ce royaume] est consommé dans l'Eglise triomphante. [Il y a] une différence et une conjonction indissoluble entre l'Eglise pèlerinante et l'Eglise triomphante, à savoir entre l'Eglise en tant que moyen de salut institué par le Christ Seigneur et vivifié et unifié par son Esprit, et l'Eglise en tant que fruit de la rédemption, en tant que rassemblement des saints dans la vision immédiate de Dieu. [Cette précision] rend plus facile la description de l'Eglise sur la terre et de sa relation avec le royaume de Dieu, qui, selon le Notre Père, est toujours vivant en ces temps de pèlerinage. Grâce à cette distinction, il est plus facile d'éviter que l'Eglise pèlerine ne soit simplement identifiée avec le royaume de Dieu à la fin des temps, qui est la domination manifeste de Dieu... dans la venue définitive de Notre Seigneur...»⁵⁹.

On voit que, contrairement au P. Butler, Mgr Volk demande surtout que l'on précise en quel sens on entend le terme «Eglise» quand on veut la mettre en relation avec le Royaume, et qu'il précise bien que soit l'Eglise soit le Royaume ont un état présent et un état futur.

Mgr Félix Scalais, archevêque de Léopoldville, refuse lui aussi une identification de l'Eglise et du Royaume, tout en souhaitant que le Royaume éclaire ce qu'est l'Eglise: *«Le Royaume de Dieu est le premier objet de la prédication du Christ. S'il n'y a pas une stricte identité entre la notion du royaume et la notion de l'Eglise, il faut toutefois expliciter leurs relations. En tant qu'il est déjà dans ce monde, le royaume est sustenté par l'Eglise, qui est toute tournée vers la venue du royaume des cieux par la venue du Seigneur. C'est pourquoi nous proposons que le § 5 soit 'De l'Eglise en tant que peuple de Dieu', que le § 6 soit 'De l'Eglise en tant que Corps mystique du Christ' (comme cela se trouve dans le schéma), que le § 7 soit: 'De l'Eglise en marche vers le royaume*

58. AS II/II, p. 46-47.

59. «... ubi sermo est de Ecclesia in terris peregrinante, pag. 11, n. 7, aptus locus est dicendi quaedam de huius Ecclesiae visibilis relatione ad regnum Dei. Ecclesia visibilis non simpliciter identificanda est cum regno Dei. Ecclesia in quantum est a Christo ad salutem conferendam instituta, in adventus Domini esse desinit, regnum Dei autem quod inchoative continetur in Ecclesia visibili tamquam suo signo efficaci, consummatur in Ecclesia triumphante. Differentia et coniunctio indissolubilis Ecclesiae peregrinantis cum Ecclesiae triumphante - Ecclesiae enim, in quantum est medium salutis, a Christo Domino institutum et a Spiritu suo vivificata et unita, et Ecclesiae, in quantum est fructus redemptionis, congregatio enim sanctorum in visione Dei immediata - facilius reddit descriptionem Ecclesiae in terris et habitudinis eius ad regnum Dei, quod secundum orationem Dominicam in his temporibus peregrinationis semper est vivens. Haec distinctio reddit facilius ne Ecclesia in peregrinatione se simpliciter identificet cum regno Dei in fine saeculi, quod est dominium Dei manifestum... in adventu definitivo Domini Nostri et totius mundi» (AS II/II, p. 45-46).

de Dieu'; ainsi ces trois notions se conjugueront pour exprimer le mystère de l'Eglise»⁶⁰.

Mgr Scalais propose un texte qui explicite la relation de l'Eglise et du Royaume: *«L'Eglise est le véhicule du royaume de Dieu dans ce monde. D'une part en effet, les biens du royaume des cieux sont déjà d'une certaine manière rendus visibles; d'autre part le royaume de Dieu est édifié dans le monde présent par elle en tant qu'instrument voulu par le Christ pour continuer son oeuvre, jusqu'à ce que le Christ remette ce royaume dans les mains de son Père (cf. I Cor. 15, 24): en effet [l'Eglise] illumine le monde par la prédication de l'Evangile à toute créature, elle fait don aux hommes de la vie surnaturelle, et elle [les] paît par les Apôtres et leurs successeurs»*⁶¹.

RÉFLEXIONS SUR LES DISCOURS CONCILIAIRES

Le Royaume comme image de l'Eglise?

La plupart des interventions présentent le Royaume comme une des images de l'Eglise. Le terme même d'«image» doit être souligné. Il sera utilisé par le Concile pour parler de l'Eglise en tant que bercaïl, troupeau, champ de Dieu, construction de Dieu, temple saint, fiancée...⁶² Le terme même, en revanche, n'est pas utilisé dans le texte de LG pour parler du Royaume, image de l'Eglise. Il ne l'est pas non plus pour parler de l'Eglise comme Peuple de Dieu ou comme Corps du Christ, car ils expriment plus proprement l'être de l'Eglise, à la manière de définitions ou de synonymes. Mgr Philips s'en explique à propos du Peuple de Dieu: *«le vocable 'Peuple de Dieu' n'est pas applicable à l'Eglise en guise de comparaison, mais comme l'expression de son être même. On ne peut pas dire: l'Eglise est semblable à un peuple de Dieu, comme on dirait: Le Royaume est semblable à un grain de sénévé. Il faut affirmer: l'Eglise*

60. «Regnum Dei est obiectum primum praedicationis Christi. Si inter notionem regni et notionem Ecclesiae non exstat aequalis paritas, oportet tamen earum relationes explicitari. Regnum iam in mundo exstat, ab Ecclesia sustentatur, quae tota versa ad adventum regni caelestis per proprium adventum Domini. Itaque proponimus ut: par. 5 sit: De Ecclesia ut populo Dei; par. 6 sit: De Ecclesia ut mystico Corpore Christi (ut in schemate invenitur); par. 7 sit: De Ecclesia progrediente ad regnum Dei; ita ut hae tres notiones coniunctim adhibeantur ad mysterium Ecclesiae exponendum» (AS II/II, p. 54-55).

61. «Est in hoc mundo Ecclesia regni Dei vehiculum. In ea enim ex una parte, iam aliquo modo prostant regni caelestis bona; ex altera parte per eam ut instrumentum a Christo volitum ad opus suum continuandum, regnum Dei in mundo praesenti aedificatur, donec Christus hoc regnum in manibus Patris sui remittet (cf. I Cor. 15, 24): illuminat enim mundum per praedicationem evangelii omni creaturae, vita supernaturali homines donat, paterneque per apostolos eorumque successores pascit» (AS II/II, p. 55).

62. Cf. LG 6.

est le peuple de Dieu dans la Nouvelle et éternelle Alliance. Ici, plus de figures, mais la pleine réalité»⁶³.

Pourrait-on considérer que le Royaume, comme l'ont suggéré tant d'interventions, est une image de l'Eglise? Ceci nous amène à une réflexion plus ample sur l'usage de notre langage à propos de l'Eglise. En fait, toute expression utilisée pour parler de l'Eglise doit tenir compte du fait qu'elle est un mystère, ce qui implique des précautions de langage. La diversité des expressions complémentaires auxquelles le Concile recourt pour en parler doit pallier autant que possible la déficience de chacune d'entre elles. Le cardinal Giacomo Lercaro, archevêque de Bologne, le signalait au Concile dans un discours qui abordera aussi le thème du Royaume: *«Il est certes vrai d'affirmer que 'l'Eglise en tant que société visible et le corps mystique du Christ ne sont pas deux réalités mais une seule'. Elles sont une seule réalité, mais pas selon une seule raison formelle: au contraire, elles le sont selon deux 'raisons' distinctes»*⁶⁴.

Toute expression doit être précisée et purifiée pour traiter du mystère, y compris les expressions dans lesquelles on peut voir non seulement des images, mais des «définitions» ou des «synonymes»: l'Eglise est vraiment le Peuple de Dieu, elle n'est pas seulement «comme un peuple», mais elle n'est pas un peuple comme les autres (on sait les ambiguïtés surgies dans l'histoire à ce propos). L'Eglise est le Corps du Christ, mais cela ne signifie pas, par exemple, que notre relation au Christ soit à tous égards identique à la relation de nos pieds avec notre tête. Et cela est encore plus vrai des images: l'Eglise est comme un troupeau, mais ses membres ne sont pas du bétail etc.

Il reste que certaines expressions sont plus proches de l'être de l'Eglise que d'autres. On peut dire que Corps du Christ et Peuple de Dieu désignent ce que l'Eglise est (de manière analogique), alors que les autres expressions sont des métaphores, des comparaisons. Le Royaume de Dieu pourrait-il être une manière de parler de l'Eglise, et si oui, s'agit-il d'un discours analogique ou métaphorique? En tout état de cause, les Pères conciliaires, surtout si l'on considère simultanément les discours de plusieurs d'entre eux, n'ont pas utilisé des termes comme «images de l'Eglise» en leur accordant un sens technique précis.

L'Eglise et les Synoptiques

L'idée que le Royaume soit l'image de l'Eglise dans les Synoptiques revient à plusieurs reprises dans les interventions des Pères conciliaires.

63. G. PHILIPS, *L'Eglise et son mystère au deuxième Concile du Vatican*. Histoire, texte et commentaire de la Constitution *Lumen Gentium*, t. I, Desclée, Paris, 1967, p. 105.

64. *«Verum quidem est adfirmare 'Ecclesiam ut societatem visibilem, et mysticum Christi Corpus non duas res esse sed unam tantum'. Res una sunt, sed non secundum unam rationem formalem sed secundum duas distinctas rationes»* (AS II/II, p. 10).

Elle se heurte certes au fait que les Synoptiques ne procèdent pas explicitement à cette identification, nous y reviendrons en commentant les arguments exégétiques.

L'idée de ces Pères est que l'on peut gagner à lire en l'attribuant à l'Eglise ce que les Evangiles de Matthieu, Marc et Luc disent du Royaume. Ne fût-ce que pour ne pas exclure l'Eglise de ces Evangiles, pour éviter de voir l'Eglise comme déconnectée de l'Evangile, pour ne pas supposer que Jésus a consacré l'essentiel de sa prédication à parler d'autre chose que l'Eglise.

Réflexions sur l'apport de l'image du Royaume à la compréhension de l'Eglise

Plusieurs évêques soulignent que le Royaume aide à mettre en lumière certains aspects de l'Eglise que les autres expressions laissent dans l'ombre.

Ainsi, la dimension eschatologique du Royaume éclaire ce qu'est et ce que fait l'Eglise elle-même, elle sous-tend son dynamisme missionnaire et oecuménique, elle console les chrétiens souffrants; nous ajouterions: elle donne son vrai sens à sa Tradition. Nous reviendrons sur l'aspect missionnaire et oecuménique.

Le Royaume montre aussi quelle est l'identité de l'Eglise. Ceux qui sont appelés au Royaume, et à l'Eglise, ce sont d'abord les pauvres. Et toute l'Eglise a pour mission de servir à la suite de son Seigneur. Ce ne sont pas là des dimensions de la vie chrétienne qui sont comme à côté de l'Eglise, c'est sa véritable identité.

Les arguments en faveur de la distinction entre Eglise et Royaume

Le premier argument (cité par le P. Butler) en faveur de la distinction entre Eglise et Royaume est celui de l'exégèse. Nous y reviendrons dans notre étude ultérieure. Nous avons déjà vu la question de base: le Nouveau Testament ne dit jamais que l'Eglise est le Royaume.

Le deuxième argument est celui de l'oecuménisme. A notre avis, Mgr Volk y répond assez bien quand il propose une distinction équilibrée. Suivant ce que l'on entend par Eglise, on ne peut dire que l'Eglise soit le Royaume. Si, par exemple, pour prendre le sens «journalistique» du terme Eglise, si on entend par Eglise une administration gestionnaire de services rituels, on ne peut dire que ce soit le Royaume. Mais ce ne serait pas davantage l'Eglise, ou du moins dans un sens très partiel. Quand les

journaux parlent de «tensions entre l'Eglise et le gouvernement» d'un pays à propos des impôts, par exemple, on ne peut parler simplement de tensions entre le Royaume de Dieu et ce gouvernement, mais pas non plus entre le Corps du Christ ou le Peuple de Dieu et ce gouvernement. Et bien sûr, un problème œcuménique évident surgit si une identification de l'Eglise et du Royaume suggère aux autres chrétiens que l'on traite au sens strict de l'Eglise catholique, et qu'eux sont ainsi radicalement exclus du Royaume. Mais là encore, il faut savoir ce que l'on entend par Eglise: la reconnaissance mutuelle du baptême, l'affirmation modérée que l'Eglise «subsiste» dans l'Eglise catholique⁶⁵, tout cela peut apaiser des craintes sans qu'il soit nécessaire de mettre trop de distance entre Eglise et Royaume.

Mgr Volk propose donc de distinguer ce qui dans l'Eglise est moyen de salut (par ses sacrements, son droit canonique, même par sa foi en tant que connaissance de ce que l'on ne voit pas), appelé à disparaître, et ce qui est réception du salut, destiné à s'épanouir. Mais c'est toujours de l'Eglise qu'il s'agit, et l'argumentation n'impose pas une distinction entre Eglise et Royaume, mais seulement entre le Royaume en soi (sans précision) et un certain état ou une certaine compréhension de l'Eglise.

Face à un ensemble impressionnant d'arguments qui suggèrent plus ou moins une identification de l'Eglise et du Royaume, les arguments contraires ne sont que très modérés. Il restera certes à étudier le fondement théologique et exégétique de ces arguments.

CONCLUSION

Nombre de théologiens estiment que l'identification entre Eglise et Royaume est impossible après Vatican II. Ce point de vue provient soit de l'idée que l'on se fait de l'évolution de la théologie après le Concile, soit de l'idée que le Concile lui-même l'a exclue. Pour ce qui est de ce deuxième argument, nous ne croyons pas qu'il s'impose: il est encore possible de proposer une telle identification, moyennant les précisions indispensables. Que Paul VI lui-même ait encore proposé cette identification au Concile après l'adoption de *LG* en est un signe assez clair; l'étude de la question en 1985 par la Commission Internationale de Théologie le montre avec évidence. D'ailleurs, les Pères conciliaires qui ont demandé que l'on introduise dans la Constitution dogmatique sur

65. Cf. *LG* 8. 2. Plutôt que «est», sans précision. A propos du sens de cette formule, cf. Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE, *Le Sacrement de la communion*, Essai d'ecclésiologie fondamentale, Editions Universitaires - Cerf, Fribourg - Paris, 1998, p. 83-88.

l'Eglise un paragraphe consacré au Royaume étaient souvent convaincus que cette identification aiderait à faire mieux connaître l'Eglise, par exemple à la voir comme proche des pauvres, à en avoir une compréhension évangélique, et à mettre en lumière son dynamisme missionnaire.

En tous les cas, l'opposition à une identification de l'Eglise et du Royaume ne provient pas seulement d'une exégèse de Vatican II. Comme nous espérons l'avoir montré dans notre étude précédente, les théologiens qui invoquent Vatican II dans le sens d'une non-identification de l'Eglise et du Royaume sont guidés par un souci pratique (concernant en particulier le dialogue interreligieux et le refus du triomphalisme ecclésial et clérical) auquel ils ne pensent pas pouvoir satisfaire autrement que par une non-identification. Le fait que le Concile Vatican II ait ouvert la voie au dialogue interreligieux et ait présenté une image humble de l'Eglise les convainc que leur solution théologique de la relation Eglise-Royaume découle du Concile. Les problèmes qu'ils ont en vue sont bien réels, mais faut-il pour les résoudre se situer en rupture consciente avec de larges pans de la Tradition, comme le constate très honnêtement le P. William Henn? En fait les problèmes posés ne peuvent être résolus avec les catégories ecclésiologiques (inconscientes) de l'école bellarminienne. Nous suggérons de poursuivre la voie du Concile Vatican II: renouveler l'ecclésiologie en remontant à des sources plus anciennes que la fracture de la chrétienté occidentale. Notre première étude a essayé de montrer qu'une ecclésiologie qui tient compte des richesses ecclésiologiques de la tradition issue de saint Thomas, notamment dans la ligne de Charles Journet, peut très bien aborder les thèmes en question actuellement tout en identifiant Eglise et Royaume.

Fr. Charles Morerod O.P.

Marie-Joseph Le Guillou

ENTRONS
DANS
L'EUCCHARISTIE
DU SEIGNEUR



Parole et Silence

Éditions Parole et Silence
Entrons dans l'Eucharistie
du Seigneur
117 p. – 69 FF – 17,50 CHF

Flashes sur la vie du père

MARIE-JOSEPH
LE GUILLOU



Parole et Silence

Éditions Parole et Silence
Flashes sur la vie
du père M.J. Le Guillou
119 p. – 69 FF – 17,50 CHF



André Ravier

L'approche
de Dieu par le
silence de
solitude

Parole et Silence

Éditions Parole et Silence
L'approche de Dieu
par le silence de solitude
80 p. – 49 FF – 12,50 CHF



Jean-Miguel Garrigues
présente

PÈRE, FILS
ET
ESPRIT SAINT

CATÈCHÈSES DE JEAN-PAUL II
SUR LA TRINITÉ

Parole et Silence

Éditions Parole et Silence
Père, Fils et Esprit Saint
95 p. – 49 FF – 12,50 CHF

La société de l'information et la personne¹

Le thème de notre présente réflexion est la place que la société de l'information réserve à la personne. Nous allons développer l'idée qu'il y a une convenance de principe entre la dimension spirituelle de la personne et la nature immatérielle de l'information en tant que telle, mais que les systèmes techniques qui la véhiculent introduisent, du fait de leur complexité et de leur matérialité mêmes, une part d'ombre qui menace la personne. Nous partirons de la distinction entre individualité et personnalité établie par Jacques Maritain, pour indiquer que la fin propre de la société est le développement de la personne. Puis nous examinerons ce qu'est l'information, en vue de mieux saisir les enjeux de la société qui se déclare sous ce nom. Ensuite nous aborderons la question importante de la juste place des technologies de l'information et de la communication dans l'enseignement. Nous finirons par une réflexion sur les rapports entre les médias, Internet, la communication et la démocratie.

I. Individualité et personnalité

1. On peut dire que l'affirmation et le développement de la personne humaine constituent l'enjeu même de la civilisation: la civilisation entendue comme l'ensemble des moyens mis en oeuvre au cours de son histoire par l'humanité pour parvenir à la plénitude et à l'achèvement de la vie humaine, individuellement et collectivement. Mais c'est précisément dans l'articulation de ces deux dimensions de l'individuel et du collectif que réside le problème majeur que doit résoudre la civilisation. C'est en définitive par la manière spécifique dont elle organise les rapports de l'individu et de la société que se caractérise chaque civilisation particulière, tant dans son idéal que dans sa réalisation.

1. Ce texte a été présenté lors d'un colloque organisé à Trévise, en avril 1998, par l'Institut International Jacques Maritain.

Louis Chamming's est chercheur à l'Institut National de l'Audiovisuel (Département de l'Innovation), à Paris. A ce titre, il mène des études, expertises, évaluations socio-économiques dans le champ des médias audiovisuels et des nouvelles technologies de communication. Il est notamment responsable d'un "Observatoire des convergences" chargé, entre autres, de l'étude de la convergence/divergence entre Internet et la télévision.

Philosophe thomiste formé à l'école de la pensée de Jacques Maritain, il anime plusieurs groupes de recherche philosophique, et poursuit une réflexion sur quelques-uns des enjeux cruciaux de la crise actuelle de civilisation. Il est particulièrement concerné par les questions relatives à la place de l'image et des technologies de communication dans la société et la culture.)

Il y a donc une tension entre l'individu et la société, et cette tension ne peut être résolue que par une juste conception de la personne. C'est à développer une telle conception de la personne humaine, sur des bases assez solides pour orienter la perspective de la civilisation à construire, que s'est employé Jacques Maritain.

Ce que Maritain a établi, c'est que la clef qui ouvre à la compréhension de l'homme et de ses rapports avec la société, c'est la distinction entre l'individu et la personne². Mais attention! Distinguer n'est pas séparer... n'allons pas concevoir l'homme comme constitué de deux moitiés séparées, d'un côté l'individu, de l'autre la personne: c'est le même homme qui est indivisiblement individu et personne. Evitons de tomber dans les pièges d'un dualisme de type platonicien ou cartésien. L'homme est une réalité une, mais qui n'est pas simple pour autant: essayons de voir cela de plus près.

2. Il faut commencer par un détour, car l'homme n'est pas un en-soi qui serait directement intelligible en lui-même: s'il est au sommet de la nature matérielle qui l'environne, il en est aussi une partie; ce qui est vrai de toute réalité matérielle sera vrai également pour l'homme. C'est seulement après avoir saisi la nature de la réalité matérielle en général que nous serons à même de dégager ce qui caractérise l'homme en propre et le met à part du reste de la nature matérielle.

Partons d'un exemple: soit un petit pois. On peut distinguer en lui deux aspects, l'un par lequel il est *petit pois*, c'est sa nature ou son essence; l'autre par lequel il est *ce* petit pois, dans sa singularité propre, c'est son individualité. Ce qui, dans le petit pois, fait qu'il est petit pois, on l'appelle «forme». Ce qui fait qu'il est *ce* petit pois, tel individu distinct d'avec tout autre, on l'appelle «matière». L'union de la forme et de la matière qui constitue le petit pois réel et concret, c'est la "substance". Or cette distinction entre forme et matière est tout à fait universelle, elle s'applique à toute chose matérielle. Elle revient à définir la matière comme principe d'individuation.

