

SOMMAIRE

<i>Où est-il ton Dieu ?</i> SERGE-THOMAS BONINO, OP	3
<i>L'âme humaine à la lumière de saint Thomas et ses implications aujourd'hui</i> FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ	13
<i>Saint Vincent Ferrier</i> PAUL-BERNARD HODEL, OP	31
<i>Charles Journet, un théologien sous surveillance ? La révélation des archives du pontificat de Pie XII</i> PHILIPPE CHENAUX	41
<i>Les missions trinitaires dans la théologie de la révélation de saint Thomas d'Aquin. Une relecture après Jean-Luc Marion (II)</i> BERNHARD BLANKENHORN, OP	57
<i>Une « Église tout entière ministérielle » ? Au sujet d'une expression de l'Instrumentum Laboris pour la première session de la XVI^e Assemblée générale ordinaire du synode des évêques</i> BERTRAND LESOING	73
<i>La communauté de Tibhirine, signe vivant de l'amour de Dieu pour tous les hommes. De la précarité de Tibhirine au témoignage suprême : une trajectoire d'enfantement ?</i> CHRISTINE GAUTIER, OP	83
<i>Prière d'une jeune juive baptisée</i> UN LECTEUR DE RAÏSSA MARITAIN	101

Bibliographie :107

ANDREA MARIA CODIGNOLA, O.P., *In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi*, Il modo in cui Tommaso d'Aquino usa la filosofia in teologia: l'esempio della *Summa theologiae* – ÉVANGILES canoniques et apocryphes – SYLVIE ANNE GOLDBERG, *Histoire juive de la France* – ESTHER GONSTALLA, *Atlas d'une planète menacée, 150 infographies pour comprendre les grands enjeux environnementaux* – LAURENT NESPOULOS, PIERRE-FRANÇOIS SOUYRI, *Le Japon, Des chasseurs-cueilleurs à Heian* – ANDRÉ LACOQUE, *Travail et créativité* – PATRICE SICARD, *Mystiques victorines – Saint Remi* – JEAN-CLAUDE SCHMITT, *Les images médiévales, la figure et le corps*.

Nous sommes à Pavie, en l'an de grâce 525, sous le règne ostrogothique de Théodoric le Grand¹. Plus précisément, nous sommes dans les cachots obscurs où croupit Anicius Manlius Severinus Boethius, notre Boèce. La roue de la fortune a tourné pour lui. Après avoir occupé de hautes fonctions administratives, accusé de trahison il se retrouve en prison à attendre l'heure de son exécution. Or, au plus noir de son désespoir, vient à lui une majestueuse et mystérieuse Visiteuse qui n'est autre que la Philosophie elle-même, venue consoler son disciple dans l'épreuve. Prenant acte du trouble qui agite Boèce – un trouble qui, pour un sage, ne saurait être qu'une maladie –, elle entreprend de le guérir par une thérapie rationnelle. Écoutons-la qui s'adresse à Boèce :

“Tout d'abord, me permets-tu de te poser quelques petites questions afin d'examiner et tester ton état psychique et de comprendre de quelle manière je dois te soigner?” “Comme il te plaira, réponds-je, pose-moi toutes les questions que tu voudras et j'y répondrai.” Alors : “Ce monde, demanda-t-elle, est-il, à ton avis, conduit par des faits accidentels et purement fortuits ou crois-tu qu'il soit gouverné par la raison?” “Eh bien, réponds-je, il me serait impossible de croire qu'un univers aussi ordonné soit mû par un destin aveugle. Je sais que Dieu préside en créateur aux destinées de son œuvre.” “Bien, dit-elle, d'ailleurs c'est aussi ce que tu viens de dire [quand tu] déplorais que seuls les hommes sont exclus de la sollicitude divine car tu ne doutais pas le moins du monde que tout le reste de la création ne soit gouvernée par la raison².”

Cette certitude inébranlable – un *logos* préside avec sollicitude à la marche du monde – offre à Philosophie le point de départ de son traitement thérapeutique :

“Nous considérons que ta plus grande chance de guérison réside dans l'opinion vraie que tu te fais du gouvernement du monde quand tu crois qu'il est

1. Cet article reprend le texte d'une conférence donnée le 12 octobre 2023 au Centre Saint-Louis-des-Français (Rome), à l'occasion de la présentation de S.-Th. BONINO, *Dieu, Alpha et Omega, Création et providence (De Deo creante et gubernante)*, Parole et Silence, Paris, 2022. On se reportera à cet ouvrage pour approfondir les thèmes esquissés ici.

2. BOÈCE, *Consolation de la Philosophie*, I, 12, trad. du latin par C. Lazam, préface de M. Fumaroli, Rivages, Paris – Marseille, 1989, p. 65.

assujetti non aux accidents du hasard mais à la raison divine. N'aie donc pas peur : à partir de maintenant de cette toute petite étincelle jaillira pour toi la flamme de la vie³."

Partant donc de l'existence d'une providence cosmique, Philosophie amène Boèce à reconnaître que cette même providence s'étend aussi, bien que selon des modalités différentes, aux affaires humaines, et donc que la propre vie de Boèce n'est pas abandonnée à l'absurde.

Ainsi, pour les Anciens, la providence, bien qu'embrassant l'ensemble du réel, était surtout manifeste (pour ne pas dire évidente) dans le cours harmonieux du Ciel et dans la marche immuable du cosmos, le cosmos étant, comme son nom l'indique, un ensemble bien ordonné et de toute beauté. Là, la providence se dévoile davantage que dans le monde d'ici-bas, qui est le domaine de la génération et de la corruption, bref de la contingence, et bien davantage encore que dans l'histoire tourmentée des hommes. Origène distinguait bien ces trois niveaux que sont le monde céleste, le monde des vivants et les affaires humaines :

La manière dont opère le Dieu provident n'est pas aussi claire quand il s'agit des réalités terrestres que quand il s'agit du soleil, de la lune et des étoiles. Mais elle n'est pas non plus aussi claire en ce qui concerne les événements humains que quand il s'agit des âmes et des corps des animaux⁴.

Aujourd'hui, c'est peu dire que la situation s'est inversée. Le cosmos (ou plutôt un univers qui n'a plus grand chose d'un cosmos⁵) a cessé de « raconter la gloire de Dieu » (Ps 19, 2) et d'être comme le sacrement ou signe visible de la providence. Au contraire, « le *silence* éternel de ces *espaces infinis* m'effraie », fait dire Pascal à l'athée moderne⁶. Comme dans le gnosticisme antique, l'homme s'éprouve comme un étranger, jeté là dans un univers physique muet, indifférent, voire hostile. Mais il ne s'agit plus aujourd'hui de s'en évader pour rejoindre par la gnose le monde véritable. Nos contemporains ont cessé de croire aux « arrière-mondes ». Il s'agit plutôt pour l'homme d'injecter un sens et des valeurs, qui ne peuvent venir que de lui-même, dans ce matériau inerte qui n'a ni sens ni valeur en lui-même.

3. *Ibid.*, p. 67.

4. ORIGÈNE, *Traité des principes* IV, 1, 7, "Sources chrétiennes 268", Cerf, Paris, 1980, p. 285-287.

5. R. BRAGUE, *La Sagesse du monde*, Histoire de l'expérience humaine de l'univers, Fayard, Paris, 1999.

6. B. PASCAL, *Pensées* (Br. 206).

Ce contexte exacerbe la question posée au croyant : où est-il ton Dieu ? Y a-t-il encore une place pour quelque chose comme Dieu dans un tel monde ? Saint Thomas d'Aquin explique qu'un être spirituel est présent en un lieu non pas en occupant l'espace (car il n'a pas de dimensions) mais en vertu de son action. Il est présent là où il agit, là où son action modifie le réel. La question « où est-il ton Dieu ? » devient donc : où donc Dieu agit-il ? Quels sont les effets de cette action ? Comment les repérer dans un monde où tout semble s'expliquer adéquatement par le jeu des causes immanentes au monde ? On trouve plusieurs réponses dans le christianisme contemporain. J'en retiens quatre que je voudrais évaluer brièvement. Dieu peut être envisagé :

- (1) comme une cause parmi les nombreuses autres causes à l'œuvre dans le monde physique et psychique... (par cause, j'entends un principe actif susceptible de modifier le réel) ;
- (2) comme un au-delà de toute cause ;
- (3) comme une cause agissant par la seule médiation de la personne humaine dans le cadre d'un partenariat intersubjectif ;
- (4) comme l'Être même subsistant (*Ipsium Esse subsistens*) et, partant, comme la Cause première transcendante de l'être en tant qu'être.

1. Dieu, cause parmi les causes ?

La première solution ne se comprend que dans le contexte de l'hégémonie de la culture techno-scientifique contemporaine. Sous sa forme dure, ses partisans estiment que l'action de Dieu doit être repérable « scientifiquement », identifiable comme telle à l'intérieur du jeu des causes physiques. Il existe des phénomènes que la Science constate mais qu'elle est incapable d'expliquer par les causes naturelles. Ils renvoient donc à une action propre et exclusive de Dieu en ce monde. Cette solution valorise surtout le miracle, vu comme preuve de l'existence de Dieu. D'où la quête éperdue du merveilleux (miracles, visions et apparitions...) qui a fleuri dans le catholicisme au temps du scientisme triomphant et qui a été tout à la fois une réaction vitale compréhensible face au désenchantement du monde mais aussi le signe que le scientisme avait réussi à imposer sa problématique et ses paramètres, en occultant l'approche proprement métaphysique de la question de Dieu. Les tentatives pour prouver la création par le Big Bang ou par le passage inexplicable de certains seuils dans le processus de l'évolution s'inscrivent dans une perspective similaire. Il en résulte une vision de Dieu comme « God of the gaps », Dieu bouche-trou, qui se loge dans les creux (très provisoires) de l'explication scientifique.

On peut rapprocher de cette perspective la théorie, plus élaborée, de l'action objective non interventionniste de Dieu ("non-interventionist objective divine action", NIODA) développée dans le cadre du projet *Scientific Perspectives on Divine Action*. L'action divine est un des facteurs de la transformation objective du réel, mais elle ne suspend pas les lois de la nature. En effet, celles-ci sont plus souples qu'on a cru et laissent un espace ouvert à la possibilité de l'action d'agents spirituels dotés d'initiative et de liberté (Dieu, les anges, les hommes). Nous ne sommes plus dans l'univers strictement déterministe d'un Newton ou d'un Kant, et la représentation que la science actuelle, spécialement la physique quantique, offre de la nature permet d'envisager la possibilité de l'action objective (mais non repérable) d'un agent spirituel au niveau des micro-événements. Une action qui entraîne des effets significatifs au niveau macroscopique. Quelque chose comme l'effet papillon, ce battement d'aile d'un papillon brésilien qui provoque une tornade au Texas. L'action de Dieu prendrait donc place dans les interstices d'indéterminisme structurel qui existent dans la nature. Ce modèle n'est pas sans intérêt pour comprendre comment l'action des anges ou des démons s'insère dans le monde mais, pour ce qui est de Dieu, il souffre du même déficit métaphysique que la doctrine du Dieu des miracles.