Et c'est là que je voulais en venir, car il en est de même pour l'homme. C'est par la matière qu'il est individué. Ramener l'homme à sa dimension d'individu, c'est le ramener à sa dimension matérielle: l'individualisme est un matérialisme. Par là, nous touchons le vice fondamental du libéralisme économique, pour lequel l'homme est avant tout un agent économique, un individu tourné vers la poursuite des biens matériels, dont la liberté consiste avant tout dans l'absence de contrainte ou de limite dans la possibilité d'acheter, de vendre, de consommer. Nos économies "développées" fonctionnent sous le régime du matérialisme indi-

2. Cf. par exemple Jacques MARITAIN, *La personne et le bien commun*, Œuvres Complètes V, Editions Universitaires de Fribourg.

vidualiste, et leurs proclamations en faveur de la liberté ne masquent le plus souvent que la revendication au droit à l'enrichissement matériel, fût-ce au dépend de l'appauvrissement d'autrui. Tout cela est contraire à la dignité et à la vocation de l'homme, individuellement et collectivement.

Mais qu'est-ce que la personne? La définition que retient Thomas d'Aquin est celle proposée par Boèce au IV^e siècle, selon qui la personne est "une substance individuelle de nature rationnelle". Dans le vocabulaire commun, cela veut dire que la personne est un individu de nature spirituelle: ce que la notion de personne ajoute à la notion d'individu, c'est la spiritualité (en effet, dans le vocabulaire philosophique, la nature rationnelle ou raison désigne en propre ce qui fait de l'homme un être spirituel: intelligence, volonté, liberté...).

Dans cette définition de la personne, il y a un point qu'il faut préciser et souligner en raison de son importance pour la suite de notre réflexion: c'est le fait que, à proportion même de sa spiritualité, la personne est *relation*. Il est important de noter que déjà, considéré dans son individualité matérielle, chaque homme dépend vitalement de ses relations avec les autres et avec son environnement: en lui se noue tout un ensemble de relations liées à ses besoins matériels. Mais surtout, la théologie nous enseigne que c'est en Dieu que se trouve la personnalité à l'état pur. Et que, sous cette modalité d'existence divine, la personne est fondée sur la relation: les trois Personnes procèdent des relations de connaissance et d'amour intra-divines. Bien que, à la différence des Personnes divines, la personne humaine ne soit pas pure relation, dans la mesure où elle est enracinée dans une individualité matérielle, elle est cependant foncièrement relationnelle, parce que spirituelle. C'est la raison pour laquelle l'homme ne peut exister indépendamment de la société, car il est un animal social du fait même qu'il est un animal rationnel. C'est la même raison qui fait que les moyens de communication sont si importants pour le développement de l'humanité: ils ont vocation à être le support du réseau de relations dans et par lesquelles la personne se constitue et se déploie.

3. A la suite de Thomas d'Aquin, Jacques Maritain fait remarquer que la fin de la société, son but, c'est le *bien commun*. Mais qu'est-ce que le bien commun? en quoi consiste-t-il? Pour nos sociétés modernes, le bien commun consiste avant tout dans la conquête et la répartition des biens matériels; quand nos hommes politiques ne sont pas purement et simplement des idéologues, ils sont des économistes et des gestionnaires. Or, l'homme ne vit pas seulement de pain. Le bien commun se distingue de l'intérêt général, car il n'est pas simplement l'ajustement plus ou moins précaire des intérêts des individus qui composent la société. Le bien commun auquel est ordonnée la société, c'est l'accès de tous à une

vie pleinement humaine, plénitude qui repose sur la reconnaissance et le développement de la personne, en elle-même et par rapport à ses fins. L'idéal d'une telle société est aussi éloigné de l'individualisme libéral que du socialisme étatique.

Lorsqu'on dit que le bien commun de la société est ordonné à la personne, on veut dire par là que la société est ordonnée à l'homme non seulement en tant qu'individu matériel, mais aussi et avant tout à l'homme en tant qu'être spirituel. Et cela change tout: car si, en tant qu'individu, l'homme est une partie du tout social et lui appartient dans la mesure même où son existence en dépend, en tant que personne il constitue par lui-même un tout, spirituel et libre, et par là supérieur à tout l'ordre de la création matérielle. A ce titre, le monde est fait pour l'homme, et non pas l'homme pour le monde; à ce titre, la personne humaine transcende la société qui lui est ordonnée. Au fond, puisqu'en tant qu'individu l'homme est subordonné au corps social, une idéologie individualiste asservit tout autant l'homme à la société et au groupe qu'une idéologie collectiviste, quoique selon des modalités et des représentations différentes.

En définitive, l'homme est à la fois corps et âme, individu et personne, mais le corps est ordonné à l'âme, l'individualité à la personnalité. Si on veut tester dans quelle mesure une société (réelle ou idéale) correspond à l'idéal de la civilisation, à sa vocation de société humaine, il faut considérer la place qui y est faite à la valeur de la personne et à son développement, c'est-à-dire la place réelle des valeurs spirituelles: connaissance, amour, liberté, culture, religion, etc. Dans la mesure même où ces valeurs sont prisées et rendues accessibles à tous, la société est correctement ordonnée à sa fin, la justice et la paix y sont possibles et naturelles. Dans le cas contraire, la société se défait inévitablement dans les tiraillements contradictoires de l'individualisme anarchique et de l'étatisme totalitaire - qui peuvent très bien coexister!- et qui, en tout cas, s'appellent mutuellement dans une alternance destructrice. Concevoir et promouvoir l'homme comme une personne et non pas seulement comme un individu, voilà qui constitue un enjeu essentiel pour une civilisation digne de ce nom. Dans quelle mesure la «société de l'information» qui se propose à nous sera-t-elle conforme à cet idéal du développement spirituel de la personne? Le sujet est ardu, car nous sommes loin d'avoir encore une pleine intelligence des données constitutives de ce type de société.

II. La société de l'information et ses enjeux

4. Commençons par nous demander ce que recouvre au juste la notion d'information, qui se trouve au centre de notre propos. L'information, c'est par définition ce qui s'échange dans la communication; c'est aussi,

dans un sens un peu différent que nous allons préciser, ce que traite l'informatique et qui circule dans les réseaux. Au sens le plus général, une information est une donnée cognitive, sensible ou intelligible, plus ou moins complexe. Etymologiquement, information signifie «réception d'une forme»; mais ici, «forme» doit s'entendre au sens aristotélicien de structure interne constituant une chose dans sa nature. Pour Aristote, toute chose est composée de matière et de forme: la forme étant ce qui structure la matière, elle est en elle-même immatérielle. Il faut ajouter que dans la perspective aristotélicienne, la forme peut se rencontrer sous deux modalités d'existence typiquement différentes: soit investie dans la chose matérielle qu'elle structure de l'intérieur, c'est le mode réel ou entitatif; soit séparément de la chose, dans l'esprit qui la considère en l'abstrayant de ses conditions matérielles, c'est le mode intentionnel ou cognitif. Je crois qu'on peut dire que le concept «communicationnel» d'information correspond exactement à la notion aristotélicienne de forme, dans sa modalité cognitive (le concept d'information, tel qu'il est utilisé par les biologistes, se rapproche davantage de la forme «entitative»).

Considérée comme forme cognitive, l'information est donc immatérielle. Est-ce à dire que les objets dont traite l'informatique -la «science de l'information»-, ou qui circulent dans les réseaux, sont eux-mêmes immatériels? Peut-on dire avec John Perry Barlow³ qu'il n'y a plus de matière dans le cybermonde? Bien sûr que non! Pour organiser et communiquer l'information, pour la stocker, la traiter, la transférer, la partager, il faut qu'elle prenne corps, qu'elle se matérialise: l'informatique et les réseaux ne traitent pas directement l'information pure, mais les signes dans lesquels elle se concrétise. L'informatique manipule des signes qui sont, eux, tout à fait matériels. Toute communication, y compris cette communication fondamentale et consubstantielle à l'espèce humaine que constitue le langage, s'effectue au moyen de signes matériels, comme le sont les mots. (Pour être tout à fait exact, il faut préciser que ce qui circule dans les réseaux et que traite l'informatique, ce sont des signaux électroniques, des «signes de signes» dont les premiers sont raccordés aux seconds par le moyen du codage binaire. Or le «sens», c'est-à-dire le contenu cognitif que véhiculent les signes, se situe dans l'information comme telle, pas dans les signaux qui la transmettent: l'informatique est aveugle au sens.)

L'informatique et les réseaux nous transportent donc dans un monde de signes. Or, toute chose peut être désignée par un signe... il suffit de lui donner un nom! Toute chose peut exister dans le cybermonde, c'est-à-dire dans le monde des objets informatiques, par mode de signe. Mais,

3. John Perry BARLOW, *A Declaration of the Independence of Cyberspace*, sur le Web, par ex.: <http://users.aol.com/mrjeffchlgy/cyberind.htm>

par définition, le signe n'est pas la chose: «aliquid stat pro aliquo», disaient les scolastiques, le signe de la pizza n'est pas la pizza; il n'y aura jamais de pizza réelle dans le cyberspace! Le monde des signes, le monde de la communication et des médias n'est pas un monde en soi qui pourrait se passer du monde des choses: le monde virtuel est un monde réel, mais pas substantiel.

Il y a pourtant une catégorie de signes qui représente un intérêt particulier pour notre réflexion: je veux parler des images. L'image est un signe qui ressemble à ce qu'il signifie, et l'image parfaite est l'image qui ressemble à son modèle au point de l'égaliser: de là à se substituer à lui, il n'y a qu'un pas, que tout, aujourd'hui, nous pousse à franchir. L'image est un «signe-chose» quasi-substantiel; la plupart des signes sont plus ou moins transparents ou transitifs, mais les images se présentent comme des choses-en-soi, directement consommables. C'est la raison pour laquelle les images (au sens large: images fixes, sons et images animées) sont si importantes pour les stratégies d'occupation et de développement commercial de l'internet: elles constituent le moyen indispensable de séduire et de rendre captifs les surfeurs nomades, interactifs, et insaisissables, en leur offrant du prêt-à-consommer.

5. On a soutenu que nous passons d'une économie de choses à une économie de signes: mais qu'est-ce que l'économie elle-même, sinon un espace de gestion des choses par le moyen de l'argent, c'est-à-dire un signe quantitatif de leur valeur? Il serait donc plus juste de dire que l'on passe d'une économie binaire chose / valeur (ou marchandise / argent) à une économie ternaire chose / signe / valeur. Outre l'antinomie fondamentale, assignée par Marx à l'économie de marché, entre «valeur d'usage» (= valeur-chose) et «valeur d'échange» (valeur-argent), on assiste donc à l'émergence de deux nouveaux champs de conflits potentiels: entre le monde réel et le cyberspace d'une part (signe contre chose), entre le monde de l'information et le monde du marché d'autre part (signe contre valeur). Notons en passant que ces confrontations existent depuis très longtemps: en fait, depuis que l'homme et le langage existent! Car le langage articulé constitue le moyen de communication fondamental. Dans ses dialogues, Platon a immortalisé le combat de Socrate contre les sophistes, ces communicateurs (rhéteurs) habiles à tirer profit en argent et en pouvoir de leur maîtrise du discours aux dépens de la vérité. Les sophistes sont toujours d'actualité, philosophiquement⁴ et politiquement, mais ils ont aujourd'hui les technologies de communication à leur disposition.

C'est à un tel niveau de radicalité philosophique que s'enracine la problématique du présent débat: à qui reviendra-t-il d'arbitrer, ou au moins

4. Cf. Barbara CASSIN, *L'effet sophistique*, Gallimard, 1994

de réguler, les gigantesques rapports de forces engagés entre les représentants de ces dimensions clefs de la réalité sociale que sont le monde des choses, le monde de l'information, le monde de l'argent? Les Etats, sous leur forme actuelle, et l'ensemble des institutions en charge du bien commun du corps social, pourront-ils relever un tel défi sans passer par une mise en question radicale de leur mode de fonctionnement, voire de leur légitimité même? Par delà la critique nécessaire des lourdeurs et des rigidités de l'Etat-providence, n'est-ce pas la conception classique de la «souveraineté» de ces états qui se trouve mise en cause?

A vrai dire, le caractère multinational de l'économie de marché a déjà sérieusement mis à mal la souveraineté des Etats-nations. D'où l'idée que l'alternative se trouverait précisément du côté du marché, seul opérateur efficace de régulation du devenir social. En arrière-plan de l'ineluctable débat sur la valeur respective de l'état ou du marché pour la meilleure gestion du bien commun, et des intérêts du corps social, pèsent les enjeux d'un dilemme, à première vue indépassable, entre les priorités opposées de l'accroissement de la richesse collective et du progrès de la justice sociale. L'économie de marché étant plus favorable aux intérêts privés stimulerait davantage l'esprit d'entreprise et donc le développement, tandis que l'Etat-providence serait davantage en charge d'une répartition équitable des biens. Le 19ème siècle a radicalisé cet antagonisme, dont aucune réforme ou révolution n'a jusqu'à présent réussi à nous faire sortir. De plus, le 20ème siècle se termine sur un triomphe apparemment total de l'idéologie libérale, c'est-à-dire des impératifs de l'économie de marché posés comme valeurs ultimes. Serions-nous parvenus à «la fin de l'histoire», comme l'a suggéré un ouvrage au titre provocant⁵?

Il y a au moins deux facteurs de changement qui permettent d'en douter. Le premier est le constat trop évident que le monde actuel n'est pas en paix. Bien au contraire, il est la proie de tensions violentes de toutes sortes qui ne sont que localement et précairement jugulées. Sur le long terme, le maintien du statu quo politique et social est la moins vraisemblable des hypothèses. Mais je ne veux pas m'attarder sur cet aspect des choses, car nous nous intéressons ici au deuxième facteur de changement évoqué. Je veux parler de l'ascendant que les technologies de l'information et de la communication ont pris sur le monde contemporain, et réfléchir plus spécifiquement à l'impact des réseaux sur la société présente et à venir.

6. Il est certes impossible de prévoir l'avenir avec certitude, mais le futur dépend pour une part de nos actions (ou inactions) présentes: il est

5. Cf. Francis FUKUYAMA, *La fin de l'histoire ou le dernier homme*, Flammarion, 1992

donc souhaitable d'énoncer des principes directeurs capables d'orienter notre action. J'énoncerai donc le principe suivant: «à socialité nouvelle, institutions nouvelles». C'est dans la mesure même où les nouvelles pratiques de communication sont prégnantes de rapports sociaux nouveaux, que de nouvelles institutions aptes à les incarner devront émerger. Pour prendre un exemple, ce n'est pas l'idéal démocratique qui devra être mis en cause, mais la forme institutionnelle que lui a donnée l'essor de l'imprimerie: les modes de participation, de délégation, de représentation, de légitimation, bref les modalités de la citoyenneté, devront évoluer. L'Etat d'aujourd'hui est communément couplé à la notion historique, géographique, linguistique de nation. Les structures organiques de demain, celles qui seront les gestionnaires et les régulatrices du bien commun social, devront posséder une légitimité et une efficacité supra-nationales, tout en sachant décentraliser tout ce qui peut l'être, au niveau régional, urbain, voire associatif ou familial... Les modalités d'exercice de la souveraineté sont appelées à des changements profonds, non seulement quant à leur forme, mais quant à leur sujet!

D'accord ici avec John Perry Barlow, je dirai que c'est la formulation même du contrat social que les conditions du monde moderne - et pas seulement les technologies de communication! - nous contraignent à remettre en chantier. Et il est inutile d'espérer qu'une foi aveugle dans les vertus de l'économie de marché puisse nous mener à bon port par la grâce de la «main invisible», à moins d'accepter que le règne de l'argent et la puissance économique s'imposent définitivement comme fins ultimes de la société, au détriment de la justice sociale, et surtout, de tout espoir d'orienter l'effort collectif vers le développement intégral de la personne, de toute personne humaine.

III. Formation de la personne et technologies de l'information

7. Un des aspects les plus prometteurs de la société de l'information réside dans les possibilités qu'elle ouvre en matière d'enseignement personnalisé et d'enseignement à distance. Il faut donc se demander ce que les technologies de l'information et de la communication apportent à l'enseignement. Derrière cette question court en filigrane la question beaucoup plus générale du rapport qui doit exister entre les moyens et la fin. Or, dans notre cas, la chaîne des moyens et des fins est assez longue, car les dispositifs technologiques sont des moyens pour la pédagogie, qui est elle-même un moyen pour l'enseignement, qui est lui-même un moyen pour former la personne.

L'imbrication mutuelle et les implications idéologico-philosophiques des questions de finalité font qu'il est tentant de se focaliser sur les moyens, sur les technologies éducatives de plus en plus élaborées, dont

le renouvellement incessant et de plus en plus rapide capte l'attention, plutôt que sur les finalités qu'ils sont supposés servir.

Essayons donc de prendre les choses par l'autre bout, en partant d'une réflexion sur la nature de l'enseignement et ses finalités les plus générales, pour améliorer notre capacité d'évaluation des apports effectifs des différentes technologies à l'entreprise pédagogique.

En dernière analyse, enseigner c'est former l'homme. C'est-à-dire faire advenir l'homme à lui-même, lui donner sa forme, le rendre plus homme. «Homme» doit se comprendre ici à la fois au sens individuel et au sens collectif, car le besoin d'être enseigné est une des caractéristiques de l'homme comme animal social. Tout acte d'enseignement engage nécessairement (directement ou indirectement) une certaine idée de la personne et de sa place dans la société: en formant l'individu, la société se forme elle-même. Et l'autodidacte ne fait pas exception, car il s'oriente et s'instruit dans un environnement socialement donné, dont il lui faut bien tenir compte, quel que soit son effort personnel d'appropriation des savoirs et des valeurs.

S'il y a aujourd'hui une crise de l'enseignement, c'est avant tout parce que l'idée de l'homme est elle-même en crise: il n'y a pas actuellement un consensus de l'ensemble du corps social sur une représentation suffisamment claire et globale de l'homme et de ce qu'il doit être, ni au plan de la société, ni au plan de la personne. Cela rend problématique une orientation commune, ou au moins convergente, de l'effort des institutions éducatives.

Il est évident que tout acte d'enseignement ne vise pas l'homme tout entier. Il n'empêche que pour évaluer une action éducative donnée il faut, comme pour toute action, la rapporter à ses objectifs; et les objectifs eux-mêmes doivent pouvoir être hiérarchisés. Or, ce qui manque le plus aujourd'hui, c'est précisément l'accord sur des principes de hiérarchisation. L'établissement et la discussion de tels principes constituent l'objet propre de la sagesse, c'est-à-dire de la philosophie, si on veut bien rendre à ce mot son sens grec et étymologique. Et pour le dire en un mot, aucun outil, aucune technologie ne peut remplacer la sagesse. La réappropriation collective d'un véritable idéal de sagesse, dont le foyer organisateur serait précisément une juste idée de la dimension spirituelle de la personne, est à mon avis l'enjeu-clef de la crise actuelle de la civilisation.

Il n'est pas possible ici de développer ce thème dans toute sa dimension. Il y a cependant un point qui est central pour notre propos, c'est la question du rapport de l'homme à la technique. Selon moi, la civilisation moderne est la réalisation du programme énoncé par Descartes: en développant la science et la technique, l'homme est devenu «comme maître et possesseur de la nature». Certes, mais à quel prix? Pour Descartes, la technique était une promesse pour l'homme; mais aujourd'hui, elle

apparaît aussi comme un défi. En effet, la technique démultiplie le pouvoir de l'homme pour le meilleur et pour le pire, indifférente par elle-même à l'ordre du bien et du mal. La technique est un défi dans la mesure où, mal maîtrisée, elle peut se retourner contre celui qu'elle est censée servir.

8. Ces considérations s'appliquent à notre sujet: à quelles conditions les technologies de l'information et de la communication utilisées dans le domaine de la formation et de l'enseignement seront-elles véritablement au service du développement de la personne?

Commençons par considérer l'acte d'apprendre en lui-même: en quoi consiste-t-il? Apprendre, c'est acquérir de façon plus ou moins durable quelque chose qui nous manque dans l'ordre du savoir en général: savoir, savoir-faire, ou savoir-être⁶. En termes aristotéliens, c'est un passage de la puissance à l'acte. Il y a donc un sujet «en puissance» par rapport au savoir à acquérir, c'est l'apprenant (ou l'élève). Mais comme la puissance, qui est une privation, ne peut passer par elle-même à l'acte (je ne m'enseigne pas à moi-même ce que j'ignore), il faut un autre sujet dans lequel réside le savoir «en acte», c'est l'enseignant (ou le maître).

Toute schématisation qu'elle soit, cette description nous permettra de souligner certains aspects essentiels de la situation d'apprentissage.

- premièrement, le rôle de l'enseignant ne se limite pas à présenter le savoir en acte, mais il doit aider l'apprenant à cheminer progressivement du simple au complexe, du facile au difficile, du plus familier au plus déroutant. Il faut donc distinguer l'enseignement, qui a trait au savoir lui-même qu'il s'agit d'acquérir, de la pédagogie, qui se rapporte aux étapes à suivre pour faciliter l'acquisition du savoir.
- Tandis que la pédagogie est au service de l'enseignement, l'enseignant est au service de l'apprenant. En tant qu'il possède le savoir, et la connaissance des chemins qui y conduisent, le maître a autorité sur l'élève. Mais c'est l'élève qui est l'agent principal du processus d'apprentissage, car il en est à la fois le bénéficiaire et le sujet actif. Contrairement à ce que l'on a trop souvent cru, l'élève n'est pas une matière passive sous l'action du maître, sa motivation et sa participation active sont des conditions indispensables au succès de l'alchimie éducative. C'est en ce sens que les anglo-saxons opposent le *learning* centré sur l'apprenant au *teaching* centré sur l'enseignant.
- C'est bien parce que l'apprenant est l'agent principal de son propre progrès qu'il faut mettre au premier plan les valeurs d'autonomie et d'interactivité, qui expriment le fait que l'élève est capable d'initia-

6. Si on définit la matière comme ce par quoi les choses sont individuées et quantifiées, le savoir est immatériel: quand je partage mon gâteau -qui est matériel-, il diminue; quand je partage mon savoir, il ne diminue pas, il augmenterait plutôt.

tive tant par rapport à son maître (autonomie), que par rapport à son environnement pédagogique (interactivité). De plus, en tant qu'elle est l'expression d'une liberté que l'élève intériorise et s'approprie, l'autonomie est le but ultime, non de tel ou tel enseignement, mais de toute éducation en général.

Nous pouvons maintenant revenir à la question des apports et des limites des nouvelles technologies (et de toute technologie en tant que telle) dans le domaine de l'enseignement.

- En tant que les technologies sont des outils pour apprendre, elles relèvent de la sphère de la pédagogie plutôt que de celle de l'enseignement. A moins, bien sûr, que les technologies éducatives ne soient elles-mêmes considérées comme objet d'enseignement! Il y a un danger réel que la fascination pour les outils n'occulte le propos pédagogique. Mais il y a un danger encore plus grand (parce que moins facile à percevoir) que l'enthousiasme pédagogique ne masque lui-même les buts propres de l'enseignement. En un mot, le «technologisme» en matière éducative n'est pas forcément plus dangereux que le «pédagogisme».
- La recherche pédagogique contemporaine a fortement remis l'accent sur le fait que l'apprenant est l'agent principal de l'activité enseignante: c'est un acquis qu'il faut savoir protéger, sans tomber dans l'excès contraire. Car dans un contexte d'enseignement traditionnel où le maître joue encore l'essentiel du rôle actif, on pourrait dans certains cas être tenté de le remplacer purement et simplement par un dispositif technologique, sans prendre les moyens de conserver d'une manière ou d'une autre l'apport irremplaçable de la présence humaine⁷.
- L'interactivité (c'est-à-dire la possibilité d'ajuster en temps réel le rapport à l'environnement) est un des apports les plus incontestables des nouveaux outils pédagogiques, notamment dans le cadre de la formation à distance. Mais elle n'a de sens qu'au service de la conquête de l'autonomie par l'apprenant. Ici encore, il faut dire que l'autonomie représente le passage à l'acte de ce que l'interactivité ne permet qu'en puissance et matériellement. L'interactivité n'est pas nécessairement un gage de liberté effective.

7. Comme je l'ai indiqué dans la note précédente, le contenu de l'enseignement est foncièrement d'ordre immatériel, ce qui fait qu'il ne se trouve pleinement en acte que dans un support immatériel: un *esprit*. C'est avant tout à ce titre que le maître est irremplaçable.

9. Avant de conclure, on ne peut éviter d'aborder la question des images, parce que les nouvelles technologies, principalement celles qui gravitent dans la nébuleuse «multimédia», sont popularisées avant tout comme des supports pour des stocks et des flux d'images. Par rapport à l'image, la question épistémologique et pédagogique de fond est de savoir si, et quand, l'image est le terme ultime de la connaissance, ou seulement son moyen.

Il n'est pas possible de répondre ici en détail à cette question difficile et complexe, et surtout très controversée. Il ne s'agit en effet de rien de moins que de déterminer les rapports qui se nouent entre les choses, les mots, les images et les concepts: toute l'histoire de la philosophie est impliquée là!⁸

Pour aller directement à l'essentiel, je crois vraie la position d'Aristote: l'homme ne pense pas sans image, mais la pensée proprement dite commence avec les concepts, qui s'abstraient des images et en expriment l'intelligibilité. L'image est un passage obligé vers la saisie de l'intelligible, vers le concept et le jugement, mais un passage seulement, pas une destination. L'intelligible est au delà de l'image.

On a fait l'apologie de la «pensée visuelle»; plus récemment, on a soutenu que le développement des images de synthèse permettrait de créer des images plus intelligibles que les concepts. Et il est vrai que les sciences modernes s'approprient leur objet au moyen de représentations ou modèles qui sont dans une large mesure des constructions «imaginaires», à l'instar des mathématiques. Mais la question est précisément de savoir si les mathématiques constituent, comme le pensait Galilée, l'intelligibilité ultime du réel.

Quoi qu'il en soit, les images dont les technologies modernes du multimédia promettent de nous submerger n'ont pas en général un tel degré d'abstraction, et elles n'ont pas pour ambition de nous conduire à la science, sauf exceptions notables. Quand on entend dire que nous sommes, ou que nous entrons, dans la civilisation de l'image, c'est vrai si cela exprime le fait indéniable que l'image est omniprésente; cela serait faux et dangereux si on voulait dire par là que l'image est, ou devrait être, le but même de l'effort de civilisation. Pour en rester au domaine des enjeux éducatifs, l'image -avec les technologies qui la servent- est la meilleure alliée du pédagogue, puisqu'elle est le chemin indispensable de la connaissance; mais ces mêmes technologies permettent aussi toutes les manipulations de et par l'image, toutes les entreprises de conditionnement, de mensonge, de confiscation du réel. Qui contrôle le bon usage des images? Ici encore, il y a danger.

8. Cf. mon étude «Y-a-t'il une vérité dans l'image?», N.V. 3/1999 disponible sur Internet: <http://www.ina.fr/Ina/Recherche/Etudes/Publi/indexverite.fr.html>

10. Revenons, pour terminer, sur la question fondamentale des rapports entre la technique et l'enseignement. De prime abord on peut distinguer l'une de l'autre en posant que la technique est le moyen par lequel l'homme façonne son environnement, tandis que l'enseignement est le moyen par lequel il se façonne lui-même. Mais il faut ajouter qu'en façonnant son environnement l'homme se façonne lui-même en retour. D'où la question: la technique ne serait-elle pas la grande matrice par laquelle l'homme se produit lui-même? Dans ce cas, il n'y aurait pas de différence essentielle entre technologie et pédagogie, toutes deux moyens pour l'homme de se créer librement en se donnant lui-même sa règle et ses fins. L'enseignement ne serait rien de plus qu'une technique parmi d'autres, ordonnée à des fins particulières.

On peut aussi penser que l'homme n'a pas tout pouvoir sur lui-même, mais qu'il développe son humanité selon une nature qui l'incline vers des fins à réaliser librement, moyennant des règles à respecter. Dans cette perspective, la technique se distingue de la nature par deux caractères décisifs: - 1. elle lui est extérieure, en tant qu'elle procède d'une activité spécifiquement humaine qui cherche à dominer la nature; - 2. elle lui est subordonnée, en tant qu'elle a pour objet de réaliser des buts inscrits (principalement sous forme de tendances) dans la nature humaine.

De son côté l'enseignement répond également à certaines aspirations fondamentales de la nature humaine («l'homme désire naturellement savoir», disait Aristote), il est donc, lui aussi, subordonné à elle. Mais, dans ses parties les plus hautes et les plus proprement humaines, celles qui se rapportent précisément au développement de la personne en tant que telle, le processus de la formation n'entretient pas avec la nature un rapport d'extériorité, car c'est par nature que l'homme doit apprendre à être homme.

Ma conclusion est donc celle du sens commun, j'ai essayé de montrer qu'elle est rationnellement justifiée: l'enseignement relève d'un ordre plus immédiatement humain, et donc plus noble en soi, que l'ordre de la technique. Les fins de la technique, les plus fascinants déploiements de la technologie, doivent rester subordonnés aux fins de l'enseignement, c'est-à-dire au développement de la personne. Le plus humain est à faire advenir dans l'homme avant tout par éducation.

IV. Médias, Internet, communication et démocratie

11. Depuis la fin du XIXe siècle, dans le champ des technologies de communication, on a inventé successivement le téléphone (1876), le cinéma (1895), la radio (1895), la télévision (1925), et en dernier lieu

l'internet (1969). Il est manifeste que, puisque ces technologies coexistent aujourd'hui, cet ordre de succession ne correspond pas à une logique de substitution où la dernière invention remplacerait la précédente, mais à une logique de complémentarité où chacune remplit une fonction spécifique. Mais cette complémentarité est néanmoins le résultat de tensions et de conflits qui résultent d'intérêts divergents, tendant à l'hégémonie des unes et à l'exclusion des autres. C'est bien le cas aujourd'hui dans le champ de la confrontation entre la télévision et Internet, sous le couvert du mot d'ordre qui domine actuellement les problématiques de la société de l'information, je veux parler de la *convergence*. Cette expression désigne la rencontre des trois vecteurs techniques essentiels du traitement et de la circulation de l'information: l'audiovisuel, l'informatique et les télécommunications. La jonction, et à terme la fusion, de ces trois vecteurs se trouverait réalisée dans l'internet, qui se prête dès lors à tous les fantasmes des mondes virtuels. Dans ce mariage à trois, l'audiovisuel apporte la séduction des flux d'images passivement reçues, les télécommunications la mise en connexion instantanée et ubiquitaire de tous, et l'informatique la transformation et le traitement de toute donnée en signes numériquement codés. Voici l'espace de la communication universelle enfin réalisé, mais à quel prix?

Dans les discours sur la convergence, il y a un élément capital qui passe généralement inaperçu, c'est que la télévision et l'internet ne relèvent pas de la même logique structurelle de communication. La télévision, comme la radio, le cinéma et même la presse écrite sont des *mass-media*, dont la structure de communication est «de un vers tous»; tandis que l'internet, et le téléphone dont il dérive, sont des *outils de communication* dont la structure est «point à point». Or, ces deux logiques de communication sont intrinsèquement opposées, pour une raison qui tient à la nature même de la communication.

Physiquement, la situation de communication est caractérisée par la présence d'un émetteur, d'un récepteur, et d'un signal transmis de l'émetteur vers le récepteur; mais il faut compléter ce schéma en indiquant qu'il y a quelqu'un qui émet, c'est la source de l'information, quelqu'un qui reçoit, c'est le destinataire, et quelque chose qui est transmis, c'est le message. Il faut donc remarquer que la communication est un processus orienté de l'émetteur vers le récepteur, ce qui entraîne l'idée de réversibilité, le récepteur devenant émetteur et *vice-versa*. La première signification de cette réversibilité est la nécessité de vérifier la bonne réception du message et de corriger les altérations résultant des divers traitements qu'il a subi: bruit, codage et décodage défectueux... La deuxième raison, philosophiquement plus profonde, c'est que la communication vise à établir un lien entre (au moins) deux consciences. Or, du fait de la dignité spirituelle propre à la personne, ce lien tend à la réciprocité, et la réciprocité des consciences appelle la réversibilité de la communication...

Entre la communication médiatique et la communication téléphonique, il y a toute la distance qui sépare la communication irréversible de la communication réversible, le monologue du dialogue. Mais dans le cas précis de la télévision face à Internet, il y a encore des facteurs aggravants: la télévision délivre un *flux* d'images animées sonores qui cherchent à séduire le spectateur et l'enferment dans une attitude passive, tandis que les informations disponibles sur l'internet sont des *stocks* qui appellent la curiosité du «surfeur» et stimulent son autonomie. On voit qu'à s'en tenir à l'opposition télévision/Internet au strict plan de l'usage communicationnel, Internet est un outil incomparablement plus favorable au développement de la personne que la télévision, dans la mesure où il favorise davantage le dialogue et la mise en réseau, l'interactivité et l'autonomie.

12. Cependant, il y a d'autres éléments à prendre en compte. L'émergence de réseaux du type de l'internet ouvre des possibilités fascinantes, elle comporte aussi des dangers redoutables. L'homme n'étant pas aussi foncièrement bon que l'imagine la vulgate rousseauiste, le développement de la personne et de sa liberté ne va pas sans risque, la personne a besoin d'être protégée des abus potentiellement exercés à son encontre par les autres, voire par elle-même. C'est le but même de l'effort de civilisation que d'insérer les différents types de réseaux sociaux dans des cadres institutionnels qui apportent les règles et les garanties nécessaires au respect à la fois de la personne et du bien commun. Comme l'a montré l'invention de l'imprimerie, certaines innovations technologiques peuvent être à l'origine de profondes révolutions sociales. On peut penser que c'est également le cas pour l'ensemble des technologies d'information et de communication qui convergent dans l'internet. Les nouveaux réseaux sont en train de rendre obsolètes les structures institutionnelles de contrôle et de régulation des démocraties occidentales dans un premier temps, et à terme, de toute la planète. Internet est en effet un réseau planétaire qui permet un affranchissement quasi complet des contraintes d'espace et de temps. Mais où sont les instances internationales capables d'en définir et d'en garantir efficacement le bon usage? Derrière le rêve d'une société globale se profile toujours la menace de pouvoirs totalitaires, dont celui qu'incarnent le libéralisme absolu et l'économie de marché sans frein n'est pas le moindre...

Pour prendre un exemple, on est confronté aujourd'hui au problème du contrôle des informations qui circulent sur l'internet. Dans les médias traditionnels: la presse écrite, la radio et la télévision, le contrôle et la validation des informations sont exercés par des professionnels de qualification reconnue, et demandent un certain temps. Sur l'internet, tout va trop vite, les circuits habituels de certification de l'information sont bousculés. La culture Internet est une culture de l'immédiat et de l'ins-

tantané, une culture de l'ubiquité qui encourage la demande du «tout, partout, tout de suite». Disons pour faire image que les médias classiques sont en quelque sorte des «monarchies» ou des «oligarchies» informationnelles, où l'information descend d'une source unique (ou limitée à un petit nombre), dont la responsabilité est établie et contrôlée par des procédures dûment institutionnalisées. A l'heure actuelle, Internet fonctionne plutôt sous le mode de l'«anarchie»: s'y exprime qui veut, en tout lieu, à tout moment, sans contrôle immédiat possible. Des affaires récentes comme le «Monicagate» ont manifesté aux yeux de tous que les médias sont pris à ce piège de la course à l'info. Comment faut-il s'y prendre pour éviter des dérives dangereuses, voire une aggravation fatale de la crise du fonctionnement de la démocratie?

Certains pensent que c'est du développement même de l'internet et des technologies de communication que viendront les solutions aux problèmes qu'ils posent à la société actuelle. Mais la question de savoir qui contrôlera la validité des informations circulant sur des réseaux tels que l'internet peut s'entendre de deux façons différentes; on peut l'entendre au sens pratique et matériel: qui effectuera concrètement les opérations de tri et d'authentification permettant de discerner les informations valides? Ce «qui» peut signifier ici une personne, une institution, une structure; mais aussi une machine, un logiciel, une procédure... A un tel niveau, il n'y a pas nécessairement d'objection majeure à envisager de relayer la décision humaine par un dispositif technique.

13. On peut l'entendre aussi dans un sens principal, à vrai dire beaucoup plus décisif: au nom de quoi, c'est-à-dire en vertu de quels principes, ceux qui seront investis de la responsabilité de l'évaluation et du contrôle des informations seront habilités à le faire, et seront choisis pour cela? Il peut paraître évident que les réponses aux questions qui se posent à ce niveau ne relèvent en droit d'aucune solution d'ordre simplement technique.

Dans la pratique, les choses ne sont évidemment pas si simples. On a vu qu'une information est une donnée cognitive qui comporte à la fois une valeur d'usage, fonction des besoins propres à chacun, et une valeur d'échange qui est, en tant que telle, un bien social déterminé par des dispositifs collectifs, eux-mêmes plus ou moins sédimentés dans des structures institutionnelles. Ces structures, par exemple le fonctionnement de l'économie de marché, ou les procédures de vote dans les sociétés démocratiques, comportent en elles-mêmes une part irréductible de dispositifs techniques, qui tout à la fois rendent possible l'expression de l'information qu'ils véhiculent, et oblitèrent cette information par des éléments extrinsèques qui la voilent et la déforment irrémédiablement. Tout système technique de communication introduit une certaine opacité dans l'information qu'il véhicule, et comporte une part d'obscurité toujours dangereuse.

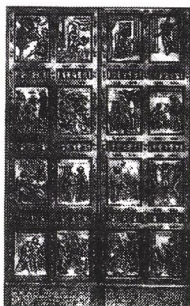
Cette ambiguïté est incontournable. L'homme, cet animal social, a toujours été aux prises avec l'ambivalence de la technique, tâchant de se former par elle sans se laisser déformer. A travers toutes les métamorphoses de la technique, la même question le poursuit: comment s'en servir sans se laisser asservir par elle, ni l'idolâtrer? La réponse, c'est la sagesse: «technique sans sagesse n'est que ruine de la civilisation», pourrait-on dire en paraphrasant Rabelais!

Et cela reste plus que jamais vrai de l'internet et de toutes les technologies qui ne cessent de reconfigurer sous nos yeux les rapports des hommes au monde et entre eux: plus elles sont puissantes, et plus il faudra de sagesse individuelle et collective pour les maîtriser! Mais où la trouver, cette sagesse? Dans les développements même de la technique? Dans l'avènement des cybermondes? Ne serait-ce pas plutôt dans un renouvellement de l'idéal qui a fondé la démocratie, celui de la liberté et de la dignité de la personne, et du respect d'autrui, adapté aux conditions de la société nouvelle qui émerge sous nos yeux?

Louis CHAMMING'S
(février 1998)

PIERRE-YVES FUX

LES PORTES SAINTES



ad
solem

Éditions Ad Solem
Les portes saintes
140 FF – 31 CHF

Cornelio Fabro

Introduction à l'athéisme moderne

Traduit de l'italien par
ARMAND GRENIER
Professeur émérite

Présentation, sommaires et index par
MAURICE LEBEL
Professeur émérite à l'Université Laval

ANNE
SIGIER

Éditions Anne Sigier
Introduction à l'athéisme moderne
1080 p. – 350 FF – 89,50 CHF

Un certain attachement à l'argent, ou: la vertu de *Liberalitas*

Introduction

Dans un précédent article à propos de Mammon nous avons commenté le passage bien connu de l'Évangile où la certitude de la promesse du Royaume des Cieux est opposée à la vanité radicale de la promesse de Mammon, dévoilée par le regard eschatologique, c'est-à-dire par le regard qui considère le destin final de toute chose.¹

Nous avons vu, en particulier, comment la conscience de la vanité de Mammon pouvait être à l'origine de l'attitude en fin de compte désespérée, de l'avare comme du prodigue. Et la question peut alors se poser pour l'homme en quête de son salut: n'y a-t-il d'autre solution pour lui que le refus radical de l'argent et de la richesse? Nous avons également mentionné le «songe de Maritain», songe d'une société sans argent: mais une telle société correspondrait à un régime de parfaite communion des biens, qui ne peut se réaliser qu'en situation eschatologique. Or, le monde ne vit pas, sinon par exception et par anticipation prophétique, en situation d'eschatologie. D'autres penseurs ont exprimé en substance le même rêve, en parlant de la nécessité de «deshonorer l'argent» et souvent le discours moral ou social s'est basé plus ou moins explicitement sur un jugement négatif des richesses et de l'argent.²

D'autre côté, un effort pluriséculaire a été fait pour donner à la richesse sa place dans la doctrine morale et pour reconnaître sa fonction dans la vie sociale. Dans un livre remarquable, Lester K. Little a illustré l'apparent paradoxe représenté par l'extraordinaire développement des Ordres Mendiants qui fit suite à l'essor du commerce et de la finance au moyen âge: promoteurs de la pauvreté volontaire, de la mendicité jusqu'alors considérée comme une imprudence dans la vie religieuse, les Ordres Mendiants furent aussi les auteurs d'une doctrine spirituelle qui

1. L'article est paru dans *Nova et Vetera* 1997/4, pp. 41-58. Nous y faisons référence en particulier au passage de *Luc* 16, 9-13.