On continue d'imaginer, à tort, que la causalité divine, pour être réelle, doit se situer sur le même niveau ontologique que les causalités créées. On aboutit alors à un schéma concurrentiel : un événement est attribué ou bien à Dieu ou bien aux causes naturelles antécédentes (*aut / aut*). Ce qui revient à faire de Dieu une cause parmi d'autres – une super-cause peut-être, mais néanmoins une cause univoque de même nature que les autres. Or, la différence n'est pas de degré mais de nature. Dieu est la Cause première. Or, la Cause première n'est pas la première des causes dans une série homogène. Elle est la Cause radicale et transcendante qui communique aux créatures ce qui constitue le fondement permanent de toute réalité et de toute causalité, à savoir l'acte d'être. Si donc la causalité radicale de la Cause première fonde et soutient l'action des causes secondes, il n'est pas nécessaire pour affirmer l'action de Dieu de chercher une faille dans l'explication immanente du monde par les lois de la nature. Dieu n'a pas besoin d'un « safe space », d'un espace protégé. Il est partout chez lui comme Cause première, Créateur et Providence. Mais n'y a-t-il pas d'autres voies, pour parler de Dieu, que celle de la causalité ? Celle-ci est-elle d'ailleurs légitime ? Ne faut-il pas plutôt penser Dieu au-delà de toute causalité ?

2. Dieu au-delà de toute causalité ?

C'est, en tous cas, l'avis de certains croyants qui ont, pour ainsi dire, intériorisé le processus de la sécularisation et l'exil de Dieu qui en résulte dans la culture contemporaine. Ils sont victimes d'une sorte de « syndrome de Stockholm » théologique. Certes, la sécularisation est par certains côtés fille légitime du christianisme, puisque celui-ci reconnaît la consistance et l'autonomie des réalités terrestres. Pour saint Thomas, les êtres de ce monde sont des *res* autant que des *signa*, c'est-à-dire des réalités ayant leur nature propre avant même d'être des signes de Dieu. Mais jusqu'où peut-on accompagner le mouvement de sécularisation des savoirs ? Il est sans doute possible d'élaborer une cosmologie ou une sociologie qui, comme telles, fassent abstraction de la réalité même de Dieu, mais peut-on développer une philosophie, une pensée de l'être, sans faire, en dernière analyse, référence à la vérité de Dieu ? Heidegger s'y est employé. Il a remis en question la structuration ontothéologique de la métaphysique traditionnelle. Il faut, selon lui, cesser de penser l'être en fonction de l'étant, c'est-à-dire comme fondement ou raison d'être de l'étant. Les théologiens qui s'inscrivent dans cette perspective nous invitent donc à libérer Dieu de son assignation au poste de Cause première. Il faut dépasser l'idée de Dieu comme fondement, que ce soit dans l'ordre métaphysique, épistémologique ou socio-politique. Dieu n'est pas même le fondement de cet ordre éthique qui s'est un temps substitué à la métaphysique comme unique lieu possible d'un discours sur Dieu. Bref, Dieu ne sert à rien. Il est inutile et, nous dit-on, c'est très bien ainsi. La voie est ouverte à la redécouverte du vrai visage du Dieu de Jésus-Christ, enfin dégagé de sa pesante armure métaphysique, de son assujettissement au Dieu de l'onthéologie et du théisme classique, c'est-à-dire le Dieu Cause première de l'être, Acte pur, Agent providentiel, omniscient et tout-puissant.

L'opération, nous assure-t-on, était urgente car le théisme classique a été mortellement blessé par la critique kantienne et définitivement enterré par l'athéisme moderne. Il faut donc de toute urgence désolidariser le Dieu chrétien du Dieu de la métaphysique sous peine que ce dernier ne l'entraîne dans son naufrage. Un pas en arrière s'impose à la théologie. Il lui faut revenir en-deçà de la scolastique, en-deçà même de la chute originelle du christianisme dans la philosophie hellénistique, pour retrouver enfin le Paradis perdu du pur Évangile. Avec le Dieu inutile, qui ne joue plus aucun rôle fondateur, structurant, explicatif, mais qui, au contraire, en bon postmoderne, ne se laisse entrevoir furtivement que dans les marges et vient contester toute logique des systèmes, une nouvelle chance, pense-t-on, est offerte à Dieu. À moins que ce ne soit l'occasion d'une liquidation en douceur.

3. Dieu en réseau ?

Les tenants de la troisième solution sont, eux aussi, convaincus que le vrai visage du Dieu de Jésus-Christ a été obscurci par la compromission de la foi chrétienne non pas tant avec la métaphysique comme telle qu'avec une certaine métaphysique, qui n'aurait pas suffisamment intégré les aspects « personnalistes » de la pensée moderne. Celle qui continue à penser Dieu en termes d'Acte pur, d'Être subsistant ou de Cause première, plutôt qu'en termes de Sujet, d'Esprit absolu...

Il faut, nous dit-on, repartir de Jésus-Christ. En effet, s'il est vrai que le mystère de Dieu se manifeste, de façon indépassable, en Jésus-Christ et en Jésus-Christ crucifié, il faut penser la « théologie », c'est-à-dire le discours sur Dieu en lui-même, en fonction de la seule christologie. Dans cette perspective, on élèvera, par exemple, la kénose du Christ en sa Passion au rang de catégorie fondamentale, qui éclaire tout à la fois le mystère de la vie immanente de Dieu (thème de la kénose intratrinitaire) et la structure métaphysique fondamentale de l'esprit – l'être même est amour, c'est-à-dire négation de soi au profit d'autrui en vue d'une communion retrouvée. La création sera alors pensée non plus sous la forme d'une participation ontologique, d'une communication d'être, mais sur le mode d'un retrait d'amour de Dieu, lequel caractérisera aussi, par la suite, tout au long de l'histoire, l'action d'une providence qui ne cesse de se limiter pour « respecter » les lois de la nature et surtout la liberté de l'homme.

Cette stratégie théologique souffre tout d'abord de ce que Thomas Joseph White dénonce comme un « monophysisme inversé⁷ », c'est-à-dire l'idée que les *acta et passa Christi* correspondent *directement* aux propriétés de la nature divine du Fils comme telle, l'être trinitaire du Fils étant identifié à son mode d'être humain. Mais elle trahit surtout, sous couvert de christologie, un ralliement à la modernité philosophique qui a substitué la liberté à l'acte d'être comme catégorie métaphysique fondamentale. Pour saint Thomas, la liberté, comme libre arbitre, désigne une modalité remarquable de l'agir des créatures spirituelles : de même que la substance spirituelle se possède elle-même dans l'être, exerçant pour son propre compte l'acte d'être qu'elle tient de Dieu, de même elle est maîtresse de son action. Mais, pas plus que la substance spirituelle créée ne se donne à elle-même l'être qu'elle exerce, elle

n'agit indépendamment de l'influx divin qui porte toute opération créée. L'action libre n'est pas nécessitée par son objet, mais comme toute action d'une substance créée, elle n'existe qu'en dépendance radicale de la causalité transcendante de la Cause première qui la fonde, la soutient et l'oriente.

Or, en raison d'une évolution doctrinale malheureuse (dont je ne puis retracer ici les étapes, mais qui trouve sans doute son origine dans la réaction volontariste de la fin du XIII^e siècle), à cette vision de la subordination causale de l'agir libre de l'homme vis-à-vis de Dieu s'est substituée une conception erronée – mais qui semble aujourd'hui aller de soi – où le sujet libre est défini comme une cause absolument première, un « petit dieu » en vis-à-vis de Dieu.

Quoi qu'il en soit, cette substitution des catégories de la subjectivité humaine aux catégories de la métaphysique de l'acte d'être a induit une transformation profonde de la doctrine de la providence dans la théologie contemporaine : la providence abandonne sa souveraineté universelle sur le monde de l'être pour entrer en partenariat avec des subjectivités avec lesquelles elle doit composer pour rejoindre ses fins. En effet, nous dit-on, la « providence ne s'exerce pas sur les événements mais sur la liberté⁸ ». C'est pourquoi nous avons prié non pas tant pour que Dieu éloigne le fléau du Covid (une fatalité ?) mais pour qu'il suscite en nous résilience et solidarité face à l'épidémie. Pour le dire autrement, l'action de Dieu doit désormais se couler dans le modèle des relations intersubjectives humaines. Par conséquent, elle s'exerce prioritairement à travers la sollicitation morale, qui est le mode habituel selon lequel une personne humaine agit sur une autre personne humaine. Dieu agit en proposant aux hommes (à travers sa Parole ou les exemples de Jésus-Christ) un idéal et des motivations susceptibles de les conduire à modifier le monde et les relations humaines de façon à faire advenir le Royaume de Dieu. Mais il est généralement exclu que Dieu agisse « ontologiquement » sur le monde lui-même, ni sur la nature ni, encore moins, sur l'agir libre. Pour le dire en langage scolastique, la causalité divine n'est pas de l'ordre de l'efficience mais de la causalité finale morale objective.

Cette perspective diffuse soulève de sérieux problèmes théologiques. J'en retiens deux. Tout d'abord, si Dieu n'agit qu'à travers nous – plus précisément à travers notre liberté, dont les choix sont, en outre, censés ne dépendre aucunement de sa causalité efficiente –, il s'ensuit que Dieu a besoin de notre aide pour être provident. Non pas au sens thomiste où Dieu choisit librement

7. T. J. WHITE, *The Trinity: On the Nature and Mystery of the One God*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2022, p. 606-617. Alors que le monophysisme soutient que le Christ a seulement une nature divine, ce renversement sous-entend que le Christ n'aurait qu'une nature humaine.