2. «La société, imprégnée de mensonge social, refuse de prendre au sérieux les condamnations morales et religieuses de la richesse et de l'enrichissement. On ne vainc pas la pauvreté en diffusant l'enrichissement, parce qu'il s'agit de dévaloriser la richesse. (...) Devons-nous tendre vers une société où chacun est riche, où chacun a le minimum vital, où chacun gravite les échelons successifs de niveaux de vie améliorés? Ou vers une société où chacun risque d'être alourdi par le poids de l'enrichissement et soumis à ses servitudes? Non. Nous devons tendre vers une société où l'enrichissement est, en quelque manière, déshonoré. Il n'est plus le mobile essentiel de la croissance de l'économie.» (François PERROUX, *Pain et parole*, Coll. Foi Vivante, Cerf, 1969, pp. 277-278)

prendrait en compte les exigences de la classe commerçante et qui offrirait les bases pour une valorisation morale de l'activité économique et financière, et contribuèrent ainsi d'une façon décisive à l'élaboration de ce qui devint ensuite l'Enseignement Social Chrétien.³

La mutation sociale à laquelle Little faisait allusion et que l'on a appelé révolution commerciale, représentait le passage de l'*économie du don*, fondée sur la munificence et sur l'absence de calcul des prix, à l'*économie du profit*, fondée sur l'échange équivalent⁴: et certains penseurs et acteurs dans notre société contemporaine seraient tentés, face aux problèmes souvent tragiques et apparemment insolubles engendrés par l'économie de marché, de prôner un retour à la gratuité du don ou bien à une économie dirigée et collectivisée. Mais cette dernière, l'expérience l'a suffisamment montré, n'est qu'un exemple, dans la meilleure hypothèse, d'*impatience eschatologique*, qui voudrait réaliser dans le temps, par la force et la coercition, la société parfaite qui doit descendre du ciel; tandis que l'attitude du don, qui représente en soi une valeur suprême et qui peut effectivement réaliser une plus équitable répartition des biens, ne constitue pas le but spécifique de l'activité économique. Le but de l'économie, prise du moins dans le sens technique et moderne, se définit avant tout comme la *création de richesses*: condition préalable pour pouvoir en effectuer une quelconque distribution.⁵

La question est donc de savoir si l'activité économique et en particulier l'économie de profit et d'échange équivalent est en mesure d'atteindre son but ou si ses problèmes récurrents ne seraient pas l'indice d'une incapacité radicale de l'activité économique à prendre en compte les exigences du bien commun. En d'autres mots, on se demande s'il faut chercher en dehors de la dimension économique les correctifs nécessaires, ou bien s'il n'existerait pas, à l'intérieur même de l'économie, quelque principe d'action qui l'orienterait d'elle même vers le bien commun. S'agissant d'actions humaines, qui comportent toujours un

3. Lester K. LITTLE, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Cornell Univ. Press, Ithaca (N. Y.), 1994 (4^{me} édit.).

4. «Dans une économie du don, les biens et les services sont échangés sans qu'on leur attribue des valeurs spécifiquement calculées. Le prestige, le pouvoir, l'honneur, sont tous exprimés par le geste spontané du don... (op. cit., p. 4) C'est avec la pratique de calculer et d'attribuer des valeurs précises que le don prend fin et que commence l'économie du profit» (op. cit., p. 5).

«C'est avec la formation de la «partnership, i. e. company» (en Italie au 12^{ème} siècle, au Nord des Alpes au début du 13^{ème}), qui amassait l'argent en vue de l'investir pour du profit, au lieu de le disperser dans des élans impulsifs de générosité, ce que les marchands individuels avaient l'habitude de faire, qu'un élément essentiel de l'économie capitaliste fit son apparition. Un développement parallèle eut lieu dans la comptabilité commerciale, dont un instrument fondamental, la comptabilité en partie double, fut inventée dans la deuxième partie du 14^{ème} siècle» (op. cit., pp. 17-18; notre traduction).

5. Le sens originaire (et très théologique) du mot, exprimant le «gouvernement du monde» ou le «plan de la Providence», ne nous intéresse pas ici. Il est tout de même utile de rappeler ce rétrécissement de la signification, car il peut cacher la perte de conscience de la place limitée que l'économie en tant que production de biens matériels occupe dans l'ordre général des affaires du monde: la prépondérance que revêt l'économie en notre monde globalisé contribue certainement à cette perte de conscience.

certain degré de liberté et de choix, cette dernière réponse paraîtrait plus logique, même s'il ne faut jamais oublier l'invitation évangélique à une justice qui «*abonde plus que celle des scribes et des pharisiens*», c'est-à-dire qui dépasse, précisément, l'exactitude des poids de l'échange équivalent.⁶

Entre les deux vices opposés de l'avarice et de la prodigalité, saint Thomas a indiqué le chemin de la vertu de «libéralité» (la «liberté» ou «générosité» d'Aristote): or, cette vertu ne consiste pas en un refus radical de l'argent, de la richesse, des possessions, tel que lui-même l'a pratiquée en suivant les conseils évangéliques: «*le don fait par libéralité provient de ce que le donateur est quelque peu attaché à l'argent sans vraiment le convoiter ni l'aimer.*»⁷ Un certain attachement à l'argent n'est donc pas contraire à la vertu, il constitue même l'objet d'une vertu spécifique. Il est d'ailleurs important de rappeler que l'objet des vertus n'est pas d'abord le monde extérieur, qu'il s'agirait de gérer conformément à une norme donnée: à la requête qu'on lui adressait, d'intervenir pour un partage plus équitable d'un héritage, Jésus répondait: «*Homme, qui m'a établi pour être votre juge et régler vos partages?*»⁸ La justice n'est pas de l'ordre du mesurable, elle ne concerne que secondairement l'ordre des quantités matérielles: elle est concernée par la rectitude du cœur: «*Attention! gardez-vous de la cupidité.*» Les vertus s'occupent avant tout de la modération des passions, et ce n'est que par voie de conséquence, par application de l'*habitus*, que le jugement de l'homme se portera sur les réalités concrètes.

Mais la rectitude du cœur de l'homme n'est pas atteinte, dans la perspective de la morale thomasienne, par une sorte de rectification

6. Mt. 5, 20; trad. Osty. Une certaine forme de «surabondance» de la justice caractérisait effectivement l'économie du don: «L'acte de donner est plus important que la chose donnée. Tout de même, cet acte est moins libre que ce que semble suggérer la connotation de "donner", car un don oblige le bénéficiaire à faire un contre-don. (...) Le contre-don est censé approcher, si ce n'est dépasser, la valeur du don originaire.» (L. Little, *op. cit.*, p. 4). Les formes contemporaines du don gardent certainement cet aspect de surabondance: «L'échange des dons reste un aspect essentiel du comportement social dans la moderne société industrielle, particulièrement dans le domaine de la philanthropie et de l'hospitalité. (...)» (*ibid.*)

Le terme de *générosité* ou de *libéralité* («*largess*» dans la terminologie anglaise de LITTLE) désignait certainement et désigne encore cette attitude de surabondance: mais nous verrons que le contenu que saint Thomas donne à l'expression correspond plutôt à la *considération droite de la fin propre* de l'argent et est ainsi en mesure de désigner également le comportement vertueux des acteurs d'une économie de l'échange équivalent et du profit.

7. La discussion sur la vertu de libéralité se trouve dans la *Somme Théologique*, IIa IIae, Q. 117. Pour les traductions je suis l'édition du Cerf. Le passage cité est tiré de l'art. 5, ad 3: «Sed datio liberalitatis provenit ex eo quod dans est aliquid affectus circa pecuniam, dum eam non concupiscit neque amat.» Je ne suis pas sûr que le terme de *don* traduise le sens pleinier de *datio*, qui exprime plutôt, du moins dans ce contexte, une notion générale d'élargition, non immédiatement reliée à sa motivation. Le terme de *liberalitas* traduit le nom grec de la vertu correspondante dans l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote (L. IV, I, 1-43), Eleuqueria (liberté) ou Eleuquerioth (libéralité, générosité), qualité de l'homme Eleuquerio (qui a des sentiments libres, généreux, libérateur): nous verrons que l'idée de liberté est effectivement présente dans la notion thomasienne de libéralité.

8. Luc 12, 13-15.

réflexive, dans une conformité à la norme qui serait le fruit de l'effort et de l'autocontrôle, ou dans l'imitation d'un modèle statique, fourni tout prêt et que l'on n'aurait qu'à appliquer: le principe fondamental est celui de la tension vers la fin de l'homme et, tout au cours du chemin qui mène à la fin, par la considération des fins intermédiaires qui en constituent les étapes. C'est une morale objective plus que subjective, dans le sens qu'elle reconnaît que tout le monde créé est orienté vers la fin ultime de l'homme et que chaque chose, chaque réalité a sa fin propre, au service de la marche de l'histoire. L'orientation de chaque chose à sa fin propre, l'utilisation de toute réalité selon qu'elle est un moyen qui mène vers la fin, la considération juste de sa valeur et donc le mouvement ordonné de la volonté humaine qui se porte vers elle, voilà la modalité objective qui préside à toute opération morale, à toute vertu.

L'argent, en tant que moyen inventé et produit par l'homme, ne fait pas exception à cette règle et il est donc compréhensible qu'il puisse représenter le terme d'un mouvement du cœur et de la volonté, une «*certaine affection*». ⁹

Le Vocabulaire de la Somme

Un parcours préliminaire du vocabulaire de saint Thomas peut aider à entrer dans la compréhension de sa pensée, d'autant plus que les termes qui reviennent dans son analyse sont très précis et constituent des premiers éléments de définition.

Le terme qui caractérise le plus directement l'acte de libéralité est celui de *emissio*: et il est tout-à-fait significatif que ce terme continue encore de nos jours à désigner la mise en circulation des instruments de paiement, que ce soit la monnaie publique ou les titres représentatifs du crédit ou du capital, actions, obligations et ainsi de suite. Ce terme est d'ailleurs très riche de sens et son utilisation dans le langage moral sert à désigner rien moins que la mise en œuvre de tout acte vertueux: celui-ci est ainsi perçu comme une expansion de l'être du sujet, une projection de sa potentialité vers la perfection extérieure de l'acte. Le sujet se réalise et se perfectionne dans la mesure dans laquelle il s'introduit dans le monde qui l'entoure en y ajoutant un élément de richesse qui surgit de son être le plus intime; même la dépense de l'argent a le droit d'être exprimée en ces termes non dépourvus de solennité: *a se emittit*. Bien que moins noble que celle des autres vertus, l'argent n'en constitue pas moins la matière d'un acte vertueux déterminé: «*toute vertu participe de*

9. On pourrait rappeler ici le mot de saint Paul: «J'ai appris en effet à me suffire en toute occasion. Je sais me priver comme je sais être à l'aise. En tout temps et en toutes manières, je me suis initié à la satiété comme à la faim, à l'abondance comme au dénuement.» (Ph. 4, 11-12)

la raison de bien quant à l'émission de son acte propre. Mais les actes des autres vertus sont meilleurs que l'argent, qu'émet le libéral.»¹⁰

Avec sa rigueur habituelle, saint Thomas s'applique à donner raison de son vocabulaire et il propose une analyse pleine de finesse pour établir le lien entre la notion d'émission et celle de libéralité. Il s'appuie sur l'usage courant, où il trouve une synonymie entre le terme de libéralité et celui de largesse, autre nom par lequel on désigne cette vertu: et il précise que «*ce qui est large ne retient pas (non est retentivum), mais laisse écouler (sed est emissivum)*»¹¹, en ajoutant qu'il s'agit bien de «*libérer*» une chose qui est comme enfermée, dont on assure la garde et sur laquelle on exerce une certaine domination: «*cum enim aliquis a se emitit, quodammodo illud a sua custodia et dominio liberat*».

L'acte d'émission, qui caractérise l'homme "libéral", ne s'épuise pas toutefois dans la simple libération de ses avoirs, dans la renonciation à leur possession, car le terme de l'acte doit également être pris en considération: il s'agit en effet de réaliser un transfert plutôt qu'une dispersion. L'homme vertueux se préoccupera donc de la destination de son bien ainsi que de la mesure de sa propre largesse et à ce propos saint Thomas cite un passage de saint Ambroise: «*Dieu ne veut pas qu'on diffuse ... tout à la fois (simul effundi), mais que l'on distribue (dispensari)*». L'exigence de se séparer de tous les biens, sans se préoccuper de leur destination, appartient à la vocation de l'état de perfection, l'état de la vie religieuse.¹² Il faudra en tout cas retenir ce qui est nécessaire pour subvenir aux besoins du possesseur, mais il ne faudra surtout pas perdre de vue que l'acte d'émission n'est pas complet sans la prise en considération de son destinataire: il s'agit en fait de transférer «*ab uno homine in alio*», il faut que le bien atteigne effectivement le destinataire qui représente le but du transfert. Ce qui est transféré part d'une situation de possession et se termine également en une situation de possession: «*les biens qu'il s'agit de transmettre sont des biens possédés (bona possessa), que l'on désigne sous le nom d'argent (pecunia)*»¹³. On reviendra sur ce point, qui est capital.

10. *Summa Th.*, IIa IIae, Q. 117, art. 2, resp.: «Et ideo propria materia liberalitatis est pecunia» Mais: «Quaelibet virtus participat rationem boni quantum ad emissionem proprii actus. Actus autem aliarum virtutum meliores sunt pecunia, quam emitit liberalis» (art. 6, ad 2)

11. *Summa Th.*, II-II, Q. 117, art. 2, resp. Le mot «*largitas*» se trouve aussi dans les citations d'Aristote et de saint Ambroise à l'art 1, ad 3. On peut remarquer que le terme de largesse («*largess*») est précisément celui qui traduit en anglais la libéralité, ou générosité. La traduction du Cerf utilise le verbe «*écouler*»: verbe qui exprime bien l'impossibilité de retenir les... liquidités! Cf. aussi l'expression «*liberaliter largiri*» (art. 1, ad 2).

12. *Summa Th.*, II-II, Q. 117, art. 1, ad 2. On pourra remarquer que même dans ce cas la destination est prévue: «tout ce que tu as, vends-le et distribue-le aux pauvres» (*Luc* 18, 22): mais dans ce cas ce n'est plus l'affection à l'argent qu'il s'agit de modérer, mais plutôt l'amour de charité, qu'il s'agit de vivre radicalement.

13. *Summa Th.*, II-II, Q. 117, art. 2, resp.

Le terme *dispensari* n'est pas, lui non plus, utilisé par hasard: il désigne précisément l'ordre qui préside à la distribution des biens selon la vertu¹⁴: s'appuyant sur l'autorité de saint Ambroise et de saint Basile, saint Thomas rappelle que la surabondance des richesses est concédée aux hommes pour qu'il puissent «*acquérir le mérite d'une bonne distribution (meritum bonae dispensationis)*». Ainsi, par exemple, l'homme ne doit pas totalement se priver des biens qui lui sont plus utiles, c'est-à-dire les biens spirituels, pour lesquels on n'est jamais aussi bien servi que par soi-même: «*On doit toujours se réserver davantage les biens spirituels, pour lesquels chacun peut subvenir d'abord à soi-même.*» Mais la règle de l'usage des biens matériels ne s'oppose pas absolument à celui des biens spirituels et si le soin de son propre bien n'a pas ici la priorité absolue, il ne doit pas non plus être négligé, au même titre d'ailleurs que celui de ses proches: qui en effet est aussi proche de soi que soi-même? Il existe donc une hiérarchie dans la considération des destinataires: l'autorité est encore ici celle de saint Ambroise, mais le principe de la solidarité familiale remonte en fait jusqu'à l'aube de l'enseignement chrétien.¹⁵

Un terme auquel saint Thomas a recours une seule fois en ce contexte, mais de façon très significative, est *diffusivum*, terme qui renvoie à l'une des plus fameuses définitions de la philosophie thomassienne: *bonum est diffusivum sui*, le bien est naturellement expansif, il se diffuse nécessairement. En fait c'est bien cette définition qui apparaît ici, et qui fournit l'occasion pour établir l'ordre hiérarchique entre l'émission de l'argent et les actes des autres vertus.¹⁶ Le fait de situer l'émission de l'argent dans le contexte général de la nécessaire propagation du bien sert à donner à la notion de *emissio* la profondeur d'un acte qui n'est pas cerné de façon exhaustive par la simple analyse de son aspect technique. Les réponses que l'on peut être amené à donner aux questions concernant les modalités de la mise en circulation de l'argent (et des richesses matérielles en général) découlent d'une vision plus ample sur la nature même des choses et donc sur les fondements ontologiques et moraux du comportement des hommes et des sociétés en ce domaine. Nous le verrons mieux en examinant, au-delà de la terminologie, les définitions que l'on peut donner de la vertu en question.

14. *Summa Th.*, II-II, Q. 117, art. 1, ad 1.

15. «*Debet autem homo semper magis sibi providere in spitalibus bonis, in quibus unusquisque sibi praecipue subvenire potest. Et tamen etiam in temporalibus rebus non pertinet ad liberalem ut sic aliis intendat quod omnino se et suos despiciat.*» (*Ibid.*) Cf. *1 Tim.* 5.: «*Si quelqu'un ne prend pas soin des siens, surtout de ceux qui vivent avec lui, il a renié la foi: «il est pire qu'un infidèle.*»

16. *Summa Th.*, II-II, Q. 117, art. 6, obj. 2 et sa réponse. La formule s'appuie sur l'autorité du Pseudo-Denis (Denis Mystique).

Les autres termes qui se trouvent en relation immédiate avec l'*emissio* et qui servent à distinguer son acte propre sont ceux de *acceptio* ou *acquisitio* et de *conservatio* ou *custodia*.¹⁷

Ils servent à établir un ordre de développement progressif de l'action, mais aussi un ordre hiérarchique entre les différents actes de la vertu de libéralité.

La cohérence du discours est remarquable¹⁸: en effet, tout comme pour l'*emissio*, les deux autres actions concernant l'argent (ou la richesse) sont comparées à ceux des actes humains qui touchent de plus près la racine même de l'existence de l'homme et son agir et sont donc reliés directement au domaine des fins et des valeurs. Comme l'*emissio* est mise en rapport avec l'aspect dynamique du bien lui-même, l'action d'acquérir des biens est comparée à la génération, donc à la vie même, ce qui laisse entrevoir de très riches développements possibles autour de la notion de création de richesses en tant que but de l'activité économique et financière: dans la génération, en effet, on ne s'approprie pas un être ou un bien déjà existant et appartenant à autrui, mais on appelle à l'existence un être nouveau.

La conservation des biens, d'autre part, n'est nullement reliée à une quelconque thésaurisation ou soustraction à l'utilité générale, mais est comparée, d'une façon assez surprenante, à l'*habitus* des vertus: or, l'*habitus* désigne, si l'on peut dire, le côté facile des vertus, une certaine spontanéité acquise dans leur exercice, donc un dynamisme, une ouverture vers l'extériorisation que l'on ne s'attendrait pas à reconnaître dans la notion de conservation. On lui rapporterait plutôt des notions de protection, notamment face aux convoitises et revendications de la part de ceux qui seraient exclus de la possession, ou d'épargne, en tant que celui-ci s'oppose à la consommation ou à la dilapidation.

Mais le danger de la dispersion des biens est présent à l'esprit de saint Thomas, qui utilise pour la désigner un terme qui est encore de nos jours au centre de la controverse autour de l'économie: celui de *consummation*. Ceci est d'ailleurs un signe de la continuité du langage dans le temps et également de la permanence de bien des problèmes.

Saint Thomas entend désigner par là le comportement de ceux qui dans la dépense ne tiennent pas compte des fins qui devraient la guider et n'agissent pas selon l'ordre des choses: c'est le cas de ceux qui dépendent à cause de leur intempérance ou encore par exhibitionnisme¹⁹. Ce mot est toutefois utilisé aussi sans connotation particulière en relation à

17. Voir la citation d'Aristote (*Ethique à Nicomaque*) dans l'art. 1, obj. 2, ainsi que la Q. 118, 3, ad 2.

18. *Summa Th.*, II-II, Q. 117, art. 4, resp.

19. *Summa Th.*, II-II, Q. 117, art. 1, ad 3: «consumunt multa in intemperantias» (cit. d'Aristote); «Nec est illa perfecta liberalitas, si iactantiae causa (...) largiaris» (cit. de saint Ambroise).

19. *Ibid.*

l'action de dépenser, par exemple quand saint Thomas rappelle cet obstacle à la libéralité qui est représenté par l'expérience passée de la pauvreté: «*La crainte de la pauvreté, causée par son expérience, empêche parfois ceux qui ont acquis de l'argent de le dépenser (consument) selon la libéralité.*»²⁰ Il est possible que la *consummation* ne désigne en définitive que la matérialité de l'acte de dépenser, indépendamment des autres composantes auxquelles fait par contre plus clairement référence l'*emissio*.

Définition

Cette brève analyse du vocabulaire de la *Summa* nous a déjà mis sur la voie de la définition de la vertu de Libéralité, définition qui se trouve d'ailleurs explicitée en quelques formules, différentes mais complémentaires.

Logiquement, la formule qui définit le plus nettement sa place dans l'organisme des vertus, est celle qui la rattache à leur définition générale: la vertu étant la «voie moyenne» ou médiane qui aide à éviter des excès opposés, la libéralité se manifeste dans le choix équilibré en ce qui concerne l'argent: *liberalitas videtur esse medietas quaedam circa pecunias*²¹.

L'objet de la Liberalitas

Il faut préciser ce que le terme de *pecunia* désigne dans le vocabulaire de la *Summa*: il y a en effet une apparente ambivalence ou interchangeabilité entre les notions d'argent et de richesse, qui découle d'ailleurs de la réalité des choses et se reflète logiquement dans le langage moral. Mais il est vrai aussi que la différence entre la notion de richesse comme possession de biens utiles (et utilisables) et la notion d'argent comme moyen d'échange a toujours été présente, du moins pratiquement, dans l'histoire économique de l'humanité: la condamnation même de «Mammon» n'est au fond que la condamnation de l'attitude qui consiste à prendre le moyen pour la fin et qui engendre une confusion entre la possession actuelle de la richesse et le moyen de se la procurer.

Dans le texte de l'Evangile de Luc (16, 9-13) qui montre l'inévitable antithèse entre Dieu et l'Argent, l'utilisation du terme «argent» en tant que nom propre (soulignée par l'alternance avec le nom énigmatique de Mammon), personnalise l'argent en lui donnant une identité presque vivante: il semble souligner une qualité d'universalité que ce moyen

20. *Summa Th.*, II-II, Q. 117, art. 2, sed contra, cit. d'Aristote.

21. *Luc* 4, 5-6.

d'échange attribuée effectivement à des richesses de nature différente, qu'il rend interchangeables par sa propre uniformité (qui est comme une contrefaçon de l'unité de l'Être Absolu).

D'autre part, le texte du même Evangile (*Luc* 18, 18-23) où il est question de l'attachement du «riche notable» aux richesses possédées, propose explicitement leur transformation en moyen d'échange («*Tout ce que tu as, vends-le...*») pour que le possesseur puisse être confronté à un choix véritable. La «tristesse» du riche dans ce cas ne vient pas de la nécessité de renoncer à l'argent obtenu par la vente de ses biens et à tout ce que cet argent pourrait lui obtenir: elle est provoquée plutôt par l'invitation à rompre le lien qui le rattache à ses biens, à ses entreprises, et peut-être à renoncer à atteindre la perfection en œuvrant à leur gestion équitable et honnête. Sa tentation n'est pas celle d'obtenir «*la gloire de tous les royaumes de l'univers*»²² grâce à la promesse de l'argent, mais celle de s'attacher à ses propres biens en tant que chemin de salut.²³ La distinction entre argent et richesses n'est pas sans fondement: elle correspond à la distinction entre promesse et possession, entre désir et réalité.

Cette distinction est devenue de nos jours de plus en plus claire et même, sous certains aspects, de plus en plus inquiétante, mais elle a toujours été parfaitement présente à la culture économique et morale et en particulier au moyen âge, qui a connu la révolution commerciale et le développement des activités bancaires. Ainsi saint Thomas, citant d'ailleurs l'«*Ethique à Nicomaque*» d'Aristote, connaît la fonction de la monnaie comme mesure des valeurs: «*nous appelons argent (pecunias) tout ce dont la valeur se mesure par la monnaie (numismate)*»²⁴: définition dans laquelle on appréciera la précision de la distinction des termes: le mot *pecunia*, utilisé au pluriel, correspond à cette qualité d'universalité que les richesses acquièrent grâce à la monnaie, en laquelle elles peuvent être exprimées et rendues par là universellement interchangeables.

Ceci étant précisé, on peut ignorer les oscillations du vocabulaire entre les mots *pecunia* (ou *pecuniae*) et *divitiae*, qui sont souvent utilisés

22. J'ai entendu une fois remarquer, à propos du «riche notable», que le riche n'est pas celui qui possède beaucoup de biens, mais plutôt celui qui se croit indispensable aux biens qu'il possède: remarque très fine et profonde!

23. *Summa Th.*, II-II, Q. 117, art 2, ad 2.

24. Saint Thomas propose en ce même lieu (art. 2, ad 2) une citation de saint Augustin qui à première vue irait en sens contraire: l'étymologie de «*pecunia*» proposées par saint Augustin rattacherait en fait ce terme à l'aspect de possession beaucoup plus qu'à l'aspect commercial de l'échange: «tout ce que les hommes possèdent, se nomme "*pecunia*": car le troupeau ("*pecus*") était tout ce que les anciens possédaient». L'étymologie du mot se rattache bien à «*pecus*» (dont aussi «*peculium*», «*pécule*»); mais peut-être saint Augustin faisait-il l'expérience de temps troubles où un troupeau offrait encore (ou à nouveau) une sécurité bien supérieure à une bourse remplie de monnaie sans valeur. La citation est d'ailleurs immédiatement suivie par celle, plus technique, d'Aristote.

comme synonymes: la vertu de libéralité considère en effet les richesses non pas directement sous l'aspect de leur utilisation, mais plutôt sous l'aspect de leur possibilité d'échange, et la notion de richesse est en ce sens absorbée dans la notion d'argent ou de monnaie.²⁵ En ce sens on peut aussi comprendre l'expression *bona possessa*, que le même article utilise pour désigner l'objet matériel de la vertu: en effet ce n'est pas sous l'aspect de la possession que les biens sont considérés, mais sous l'aspect de leur *émission*, de la transmission d'un possesseur à un autre, et donc précisément sous l'aspect du moyen (ou objet) d'échange.²⁶

Ainsi, quand saint Thomas rappelle l'acte propre de la vertu de libéralité, soit «*l'utilisation (uti) de l'argent (pecuniis) ou des richesses (divitiis)*», il précise, en faisant écho à Aristote, qu'il s'agit de «*l'argent (pecunia) et de tout ce qui peut être mesuré par l'argent (quidquid pecunia mensurari potest)*».²⁷

In medio stat virtus: «une certaine affection»

L'objet de la libéralité est donc l'argent: notion abstraite et immatérielle, dans laquelle nous pouvons d'ailleurs faire rentrer tous les moyens financiers modernes, en tant qu'ils partagent avec la monnaie traditionnelle les fonctions de moyens de mesure, de réserve et d'échange. Que signifie alors la *medietas*, la voie médiane de son utilisation?

Il faut rappeler ici une distinction qui est fondamentale pour la doctrine des vertus dans la conception thomassienne: celle entre la vertu qui concerne la rectitude des actes extérieurs (la justice) et les vertus qui concernent la rectitude des affections ou passions intérieures de l'âme (toutes les autres).²⁸ Nous reviendrons encore sur cette distinction pour préciser la différence qui existe entre justice et libéralité, mais il faut tout de suite souligner son importance pour bien comprendre l'attitude proposée quant au rapport entre l'homme et l'argent. Il ne s'agit pas de «*déshonorer l'argent*»²⁹: ainsi que nous l'avons rappelé plus haut, «*le don fait par libéralité provient de ce que le donateur est quelque peu attaché à l'argent sans vraiment le convoiter ni l'aimer.*» L'affection, la «passion» intérieure de l'homme pour l'argent n'est pas considérée comme un attachement mauvais en soi, qu'il s'agirait de mépriser et

25. *Summa Th.*, II-II, Q. 117, art. 2, resp.: «Ces choses qui sont à transmettre (“emittenda”) d'un homme à un autre, sont des biens possédés, qui sont signifiés par le nom d'argent (“pecunia”)».

26. *Summa Th.*, II-II, Q. 117, art. 3, resp.

27. *Summa Theologiae*, I-II, Q. 60, 2, resp.

28. Cf. note 3.

29. «Loin de les voir comme des “maladies de l'âme” (le mot est de Cicéron) (...) Thomas considère (les passions) plutôt comme un donné psycho-physiologique, qui en soi n'est ni bon ni mauvais, mais dont nous pouvons faire un bon usage si nous savons les ordonner droitement.» (Jean-Pierre TORRELL O.P., *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Cerf et Edit Univ. Fribourg, 1996, p. 346: l'A. cite à ce propos un passage de la *Summa Th.*, I-II, 24, 3)

d'anéantir, mais comme un mouvement naturel de l'âme, qu'il s'agit de régler selon la raison.³⁰ C'est ainsi que saint Thomas, à propos du rapport entre libéralité et tempérance, précise encore qu'il s'agit bien de modérer un plaisir (*delectatio*): plaisir dont la jouissance devra être régie par la raison, et non pas déréglée par la convoitise, car le but n'est pas d'éviter les passions, mais leurs excès.³¹

Le réalisme de saint Thomas l'empêche toutefois d'interpréter l'effort de modération en un sens exclusivement intimiste ou velléitaire, car sa conception de l'intention de la volonté exige le prolongement en une action concrète, fruit logique d'une volonté droitement orientée: la rectitude morale découle de la prise en considération d'une fin dans l'intention, d'un but de l'action, sans l'atteinte duquel l'action reste incomplète. La fin de l'argent étant dans l'échange qu'il rend possible, l'acte de la libéralité sera donc déterminé par son utilisation actuelle ou programmée et la prise en compte de l'utilisation de l'argent contribuera à déterminer la rectitude de l'affection dont il est l'objet: en d'autres mots, il ne s'agit pas seulement de modérer la passion pour la possession de l'argent (qui est la passion de l'avare), en mettant des limites à la thésaurisation, mais aussi la passion pour son utilisation (qui est la passion du prodigue) en évitant une consommation immodérée: «*La libéralité tend de soi et en premier lieu à mettre de l'ordre dans son affection pour la possession et pour l'utilisation de l'argent.*»³²

La finalité de l'utilisation de l'argent détermine, par exemple, la différence entre la vertu de libéralité et celle de magnificence: l'une et l'autre concernent les dépenses («*sumptus*») mais la magnificence, qui est l'application de la magnanimité au domaine des dépenses, dépasse en quelque sorte la règle de la libéralité, à cause de la finalité propre à son acte. Elle s'applique en effet dans ces épreuves qui, par leur difficulté, ne peuvent être soutenues sans la force d'une plus grande vertu, telle que la vertu de l'espérance et sans faire appel à une plus grande force d'âme. L'acte de la vertu de libéralité constitue dans ce cas comme un préalable, car il relâche, par la modération de l'affection, le frein intérieur qui s'oppose à la spontanéité et à l'équilibre de l'acte de dépenser.³³

30. «La tempérance concerne la convoitise des plaisirs corporels. Mais la convoitise et le plaisir de l'argent, n'est pas du corps, mais plutôt de l'âme» (*Summa Th.*, II-II, Q. 117, art. 5, ad 2.) Cf. le lieu parallèle, Q. 31, 1, ad 2: la libéralité modère la passion intérieure, «ut aliquis non superexcedat in concupiscendo et amando divitias».

31. «Primo quidem et per se tendit ad ordinandum propriam affectionem circa pecuniarum possessionem et usum.» (*Summa Th.*, II-II, Q. 117, art. 6, resp.)

32. Selon la psychologie morale de saint Thomas, la libéralité a son siège dans la puissance concupiscible de l'âme, c'est-à-dire dans la puissance qui pousse l'homme à suivre les indications de ses sens quant aux plaisirs qui les attirent et aux douleurs qui les repoussent; la magnanimité par contre trouve son siège dans la puissance irascible de l'âme, c'est-à-dire dans la puissance qui permet à l'homme de résister aux attaques et de repousser les obstacles qui s'interposent entre lui et l'objet de son désir. Cf. *Summa Th.*, II-II, Q. 134, 4, ad 1 et I, Q. 81, 2, resp.

Il faut apprécier, me semble-t-il, la sérénité de la vision de saint Thomas: en un temps où la mendicité n'avait pas bonne presse, même et surtout en tant que forme de vie religieuse, le détachement qu'il a pratiqué d'une façon radicale lui a permis de garder, envers les biens de ce monde, l'équilibre objectif et optimiste qu'il a prêché et théorisé. L'utilisation des biens matériels reste, pour lui, de l'ordre des moyens, alors que la fin poursuivie par la vie des vertus est l'édification intérieure de l'homme: non pas par l'imposition de règles matérielles de conduite, mais par le perfectionnement de sa liberté.³⁴

Si l'utilisation de l'argent est évidemment l'aboutissement normal d'un rapport équilibré avec sa possession, il n'en reste pas moins que la vertu de libéralité en tant que telle n'a pas à formuler des règles déterminées et immuables pour son application: elle n'est concernée que par la rectification du rapport intérieur, par l'ordre qui doit régner dans la chambre secrète de l'âme: «*Homme, qui m'a établi pour être votre juge et régler vos partages? (...) Attention! gardez-vous de toute cupidité...*»³⁵. La liberté, rendue ainsi souveraine dans son exercice, trouvera alors les voies pratiques pour se déterminer.

Dépenses et conservation

Ayant ainsi précisé l'objet propre de la vertu de libéralité, on voit bien dans quel sens on peut dire que son «*acte spécifique consiste dans l'utilisation de l'argent et des richesses*»³⁶: Nous avons déjà rappelé plus haut, à propos du vocabulaire, la distinction entre les différentes étapes de la manipulation de l'argent. Pour fonder l'ordre entre ces étapes saint Thomas utilise une comparaison qui n'est en réalité qu'un prétexte pour le raisonnement, mais qui illustre bien l'enjeu spirituel de la règle: la perfection de l'acte d'émettre l'argent consiste à le faire passer d'un possesseur à un autre plutôt qu'à le dépenser pour soi-même, car ainsi qu'il faut plus de force («*vertu*») musculaire pour jeter plus loin un poids, il faut également plus de force et plus de vertu morale quand la prise de distance est plus grande et la séparation plus difficile³⁷. Ce raisonnement est parfaitement cohérent avec la vision de l'objet propre de la vertu qui n'est pas celui d'effectuer de bons investissements, mais d'établir le

33. Le P. Torrell, en citant un passage de la *Summa*, Ia, 1, 4, rappelle que pour saint Thomas le but même de la théologie pratique, c'est-à-dire morale, est de rendre l'homme apte à la parfaite connaissance de Dieu: Cf. *op. cit.*, p. 15.

34. *Luc* 12, 13-15, déjà cité.

35. «*Et ideo proprius actus liberalitatis est pecunia et divitiis uti*» (*Summa Th.*, II-II, Q. 117, art. 3, resp.) «*Sicut dictum est, ad liberalitatem pertinet convenienter uti pecunia*» (art. 4, ad 2).

36. *Summa Th.*, II-II, Q. 117, art. 2, resp. Et cf. Q. 117, art. 4, resp. «*Emissio autem alicuius rei, quanto fit ad aliquid distantius, tanto a maiore virtute procedit: sicut patet in his quae proiciuntur.*»

37. *Summa Th.*, II-II, Q. 117, art. 2: «*Car il y a plus de choses à prendre en considération quant à l'utilisation, qui est comparable au mouvement, que quant à la conservation, qui se compare au repos.*» Les avatars de la gestion de fortune n'étaient pas encore très présents aux esprits, du temps de saint Thomas: on pourrait peut-être suggérer qu'une bonne utilisation de l'épargne, sous la forme d'investissement stable,

détachement, la distance, entre le possesseur et les biens possédés: distance qui est la condition nécessaire pour que les biens eux-mêmes soient orientés vers leur propre but, le bien commun.

Il faut d'ailleurs remarquer ici que si le détachement par rapport aux biens possédés est le but de la vertu, l'acte vertueux ne consiste pas nécessairement à se déposséder matériellement: saint Thomas rappelle en effet que la *convenientia liberalitatis* consiste à donner le fruit des biens possédés, plutôt que les biens eux-mêmes: les revenus, plutôt que le capital. Cette suggestion est à mettre en relation, peut-être, avec la discussion sur la légitimité de l'intérêt, qui occupait alors les esprits; mais aujourd'hui également, on pourrait rester dans la même ligne de raisonnement, en disant que la libéralité ne consiste pas à s'appauvrir en capitaux, mais à les faire fructifier de façon à ce que la société humaine tout entière bénéficie de leur croissance.

D'ailleurs, quand saint Thomas compare le processus d'accumulation de l'argent à la génération, il utilise une image qui nous renvoie immédiatement à la maturation d'un fruit: la génération ne s'arrête pas à l'acte de donner naissance à un être vivant, mais se prolonge en une croissance qui contient en elle l'espérance de la maturité.

Quant à la conservation (*custodia*) de l'argent, l'enseignement de saint Thomas reflète certainement les préoccupations d'une économie commerciale et financière florissante à son époque et telle qu'elle se représente à nouveau de nos jours. L'accent mis sur l'adjectif *convenienter* se retrouve en effet dans ses développements à propos de la conservation de l'argent: tout d'abord en faisant de l'acte de conserver un acte de la vertu de prudence, quoique avec une précision importante, à savoir que la dépense l'est aussi et à plus forte raison, car il y a plus de choses à prendre en considération pour bien dépenser que pour conserver.³⁸

La comparaison de la conservation à l'habitus des vertus va dans le même sens: il s'agit en effet non pas d'une activité proprement dite, mais d'une disposition stable dont les actes découlent d'une manière presque spontanée. Ce n'est pas une attente passive, mais une préparation, tenir et se tenir prêt pour les opportunités, qu'il ne s'agit pas uniquement d'attendre, mais également de rechercher. Le passage de saint Thomas à ce

représenterait aujourd'hui un acte louable de prudence, précisément en vue de la conservation des richesses!

38. *Summa Th.*, II-II, Q. 117, art. 3, ad 2. L'édition du Cerf traduit effectivement par «préparer ce qui facilitera» le latin «*praeparare opportunitates*»; dans l'expression latine je crois mieux reconnaître l'idée de rechercher et organiser les occasions d'utilisation, alors que la traduction semble suggérer une notion plus indirecte, telle que la prédisposition des conditions d'utilisation. Également l'idée de «tenir prêt» semble plus statique que l'action suggérée par le latin «*praeparare*». L'attitude du libéral est en effet beaucoup plus active que passive, et sa «préparation» n'est pas une attente, elle doit déjà faire partie de la disposition à donner: cf. Q. 117, art. 4, ad 3.

propos vaut la peine d'être reproduit en entier car il est un exemple remarquable de réalisme et d'équilibre:

Le vertueux ne doit pas seulement employer à bon escient sa matière ou son instrument, mais aussi préparer ce qui facilitera ce bon usage; ainsi il appartient au courage militaire non seulement de tirer l'épée contre les ennemis, mais aussi de l'aiguiser et de la garder au fourreau. De même il revient à la libéralité non seulement d'employer l'argent, mais aussi de le tenir prêt et de le conserver pour pouvoir l'utiliser.

Nous pourrions encore remarquer que l'étymologie du mot *praeparare* suggère aussi l'idée de présenter, proposer: il ne s'agit pas, comme nous le disions, uniquement d'attendre, mais de rechercher activement. Si le jugement de «convenance» se fonde sur le présupposé intérieur de la disposition produite par l'habitus de la vertu, il ne se perfectionne vraiment que dans l'exercice de son acte extérieur³⁹.

A qui donner? Dette légale et dette morale

Il y a un autre aspect sous lequel le détachement intérieur qui est le fruit de la vertu ne doit pas être confondu avec désintéret ou mépris: il s'agit de la prise en considération de la destination de l'argent, qui doit retenir l'attention de l'homme vertueux. Saint Thomas nous propose à ce sujet deux considérations, apparemment contradictoires.

La première souligne, à propos de la nécessité de conserver l'argent, qu'elle est dictée par l'exigence de ne pas dépenser inutilement (*inutiliter*)⁴⁰ et il pourrait y avoir deux façons de l'appliquer. D'un côté, en effet, si on se place du point de vue de celui qui dépense, la question vise essentiellement les motivations de l'acte: il est clair que si la dépense est faite pour satisfaire quelque désir peccamineux, entre autres celui de l'exhibitionnisme, on ne pourra pas parler de comportement vertueux.⁴¹ Mais il y a une autre application, dans le sens de tenir compte du destinataire, ainsi que de la mesure de la dépense: deux comportements s'opposent en ce sens à la vertu, «*donner ce qu'il n'est pas opportun de donner et donner de façon inopportune*». Le libéral ne donnera donc pas, par exemple, à tout le monde, car en agissant ainsi il pourrait se trouver dans l'impossibilité de donner à quelqu'un à qui son bien aurait été utile.⁴²

On aurait avantage à garder bien présentes à l'esprit ces remarques lorsque l'on discute des bienfaits et des défauts de la société de consommation: d'un côté, en effet, il faut avoir conscience que sans dépenses il

39. *Summa Th.*, II-II, Q. 117, art 4, ad 1.

40. *Summa Th.*, II-II, Q. 117, art. 1, ad 3, déjà cité.

41. *Summa Th.*, II-II, Q. 117, art. 4, ad 2.

42. *Summa Th.*, II-II, Q. 117, art. 5, ad 3.

n'y a pas d'activité économique possible et que pour qu'il y ait production de biens et donc création de travail il faut aussi qu'il y ait un marché pour les biens produits. Ceci paraîtrait une évidence, mais son oubli massif dans certaines économies a engendré des désastres qui sont aujourd'hui sous les yeux de tout le monde. D'autre part, il est certain qu'une consommation désordonnée peut engendrer une allocation improductive et même destructive des moyens de paiement. On pourrait même aller plus loin et suggérer que l'invitation à ne pas épuiser ses réserves en donnant à tout le monde irait dans le sens de justifier moralement (en plus de techniquement) le maintien d'une certaine liquidité dans la gestion d'une fortune: le devoir d'imprévoyance proposé ailleurs par un texte de l'Evangile, ne justifie pas l'insouciance et la présomption qui nous feraient considérer notre présent comme s'il était la condition stable et définitive de notre vie. L'ignorance du futur nous invite à l'humilité et à la sobriété.

Ainsi, avec son équilibre coutumier, et se basant sur l'autorité de saint Ambroise et d'Aristote, saint Thomas rappelle que c'est le propre du libéral de se préoccuper de soi-même et de ses proches et qu'il ne sied pas à l'homme vertueux de se séparer d'un seul coup de tous ses biens: un tel comportement n'est permis que dans le cadre de la vie religieuse, pratiquée d'ailleurs, comme nous l'avons déjà rappelé, par saint Thomas lui-même, qui n'a pas toutefois la présomption de se porter en exemple. Son souci est plutôt celui d'inviter constamment à prendre en considération la vérité des choses, leur nature propre et le choix qui en découle.

Une deuxième considération, très fine et quelque peu inattendue, vient compléter ce tableau: dans le cadre de la distinction entre libéralité et charité sur laquelle nous reviendrons, saint Thomas remarque que la vertu de libéralité pousse l'homme à «*donner aussi aux inconnus*», ce qui semble en contradiction avec l'exhortation à ne pas donner à n'importe qui⁴³. Un paiement envers tous relèverait éventuellement de la justice, car son fondement serait une dette légale, dont l'obligation doit être observée envers tous, qu'ils soient connus ou pas; d'autre part le don aux inconnus ne relève pas de la charité, qui donne en raison de l'amour pour le destinataire, qui doit donc être connu.