8. J. LISON, *Dieu intervient-il vraiment ?*, Comprendre aujourd'hui la providence, Novalis, Montréal, 2006, p. 123.

de réaliser son dessein en suscitant efficacement la libre coopération des créatures, mais au sens où la réussite des projets de Dieu ne dépend plus, en dernière analyse, que de nous. La providence cesse donc d'être « infaillible » : l'histoire est totalement ouverte et l'avenir indéterminé. Comme l'écrit Christoph Théobald, « il faut désormais penser Dieu, sa volonté et sa providence, en lien intime avec un univers ouvert et une histoire imprévisible, faute de quoi la liberté humaine et l'autonomie du créé se trouveraient niées⁹ ». Où l'on voit que le schéma concurrentiel combattu par saint Thomas s'est transformé, mais n'a pas disparu. Bien plus, Dieu lui-même devient dépendant des réactions imprévisibles de ses créatures : « Dieu se détermine à se laisser déterminer par la liberté finie¹⁰. » On est donc passé de l'idée, souvent caricaturée, d'un Dieu qui serait l'auteur éternel du scénario de l'histoire à l'idée d'un Dieu co-acteur, voire second couteau, dans un « happening ». La conciliation de cette vision d'une histoire totalement ouverte avec la certitude que requiert l'espérance chrétienne reste évidemment à établir. Certains diront peut-être que Dieu, à la manière d'un génial joueur d'échecs, est assez malin pour conduire, par toute une série de coups de pousse sur les conditionnements extérieurs de son agir, le sujet libre là où il veut le conduire, mais il n'est pas certain que cette manière de procéder, qui consiste somme toute à « piéger » charitablement le partenaire, respecte davantage sa liberté que la doctrine thomiste de l'intégration de l'agir libre de la créature dans la causalité transcendante de Dieu.

Cette approche de la providence dans les catégories de l'intersubjectivité humaine soulève un second problème : l'introduction subreptice en christianisme d'une forme de dualisme, qui est l'effet de l'assomption en théologie de la dichotomie kantienne entre le règne de la subjectivité ou de la liberté et le règne de la nature ou de la nécessité. En effet, placer la théologie sous l'horizon de la subjectivité conduit à mettre entre parenthèses la nature et le cosmos. L'homme – le sujet – et Dieu se retrouvent en tête-à-tête. Un texte de Rudolf Bultmann a ici valeur d'archétype :

Seuls sont légitimes les énoncés sur Dieu qui expriment la relation existentielle entre l'homme et Dieu. Illégitimes sont les énoncés qui parlent de l'action de Dieu comme d'un événement cosmique. L'affirmation de Dieu comme créateur ne peut pas être entendue comme un énoncé théorique sur Dieu, saisi dans

un sens général comme *creator mundi*. Cette affirmation ne peut être qu'une confession personnelle signifiant que je me comprends moi-même comme une créature qui doit son existence à Dieu¹¹.

Pourtant, la nature ne se laisse pas marginaliser si aisément. Après les triomphes de l'anthropocentrisme moderne, elle se rappelle à notre bon souvenir à l'occasion de la crise écologique. Nous avons repris conscience que nous étions solidaires de la biosphère, et plus largement d'un univers « visible et invisible » qui ne se limite pas à l'homme. Il faut donc penser conjointement l'origine et le destin de l'homme et de la nature, de l'homme *dans* la nature. Or, seule la métaphysique comme science de l'être en tant qu'être, c'est-à-dire de l'être analogiquement commun aux réalités physiques de la nature comme à celles de l'esprit, permet au théologien d'embrasser d'un seul regard aussi bien le règne de la nature que le règne de l'esprit et de les référer l'un et l'autre à leur source commune qui est Dieu, « Celui qui est ».

4. Dieu, Cause première et Seigneur du cosmos et de l'histoire

Dans un passage de son livre *L'Enfance de Jésus* consacré à l'enfantement virginal de Marie – mythe ou réalité historique ? –, le pape Benoît XVI indique pourquoi le christianisme ne peut céder à la tentation dualiste :

On concède à Dieu d'opérer sur les idées et les pensées, dans la sphère spirituelle – mais non dans la sphère matérielle. Cela dérange. Là n'est pas sa place. Mais il s'agit justement de cela : c'est-à-dire que Dieu est Dieu, et qu'il n'évolue pas seulement dans le monde des idées. [...]. [Il s'agit] de quelque chose de positif – du pouvoir créateur de Dieu qui embrasse tout l'être. C'est pourquoi ces deux points – l'enfantement virginal et la résurrection réelle du tombeau – sont des pierres de touche pour la foi. Si Dieu n'a pas aussi pouvoir sur la matière, alors il n'est pas Dieu¹².

Le salut chrétien n'est pas un salut gnostique qui se limite à l'« esprit ». Le Dieu chrétien, auteur de ce salut, est le Seigneur du cosmos et de l'histoire, tel que nous le présente la Bible. La foi chrétienne est, en effet, inséparable d'une vision « haute », et même maximale, de la souveraineté d'un Dieu « qui mène toutes choses au gré de sa volonté » (Ép 1,11).

Cela dit, si le croyant a longtemps communiqué à la Volonté de Dieu « sous les espèces » des événements, à travers le voile des événements, il faut prendre acte que ce voile s'est épaissi en raison de profondes évolutions culturelles.

9. Ch. THÉOBALD, « Que ta volonté soit faite. Parler aujourd'hui de la Providence », *RSR* 106 (2018), p. 177-180 [p. 179].

10. J.-B. LECUIT, « L'épreuve de la providence Plan infaillible ou liberté qui se risque ? », *RSR* 106 (2018), p. 255-274 [p. 264].

11. R. BULTMANN, *Jésus* [1926], Seuil, Paris, 1968, p. 232.

12. J. RATZINGER, *L'Enfance de Jésus*, Flammarion, Paris, 2012, p. 83-84.

Reconnaître et accueillir l'action providentielle de Dieu dans le cours des événements n'est plus pour nous de l'ordre de l'évidence, immédiate et tranquille. Ce n'en reste pas moins une exigence vitale. Cette reconnaissance s'opère surtout à la lumière de la foi. Mais elle est aussi confirmée par la raison métaphysique. Les événements de ce monde sont en effet susceptibles d'une double lecture. D'une part, en tant qu'ils résultent du jeu des causes secondes, c'est-à-dire des lois de la nature ou des choix opérés par les libertés humaines, ils doivent être analysés et expliqués, autant que possible, par les diverses sciences et savoirs. Mais, d'autre part, à travers ce jeu des causes secondes, se réalise le dessein infallible de la Cause première. Son action ne se substitue pas (d'ordinaire) à l'action des causes secondes et n'interfère pas avec elle : elle la fonde, la soutient et l'oriente. La théologie philosophique est donc en mesure de reconnaître, à la source même de l'être et de l'agir des créatures, l'action causale et donc la présence de ce Dieu « en qui nous avons la vie, le mouvement et l'être » (Ac 17,28) et qui « opère en nous à la fois le vouloir et l'opération même, au profit de ses bienveillants desseins » (Ph 2,13). La foi nous permet d'en déchiffrer plus avant les intentions. Foi et raison conspirent donc pour nous permettre de répondre à la question : « Où est-il ton Dieu ? » À cette double lumière, nous pouvons, en effet, comme le patriarche Jacob lorsqu'il s'éveille de son sommeil, nous écrier avec admiration et grande joie : « En vérité, le Seigneur est en ce lieu et je ne le savais pas » (Gn 28,16).

Serge-Thomas BONINO, OP

L'âme humaine à la lumière de saint Thomas et ses implications aujourd'hui

Dominé par l'utilitarisme, le débat bioéthique actuel tend à apprécier les situations de début ou fin de vie exclusivement en termes de maximisation du plaisir et d'atténuation de la douleur¹. Cette tendance se réclame d'un sensualisme réduisant l'homme à son animalité : il n'y aurait à ses yeux qu'une différence de *degré* entre les bêtes et les hommes, et non une différence de *nature*.

Le thomisme élucide cette tentation et l'explique par le fait que l'animal humain est spiritualisé : c'est dans sa vie animale déjà que l'homme aspire à l'infini.

Je voudrais montrer que, apercevant à juste titre les effets de la lumière spirituelle *dans* le plaisir et la douleur, le sensualisme imagine à tort d'être arrivé au terme. Refusant la spiritualité de l'âme humaine, qui lui fournirait la clef de la compréhension de l'homme, il reste en chemin, et sa confusion se retourne contre les personnes.

1. Principes d'anthropologie thomiste

1.1. L'unité substantielle de l'âme et de la matière

Le principe directeur de l'anthropologie thomiste est celui de l'unité substantielle : l'âme est forme du corps. Immatérielle et subsistante par soi, l'âme humaine est l'acte d'un corps organisé ayant la vie en puissance. Cela signifie que le corps humain n'est tel qu'en raison de l'âme spirituelle qui lui communique sa propre existence. En dehors de cette animation, le corps n'est pas : il serait un cadavre². Le corps humain n'est donc pas une marionnette comme Pinocchio, d'abord élaborée en elle-même et qui recevrait *ensuite* la vie, et accidentellement. Non ! c'est par l'âme que le corps humain existe

1. Conférence donnée à Budapest, le 6 octobre 2023, dans le cadre du colloque « Actual questions of anthropology in the light of Aquinas », organisé par les sœurs dominicaines de Hongrie à l'occasion du jubilé pour le 700^e anniversaire de la canonisation de saint Thomas d'Aquin.

2. Voici la formulation paradoxale qu'il convient de tenir : à quel moment le corps a-t-il la vie en puissance ? Au moment où il est en acte, en raison de la forme substantielle qui lui communique l'*esse*.

comme humain. Aussi Thomas d'Aquin partage-t-il cette étonnante affirmation d'Aristote: « Il n'y a pas à chercher si l'âme et le corps sont un [...] »³.

1.2. *Le corps est fait pour l'âme*

Voici une conséquence majeure: *le corps est fait pour l'âme*. Pour que, à l'inverse, l'âme soit faite pour le corps, il faudrait que l'âme humaine fût une substance spirituelle subsistant dans une espèce complète⁴. Mais ce n'est pas le cas⁵. Comme toute matière, le corps est en réalité façonné *en vue de* cette forme substantielle qu'est l'âme humaine, et pour son bien⁶.

La raison en est la suivante: toute spirituelle qu'elle est, l'âme humaine est la plus infime dans la hiérarchie des réalités spirituelles parmi lesquelles elle occupe la dernière place. Même comme forme, elle reste en puissance, et doublement. D'une part, puisque toute réalité finie reçoit son existence, elle est en puissance à l'égard de son *esse*⁷. D'autre part, comme toutes les formes créées subsistantes, elle est en puissance de perfectionnement: « Rien

3. ARISTOTE, *De l'âme* II, 1, 412b6-7: « Il n'y a pas à chercher si l'âme et le corps sont un [...], pas plus qu'on ne le fait pour la cire et l'empreinte. » Pour une analyse détaillée de cette difficile formule, voir François-Xavier PUTALLAZ, « L'étant, l'être et l'un. Enjeux pour l'anthropologie de Thomas d'Aquin », *Revue thomiste* 120/3 (2020), p. 355-372.

4. THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae de anima*, q. 1, resp. (dans *Opera omnia*, t. XXIV, 1, Commissio Leonina – Les Éditions du Cerf, Rome-Paris, 1996, p. 9-10, l. 260-268 [abrégé: *QD de anima*]): « Set ulterius posuit Plato, quod anima non solum per se subsisteret, set quod etiam haberet in se completam naturam speciei. Ponebat enim totam naturam speciei in anima esse, diffiniens hominem non aliquid compositum ex anima et corpore, set animam corpori utentem, ut sit comparatio anime ad corpus sicut naute ad nauem, uel sicut induti ad uestem. »

5. *QD de anima*, q. 1, ad 1 (p. 10, l. 347-349): « [...] etsi possit [anima humana] per se subsistere non tamen habet speciem completam, set corpus aduenit ei ad complementum speciei. » Le principe suivant est pleinement reconnu: « Cum igitur unio corporis et anime non sit propter corpus, set propter animam, quia materie sunt propter formas et non e conuerso, sequitur [...] » (*QD de anima*, q. 8, arg. 3 [p. 64, l. 44-47]). *QD de anima*, q. 8, ad 16 (p. 73, l. 482-486): « [...] unde unio forme ad materiam non est propter materiam set propter formam. Non igitur quia materia est sic disposita, talis forma sibi datur; set ut forma sit talis, oportuit materiam sic disponi. »

6. *QD de anima*, q. 2, ad 14 (p. 21, l. 468-470): « [...] non est in detrimentum anime quod corpori uniatur, set hoc est ad perfectionem sue nature. »

7. L'âme humaine est à une distance infinie de Dieu qui, seul, est son *esse*: « Non est autem similis ratio de aliis formis subsistentibus, quas necesse est participare ipsum esse et comparari ad ipsum ut potentia ad actum » (*QD de anima*, q. 6, ad 2 [p. 51, l. 272-275]). En effet, « nichil igitur prohibet esse aliquam formam a materia separatam que habeat esse; et in huiusmodi forma ipsa essentia forme comparatur ad esse sicut potentia ad proprium actum » (*QD de anima*, q. 6, resp. [p. 51, l. 240-244]).

n'empêche en effet que les formes subsistantes, anges et âmes humaines, soient susceptibles de recevoir (*susceptivas*) non seulement leur *esse*, mais encore d'autres perfections⁸. »

Or plus ces formes subsistantes sont parfaites, moins les perfections requises pour leur accomplissement sont nombreuses: pour parfaire leurs opérations (*ad sui completionem*), les anges reçoivent des *species* infuses. Tandis que l'âme humaine est contrainte de mendier les *species* intelligibles en les abstrayant à partir des données sensorielles⁹. C'est donc *en vue de la perfection de ses opérations supérieures* que l'âme humaine a besoin d'un corps auquel elle est substantiellement unie.

1.3. *La bonne disposition du corps et des sens*

Mais pour que l'organisme joue ce rôle capital, il doit y être disposé. Ce n'est donc pas n'importe quel corps qui sera apte à servir l'âme spirituelle: « Ainsi il importe donc que le corps auquel l'âme rationnelle est unie soit optimalement disposé pour sentir¹⁰. »

L'abstraction n'est possible que si les sens sont adaptés à cet office, ce que ne saurait en aucun cas assurer une pure animalité. Pour que l'intellect possible puisse trouver dans les fantasmes de l'imagination des *species* intelligibles à abstraire, il faut bien que l'intelligibilité y soit déjà présente: le mode d'opération sensoriel doit donc être préalablement surélevé. Mémoire, imagination et cogitative doivent préalablement être investies d'intelligence. Saint Thomas parle ici de la « proximité des puissances intellectuelles »: « Si la cogitative et la mémorative ont dans l'homme une pareille excellence,

8. *QD de anima*, q. 6, ad 3 (p. 52, l. 285-288): « Et similiter nichil prohibet formas subsistentes, que sunt angeli et anime, non solum esse susceptiuas ipsius esse, set etiam aliarum perfectionum. »

9. *QD de anima*, q. 8, resp. (p. 66-67, l. 185-198): « [...] cum [anima humana] sit infima in ordine intelligibilium substantiarum sicut materia prima est infima in ordine rerum sensibilium, non habet anima humana intelligibiles species sibi naturaliter inditas quibus in operationem propriam exire possit – que est intelligere –, sicut habent superiores substantie intelligibiles; set est in potentia ad eas, cum sit sicut tabula in qua nichil est scriptum, ut dicitur in III De anima. Unde oportet quod species intelligibiles a rebus exterioribus accipiat mediantibus potentiis sensitiuis, que sine corporeis organis operationes proprias habere non possunt. Unde et animam humanam necesse est corpori uniri. »

10. *QD de anima*, a. 8, resp. (p. 67, l. 199-207): « Si igitur propter hoc anima humana unibilis est corpori, quia indiget accipere species intelligibiles a rebus mediante sensu, necessarium est quod corpus, cui anima rationalis unitur, tale sit ut possit esse aptissimum ad representandum species sensibiles ex quibus in intellectu species intelligibiles resultent. Sic igitur oportet corpus cui anima rationalis unitur esse optime dispositum ad sentiendum. »

ce n'est pas en raison de ce qui est propre à la partie sensitive de l'âme, mais en raison d'une certaine affinité et proximité avec la raison universelle, laquelle rejaillit en quelque sorte sur elles. C'est pourquoi ce ne sont pas des facultés différentes de celles des autres animaux : ce sont les mêmes, mais plus parfaites¹¹. »

On a souvent montré que l'« estimative » animale de la brebis fuyant le loup perçu comme un danger était modifiée au point de changer de nom, devenant chez l'homme une « cogitative », imprégnée des expériences humaines et des synthèses (*collationes*) de l'intellect : l'homme cogite déjà là où la bête agit d'instinct. Mais on a moins remarqué que deux autres facultés sensibles internes changent aussi de nom. En réponse au médecin Avicenne, Thomas d'Aquin observe que l'imagination non seulement « conserve les formes sensibles », mais encore les associe pour forger l'image d'une « montagne en or ». Cette opération est possible parce que l'imagination est investie d'intelligence : Thomas d'Aquin la nomme « imaginative ». En observant le fonctionnement de l'imagination humaine, c'est l'humanité qui se dévoile dans cette faculté animale. Il en va de même pour la mémoire, qui, utilisant des moyens mnémotechniques, devient une « mémorative. »¹²

1.4. Le mode humain de l'affectivité

Non seulement il faut une pluralité de sens ainsi surélevés pour conduire l'âme à sa perfection, mais les passions comme la colère, l'amour ou la haine seront indispensables au bon usage de la volonté. C'est là surtout, dans l'affectivité sensible (*sensualitas*), qu'on découvre la présence cachée mais agissante de la volonté spirituelle. Cette proximité est d'autant plus accentuée que les trois puissances appétitives – désirative (*concupiscibilis*), combattive (*irascibilis*) et volonté (*voluntas*) – appartiennent au même genre appétitif, à cheval entre la partie sensible et la partie rationnelle de l'âme humaine.

Là, plus qu'ailleurs, l'interpénétration du spirituel et du sensible sera apparente (si apparente d'ailleurs que le sensualisme les confondra). D'une part¹³, les passions de la désirative (amour, haine, désir, aversion, plaisir et

peine) et celles de la combattive (espoir, résignation, audace, crainte et colère) sont exigées pour l'exercice de l'acte volontaire : « On a donc, non seulement le droit, mais même le devoir d'éprouver des passions, pourvu qu'elles soient bonnes¹⁴. » D'autre part, le moindre désir de la faculté désirative (*concupiscibilis*) porte tellement le sceau de la volonté destinée à l'infini, que les désirs eux-mêmes deviennent insatiables : c'est *dans* son désir animal déjà que l'animalité humaine recherche l'infini¹⁵.

Et nous touchons au sens de mon propos : en raison de sa volonté spirituelle, l'homme est destiné au bonheur et à la béatitude infinie. Or ce désir d'infini se dévoile déjà au cœur de la désirative. Puisque l'achèvement de la désirative (*concupiscibilis*) réside dans le plaisir, la tentation est évidente de prendre le plaisir pour le bonheur, et de considérer la destinée humaine exclusivement en termes de maximisation du plaisir et d'atténuation de la douleur.

Pareille confusion est aussi vieille que le monde, mais le sensualisme trouve aujourd'hui un terrain privilégié sous la forme de l'utilitarisme.

2. La confusion entre volonté et désir affectif : l'utilitarisme

2.1. Le welfarisme

De Jeremy Bentham à nos jours, on retrouve deux constantes dans l'histoire de l'utilitarisme : premièrement le conséquentialisme – qui ne m'intéresse pas ici¹⁶ –, et deuxièmement le fait que ces conséquences sont

11. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I, 78, 4, ad 5.

12. *Somme de théologie* I, 78, 4 : « Non seulement, comme les autres animaux, l'homme possède la mémoire qui produit le souvenir instantané d'événements passés, mais il en a aussi la réminiscence, comme s'il recherchait à se souvenir d'événements passés par un syllogisme opérant la synthèse des représentations individuelles. » Un tel fonctionnement mnémotechnique est caractéristique de l'animalité humaine, dont la mémoire devient une puissance « mémorative ».

13. Toujours en fonction du principe que le corps est fait pour l'âme.

14. Étienne GILSON, *Saint Thomas moraliste*, Vrin, Paris, 1974, p. 123-124 : « [...] un acte humain ne [peut] être complètement bon, nous dirions presque, complètement réussi, au point de vue moral, si chacun des éléments qui le constituent n'était exactement ce qu'il doit être. Dès lors, non seulement nous ne porterons pas contre les passions l'exclusive que porterait contre elles une morale de la pure intention, comme celle de Kant, mais nous avons au contraire le devoir de les requérir pour leur conférer le caractère de moralité qui leur fait naturellement défaut. Elles sont en nous comme une matière animale et moralement indifférente ; à nous de nous humaniser complètement en les pénétrant de raison. On a donc, non seulement le droit, mais même le devoir d'éprouver des passions, pourvu qu'elles soient bonnes ; elles le seront toujours lorsqu'elles résulteront de l'acte de la raison au lieu de le précéder. » Ici Gilson se réfère à la morale plus qu'à l'anthropologie.

15. Yves SIMON, *Traité du libre arbitre*, Sciences et lettres, Liège, 1951, p. 15 : « C'est dans sa vie animale elle-même que l'homme se comporte en animal infini. » On pourrait descendre jusqu'aux besoins nutritionnels : en eux-mêmes, ceux-ci ne peuvent être infinis ; nous constatons qu'on se nourrit jusqu'à satiété, donc de manière limitée, et que chez l'homme, et l'homme seul, ils sont néanmoins insatiables.

16. Le conséquentialisme tient à une règle d'évaluation de l'action morale en fonction des seules conséquences d'un acte, évacuant la matière objective de l'acte moral.

mesurées à l'aune de la « maximisation du bien-être de tout être doté de sensibilité¹⁷ ».