Comment peut-on considérer comme convenable et opportun un paiement non dû (c'est-à-dire ne constituant pas la contrepartie d'une prestation reçue) adressé à un inconnu? St. Thomas précise d'ailleurs qu'il s'agit de donner *quando oportet*, quand cela est opportun: comment comprendre cela?

Il faut se référer à la prémisse: les dépenses ou paiements que la vertu de libéralité considère ne sont pas causés par un rapport personnel

43. *Summa Th.*, II-II, Q. 117, art. 4, resp.

d'amitié avec le destinataire, mais par l'attachement («*un certain attachement*») à l'argent, en vertu duquel son possesseur désire en faire l'usage le plus approprié en vue de son but propre: «*car c'est le propre de la vertu de tendre vers ce qui est plus parfait*»⁴⁴ et donc aussi d'amener les choses matérielles, les biens créés, vers l'accomplissement du but inscrit dans leur nature.

Le rapport entre la vertu de libéralité et celle de justice est important pour bien comprendre leurs visées respectives: l'acte de la vertu de libéralité ne consiste pas, comme celui de la justice, à rendre à autrui son dû, ce qui serait le cas pour le paiement de la contrepartie de la fourniture d'un bien ou pour la restitution d'un prêt. En effet ces deux vertus se distinguent quant à leurs actes propres: la justice concernant la rectitude des actes extérieurs et la libéralité la rectitude des affections ou passions intérieures de l'âme.

St. Thomas relève tout de même une parenté entre les deux vertus, car l'une et l'autre, sous des raisons différentes, concernent l'usage des biens extérieurs. Si la libéralité concerne la modération de la passion de l'homme en ce qui concerne l'argent, la justice, quant à elle, concerne aussi la rectitude dans la possession des biens matériels (quoique pas exclusivement).

L'exigence fondamentale de la justice est en effet celle d'établir entre les personnes une *égalité* (*aequalitas*) soit dans leur relation réciproque, soit dans la possession de ce qui est dû à chacun selon sa nature et sa condition⁴⁵; la matière sur laquelle s'exerce à proprement parler la vertu de justice, et sur laquelle se forge le vocabulaire s'y rapportant, est d'abord représentée par «*l'échange volontaire de choses*», comme la vente et l'achat, matière sujette donc à calculation et mensuration et à propos de laquelle il est possible en principe d'établir une *aequalitas* relevant de l'exactitude et de l'équivalence des prestations échangées⁴⁶. C'est précisément sur le présupposé de la possibilité de rendre l'équivalent, que se fonde la *dette légale*, qui, comme le nom l'indique, est la seule qui puisse être imposée par la loi⁴⁷ et qui constitue la matière propre de la vertu de justice.

44. *Summa Th.*, II-II, Q. 58, art. 11, in corp.: «*Materia iustitiae est operatio exterior secundum quod ipsa, vel res qua per eam utimur, proportionatur alteri personae, ad quam per iustitiam ordinatur. Hoc autem dicitur esse suum uniuscuiusque personae quod ei secundum proportionis aequalitatem debetur. Et ideo proprius actus iustitiae nihil est aliud quam reddere unicuique quod est suum.*» L'expression thomassienne montre bien qu'il ne s'agit pas d'égalitarisme, mais d'une équité proportionnelle à la nature et à la condition de chaque être, en vue du bien de chacun.

45. *Ibid.*, ad 3. C'est ainsi que dans l'échange on appelle («*extenso nomine*») «*lucrum*» le paiement (ou plutôt l'encaisse) supérieur à ce qui est juste et «*damnum*» l'inverse: cette terminologie est certainement élaborée en relation avec la discussion autour de l'intérêt comme moyen de rémunération du «*lucrum cessans*» et du «*damnum emergens*». Cf. Lester K. LITTLE, «*Religious Poverty...*», pag. 181.

46. Cf. *Summa Th.*, II-II, Q. 80, resp.: «*Est duplex debitum, scilicet morale et legale... Debitum quidem legale est ad quod reddendum aliquis lege adstringitur.*»

47. *Ibid.*

Mais il existe également une *dette morale*, qui constitue l'objet de différentes vertus annexes à la justice: la raison qu'en donne saint Thomas⁴⁸ confirme sa vision ordonnée et nullement égalitariste du monde. Il précise en effet qu'il est parfois impossible de rendre l'équivalent du bien reçu: c'est le cas des bénéfices divins, mais aussi de ceux qu'un subordonné aurait reçus d'un supérieur dans la société ou d'un prédécesseur dans l'existence: c'est ainsi que la dette envers Dieu relève de la vertu de religion et la dette envers les parents (ainsi qu'envers les «*bienfaiteurs de la patrie*», selon la citation de Cicéron) relève de la vertu de piété. Et dans cette catégorie peut être placée la vertu de libéralité.

En ce sens, la raison de dette morale présente un «défaut» par rapport à la raison de dette appartenant proprement à la notion de justice, car le bien qui découle de l'acte vertueux concerne en plus grande mesure celui qui l'effectue que celui envers qui il est effectué: si le destinataire ne peut être pleinement atteint par l'acte vertueux, la pratique de ces vertus est toutefois utile et même, pour certaines, indispensable pour conserver ou pour accroître «*l'honnêteté des mœurs*»: «défaut» ne signifie donc nullement une moindre obligation.

Si l'on veut appliquer cette vision au domaine de l'activité économique et financière, on peut se demander quel serait le bénéfice reçu dont la restitution demeurerait impossible et qui, par conséquent, ne pourrait pas fonder une dette légale, mais plutôt une dette morale.

Du point de vue de la libéralité, il ne s'agit pas de restituer ce qui serait dû à autrui et sous cet aspect la libéralité se distingue nettement de la justice: «*la libéralité n'est pas une espèce de la justice: car le juste transmet ce qui appartient à l'autre, le libéral transmet ce qui appartient à lui-même*»⁴⁹. Toutefois la libéralité concerne la relation à autrui, la façon de se rapporter à lui en ce qui concerne les choses extérieures et dans la mesure où la notion de dette désigne l'attente d'une action en faveur d'un tiers, elle comprend certainement l'acte de la libéralité, qui consiste à «*transmettre d'une personne à une autre la possession des biens que le nom d'argent (pecuniae) signifie*»⁵⁰. En soi, il ne s'agit pas directement et à proprement parler d'une raison de dette: d'ailleurs Saint Thomas précise bien que la matière sur laquelle s'exerce la vertu de libéralité ce sont les richesses «*en tant que telles*» (*inquantum huiusmodi*) et elle concerne donc la relation du possesseur aux biens possédés, alors que la matière de la justice ce sont les richesses «*en tant que dues à autrui*» (*sub ratione debiti*).⁵¹ Il y a tout de même une convergence (*convenientia*) entre les deux vertus, car le terme de leurs actes est toujours l'autre:

48. *Summa Th.*, II-II, Q. 117, art. 5, resp.: «*Liberalitas non est species iustitiae: quia iustitia exhibet alteri quod est eius, liberalitas autem exhibet id quod est suum*».

49. *Summa Th.*, II-II, Q. 117, art. 2, resp.

50. *Ibid.*, art. 3, ad 1.

51. *Ps.* 49 (48), 18 (Trad. Osty).

mais aussi sous cet angle il faut préciser une différence, car si le paiement de la dette légale est une obligation absolue, celui de la dette morale ne prend pas en considération l'autre d'une façon absolue, mais selon une hiérarchie dans laquelle rentrent le possesseur lui-même ainsi que ses proches, comme nous l'avons déjà remarqué.

Si dette il y a, quoique de façon impropre, quelle est donc la prestation qui fonde cette dette et qui fait qu'un acte d'émission de biens matériels soit recommandé, au moins en tant qu'utile, si non tout-à-fait indispensable, pour *«accroître l'honnêteté des mœurs»*? Et en quoi consiste-t-elle, du moins en ce qui concerne la gestion des richesses et la relation personnelle à l'argent?

Il existe un instrument technique pour analyser l'existence d'une raison de dette en ce qui concerne l'argent et les avoirs économiques en général: la comptabilité en partie double. Je concède volontiers que sa signification morale ne soit pas immédiatement évidente, car on pourrait croire qu'elle sert à compter les richesses possédées, ce qui est en fait l'attitude traditionnelle de l'avare. Or, l'établissement d'un bilan en partie double, par le fait même de balancer les comptes, obtient pour résultat de déterminer, face au décompte des actifs, une contrepartie passive, qui doit par définition correspondre exactement à ce décompte. Le sens de l'exercice devient alors non pas tellement celui de calculer la mesure des avoirs, mais plutôt d'établir à qui ces avoirs sont dus, actionnaires, créanciers, fournisseurs et ainsi de suite: de cette façon la comptabilité montre que tous les avoirs possédés par le sujet qui établit le bilan sont dus à un sujet au moins formellement différent.

Si l'on transpose ce raisonnement sur le plan de cette immense richesse qui est représentée par l'univers matériel que l'homme a eu à sa disposition dès son apparition sur la terre on peut imaginer un exercice qui consisterait à établir le bilan de l'entreprise «Terre» et on se demanderait alors à qui est dû l'actif qui a été apporté à l'origine et qui a permis le démarrage et le développement de cette entreprise: car celui qui a effectué le premier apport en capital doit être considéré également comme le créancier final et le destinataire du «solde de liquidation» lors de la fin des temps et de la cessation conséquente des activités économiques.

Or, cela constituerait un problème de pure justice, s'il ne s'agissait que de rendre au Créateur-Créancier ce qui est son dû (raison de dette légale): d'ailleurs cela ne représenterait pas un problème, la saisie étant de toute façon... automatique!

Le vrai problème est constitué par la corruption des mœurs, introduite par la rébellion de l'«administrateur», qui avait en quelque sorte oublié ou effacé le côté «passif» du bilan, en s'appropriant le pouvoir souverain sur les «biens sociaux». Cette infidélité a ajouté, à la dette légale, restée évidemment entière, une dette morale, consistant précisément dans le

devoir de rétablir la relation de fidélité et de confiance entre le Propriétaire et son administrateur, l'«*honnêteté des mœurs*»: mais la disproportion entre les deux partenaires de cette relation rendait en fait impossible au partenaire humain la restitution de ce qui avait été enlevé, c'est-à-dire le rétablissement de la relation de confiance: et l'impossibilité de la restitution est ce qui soustrait cette obligation à la raison spécifique de dette légale, qui caractérise la vertu de justice.

Il y a donc une «*honnêteté des mœurs*», une rectitude de comportement, une relation de confiance, pour le rétablissement de laquelle plusieurs vertus sont nécessaires, parmi lesquelles la vertu de libéralité pour ce qui concerne les biens matériels, l'argent en particulier. La rectitude des mœurs consiste à reconnaître, dans l'attitude personnelle et dans la pratique de l'action, que les biens matériels ont été confiés à l'homme pour qu'il les oriente vers la fin qui leur a été assignée par Celui qui les a apportés et non pas pour qu'il les thésaurise, comme si la consistance et l'éternité de sa propre existence en dépendait: «*car, à sa mort, il n'emportera rien, son opulence ne descendra pas derrière lui.*»⁵²

Il est important de souligner ce point, car l'exhortation à la circulation des richesses, à leur redistribution et à leur diffusion est souvent présentée sous l'aspect de la restitution: il s'agirait de rendre à la communauté ou à la collectivité ce que l'on retient indûment et l'adage qui veut que l'on puisse voler aux riches pour donner aux pauvres est au fond assez spontanément accepté et même souvent apprécié: Robin des Bois est bien un héros! Il faut se garder également du danger d'interpréter en ce sens l'«*hypothèque sociale*» dont sont affectées les richesses, selon un principe bien connu de la doctrine sociale chrétienne.

Ainsi que saint Thomas le dit avec précision, le juste rend ce qui appartient à autrui, le libéral donne de ce qui est à lui: *Iustus exhibet alteri quod est eius, liberalis exhibet id quod est suum*⁵³. Le libéral donne de ce qui lui appartient légitimement et ce qui est en cause n'est pas sa relation à autrui, mais sa relation à l'argent, à la richesse qu'il possède. Dans un lieu parallèle, saint Thomas précise encore que tandis que la justice établit ce qui est dû aux autres, en considération du bien commun qui institue une raison de dette universelle, le libéral, qui considère le bien propre de la vertu, c'est-à-dire ce qui est nécessaire et suffisant à son exercice, donne de ce qui lui appartient, dans la mesure où cela est

52. *Summa Th.*, II-II, Q. 117, art. 5, resp.: cette remarque permet à saint Thomas de préciser que la libéralité n'est pas une «*species*» («une espèce», Cerf) de la justice.

53. Cf. Q 58, 12, ad 1 (par. à l'art. 5, Q 117): «*Liberalitas, etsi de suo det, tamen hoc facit in quantum in hoc considerat propriae virtutis bonum. Iustitia autem dat alteri quod suum est quasi considerandum bonum commune. Et preterea iustitia observatur ad omnes: liberalitas autem ad omnes se extendere non potest*»

«La libéralité, tout en donnant du sien, ne le fait qu'en considérant le bien de sa vertu propre; la justice au contraire donne aux autres ce qui leur est dû en considération du bien commun. En outre, la justice concerne tous les hommes, alors que la libéralité ne peut s'étendre à tous.» (trad. Cerf)

nécessaire et suffisant pour régler de façon droite son rapport à la richesse: il n'est donc pas obligé, nous l'avons déjà rappelé, à donner à tous⁵⁴, ce qui fait que sous cet aspect la libéralité ne coïncide pas avec la prise en compte de l'«*hypothèque sociale*».

Y a-t-il place pour la gratuité en économie?

Une autre distinction qui apporte des éléments pour la définition de la vertu de *libéralité* est celle qui la différencie à la charité.

Elle est d'importance, car le développement de l'économie du profit et de l'échange équivalent pose avec une nouvelle urgence la question de la place que la gratuité pourrait ou devrait avoir à l'intérieur d'un système fondé sur l'équité et l'exactitude du prix des échanges. En d'autres mots: est-il nécessaire d'avoir recours à la gratuité pour corriger les conséquences néfastes que le système économique semble ne pas pouvoir éviter dans son propre développement? Est-ce que l'économie (de marché) est mauvaise en elle-même? Ne peut-elle pas compter sur des correctifs qui se trouveraient à l'intérieur de ses lois et de ses mécanismes? Ne serait-il pas suffisant de laisser jouer ces mécanismes, sans leur opposer des entraves, pour que spontanément l'équilibre s'établisse dans les échanges et dans les rapports économiques? Après tout, cet équilibre semblerait être une question de pure justice, de «balances non truquées» et de pactes observés.

La réponse de saint Thomas procède de sa rigueur habituelle: il remarque en effet que, contrairement à l'acte de la vertu de libéralité, qui est fondé sur «*un certain attachement à l'argent*», le don qui procède de la charité est causé par un mouvement d'affection pour la personne bénéficiaire du don. La mesure de l'acte n'est donc pas la rectitude de la relation aux biens possédés, mais la relation d'amour (d'amitié) pour l'autre. Ceci a une conséquence de taille, que nous avons déjà signalée (v. note 44): alors que par définition l'acte de charité implique un rapport personnel, une connaissance de l'autre qui produit un attachement personnel, l'acte de la libéralité s'étend également «*aux inconnus*», car le but spécifique visé par l'acte n'est pas le bien d'une personne déterminée. D'ailleurs cette conclusion est confirmée par la réponse à une question annexe, réponse qui fait dire à saint Thomas qu'il n'y a pas de libéralité en Dieu, car il n'y a pas d'inconnus pour Dieu, qui connaissant et aimant tous les hommes, il leur donne en raison de son amour personnel pour chacun d'eux: «*Il compte le nombre des étoiles, les appelle toutes par leur nom.*»⁵⁵

54. Ps. 147 (146), 4. Cf. *Summa Th.*, II-II, Q. 117, art. 6, ad 1: «*Datio divina provenit ex eo quod amat homines quibus dat, non autem ex eo quod afficiatur ad ea quae dat. Et ideo magis videtur pertinere ad caritatem (...) quam ad liberalitatem.*»

55. *Mt.* 6, 19

Bien sûr, il ne s'agit pas d'évacuer la charité qui, comme saint Thomas le rappelle en cet article, est la plus grande des vertus et donc les récapitule toutes en elle: sans la charité, d'ailleurs, nulle vertu ne pourrait réclamer ce nom, car toutes trouvent leur fondement dans l'amour de Dieu et du prochain: c'est elle qui leur donne l'orientation au bien suprême. Et il faut également rappeler que l'activité économique, bien que de grande importance et répondant même au commandement de la création de l'homme («occupez la terre et soumettez-la»), n'est pas, et de loin, l'activité suprême de l'homme: elle s'inscrit dans le vaste organisme des opérations de l'existence humaine et elle doit respecter l'ordre dans lequel elle trouve sa place. On se réclame trop souvent de façon absolue du respect des lois de l'économie, comme si l'homme leur était assujéti: en réalité les lois de l'économie, tout comme d'ailleurs celles de la physique, permettent à l'homme d'exercer sa souveraineté sur l'univers créé. Sans la loi de gravitation l'homme n'aurait pas atteint la lune et sans les lois de l'économie il n'y aurait pas ce qui constitue la condition essentielle de son activité, la confiance: il n'y aurait que la jungle, comme trop d'exemples concrets nous le rappellent constamment.

L'exercice même de la charité, c'est-à-dire de la vie d'amour, exige donc que tout l'organisme des actions humaines soit ordonné en lui même et que chaque action soit orientée vers son but partiel et spécifique: en ce qui concerne l'économie, la vertu de libéralité exerce l'homme à utiliser les richesses et l'argent en vue de leur but spécifique, subordonné au but général de l'homme. Quel est ce but? Comme nous l'avons déjà rappelé, la doctrine traditionnelle indique trois fonctions de l'argent: moyen d'échange, mesure de valeur, réserve de valeur. Le but de l'argent est impliqué dans ces fonctions et il est assez évident: faciliter les échanges, présents et futurs. Ce but s'oppose par définition à l'attitude de l'avare, qui est celle de la thésaurisation, explicitement condamnée d'ailleurs par l'Évangile: «*Ne vous amassez pas des trésors sur la terre...*»⁵⁶. Elle s'oppose également à l'attitude du prodigue, qui dépense sans mesure pour amasser des biens pour lui-même: le libéral dépense avec mesure et donne même aux inconnus, mais il fait cela *quando oportet*, quand cela est opportun.

On touche ici à la question de l'équilibre entre épargne et dépense: la transformation que le monde industriel a connue pendant la seconde moitié du XX^e siècle l'a fait évoluer d'une économie entraînée par la

56. «La politique royale, en matière de monnaie, relève de son devoir de justice. (...) Le combat pour une "bonne" monnaie (comme on dira au XIV^e siècle) (...) constitue un élément important de la formation des prix, ces prix que l'idéologie du temps veut "justes", "Juste prix", "juste salaire", "bonne monnaie" sont les trois aspects d'une même conception morale de la vie socio-économique. (...) La réforme monétaire est une œuvre pie, voir proprement sacrée.» (Jacques LE GOFF, «Saint Louis», Gallimard 1996, p. 249).

consommation vers une économie orientée vers l'accumulation et la gestion de l'épargne: c'est ce que l'on appelle aussi "financiarisation de l'économie". Sa caractéristique semble être celle de la transformation d'avoirs réels et d'activités productives en avoirs liquides et en activités spéculatives: or, si l'on rappelle que l'une des fonctions de l'argent est celle de constituer une *réserve de valeur*, on reconnaîtra précisément dans les activités financières modernes la mise en œuvre des techniques les plus avancées pour permettre à l'argent de remplir ce rôle. Les activités boursières comme les décisions des banques centrales et des organismes financiers internationaux répondent, en principe, à la même exigence en vue de laquelle, au moyen âge déjà, on proclamait devoir sacré celui de défendre la stabilité de la monnaie, devoir qui incombait au Souverain.⁵⁷ Il s'agit toujours de protéger le pouvoir d'achat des moyens de paiements (c'est-à-dire de l'épargne) et de garantir ainsi la validité de leur promesse.

C'est en ce sens que l'activité de conservation fait partie de la vertu de libéralité, et la distingue d'autres vertus qui concernent également l'usage des richesses et de l'argent, par exemple la magnificence: cette vertu, dont la matière est la même que celle de la libéralité, présuppose toutefois une visée plus précise, la considération d'une œuvre particulière et d'une particulière grandeur et non pas seulement celle de l'utilisation générale de l'argent. Elle rajoute «une certaine grandeur» à la libéralité, de telle façon qu'elle doit faire appel direct à une autre grande vertu, celle de l'Espérance: le «*magnifique*» excède en quelque sorte la mesure des dépenses et met en danger la conservation de sa richesse, ce qu'il ne pourra pas faire sans tomber dans le vice de prodigalité, à moins de viser, comme on vient de le dire, une grande œuvre, qui devient la règle de ses décisions.⁵⁸

Deux expressions de saint Thomas complètent et confirment ces vues: la conservation (*custodia*) s'accompagne, nous l'avons déjà remarqué, avec le souci de *praeparare* les opportunités de dépense: il ne s'agit donc pas d'une attente passive, mais d'une recherche active des occasions et des conditions dans lesquelles l'argent pourra être utilement dépensé: dans le mot *praeparare* on reconnaîtra volontiers l'idée de devancer (*prae...*) les occasions, de maîtriser avec compétence le flux des événements et de ne pas se laisser emporter par eux, et également l'idée de présenter (*parare*), qui correspond au rapport qui existe en l'homme entre l'intelligence qui recherche et la volonté qui choisit, rap-

57. II-II, Q. 117, art. 3, ad 1: «Ad magnificentiam etiam pertinet uti divitiis secundum quandam specialem rationem, idest secundum quod assumuntur in alicuius magni operis expletionem.» Q. 128, art. un., ad 1: «Ergo dicendum est quod magnificentia circa materiam liberalitatis addit quandam magnitudinem.» Q. 134, art. 4, ad 1: «Liberalitas respicit sumptus per comparisonem ad amorem et concupiscentiam pecuniarum (...) Sed magnificentia respicit sumptus per comparisonem ad spem...»

58. Cf. note 40.

port qui est à la base même de la vertu, volonté que la raison rend droite en respectant sa liberté.⁵⁹

Celui qui épargne doit le faire dans la recherche active des opportunités de dépense utile, mais ne peut jamais être obligé de se séparer de son épargne, car cette décision est une décision morale et doit en tant que telle demeurer libre: on n'a pas le droit de «voler aux riches pour donner aux pauvres»!⁶⁰

Une deuxième expression, déjà citée, souligne encore l'importance de la mesure et de la règle en cette matière: considérant les obstacles à la libéralité, saint Thomas rappelle que l'on peut manquer de deux façons à la vertu: «*ne pas donner ce qu'il conviendrait de donner et donner quelque chose d'une manière qui ne convient pas.*»⁶¹ Il ne faut rien moins qu'une vertu pour savoir dire «oui» comme pour savoir dire «non», quand il s'agit d'ouvrir les vannes de la finance.

Conclusion: le partage et la multiplication. Le don et la circulation

Lors d'une conférence donnée à Genève en 1997⁶², le dominicain Jean-Claude Lavigne faisait remarquer que l'invitation au *partage* est loin d'être, dans l'Écriture, la réponse dominante à la question de l'utilisation des richesses. En fait elle apparaît une seule fois dans les Évangiles et précisément dans le contexte de la prédication du Baptiste, préparation à l'annonce du Royaume par la pénitence: «*Que celui qui a deux tuniques, partage avec celui qui n'en a pas.*»⁶³ En fait, la notion de partage se rattache à une perspective plutôt juridique, d'équité et de justice. Il est d'ailleurs remarquable qu'à une demande d'intervention directe en une question de partage, Jésus réponde, ainsi que nous l'avons rappelé, en refusant de prendre position, car son annonce concerne une toute autre dimension: «*'Homme, qui m'a établi pour être votre juge ou régler vos partages?' Puis il leur dit: 'Attention! gardez-vous de toute cupidité...'*»⁶⁴ C'est bien l'«affection à l'argent» qui est la préoccupation de l'enseignement moral.

59. Ceci ne met pas en cause, bien sûr, la légitimité de l'action coercitive que les préposés au bien public peuvent prendre en considération, quand le bien commun l'exige: cela est rendu nécessaire par la résistance que la nature humaine blessée oppose à la réalisation du bien, mais aussi par la nature sociale de l'homme, qui exige que le jugement individuel soit harmonisé avec celui des autres membres de la communauté humaine.

60. *Summa Th.*, II-II, Q. 117, art. 4, ad 2. Cf. note 43.

61. «*Le développement: Partage ou Multiplication?*», colloque organisé par le Centre Catholique d'Études et l'Observatoire de la Finance, le 6 mars 1997.

62. *Luc* 3, 11. Luc est le seul parmi les synoptiques qui rapporte la discussion de saint Jean-Baptiste avec les foules qui lui demandent: «que devons-nous faire?»

63. *Luc* 12, 14-15. Cf. note 9.

64. *Luc* 9, 17.

Le Royaume, dont la préparation passe bien sûr par la pénitence, se caractérise plutôt, selon la remarque du Père Lavigne, par la dimension plus dynamique, joyeuse et positive de la *multiplication*: l'insistance sur les récits de multiplication des pains et des poissons est significative, ainsi que la connotation de surabondance et d'ouverture sur le futur qui est fournie par les «restes»: «*Ils mangèrent et furent tous rassasiés, et ce qu'ils avaient eu de reste fut emporté; douze couffins de morceaux!*»⁶⁵ La notion de multiplication est d'ailleurs proche de la notion biblique de *bénédiction*, toujours reliée à une promesse de fécondité.

Or, l'approche morale des problèmes économiques s'est souvent concentrée sur les exigences, d'ailleurs légitimes, de la justice distributive, et a insisté sur la nécessité d'inciter à la redistribution des richesses, par des mesures fiscales, par exemple, ou même d'expropriation: elle n'a peut-être pas assez pris en compte l'exigence de poursuivre, par l'engagement de chacun, ce qui est le but spécifique de toute activité économique: la création de richesses. A cette exigence répond la vertu de libéralité qui, en réglant l'affection humaine envers la possession de l'argent, rend le sujet *facile emissivus*, enclin à la juste dépense⁶⁶: car le refus de dépenser, de faire circuler les biens, signifie la paralysie de toute activité économique créatrice de développement.

Dans des textes récents, ainsi qu'il a été rappelé lors du colloque, l'allusion à la multiplication devient plus fréquente et explicite, comme dans l'Encyclique *Sollicitudo rei socialis* ou dans un document de 1988 des Evêques français, précisément intitulé: «*Créer et partager*».

L'enseignement moral aristotélico-thomiste, bien ancré dans le réalisme optimiste qui sait la valeur de l'univers créé, également dans sa dimension matérielle, permet donc de distinguer de l'action du don, expression de la dimension de la gratuité, l'action de l'«émission» ou, pour utiliser un terme plus général et moins technique, de la «circulation», qui découle de la considération de la fin de l'argent: permettre, dans l'immédiat ou dans le futur, l'activité économique de production et d'échange des biens.

Un domaine particulièrement concerné par une réflexion en ce sens pourrait être celui des activités boursières: la Bourse est en effet, avec le système bancaire, mais d'une façon aujourd'hui plus directe et indépendante, le lieu conçu pour permettre à l'argent «réserve», c'est-à-dire à l'épargne, de sortir de la dimension de la thésaurisation pour acquérir une qualité dynamique, pour se rendre disponible aux investissements

65. II-II, Q. 31, 1, ad 2 (par. à l'art. 2, Q. 117): «*facile emissivus donorum*». La remarque en question se trouve dans la discussion sur la vertu de *bienfaisance*, «*beneficentia*», qui en soi est l'acte extérieur de la charité ou de l'amitié, et concerne directement le don plutôt que la dépense: mais en tant qu'elle est considérée sous l'aspect de la passion intérieure qu'elle modère, c'est-à-dire l'attachement aux richesses, elle se réfère précisément à la libéralité.

66. II-II, Q. 117, art. 1, resp.

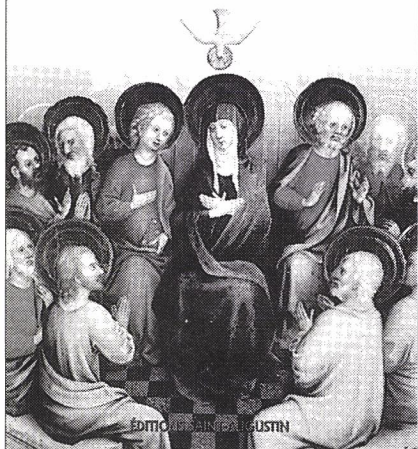
productifs, en un mot pour «circuler». Les problèmes peuvent surgir, et surgissent effectivement, quand la circulation s'accélère outre mesure, ne donnant pas le temps aux activités productives de donner leurs fruits: car, dans ces cas, il se produit une sorte de mouvement circulaire, par lequel l'argent, comme saisi de peur à la perspective de sortir de ses refuges, y rentrait précipitamment en soustrayant à l'activité économique les moyens de se maintenir. Les causes de ces mouvements sont évidemment complexes et ce n'est pas ici le lieu pour en faire l'analyse: il suffira à nos propos de constater que ces replis en lieu sûr (*«flight to quality»*), pour utiliser le vocabulaire des financiers) peut se traduire en un retour à une situation de thésaurisation, qui s'oppose à la circulation ou émission des moyens financiers.

L'acte vertueux du «libéral» est donc un acte complexe, qui met en jeu les plus profondes facultés de jugement de l'homme quant à son insertion dans la vie de la société: il répond à une invitation à réaliser avec confiance un équilibre difficile, en se rappelant qu'il n'est pas à l'origine de son existence et qu'il ne lui appartient pas d'assurer sa permanence dans l'être; mais que d'autre part les moyens lui ont été donnés pour cheminer dans le monde, où il ne vit pas seul: *«Bien utiliser les choses de ce monde, qui nous ont été concédées pour soutenir notre vie»* (*bene uti rebus huius mundi concessis nobis ad sustentationem vitae*).

Ernesto ROSSI DI MONTELERA

RANIERO CANTALAMESSA

LE MYSTÈRE DE PENTECÔTE



Éditions Saint-Augustin
Mystères de Pentecôte
120 p. – 62 FF – 16 CHF

RANIERO CANTALAMESSA



L' EUCHARISTIE, NOTRE SANCTIFICATION

 éditions saint-augustin

Éditions Saint-Augustin
L'Eucharistie, notre sanctification
200 p. – 75 FF – 19,50 CHF

Notes et lectures

*En relisant "Primauté du Spirituel" avec Philippe Chenaux (Une génération intellectuelle catholique 1920-1930)**

Le livre de Philippe Chenaux¹ entend saisir «en son nœud essentiel la crise de beaucoup d'intellectuels catholiques causée par la condamnation de l'Action française, en 1926, par le Pape Pie XI. Beaucoup d'intellectuels catholiques oscillèrent alors entre une adhésion aux «idées politiques» de Maurras et une adhésion à la pensée de Jacques Maritain. Toute une génération catholique fut contrainte de repenser la doctrine des rapports entre foi, raison et politique.»

Pour comprendre cette crise, le livre de Maritain: *Primauté du Spirituel*², publié quelques mois après la condamnation, s'impose, mais désormais s'impose aussi l'ouvrage de Chenaux. Ces pages, en effet, éclairent la signification du livre arraché à Maritain, contraint lui-même de choisir entre deux fidélités: fidélité à Charles Maurras, fidélité à l'Eglise et au Pape. *Primauté du Spirituel* contient les raisons pour lesquelles, d'abord en lui-même, Maritain dut opérer «le passage de l'antimodernisme catholique au progressisme chrétien». Pour comprendre le retentissement de ce livre dans le monde des croyants, son analyse historique de Chenaux devient nécessaire. Son ouvrage en même temps nous révèle la personnalité du philosophe venu à la foi à l'Eglise. Il nous dit aussi pourquoi tant d'intellectuels catholiques furent sensibles à cette voix. La première question qu'il faut résoudre est celle-ci:

Pourquoi Maritain a-t-il donné à son livre le titre: *Primauté du Spirituel*? La réponse que donne Chenaux est que le thomisme a été reçu par lui dans un authentique climat de spiritualité.

*
* *

L'accueil de la Somme théologique, de «son flot lumineux», comme l'appelle Jacques, fut lié à une intense vie spirituelle. Le foyer de Versailles, puis de Meudon, ressemblait à un couvent où des cœurs pratiquaient une règle de vie, où l'oraison avait la première place. De jeunes intelligences furent attirés par le rayonnement qui émanait de la maison de Raïssa et de Jacques. Après la guerre, ils concurent même le projet d'une «association d'études dont les membres, déclarant leur fidélité à saint Thomas, feraient des vœux (d'abord temporaires puis perpétuels) de s'adonner à la vie d'oraison» (35). C'est l'unique moyen de sauver le thomisme dans le monde, remarquait Jacques (35). De cette volonté de mener de front une vie d'étude et une vie de prière est née la plaquette *De la vie d'oraison* parue alors à Saint-Maurice d'Agaune, en 1922 (elle vient d'être rééditée dans «Parole et Silence»). Maritain justifiait ce genre de vie: «Comment le séjour habituel de l'âme dans les hautes sphères supérieures n'apporteraient-ils

* Quelques jours après nous avoir remis cet article, le P. Pierre-Marie Emonet nous a quittés brusquement pour entrer dans la Demeure éternelle. Ce n'est pas sans émotion que nous livrons à nos lecteurs ce texte dans lequel se manifeste une nouvelle fois sa pénétrante vision des choses. Nous rendrons hommage dans le prochain numéro au dominicain théologien et philosophe, fidèle collaborateur de notre Revue. *Réd.*

1. Paris, Cerf, 1999, 262 p.

2. Paris, Plomb, 1927, 314 p. Œuvres complètes, Paris-Fribourg, Vol. III.

pas un précieux supplément de force?» (35)

Ce qui est sûr, c'est que «le séjour dans les sphères supérieures procurait aussi un supplément de lumière qui devenait nécessaire pour se guider dans les difficiles problèmes de l'heure posés aux consciences». Le plus grave d'entre eux était posé à toute une génération d'intellectuels attirés dans l'orbite des «Idées politiques» de Maurras. La condamnation de l'Action française les déconcertait, d'autant que Maurras semblait apporter un crédit au thomisme et à Aristote. La persuasion de Maritain: «la vie d'oraison est l'unique moyen de sauver le thomisme dans le monde» allait se vérifier. C'était un saint Thomas lu en effet dans le climat très pur d'une vie d'oraison qu'il fallait pour sauver un saint Thomas lu dans le climat passionnel de la politique.

*
* *

Un autre moyen de sauver le thomisme dans le monde, explique Chenaux, était de faire comprendre qu'il ne s'opposait pas au monde moderne, comme aurait pu le faire croire la lecture superficielle de *Antimoderne*, écrit par Maritain lui-même quelque quatre ans avant *Primauté du Spirituel*. Dans ce livre déjà, Maritain faisait entrevoir que le thomisme était à même de sauver ce que la pensée moderne contient de bon. (33) Opportunément, Chenaux relève cette phrase de Maritain: «On ne sauvera la pensée moderne qu'en s'attachant aux principes de saint Thomas avec une fidélité qui ne sera jamais assez pure et assez véhémence et en s'appliquant à introduire le thomisme dans la vie intellectuelle du siècle». (33) Non pas repenser le thomisme en fon-

tion des problèmes contemporains, mais bien plutôt «assimiler à lui les richesses éparses produites par le monde moderne dans les domaines de l'art, de la science et de la culture». (PS 33)³

Avec beaucoup de pertinence, Chenaux donne comme exemple de cette «assimilation» *Art et Scolastique* (1920). Ce livre est la première illustration de ce pouvoir d'assimiler, pour enrichir le thomisme, les richesses du monde moderne. Toute une pléiade d'artistes de savants, d'écrivains gravitera autour de cette lumière: Rouault, Fumet, Ghéon, Cocteau, Satie, Aurie, et j'en passe. Ces hommes témoignent que l'heure est venue pour le thomisme: «de travailler philosophiquement dans le profane, de promener à travers le monde sa jeunesse renouvelée, sa curiosité, sa hardiesse, sa liberté», (60)

*
* *

A côté de cet effort de l'intelligence en vue d'intégrer les données précieuses du monde profane, il y avait la volonté de restaurer la culture humaine dans le Christ. Cet œcuménisme de l'intelligence, Maritain allait devoir l'exercer au cœur de la crise de toute une jeunesse partagée entre Maurras et le Pape Pie XI. Beaucoup voyaient entre les «Idées politiques» de Maurras et le thomisme un accord admirable par un semblable enthousiasme pour Aristote. Dans *Antimoderne* (1923), Maritain parlait avec révérence et admiration de la «lucidité magnifique» de Maurras. Ne parlait-il pas «de ses admirables pages sur l'Eglise de l'ordre»? Et faisant un compte rendu d'un livre: «Un beau livre de la politique de Jeanne, qui deviendra facilement le bréviaire du patriotisme et de la raison».

3. Nous citons *Primauté du Spirituel* par le signe PS.

Or c'est pour avoir placé la patrie au-dessus de tout que le Pape a condamné le mouvement de l'Action française. Plus tard, Maurras le confessa : «Le nationalisme français tend à susciter parmi nous une religion de la déesse France» (*Mes Idées politiques*, p. 279). On le voit, la divinisation de l'Etat absorbait le pouvoir spirituel. La doctrine politique maurrassienne ordonnait l'homme tout entier à la communauté civique.

L'Eglise se devait d'intervenir. Comme le dit Maritain, «l'homme pris dans ce que sa liberté a d'absolument propre et incommunicable, est ordonné directement à Dieu comme à sa fin». (PS 15) L'Etat est un lieu souverain dans son domaine, mais son domaine est subordonné, de sorte que cette souveraineté ne saurait être absolue et universelle. Vérités premières que l'Action française refoulait, et pour la sauvegarde desquelles, en son pouvoir indirect, l'Eglise est intervenue. Car l'Eglise a un pouvoir direct sur les choses surnaturelles, la foi, les mœurs, les sacrements, etc.

L'Eglise possède aussi un pouvoir indirect sur les choses temporelles, en raison du spirituel. «Le politique lui-même pour être ce qu'il doit, demande que le spirituel prime le politique, que l'ordre du salut éternel prime l'ordre aux biens d'ici-bas. La Cité n'est pas vraiment servie si Dieu n'est pas le premier servi.» (PS 26).

Primauté du Spirituel nous apparaît comme l'effet de cette vie d'oraison dans laquelle le thomisme de Jacques Maritain a poussé. Il est aussi l'effet de cette disposition quasi innée de sympathiser avec ce que le monde moderne nous offre de bon, l'effet enfin, faut-il ajouter, d'une méditation sur les fins différentes, même si complémentaires, de la Cité et de l'Eglise.

*
* *

Nous restons étonnés qu'en si peu de temps Maritain, qui était maurrassien, ait pu passer à cette disposition d'obéissance à Rome qui éclate dans *Primauté du Spirituel*. Que s'est-il passé qui explique cette mutation intellectuelle si profonde et si rapide? Disons qu'elle ne se fit pas sans souffrance pourtant. On en a la preuve quand on lit *Une opinion sur Charles Maurras*. Cette brochure tente une interprétation de la pensée de Maurras dans le but de le sauver de la condamnation. Nous sommes en septembre 1926. Or *Primauté du Spirituel* voit le jour en mai 1927. Neuf mois! La condamnation eut lieu le 26 décembre 1926. Ce retournement, objet du livre de Chenaux, est profondément analysé. On le comprend quand à la page 150 de son livre, il parle «du cheminement de l'intellectuel catholique qu'est Maritain dans ces mois tourmentés qui suivirent la condamnation». Ces «mois tourmentés», que cela est bien vu! Dans le courant de l'automne 1925, où Maritain écrit cette brochure, il est encore partagé entre le *devoir* d'obéissance au Pape et le désir de défendre «l'orthodoxie de Charles Maurras». (147)

Chenaux nous apprend que le Pape Pie XI prête beaucoup d'attention à la brochure: *Une opinion sur Charles Maurras*. A la date où elle paraissait, Maritain ne voyait pas encore clairement les erreurs graves du maurrassisme. Or la publication six mois plus tard de *Primauté du Spirituel* manifestait une toute autre disposition. Entre temps Maritain a travaillé les encycliques et noté qu'il a perçu le dessein «d'une chrétienté non plus politique, comme aux grands siècles chrétiens, mais spirituelle, indifférente à l'égard des régimes et des systèmes politiques, mais respectueuse de la diversité des races et des cultures». (150) C'est ce qu'il confiera à Pie XI! Le devoir

d'obéissance s'est imposé à lui pendant ces quelques mois!

Primauté du Spirituel explique les raisons de cette obéissance. L'Eglise jouit d'un pouvoir direct par rapport à ses propres fins, qui sont surnaturelles. Mais elle jouit également d'un pouvoir indirect sur la société civile. Non qu'elle impose le régime politique de cette communauté, mais parce que les fins de l'homme ne sauraient se limiter aux fins immanentes de l'histoire. Par sa nature, l'homme est ordonné à une fin transcendant tous les régimes politiques. Cette fin, la communauté de l'Eglise l'assure. L'Eglise conduit à la vie éternelle. Dans la mesure où la société civile, dans son régime et ses lois, méconnaît cette finalité, l'Eglise se doit d'intervenir, exerçant l'autorité que Dieu lui a conférée pour le salut de tous les hommes. C'est ce que *Primauté du Spirituel* établit avec lucidité et courage.

De son côté l'homme a le devoir d'obéir. *Primauté du Spirituel* se présente comme un traité d'obéissance chrétienne. Le chapitre V du livre de Chenu évoque avec pénétration la conversion que Maritain dut faire en lui-même en tout premier lieu. S'il voulait rester enfant de l'Eglise, il comprit peu à peu qu'il n'avait d'autre choix que l'obéissance à son Chef spirituel. Sa vie de prière si intense, son attachement non seulement intégral, mais aussi filial à saint Thomas le conduisirent à cet acte de totale soumission.