Ces thèses reposent sur une philosophie commune : le sensualisme¹⁸. Le projet utilitariste table alors sur une connaissance scientifique des ressorts du comportement humain afin d'élaborer une théorie morale, par calcul d'intérêt entre la somme des plaisirs et la quantité de douleur : « La nature a placé l'humanité sous l'empire de deux maîtres, la peine et le plaisir. C'est à *eux seuls* qu'il appartient de nous indiquer ce que nous devons faire comme de déterminer ce que nous ferons¹⁹. » Entre l'homme et les autres animaux, il n'y donc qu'une différence de degré, et non de nature, au point que vouloir faire de l'humain l'unique sujet de dignité, réitérerait le geste raciste à l'échelle des espèces, dans ce que Peter Singer appellera le « spécisme ».

Le propre de la volonté spirituelle est ici ignoré. Quant à l'intellect, il entre en jeu dans la mesure où il rajoute à la quantité de plaisir : la raison peut accroître le plaisir ou la souffrance, puisqu'un adulte humain, prenant conscience de lui-même, peut craindre un événement futur ou s'en réjouir. Voilà un exemple patent d'un usage réducteur et étroitement instrumental de la raison²⁰.

17. Catherine AUDARD, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, vol. 1 : *Bentham et ses précurseurs (1711-1832)*, PUF, Paris, 1999, p. 15.

18. C'est une forme d'empirisme antimétaphysique, que mentionne déjà David Hume : « On nomme vertueuse chaque qualité de l'esprit qui procure du plaisir par sa seule contemplation, de même qu'on appelle vicieuse chaque qualité qui produit de la douleur. » Il faudra attendre Bentham et l'utilitarisme pour que, de simple observation empirique, ce principe d'utilité devienne normatif. Ce passage de l'observationnel au normatif est critiqué par G. E. Moore comme un cas typique de sophisme naturaliste, opérant un saut indu de l'être au devoir-être. En citant Hume (p. 24), Catherine Audard présente un bon survol de l'utilitarisme et de ses principales critiques dans l'utile introduction à son *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, p. 1-45.

19. Je souligne. Jeremy BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, de 1789 et revu en 1823, dans une traduction de C. AUDARD, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, p. 201 : « D'un côté, le critère du bien et du mal, de l'autre, la chaîne des effets et des causes sont attachés à leur trône [de la peine et du plaisir]. Ils nous gouvernent dans tous nos actes, dans toutes nos paroles, dans toutes nos pensées [...]. Le principe d'utilité reconnaît cette sujétion et la prend pour fondement de ce système dont l'objet est de construire l'édifice de la félicité au moyen de la raison et du droit. »

20. La raison intervient dans la mesure où, *conscients de soi*, les hommes sont susceptibles de percevoir leur propre permanence dans le temps, et donc de craindre un événement nuisible futur ou de se réjouir par avance d'un événement plaisant. Au lieu d'être un guide de vérité qui donne sens à la vie humaine, l'intelligence est réduite au rôle d'instrument au service de la maximisation des plaisirs.

2.2. Raison et capacité de souffrir

La question anthropologique s'est donc déplacée. Elle n'est pas : « l'homme est-il raisonnable ? », mais « cet individu sensible peut-il souffrir ? ». Or si les capacités mentales d'un individu sont insuffisamment développées, comme chez un *fœtus* humain ou un enfant mentalement handicapé qui ne peuvent avoir conscience d'un événement futur les concernant, on pourrait les utiliser comme d'autres animaux pour des expériences médicales : « De ce point de vue, écrit Singer, les animaux non humains, les enfants et les personnes gravement handicapées mentales entrent dans la même catégorie²¹. » Il est plus légitime d'utiliser un embryon humain « surnuméraire » à des fins expérimentales, que tel rat susceptible de ressentir de la douleur²².

2.3. Le renversement de la morale

Voici un premier écueil de l'utilitarisme contemporain : supprimant toute distinction de nature entre hommes et bêtes, Singer introduit néanmoins d'autres frontières, bien plus effrayantes, à l'intérieur de l'espèce humaine : d'un côté, ceux qui sont des personnes *conscientes de soi*, de l'autre, ceux qui, dotés seulement de *conscience* (comme les *fœtus* et les nouveau-nés) sont à traiter comme d'autres animaux, et encore ceux *sans conscience* du tout (les embryons, les accidentés dans un coma irréversible) qui ne sont pas des personnes ou n'en sont plus, et de plus n'ont aucun intérêt à rester en vie. L'embryon humain ne pèse rien dans la balance utilitariste puisque, incapable

21. Peter SINGER, *Questions d'éthique pratique*, Bayard, Paris, 1993, p. 67. Curieusement, Singer utilise ici le terme « personne » qu'il considère lui-même comme non pertinent dans sa propre conception : à ses yeux, un être humain gravement handicapé n'est justement pas une personne.

22. Je ne dis pas que l'utilitarisme se réduit à ce qu'en dit ici Peter Singer, mais j'observe que, ayant repéré l'humanité sous le seul jeu des peines et des plaisirs, on en vient nécessairement à imaginer – à tort – qu'il s'agit là de l'expression d'une sensibilité purement animale à peine plus élaborée, alors qu'elle est déjà spécifiquement humaine et spirituelle chez l'homme. La conséquence en est qu'il faudra étendre le même critère moral à tous les êtres dotés de sensibilité : « L'utilitarisme ne reconnaît pas le pluralisme des valeurs, et pose une valeur suprême, l'augmentation du bien-être et la diminution de la souffrance de tous les êtres capables de ressentir du plaisir ou de la peine » (C. AUDARD, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, p. 18-19). La pluralité des personnes n'est pas prise au sérieux. En maximisant la quantité de bonheur, selon une forme d'arithmétique morale, et le bonheur de tous, y compris des bêtes, on justifie le *sacrifice* d'intérêts individuels, jusqu'à mépriser la personne humaine. Ce problème grave est reconnu par certains utilitaristes. Voir *ibid.*, p. 41.

de plaisir et de douleur, il ne jouit d'aucun intérêt²³. Quant au nourrisson, ce n'est pas une personne²⁴.

Et voici un deuxième écueil de l'utilitarisme : il entre en dissonance frontale avec les intuitions de la morale commune : « Il semble donc, par exemple, que tuer un chimpanzé est pire que tuer un être humain qui, du fait de son handicap mental congénital, n'est pas et ne sera jamais une personne²⁵. »

L'utilitarisme ne se réduit certes pas à ce qu'en dit ici Singer, mais on comprend ce qu'écrivait en 1951 Yves Simon, un disciple de Maritain enseignant à Chicago, qui prend aujourd'hui une inquiétante tonalité : « Les idées morales à l'ordre du jour, loin de faire échec aux attentats du sensualisme contre la volonté humaine, veulent que ces attentats soient perpétrés avec succès²⁶. »

Je reformule ma thèse. Comment est-il possible de trouver un critère d'action morale dans le bien-être de la seule sensibilité (*welfarisme*), et d'affirmer néanmoins qu'il s'agit de la plus haute caractéristique d'un agent moral ? Je crois que c'est possible, parce que la sensibilité sur laquelle se fonde l'utilitarisme n'est pas une sensibilité purement animale ; c'est la sensibilité d'un animal humanisé : animal dans son ordre, sujet à observation scientifique, mais exerçant ses activités selon un mode humain.

Par conséquent, il n'y a pas réellement de comparaison entre la volonté et le désir sensible – voilà un dualisme trop simpliste –, mais il faut comparer d'une part un acte de *volonté*, imparfaitement dissocié d'émotions concomitantes, d'autre part un acte de *désir sensible*, pris avec l'acte de volonté, cet acte spirituel de volonté étant *secrètement présent* en lui, mais *caché*²⁷.

23. Voulant échapper à ces conséquences hédonistes et individualistes, l'utilitarisme appelé « utilitarisme de préférence » s'est mué en un système de pensée recherchant l'impartialité permettant de vivre en société, – ce qu'on appelle l'« utilitarisme de la règle ». Mais le prix à payer est exorbitant : à force d'impartialité, c'est-à-dire de pur calcul en vue du plus grand bien-être pour tous, on en vient à négliger les personnes.

24. Un professeur d'éthique de l'Université de Fribourg écrivait sans vergogne : « Je suis incapable de proposer une solution philosophique à la question de savoir comment justifier aux yeux de tous les humains raisonnables, comme une chose plausible, que des protopersonnes ou des personnes potentielles ne soient pas remplaçables » (Jean-Claude WOLF, « Les personnes sont-elles remplaçables ? », dans François-Xavier PUTALLAZ, Bernard SCHUMACHER, *L'Humain et la personne*, Cerf, Paris, 2008, p. 319-336 [321]).

25. Peter SINGER, *Questions d'éthique pratique*, p. 120.

26. Yves SIMON, *Traité du libre arbitre*, p. 14. Pour dénier plus efficacement à l'homme toute dignité, on le présente alors comme « un paquet d'ondes émotionnelles », selon une « conception sensualiste du dynamisme humain » (*ibid.*).

27. Voir *ibid.*, p. 18.

Non seulement le thomisme admet ce fait capital ; mais il est seul capable de dévoiler la racine secrète du désir humain : en raison de la « proximité des puissances spirituelles », l'affectivité sensible est envahie par la volonté. Ce mélange fournit l'apparence, je dis bien l'apparence, de bien-fondé du sensualisme et de l'utilitarisme, contre le dualisme kantien.

Cependant comme la racine de l'humanisation animale de la personne – volonté et intellect spirituels – est méconnue par les sensualistes, les conditions sont remplies pour rabaisser l'homme à son animalité. L'antisécisme prétend respecter l'animal ? De fait, il avilit l'homme ! Il souhaite défendre les animaux ? De fait, il finit par une détestation de l'humain ! Voyez l'argument majeur en faveur de l'euthanasie : puisqu'il est humain d'achever les animaux souffrants, il est d'autant plus légitime de le faire pour les personnes en fin de vie qui le demandent librement !

3. *Tatouages et reconstruction du corps*

3.1. *Maîtrise du corps : la mode du tatouage*

Parmi les lignes directrices de l'anthropologie thomiste figure celle de *l'unicité* de la forme substantielle²⁸ : l'unicité de l'âme humaine la rend totalement présente à toutes les parties du corps.