Certains passages dans *Primauté du Spirituel* laissent entrevoir le déchirement que fut pour le disciple de quitter un maître admiré. Mais des raisons d'ordre spirituel l'obligeaient désormais à une adhésion sans équivoque en l'autorité d'un Pape non moins aimé. Détachons pour le lecteur ces deux textes encore tout empreints de sa douleur:

«C'est avec douleur que je pense à Charles Maurras. Passionné pour

l'ordre et pour les grandes lois de l'autorité, nous le voyons maintenant à la tête de catholiques qui résistent aux prescriptions de leur chef spirituel, et frappé par l'autorité suprême qu'en l'intime de lui-même il ne cesse pas d'honorer, mais dont la secrète essence et l'inspiration lui échappent. [...] Mon affection pour ce cœur indompté me fait sentir tout le tragique de son destin.» (PS 75)

*
* *

Et voici maintenant le deuxième texte: «Mais l'amour que j'ai pour le Vicaire du Dieu crucifié me fait sentir aussi la profondeur de ses souffrances à lui, de ses souffrances paternelles. Il a charge du monde entier. S'il frappe, c'est pour le bien des âmes, pour guérir les plaies du troupeau du Christ. [...] Dans la foule des chrétiens qu'agitent des sentiments humains de toute sorte, qui pense aux tristesses du Pape, à la grande angoisse qui veille au sommet des tours de l'Eglise?» (PS 76) Nous entendons dans ces lignes cette voix de «lamentateur», pour reprendre une expression de Léon Bloy. Une voix qui de plus a trouvé l'art d'exprimer cette plainte dans un style qui nous atteint encore.

Dans le passage que nous venons de reporter Maritain parle de l'attachement désespéré que Maurras portait à l'ordre classique et politique. Nous savons comme il exaltait la primauté politique de l'ordre romain. Or c'est précisément dans le domaine de l'universalisme que Maritain porte le débat.

Maurras avait célébré le pouvoir «unificateur de la claire raison». «Quand je vis l'Acropole, écrivait-il, j'eus la révélation du divin» (Pages littéraires choisies, 1922, p. 208). Athènes mit la raison sur ses autels. Maurras célébrait l'universalisme de la raison grecque et celui de la latinité de l'ordre

romain. Mais qui ne voit que le terme «universalisme» cache une équivoque où se dissimule une fatale erreur. *Primauté du Spirituel* s'attache à dépis-ter cette erreur en combattant la vue maurrassienne de l'universalisme. Écoutons-le:

«Rome n'est pas la capitale du monde latin, Rome est la capitale du monde. *Urbs caput orbis*. L'Église est universelle parce qu'elle est née de Dieu, toutes les nations s'y trouvent chez elles, les bras en croix de son Maître sont étendus par-dessus toutes les races et toutes les civilisations. Elle n'apporte pas aux peuples les bienfaits de la civilisation, mais le Sang du Christ et la Béatitude surnaturelle. Il semble que se prépare de nos jours une sorte d'épiphanie admirable de sa catholicité...» (PS 145)

C'est en des formules frappées en sentences que Maritain s'en prenait à ce qu'il n'a pas craint d'appeler «le faux universalisme de l'Adversaire». A ses yeux, «ce serait une erreur mortelle de confondre la cause universelle de l'Église et la cause particulière d'une civilisation, de confondre, par exemple, latinisme et catholicisme ou occidentalisme et catholicisme. Le catholicisme n'est pas lié à la culture occidentale, l'universalité n'est pas enfermée dans une partie du monde». (PS 142)

*
* *

Le livre de Chenaux nous donne justement de mesurer l'immense rayonnement de Maritain. Nombreux furent, en effet, les lieux où sa voix de philosophe chrétien se fit entendre. Après la France, c'est la Belgique, c'est la Suisse, l'Italie, l'Allemagne même. On ne peut que féliciter Chenaux de nous donner un panorama si large. Ce n'est pas seulement la somme de recherches qu'il a dû mener pour dresser le décor de l'action de Maritain que nous admirons.

Mais plus encore la justesse des jugements qu'il porte sur cette action et sur les diverses oppositions que Maritain a rencontrées. Il dit combien il lui fallait éviter les malentendus des adhésions passionnées. Tout cela est exposé d'un ton si juste!

*
* *

Comme exemple, ouvrons le dossier suisse. Chenaux campe le portrait de deux ecclésiastiques qui, dès la première heure, furent ouverts à la pensée maritainienne: Mgr Mariétan et l'abbé Charles Journet. Il y eut aussi des résistances de poids, celle de l'évêque, Mgr Besson. Soucieux d'œcuménisme et conscient de devoir collaborer avec les autorités politiques, il ne voyait pas d'un bon œil ce philosophe pourfendeur de Luther et de Jean-Jacques Rousseau. Ses accointances avec le maurrassisme l'irritaient. Il y eut aussi des adhésions du côté des protestants sous la direction de Marcel Régamey qui – via Aristote et saint Thomas – se réclamaient de lui. Chenaux analyse avec finesse comment l'abbé Journet a pris soin alors de désolidariser le thomisme de Maritain de celui de la «Ligue vaudoise», établissant que l'adhésion à l'une ou l'autre des formes classiques de gouvernement n'était nullement exclues par le thomisme.

L'influence de Maritain s'étendit au-delà des frontières de l'Europe, en Chine, en Russie, en Israël. Il n'est pas question de résumer cette enquête si fouillée du rayonnement de Jacques dans les pays de l'Europe et au-delà.

Philippe Chenaux a bien su faire ressortir que l'œuvre apostolique de Maritain s'est jouée sur le plan de l'intelligence, mais en même temps aussi sur le plan d'un engagement courageux. N'a-t-il pas écrit: «Jésus-Christ déplace son calice à travers le monde, dilate les frontières de l'Église, augmente en elle

partout le travail et le désir, qu'il s'agisse de préparer de loin le retour de l'Orient chrétien à l'unité, et même la fin des scissions fratricides causées par la Réforme, ou d'implorer le Ciel de faire tomber le voile des yeux de la race aînée, ou de magnifier l'effort séculaire des missions, et d'appeler solennellement les nations d'Asie au partage de la plénitude du sacerdoce et du gouvernement des Eglises.» (133)

*
* *

Pour accomplir cette œuvre d'assimilation, Maritain pensait que la renaissance du thomisme tombait à son heure. Il pensait que la doctrine de saint Thomas était seule capable de promener la lumière de l'être sur toutes les cultures. «Nous avons à recevoir aussi les formes de pensée non-chrétiennes, que dis-je, de toutes les erreurs du monde, où toujours quelque vérité est tenue captive. Il reste que tout ce qui sera reçu devra être assimilé dans la vérité et que la doctrine propre de l'Eglise a pour elle l'autorité de l'Eglise elle-même... Ce n'est pas le catholicisme qui est thomiste, c'est le thomisme qui est catholique; et il est catholique parce qu'il est universaliste.» (PS 160)

Philippe Chenaux a répondu à la question qu'il posait au seuil de son livre. C'est donc Maritain qui fut l'agent, pour toute une génération d'intellectuels, du passage «d'un antimodernisme catholique à un progressisme chrétien». Or cette mutation, il dut l'opérer d'abord en lui-même. Mais ensuite son influence s'est exercée de fait sur nombre d'intellectuels. La raison en fut, bien sûr, sa venue à l'Eglise mais surtout au thomisme que l'Eglise lui donna de découvrir. Dans le thomisme il est entré de tout son être. Il l'a vécu au sein d'une vie de prière intense. C'est ce que montre bien l'ouvrage de Chenaux. A cause de cela, il est devenu

le philosophe qu'il tenta un jour de définir: «un mendiant du ciel déguisé en homme du siècle, une espèce d'agent secret du Roi des rois dans les territoires du prince de ce monde» (*Carnet de Notes*, 1965, p. 130 XII).

*
* *

La première tentative que lui présente «le prince de ce monde» vient à lui sous les espèces du maurrassisme, qui défiait la Nation et prônait le culte quasi divin de la culture gréco-latine. Parallèlement au livre de Chenaux, nous avons relu *Primauté du Spirituel*. Nous est apparu que l'ouvrage: *Entre Maurras et Maritain* en constitue le nécessaire commentaire. On comprend alors pourquoi *Primauté* était devenu le bréviaire de cette génération d'intellectuels catholiques dont parle Chenaux.

Il faut remercier l'auteur d'avoir rendu «historiquement» intelligible l'action du philosophe et du chrétien. Le livre de Chenaux ne fait pas qu'éclairer une génération d'intellectuels catholiques, il éclaire la personnalité exceptionnelle de Maritain. Autour de lui, à Versailles d'abord et à Meudon ensuite, sont venus se serrer nombre d'intellectuels, d'ailleurs issus d'horizons différents. Ils trouvèrent en lui un guide sûr qui leur apprit qu'il fallait faire un choix, si douloureux fût-il, entre une fidélité au Saint-Père ou, au contraire, une révolte, un refus d'obéissance au Père de famille.

*
* *

Me sera-t-il permis, pour finir, d'évoquer un souvenir? Philippe Chenaux, jeune lycéen, cherchait sa voie. Il aurait pu entreprendre des études de philosophie pure. Au cours de la conversation il me dit que ce qui l'intéressait par-dessus tout c'est l'histoire

des idées philosophiques qui mènent le monde. Par ce livre, Philippe Chenaux nous donne la preuve que là était bien sa voie. Aussi combien nous nous réjouissons d'apprendre dans la préface que: «*Entre Maurras et Maritain* est soutenu par le projet d'une histoire intellectuelle du catholicisme au XX^e

siècle». C'est une confidence et une annonce. Pour le vieux professeur à qui est dédié son ouvrage, ce projet le remplit de joie pleine de vœux et d'attente.

P. Pierre-Marie EMONET, O.P.



Stanislas FUMET, *L'impatience des limites*, Petit traité du firmament, Préface du P. Jean-Robert Armogathe, Ed. Saint-Paul, 1999, 87p.

Nous nous réjouissons de la réédition de ce clair et alerte petit livre paru dans les années sombres de la seconde guerre mondiale, en 1942. Son propos, une page le condense avec bonheur:

«Les choses créées sont enfermées en elles-mêmes et il leur est bel et bon d'avoir ces contours qui les distinguent et qui sont signés Dieu. Quand ces contours sont intellectuels, ils sont encore plus beaux, et, quand ces contours, qui individuent une personne humaine, avec sa volonté et son âme immortelle, la détachent de ses semblables en même temps que de tout le reste de la création, pour lui permettre de s'acheminer librement vers un Paradis où l'élu serait déifié, ces contours, avec une chair qui peut jouir et souffrir, ne sont-ils pas, enveloppés de lumière, - ne sont-ils pas, dans leur beauté, - meilleurs que tout ce que nous pouvons rêver?

Non. Il semble que Dieu ait posé des limites naturelles aux choses pour nous donner envie de passer outre. Et l'erreur humaine est de vouloir briser ces clôtures. Or les clôtures ne sont pas destinées à être brisées, elles demandent à être absorbées et nous avons vu que c'est la seule manière qu'elles auront de nous livrer leur au-delà, qui est, à la lettre, le surnaturel. Mais, pour que nous tentent la beauté de Dieu et les mystères insondables de sa gloire, la Providence a placé sur l'écran de la nature des images imparfaites et quasi prophétiques de ces éternelles perfections, de ces surnaturelles vérités qui résident en Dieu, par delà le firmament.» (p. 75-76)

La réédition de ce livre de Stanislas Fumet fait espérer celle de son autobiographie, *Histoire de Dieu dans ma vie*.

Fr. M. C.

Stanislas FUMET ou la *Présence au temps*, sous la direction de Marie-Odile Germain, Ed. du Cerf, 1999, 172p.

Ce sont les Actes d'un colloque qui s'est tenu à la Bibliothèque Nationale de France en novembre 1996 pour commémorer le centenaire de la naissance de Stanislas Fumet.

Ils se composent d'études d'historiens et de témoignages. Mais il était inévitable que parfois la distinction entre les unes et les autres se fasse indécise. René Rémond l'a noté, dès l'introduction à l'ensemble des travaux: «Le plus profond, le plus secret aussi, qui unifie sa personnalité, est cette dimension spirituelle d'union à Dieu. A cet égard, le titre choisi par lui pour son livre de souvenirs, qui surprend d'abord et peut paraître déconcertant, *Histoire de Dieu dans ma vie*, est d'une justesse extrême: c'est le déchiffrement du sens caché des circonstances et des rencontres.» (p. 15)

La première partie, «Présence au temps», comprend les interventions de Marie-Odile Germain: «Lignes d'une vie: Manuscrits et correspondances de Stanislas Fumet»; de Philippe Chenaux: «Fumet éditeur, ou l'aventure du 'Roseau d'or'», d'Yvon Tranvouez: «D'un 'Temps présent' à l'autre: Stanislas Fumet, le journalisme et la politique (1937-1947)», de Bernard Comte: «Les années lyonnaises: 'Temps nouveaux et la Résistance'».

La deuxième partie est intitulée: «Temps de la présence». Elle rassemble les études d'Etienne Fouilloux: «Un catholique français», de Pierre Brunel: «Une certaine conception de la poésie», d'Etienne-Alain Hubert: «Pierre Reverdy et Stanislas Fumet: une amitié et une correspondance», de Paul-Louis Rinuy: «Une voix au service de l'art»; et de Jean-Robert Armogathe: «Ecrire comme on croit. L'écriture catholique de Stanislas Fumet».

La troisième partie regroupe les témoignages de Geneviève de Gaille-Anthonioz, d'André Fontaine, de Pierre Manent et de Xavier Tilliette, auxquels s'ajoute, en conclusion, celui du cardinal Lustiger.

L'ouvrage comprend en outre une utile chronologie, une bibliographie (incomplète) des œuvres de S. Fumet, un inventaire sommaire du fonds Stanislas Fumet légué à la Bibliothèque Nationale de France et une liste de «quelques correspondants de Stanislas Fumet».

Il y a une émouvante justesse dans ce que dit Pierre Brunel pour expliquer le trop grand oubli où est entrée l'œuvre de Fumet: «Cela vient du fait qu'elle est une œuvre *servante*, au sens à la fois humble et noble du mot. Une œuvre critique qui veut être au service de l'autre, le servir et bien le servir.» (p. 101)

On remarquera le beau témoignage de Geneviève de Gaulle-Anthonioz (p. 145 - 149). Elle évoque «ces sortes de familles dont [Stanislas Fumet] a toujours rêvé et qui sont unies par quelque chose de plus profond que leurs convictions, si légitimes soient-elles, leur rang social, leur métier, et même leur intelligence.» (p. 145)

Quelques mots d'une lettre de Jacques Maritain à Stanislas Fumet (ils ne sont pas cités dans le livre) aideraient, par-delà tout ce qui a été dit dans ces pages, et qui compte, à donner la véritable mesure de la présence de Stanislas et Aniouta Fumet, celle qui est ineffaçable: «Après tout, la loi la plus bénie est qu'il ne faut pas avoir sa récompense en ce monde. Et pourtant d'une manière nous recevons le centuple, quand l'audience nous est donnée de ces quelques esprits libres dont tu parles, et qui importent plus que toute la *culture* des puissants sur leurs sièges.» (19 août 1957)

Une chose nous étonne: que personne n'ait songé à rappeler que l'on riait beaucoup chez les Fumet.

Fr. Michel CAGIN

HENRY CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire* (Islam spirituel, Verdier, 1999, 468p.)

Cet ouvrage du fameux islamologue français Henry Corbin est absolument capital pour comprendre certaines doctrines mystiques propres à l'Islam, et qui sont assez différentes de celles qu'a déve-

loppées le Christianisme. La pensée d'Avicenne joue en effet un rôle de premier plan dans la genèse et le rayonnement de ces doctrines.

Henry Corbin nous explique d'abord en quel sens la métaphysique d'Avicenne, qui est né en 980 près de Bokhara, en Transoxiane, et qui est l'un des plus grands philosophes et théologiens musulmans, est une métaphysique des «essences», et comment l'univers avicennien ne comporte pas ce que nous appelons «la contingence», dès lors que le possible est fait existant. Dans ce système, la création n'est donc plus conçue comme une liberté survenue dans la Volonté divine prééternelle, elle devient une nécessité intradivine qui conduit de l'Être pur au premier être fait existant. La création consiste dans l'acte même de la pensée divine se pensant elle-même, et cette connaissance que l'Être divin a éternellement de soi-même n'est autre que la Première Emanation ou Première Intelligence chérubinique. Ce n'est qu'à partir de cette Première Intelligence chérubinique médiatrice que va procéder la pluralité de l'être, et cela selon une série d'actes de pensée ou de contemplation qui font en quelque sorte de la cosmologie une phénoménologie de la conscience angélique.

On assiste alors, comme le met remarquablement en lumière Henry Corbin, à une procession complexe de Dix Intelligences chérubiniques qui s'effectuent selon un rythme ternaire. La dernière des Dix Intelligences est désignée comme l'Intelligence agente, laquelle est identifiée avec l'Esprit Saint que le Coran identifie de son côté avec l'Ange Gabriel ou Ange de la Révélation. De cette dernière Intelligence émane non plus une Intelligence unique mais, parce qu'elle est trop éloignée du Principe, sa vertu émanatrice se fragmente en la multitude des âmes humaines. Cette dixième Intelligence est donc celle dont l'illumination projette les idées ou formes de connaissance sur les âmes qui se tournent vers elle.

Dans ce sens, dit l'auteur, il est capital de noter que, selon la doctrine avicennienne, l'intellect humain n'a ni la tâche ni le pouvoir d'abstraire les formes ou les

idées, il ne peut que se préparer par la perception sensible à recevoir l'illumination de l'Ange projetant sur lui la forme intelligible. Cette illumination est donc bien une émanation venant de l'Ange, elle est présence de l'Ange; elle n'est pas une abstraction accomplie par l'intellect humain.

Dans la seconde partie du livre, Henry Corbin nous donne la première traduction française des trois fameux récits mystiques visionnaires où Avicenne a déposé le secret de son expérience personnelle, qui sera décisive pour tous les spirituels qui se réclameront plus tard de lui. *Le Récit de Hayy ibn Yaqzan* a pour thème le voyage spirituel vers l'Orient mystique en compagnie de l'Ange illuminateur ou Intelligence agente, dont la relation personnelle avec Avicenne s'individualise sous les traits du personnage de Hayy ibn Yaqzan, c'est-à-dire le Fils vivant du Veilleur. Tout comme le disciple aime se conformer au maître qu'il vénère, dans ce voyage, l'âme d'Avicenne aspire à s'unir à l'Intelligence dont elle émane pour réintégrer son univers spirituel propre et la totalité de son être. *Le Récit de l'Oiseau* effectue ce voyage aux péripéties dramatiques, jusqu'à l'Extrême-Orient. Enfin, *le Récit de Salamân et Absâl* présente, sous la forme symbolique de deux héros typifiant les deux intellects contemplatifs et pratiques, le drame intime d'Avicenne, l'apprentissage de toute sa vie de philosophe mystique.

Jean BOREL

Marie-Joseph LE GUILLOU, o.p., *L'amour du Père révélé dans sa Parole* (Homélies pour l'année A), Ed. Parole et Silence, 1998, 260 p. - *Seigneur, rien n'est plus vrai que ta Parole* (Homélies pour l'année B), Ed. Parole et Silence, 1999, 252 p. - *La puissance de l'amour de Dieu dans sa Parole* (Homélies pour l'année C), Ed. Parole et Silence, 1997, 254 p.

Trois volumes qui rassemblent des homélies du P. Le Guillou, o.p., couvrant tout le cycle liturgique dominical. Dans *Le Mystère du Père*, en 1973, l'A. avait écrit: «Seule une théologie qui se dépasse en contemplation pourra rouvrir toutes grandes aussi bien les sources de la vie contemplative dans l'Eglise que les sources de la prédication, s'il est vrai que prêcher est l'acte qui fait communier les auditeurs et l'apôtre dans la contemplation du mystère.» On retrouvera dans ces trois volumes, inscrits dans le déploiement du temps de la liturgie, les grands thèmes de la théologie et de la contemplation du P. Le Guillou, avec cette force d'interpellation qu'il savait leur donner dans la prédication et qui reflète son sens aigu du réalisme de la vie de Dieu en nous. Un exemple parmi beaucoup d'autres: «Il s'agit de nous reposer en Dieu. Dieu est-il notre repos, ce repos qui détend notre être, le rectifie et nous remet dans la vérité du Seigneur? C'est une expérience à faire absolument. Si vous ne l'avez pas faites, commencez et, si je puis m'exprimer ainsi, 'jouez' avec le mystère de présence et d'amour du Seigneur.» (Année C, p. 9) Ou encore, au deuxième dimanche de carême de l'année B: «Nos vies sont des montées à Jérusalem...» (p. 67)

Quelques notes du P. Le Guillou transcrites en guise d'introduction aux homélies de l'année B laissent deviner de quel fond nous parviennent ces pages: «Je pense que si nous avions le sens de Dieu, notre prédication s'en trouverait changée. Il me semble que là nous avons à nous renouveler car il ne s'agit pas de faire un cours mais de parler, c'est-à-dire de nous remettre en question au nom de la Parole. (Nécessité de travailler pour parler). (...) Retrouver la brûlure de la présence divine, à une condition: qu'elle nous ait brûlés nous-mêmes de l'intérieur. Ceci suppose un style de vie: ministère de salut, vocation contemplative, obligation de clarté.»

C'est tout le P. Le Guillou qui est là.

Fr. Michel CAGIN

Achevé d'imprimer le 23 mars 2000
sur les presses de Dominique Guéniot,
imprimeur à Langres - Saints-Geosmes

Dépôt légal : avril 2000 - N° d'imprimeur : 3928

NOVA & VETERA

1

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.