Certes l'âme n'est pas présente à chaque organe selon toute sa capacité opérative : la vue évidemment n'est pas dans l'oreille ; mais puisque chacune des puissances trouve sa racine en l'unique essence de l'âme spirituelle dont elle émane, celle-ci est totalement présente par son essence dans chaque partie du corps, lui communiquant son existence spirituelle, et rendant humaine chaque partie du corps humain. Lorsqu'une infirmière lave les pieds d'une personne âgée, ce ne sont pas seulement les pieds qu'elle soigne, mais tout son corps, et son âme immortelle : laver les pieds, c'est prendre soin de toute la personne²⁹. L'humble service des soins corporels honore toute la personne, parce que chaque organe est porteur d'humanité : dans une chambre

28. Non seulement l'âme humaine n'est pas composée de matière et de forme (la distinction entre l'âme et son *esse* rend suffisamment compte de sa potentialité, pour dispenser d'introduire de la matérialité au sein de son essence), non seulement l'âme n'est pas unie au corps par une troisième entité (comme du mortier qui scellerait deux briques), mais elle est à la fois une et présente à la totalité du corps ; voir : *Somme de théologie* I, 76, 8. Contre la doctrine de la pluralité des formes, dominante à son époque, saint Thomas insiste sur l'unicité de l'âme humaine.

29. Et on devine à peine l'ampleur de l'événement anthropologique lorsque Jésus-Dieu lui-même lave les pieds de ses disciples.

d'hôpital, il y a une *personne* qui souffre de l'estomac, et c'est elle qu'on soigne, pas l'estomac. Le corps humain n'est donc pas laissé à sa propre logique qui l'isolerait de la personnalité.

Puisque chaque organe est porteur d'humanité, l'âme spirituelle exerce un certain *dominium* ou maîtrise sur le corps dont elle est la forme et la fin, et l'âme façonne le corps en quelque manière. Une fois au moins, Thomas d'Aquin affirme que l'âme est cause efficiente du corps : « Or le corps est disposé pour être proportionné à l'être de l'âme, par l'action de l'âme qui est cause efficiente du corps, comme le dit Aristote au 2^e livre *De l'âme*³⁰. » Or une cause efficiente fait *exister* son effet, mais en vue d'une *fin* qui, elle, lui est *donnée* : la cause efficiente fait exister la fin, mais ne fait pas que la fin soit fin³¹. Le médecin fait exister la santé, mais il ne fait pas que la santé soit un bien ou une fin. Or la fin de l'homme corporel, c'est la perfection ultime de l'âme spirituelle, grâce à la connaissance et à l'amour³². Voilà sa destinée.

Hélas, une double conjoncture fait aujourd'hui éclater cette anthropologie : premièrement, le primat exclusif de la cause efficiente fait croire à tort que, parce que ma liberté fait *exister* un acte, elle serait en même temps créatrice et maîtresse de la *valeur* de cet acte : je serais celui par qui il y a des valeurs, y compris celles de mon corps. Deuxièmement, le dualisme, cartésien ou kantien, arrache le corps à son enracinement spirituel, donc à l'âme qui lui donne forme par nature et fait exister son sens.

Alors que, pour le thomisme, il y a une signification à ce que notre corps soit tel, la tendance s'inverse aujourd'hui, jusqu'à lui ôter tout sens. Détaché de sa racine spirituelle, le corps humain est devenu muet.

C'est peut-être la raison de la mode du tatouage. Puisque le corps est en soi sans signification et que je puis le façonner à ma guise, le voilà à ma libre

disposition ; or sa vacuité de sens requiert de compenser cette insignifiance ; il faut donc que j'écrive sur mon corps une histoire qui lui donne sens, sous forme de dessins, de motifs floraux, de têtes de mort ou de phrases rapides. Ce n'est pas le tatouage qui interpelle, mais l'ampleur du phénomène. Il est d'ailleurs intéressant que la plupart des législations imposent des limites au tatouage, l'interdisant sur le visage, comme si le visage était le dernier refuge de l'expression naturelle de la personne³³. On constate à quel point l'identité humaine est ébranlée.

3.2. Reconstruction du corps : l'idéologie du genre

L'identité humaine est ébranlée aussi par l'idéologie du genre, qui relève de la même logique. Certes l'âme constitue en quelque manière le corps, mais, aux yeux de certains, ce façonnement est supposé arbitraire : quand on a réduit l'âme à sa liberté et évacué toute finalité objective de la nature, l'identité sexuelle devient objet de choix et de décision. Judith Butler l'avait affirmé dès les années 1990 : s'appuyant sur le fait observable, mais très marginal, des enfants intersexués, dont on ne peut établir s'il s'agit d'un garçon ou d'une fille – tant les chromosomes, les gonades et les organes sont indécis – elle souligne à juste titre qu'il convient de laisser la décision à la libre disposition de l'enfant et de ses parents. À partir de là, Judith Butler opère néanmoins une généralisation discutable : toute personne serait censée choisir sa propre identité sexuelle. Le projet devient subversif : pour déstabiliser une société, il convient d'opérer un passage de la périphérie au centre, c'est-à-dire de s'appuyer sur des exceptions pour en faire une règle générale³⁴. Pour tout humain, « le sexe n'est pas un fait anatomique, mais un "fait" créé par le discours³⁵. »

Le problème saute aux yeux. Si l'identité sexuelle est fonction de la liberté individuelle, il y aura non seulement deux, mais un nombre élevé, voire

30. *QD de anima*, q. 10, ad 11 (p. 93, l. 345-348) : « (...) corpus autem disponitur ad hoc quod sit proportionatum anime per actionem anime que est causa efficiens corporis, ut Aristoteles dicit in II De anima (II, 4, 415b8-12). »

31. THOMAS D'AQUIN, *De principiis naturae*, cap. 4 : « Unde efficiens est causa illius quod est finis : ut sit sanitas ; non tamen facit finem esse finem, et ita non est causa causalitatis finis, id est non facit finem esse finalem : sicut medicus facit sanitatem esse in actu, non tamen facit quod sanitas sit finis. »

32. Le Père Emonet le disait joliment : « L'âme humaine, pourquoi donne-t-elle à son corps cette architecture ? (...) Une des réponses sera : si l'âme humaine se donne le corps qu'elle a, c'est non seulement pour naître à soi-même, mais encore pour naître à tout ce qui est, l'entrée en elle de toutes choses. D'autre part aussi, par ce même corps, laisser l'âme sortir de soi vers les choses leur donnant son amour. Connaissance et amour, voilà pourquoi l'âme humaine se dote ses organes et les tient ensemble, c'est sa raison d'être ultime » (Pierre-Marie EMONET, *L'âme humaine expliquée aux simples*, Chambray-lès-Tours, 1994, p. 16-17).

33. Il y a certes des raisons pragmatiques à la préservation du visage, à fin de reconnaissance sur les passeports.

34. Puisque la nature est un principe qui agit en régulant *ut in pluribus*, il existera toujours des exceptions qui, en bonne doctrine, confirment la règle. Avec J. Butler, les exceptions deviennent la règle et, de manière indécente, s'imposent à tous.

35. Jean-François BRAUNSTEIN, *La philosophie devenue folle*, Le genre, l'animal, la mort, Grasset, Paris, 2018, p. 78. La matérialité corporelle s'évapore dans sa signification humaine, jusqu'à la thèse selon laquelle « seules existent des consciences et non des corps » (*ibid.*, p. 86). Le transsexualisme pourrait en devenir une expression majeure : « C'est ce déni de la finitude corporelle qui rend toutes les opérations sur le corps insatisfaisantes et conduit à une escalade dans les modifications corporelles. En effet, au-delà du genre, bien des pratiques contemporaines manifestent cette volonté de donner un sens à un corps qui n'en a pas » (*ibid.*, p. 96).

infini, d'identités individuelles. Or comme notre alphabet n'y suffit pas et que les sept lettres LGBTQIA sont déjà utilisées, il restera à compléter la liste par un « + » pour indiquer l'immense variété des identités sexuelles, ce qui, soit dit en passant, n'est pas très gentil pour les « + ». Les situations particulières, réelles mais minoritaires, sont artificiellement promues dans le but de les imposer comme norme générale; on en vient alors, comme à Trafalgar Square de Londres, à modifier les feux de circulation pour piétons, en y introduisant les symboles homme/femme, femme/femme, etc. La difficulté est évidente: la seule façon de ne discriminer personne, consiste à multiplier indéfiniment les symboles jusqu'à y insérer l'ensemble des minorités. C'en devient ridicule.

Voilà un nouveau fondamentalisme, phénomène culturel de grande ampleur dont l'anthropologie de saint Thomas permet de rendre compte³⁶.

4. *L'imagination et l'éducation du toucher*

4.1. *L'importance des images*

La proximité des facultés spirituelles est repérable aussi dans le processus de connaissance: les psychologues ont montré que, s'il n'existe pas de sensation pure, c'est parce que nos perceptions sont déjà intellectualisées: chacun d'entre nous saura percevoir une boîte posée devant lui, mais nul ne dira spontanément qu'il voit seulement du noir avec trois faces et neuf arêtes. Le sensible par accident d'Aristote – cette boîte – est en réalité un vrai intelligible, toujours donné en accompagnement de la moindre sensation. Nous vivons ainsi dans un monde, car « dans la sensation la plus rigoureuse, l'intellect circule toujours³⁷ ». Et nous retrouvons notre intuition de départ: « C'est ainsi que la vigueur même de l'esprit, son aptitude à diffuser son énergie dans l'être humain tout entier, rendent possible le jeu d'apparences dont le sensualisme tire parti³⁸. »

36. Alors que, en opposition à toute forme de dualisme, le thomisme reconnaît que l'âme se façonne en quelque manière le corps, mais en vue d'une finalité objective qui lui est donnée par nature; alors que la morale thomiste souligne l'importance des vertus perfectionnant les attitudes psychosomatiques et qu'elle justifie les interventions chirurgicales visant à restituer la finalité naturelle d'un corps blessé, voici désormais une liberté toute-puissante, alliée à un matérialisme technologique où le corps muet est insignifiant: ainsi naît un processus culturel inquiétant, qui se retourne contre l'humanité des personnes.

37. Pour parodier le philosophe ALAIN dans ses *Éléments de philosophie* I, 10, Gallimard, Paris, 1946, p. 54.

38. Yves SIMON, *Traité du libre arbitre*, p. 18.

On perçoit d'autant mieux la circulation secrète de l'intellect à mesure que les sens s'intériorisent: l'estimative devient cogitative, la mémoire mémorative et l'imagination imaginative. Or cette imagination baigne toute notre vie intellectuelle, au point d'ailleurs que la différence d'intelligence entre les humains relève surtout de ces sens internes; le thomisme ne craint donc pas les images, mais les maintient à leur juste place.

Pour que la connaissance soit possible, il est indispensable que les images particulières soient chargées d'intelligibilité. C'est en effet *au sein* de l'image que l'intellect possible découvre les *species* intelligibles qui le nourrissent. Cela serait impossible s'il s'agissait de purs produits de l'imagination animale; en réalité, les images sont déjà humaines et porteuses d'intelligibilité en puissance. On comprend mieux une thèse aristotélécienne ressassée par Averroès, que Thomas d'Aquin ne remet pas en cause: les images sont à l'intellect possible ce que les couleurs sont à la vue³⁹. C'est comme si l'intellect considérait son objet propre au sein de l'image: « Le philosophe dit au III^e livre *De l'âme* que l'intellect intellige les *species* dans les images⁴⁰. »

Pour que cette intelligibilité puisse être dégagée des images, il importe donc qu'elle y soit présente. C'est pourquoi nos images sont toute pénétrées de la lumière de l'intellect agent, lequel a certes pour fonction d'abstraire les *species*, mais à condition qu'il illumine auparavant les images pour les enrichir d'intelligibilité: « D'une part les images sont illuminées par l'intellect agent, et d'autre part, par la vertu de l'intellect agent, c'est à partir d'elles que sont abstraites les *species* intelligibles. » Et cela est possible, car « de même que, en raison de la conjonction à la partie intellective [de l'âme], la partie sensitive acquiert une capacité plus grande, de même par la force de l'intellect agent les phantasmes sont rendus aptes à ce que les intentions intelligibles en soient abstraites⁴¹. »

39. *QD de anima*, q. 2, resp. (p. 17-18, l. 246-249): « Fantasmata enim, ut dicit Philosophus in III De anima, se habent ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum et colores ad visum. »

40. *Somme de théologie* I, 85, 1, obj. 5: « Philosophus, in III De anima, dicit quod intellectus intelligit species in phantasmatis. » Thomas d'Aquin ne conteste pas cette thèse: « Non enim aderunt nobis species intelligibiles nisi secundum quod sunt in phantasmatis, prout sunt intellecte in potentia tantum » (*QD de anima*, a. 2, resp. [p. 18, l. 292-294]). D'où cette conséquence pédagogique: « Chacun peut l'expérimenter en lui-même: lorsqu'on s'efforce d'intelliger quelque chose, on se forme par manière d'exemple des fantasmes dans lesquels on regarde pour ainsi dire ce qu'on s'efforce d'intelliger » (*Somme de théologie* I, 84, 7).

41. *Somme de théologie* I, 85, 1, ad 4: « Illuminantur quidem [phantasmata], quia, sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectivam efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilita ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. »

Et tout à la fin du processus, l'intellect possible se retourne à nouveau sur l'image, afin d'y recueillir la charge existentielle des choses concrètes. Puisque la chose réelle à connaître n'est pas « la pierre en général », mais la quiddité de pierre existant dans ce caillou particulier, la connaissance humaine n'aboutirait jamais si l'intellect ne retournait au concret donné par les sens et l'imagination : « C'est pourquoi, pour que l'intellect intellige en acte son objet propre, il est nécessaire qu'il se tourne sur les fantasmes, afin de considérer la nature universelle existant dans le particulier⁴². » On assure ainsi le réalisme de la connaissance.

D'où l'importance de l'éducation aux images, qui soulève le vaste débat de l'émergence envahissante des smartphones, lesquels induisent moins un prolongement de la vue qu'un appauvrissement du toucher.

4.2. La radicalité du toucher

On terminera par une brève note sur le toucher justement, où se manifeste la différence entre l'homme et les autres animaux⁴³.

Revenons aux principes. Pourquoi l'âme humaine est-elle unie au corps ? C'est au profit de l'âme qui, au plus bas degré de la hiérarchie des esprits, a besoin de recueillir à partir des sens la nourriture qui la perfectionne, afin d'atteindre sa plus haute finalité à travers la connaissance et l'amour. Or, dans l'ordre de la connaissance, elle doit recueillir les *species* intelligibles des choses, par l'entremise des sens. Il lui est donc indispensable de recourir à un corps organisé.

Mais la question rebondit : pourquoi l'âme humaine est-elle unie à ce corps-là ? Pourquoi ce corps ? Parce que le corps doit être constitué de manière optimale afin d'être disposé à recevoir les *species* sensibles⁴⁴. Non

QD de anima, a. 5, ad 7 (p. 45, l. 337-342) : « [...] set fantasmata que mouent intellectum possibilem sunt nobis intrinseca. Et ideo, licet lux solis exterior sufficiat ad faciendum colores uisibiles actu, ad faciendum tamen fantasmata intelligibilia esse actu requiritur lux interior, que est lux intellectus agentis. »

42. *Somme de théologie* I, 84, 7 : « Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. »

43. *Somme de théologie* I, 76, 5 : « Et c'est pour cela que, de tous les animaux, l'homme est doté du meilleur toucher. »

44. On l'a dit plus haut : « Il faut ainsi que le corps auquel l'âme rationnelle est unie soit disposé de manière optimale pour sentir » (*QD de anima*, q. 8 [p. 67, l. 205-207]).

seulement l'imagination baigne toute notre vie intellectuelle, mais par-là s'explique aussi la multiplicité des sens. Or le plus fondamental des sens – je ne dis pas le plus noble, mais le plus radical – est le toucher, lequel conditionne tous les autres, puisque tous y sont enracinés⁴⁵. Pour que l'âme humaine parvienne à son perfectionnement, le corps doit être optimalement disposé à la sensation, et donc équipé d'un sens tactile avec un organe adéquat⁴⁶.

C'est en fonction de la qualité du toucher qu'un homme sera plus ou moins disposé à l'activité intellectuelle. On s'est beaucoup moqué de l'affirmation d'Aristote, reprise par saint Thomas : « Ceux dont la chair est la plus détendue (*molles carne*), qui ont un bon sens du toucher, nous les voyons plus aptes aux choses de l'esprit⁴⁷. » Lorsqu'il faut choisir un bon chirurgien, peut-être est-il indiqué de considérer non seulement ses diplômes universitaires, mais aussi son habileté manuelle. Regardez les mains d'un musicien. Henri Bergson avait souligné l'importance de l'éducation du toucher qui deviendra un tact permettant à l'esprit de remonter de la main jusqu'à l'intelligence⁴⁸.

Mais voyons les conditions générales du toucher. Tout organe sensoriel doit être dénué des formes sensibles en acte que reçoit la faculté sensorielle ; la rétine ne doit pas être déjà rouge par elle-même, sans quoi la vue ne serait pas à même de saisir les autres couleurs : le rouge ferait écran, et nous ne verrions rien. Les sens sont donc en puissance de recevoir les formes sensibles qui les perfectionnent en acte, mais sans être déjà préalablement imprégnés de ces formes. Or pareille vacuité est impossible pour le toucher puisque, répandu sur l'ensemble du corps, il ne peut être dénué de toute chaleur dans le but de recevoir les impressions de chaud ou de froid ! Au contraire des autres sens, il ne peut être totalement libre des qualités sensibles qu'il reçoit. Il faut donc au moins qu'il y oppose le moins de résistance possible.

Pour ce faire, il doit se trouver dans une bonne proportion ou dans un état médian mesuré, permettant de percevoir et le chaud et le froid (*aequalitas*

45. Le signe de cette primauté est que, lorsqu'on dort et que le toucher est en repos, tous les autres sens s'en trouvent « immobilisés ».

46. Si le cerveau est cet organe, le toucher est néanmoins réparti sur tout le corps, contrairement aux quatre autres sens externes localisés dans la tête. De plus, chez l'homme ce sens est plus certain que chez les autres animaux, selon ARISTOTE, *De l'âme* II, 423b26-30.

47. *QD de anima*. q. 8, (p. 67, l. 227-228) : « Molles enim carne, qui sunt boni tactus, aptos mente uidemus. »

48. Voir Henri BERGSON, *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris, 1938, p. 90-95.

complexionis)⁴⁹ : « La qualité du toucher dépend de la qualité de la complexion, ou *temperantia*⁵⁰. » La *complexio* est un mélange, dont la *temperantia* assure l'équilibre modéré. Une constitution extrême rendrait difficile l'exercice du toucher, contrairement à une « *complexio media seu temperata* ». Essayez de lire le *Traité de l'âme* en haute montagne à -10°C, ou sous des chaleurs torrides, et nous en reparlerons. D'où l'importance d'un climat *tempéré*, et du *tempérament* équilibré de chacun. Ce n'est pas fortuitement qu'on appelle « *tempérance* » la vertu de modération dans l'usage du toucher. Cette tempérance ne s'acquiert pas en lisant la *Somme de théologie*, mais par un exercice continu dès la tendre enfance, dont le sport raisonnable est un bon vecteur.

Or pour assurer la meilleure disposition des sens internes, si décisifs pour l'exercice intellectuel, il faut que l'homme soit au mieux disposé dans son corps et son toucher, et en particulier que son cerveau soit plus complexe que celui des autres animaux⁵¹. L'homme se tient debout : la station droite lui permettant de tenir la tête de manière, non seulement à dégager le pharynx pour parler, mais afin de rendre l'opération de son âme plus *libre* (*liberior*)⁵². Libérant du même coup les mains en leur laissant un usage multiple et non spécialisé, celles-ci peuvent devenir « l'organe des organes » et servir l'intellect qui est la « *species des species* » (*species specierum*), indispensables au perfectionnement ultime de l'homme⁵³. La main est donc signe de l'intelligence, et l'éducation du toucher indispensable à notre perfectionnement vers le bonheur.

Et l'on retrouve ma thèse : en observant scientifiquement le corps humain, le sensualisme peut découvrir l'humanité au sein même de son animalité. Son pire défaut sera de s'y arrêter, jusqu'à négliger la racine spirituelle de l'âme humaine.

Mais les chrétiens n'en sont quittes pour autant. Car si la fin de l'âme est de devenir « semblable à Dieu », l'expérience mystique qui envahit toute la sensibilité et arrache le toucher à sa logique animale, ne déroge pas au principe anthropologique ; l'homme reste homme : même dans l'extase, le

corps est fait pour l'âme. Or lorsque l'éducation du toucher, avec la vertu de tempérance, n'est pas en place – et elle n'est jamais en place dans l'ordre de la nature blessée, en raison de la dévastation du péché –, il ne suffira pas de lire les encycliques des papes et *Humanae vitae* pour assurer l'éducation chrétienne. Lorsque l'exercice du toucher est déviant, la relation entre mystique et sensation non seulement devient confuse, mais les priorités s'inversent : la volonté se met subrepticement au service de la sensualité ; l'âme se soumet au corps, l'amour d'amitié est instrumentalisé et s'érige en justification de certains débordements sexuels. Ce type de pseudo-mystique n'est pas dû à la seule faiblesse individuelle : il devient vicieux, jusqu'à dérouter de larges milieux catholiques.

Comme ce n'est ici pas le lieu d'en parler davantage, je m'en tiens au principe central de l'anthropologie thomasiennne ; c'est à l'avantage et en vue de l'âme que celle-ci est substantiellement unie à la matière organique, et à ce corps-ci, sommet de toute l'opération de la nature matérielle : « L'opération entière de la nature inférieure s'achève à l'homme comme à ce qu'il y a de plus parfait⁵⁴ », et cela malgré l'imperfection inhérente à toute matière : corruptibilité, fatigue et maladies⁵⁵.

Conclusion

Selon les principes thomistes, l'âme humaine a tellement besoin du corps que ses opérations animales sont déjà imprégnées de spiritualité : ses activités observables sont si mélangées que, sans la clef de l'unité substantielle, la confusion est inévitable et les conséquences dramatiques :

1° confondant plaisir et bonheur infini, l'utilitarisme voit dans la maximisation des plaisirs l'horizon de la vie humaine ; ce faisant, il avilit la dignité humaine en justifiant par exemple l'euthanasie ;

2° croyant que le corps humain, façonné par l'âme, est à la disposition d'une liberté arbitraire, l'idéologie du genre méconnaît le sens de la différenciation sexuelle ;

3° constatant que la vie spirituelle envahit le corps entier, certains catholiques ont gravement instrumentalisé l'expérience mystique pour l'asservir à leur propre satisfaction.

54. *QD de anima*, q. 8, resp. (p. 67-68, l. 249-251) : « [...] tota operatio nature inferioris terminatur ad hominem sicut ad perfectissimum. »

55. Mais la foi commune en Jésus totalement Dieu et totalement homme éclaire sur l'état de justice originelle, quand l'homme et la femme étaient préservés de ces maux par une grâce spéciale ; et l'espérance chrétienne assure l'ultime perfection attendue avec la résurrection du corps.

49. *QD de anima*, q. 8 (p. 67, l. 248).

50. THOMAS D'AQUIN, *Sentencia libri De anima* II, cap. 19 (*Opera omnia*, t. 45/1, Commissio Leonina – Vrin, Rome-Paris, 1984, p. 149, l. 104-105) : « Bonitas tactus sequitur bonitatem complexionis siue temperantiam. »

51. Voir *QD de anima*, q. 8 (p. 68, l. 263-266).

52. *QD de anima*, q. 8 (p. 68, l. 266).

53. *QD de anima*, q. 8, ad 20 (p. 74, l. 542-546) : « Et ideo loco omnium auxiliorum que alia animalia naturaliter habent, habet homo intellectum, qui est species specierum, et manus, que sunt organum organorum, per quas potest sibi preparare omnia necessaria. »

Dans leurs déviances, ces trois échecs témoignent néanmoins en creux de la vérité de l'anthropologie thomiste, dont l'importance apparaît clairement aujourd'hui.

François-Xavier PUTALLAZ

Saint Vincent est le quatrième saint de l'Ordre des Prêcheurs à avoir été canonisé – il l'a été en 1455 – après saint Dominique en 1234, comme fondateur de l'Ordre, saint Pierre martyr en 1253, comme modèle du saint inquisiteur, et saint Thomas d'Aquin en 1323 comme modèle du saint théologien. Il est le premier à avoir été canonisé comme modèle du saint prédicateur*.

Né à Valencia (Espagne) en 1350, fils du notaire Guillaume et de son épouse Constance, il entre chez les frères Prêcheurs de la ville où il reçoit l'habit le 5 février 1367 et y fait profession le 6 février 1368. Assigné à Barcelone pour y étudier la philosophie, il continue ses études à Lérida où il enseigne la logique. En 1373, il poursuit ses études à Barcelone où il étudie la Bible et les *Sentences* de Pierre Lombard puis à Toulouse en 1376 où il étudie la théologie. De retour à Valencia, il est ordonné prêtre en 1378, et l'année suivante il est élu prieur. En 1388, il obtient le titre de Maître en théologie et l'année suivante celui de Prédicateur général. De 1385 à 1390, saint Vincent enseigne la théologie à la cathédrale de Valencia.

En 1395, saint Vincent est appelé par le pape Benoît XIII à Avignon. Le 22 novembre 1399, il quitte Avignon et commence une prédication apostolique itinérante dans les territoires de l'obédience avignonnaise, passant de ville en ville, là où on l'appelait, alternant prédication et missions politiques. C'est ainsi qu'il participe au compromis de Caspe en 1412, où l'on parvient à désigner un nouveau roi d'Aragon. Sa venue en Bretagne à la fin de sa vie à la demande du duc de Bretagne a également un arrière-fond politique. Saint Vincent parcourt la Provence, le Dauphiné, la Savoie, la Suisse, le Piémont, peut-être la Lombardie, puis la Castille, l'Aragon, la Catalogne. Il revient alors en France, passe à Toulouse, traverse le Massif Central, la Bourgogne, les Pays de la Loire, la Normandie et la Bretagne. Saint Vincent meurt le 5 avril 1419 à Vannes. L'itinéraire exact suivi par saint Vincent, qui n'obéit à aucune logique, est encore à préciser. Il apparaît souvent dans les comptes

* Ndlr : cet article a paru en néerlandais sous le titre « Vincent Ferrer. Gezonden uit de zijde van Christus », dans Stephan VAN ERP, Anton-Marie MILH (dir.), *Hervorming, Dominicaanse spiritualiteit in de 15de en 16de eeuw*, Antwerpen, Halewijn, 2022, p. 15-29. Nous remercions les éditeurs, Stephan van Erp et Anton-Marie Milh, d'avoir autorisé la publication de l'original français dans *Nova et Vetera*.

des villes dans lesquelles il est passé, puisque ce sont les villes qui l'invitent à prêcher.

Lorsque saint Vincent quitte Avignon et lorsqu'il se met à prêcher, il le fait au titre d'une *legatio a latere Christi*. Le titre pourrait surprendre parce qu'il n'existe pas en soi. La seule *legatio* de ce type qui existe alors est celle qui est *a latere papæ*. Mais c'est le Christ lui-même qui envoie saint Vincent en mission, pas le pape. Pour reprendre l'expression qu'utilise saint Vincent, c'est le *Christ-pape* qui l'envoie. En octobre 1398, saint Vincent tombe malade au couvent d'Avignon où il s'est retiré. Le Christ lui apparaît, accompagné des saints Dominique et François, le guérit et l'envoie en mission. Saint Vincent a raconté cette vision à différentes reprises. Dans un sermon, prêché à Montpellier en 1408, il rapporte les paroles du Christ: « Va dans le monde entier pour prêcher, et après ta prédication, j'enverrai l'Antichrist. »

Dans une lettre qu'il adresse au pape Benoît XIII en 1412 et dans laquelle il rend compte de sa prédication, saint Vincent rapporte encore cette même vision: le Christ lui demande « d'aller dans le monde entier en prêchant à la manière des apôtres, comme ces deux saints [Dominique et François] l'avaient fait, et qu'il attendrait avec miséricorde sa prédication avant la venue de l'Antichrist, pour la conversion des hommes ». Dans cette même lettre, saint Vincent rappelle que l'Antichrist aurait dû venir depuis longtemps déjà. La *Légende de saint Dominique*, que cite saint Vincent, rapporte la vision du Christ prêt à détruire le monde mais qui se laisse fléchir à la demande de sa Mère qui lui présente saint Dominique et saint François. Il accorde donc un dernier délai pour que le monde se convertisse. En commentant cette vision, saint Vincent ajoute que le délai est désormais encore plus court.

Comparant cet épisode avec le passage de l'Apocalypse dans lequel trois anges annoncent l'heure du jugement, saint Vincent comprend qu'il est lui-même à l'image du premier ange dont il est dit: « Je vis un autre ange qui volait au zénith, ayant une bonne nouvelle éternelle à annoncer à ceux qui demeurent sur la terre, à toute nation, race et peuple et il criait d'une voix puissante: "Craignez-le et glorifiez-le car voici l'heure du jugement" » (Ap 14,6-7). Et il conclut: « Qui peut comprendre, qu'il comprenne » (Mt 19,12).

Saint Vincent s'inscrit ici dans une tradition extrêmement ancienne, celle de l'ordre des prédicateurs des derniers temps, déjà présente chez saint Grégoire le Grand. L'exégèse du XII^e siècle, en particulier celle de Joachim de Flore, parle aussi de ces prédicateurs envoyés juste avant la fin des temps pour séparer les justes des pécheurs, tels les ouvriers de la onzième heure. L'œuvre de Joachim a nourri chez les frères une conscience eschatologique

de l'Ordre. La vision du Christ en est la parfaite illustration. La bulle de canonisation de saint Dominique exprime déjà cette même idée. Il n'y a donc pas à s'étonner que saint Vincent, dont saint Dominique est le modèle, s'inscrive dans cette même tradition.

Cet envoi en mission, fait directement par le Christ sans passer par le pape, révèle sans doute également autre chose. Certainement saint Vincent est-il resté parfaitement fidèle au pape Benoît XIII aussi longtemps qu'il a été possible, lui rendant compte de sa prédication, demeurant avec lui à Peñíscola où s'est réfugié le pontife; sans doute est-il resté parfaitement fidèle à son Ordre, mais on peut tout de même repérer chez saint Vincent une forme de perte de confiance dans l'institution qu'il sert, ou du moins dans certaines personnes qui sont à la tête de cette institution. Au début du Grand Schisme, saint Vincent prend fermement parti pour la papauté d'Avignon. Et dans le traité qu'il écrit pour essayer de rallier Pierre le Cérémonieux, l'argument principal sur lequel il s'appuie est qu'il faut croire la parole des cardinaux. Cependant, il fait l'amère expérience d'attaques de ces mêmes cardinaux qui le visent pour essayer d'atteindre Benoît XIII. Il réalise que ces mêmes cardinaux sont capables de se rétracter par la suite, et que leur parole est désormais bien peu crédible. Il fait de même l'amère expérience d'être poursuivi par l'un des frères inquisiteurs de sa province, Nicolas Eymeric, qui l'accuse d'hérésie.

Dès lors, saint Vincent sait qu'il n'a rien à attendre de ces gens-là et qu'il doit se consacrer de toutes ses forces à chercher à convertir les fidèles avant que ne vienne l'heure du jugement. Il s'agit de tous les fidèles et non seulement des fidèles « d'ailleurs » (selon une idée traditionnellement reçue, juifs et infidèles se convertiraient dans les derniers temps). La proximité du jugement et le nombre important de juifs et de maures en Espagne à l'époque de saint Vincent expliquent les nombreux appels à la conversion qu'il leur fit ou qu'on lui prête.

L'iconographie du saint, comme d'ailleurs son office liturgique, se sont emparés de l'image de l'ange du jugement et ont volontiers représenté saint Vincent avec des ailes et une trompette dans la main, annonçant le jugement selon le verset de l'Apocalypse mentionné plus haut: « *Time Deum et date illi honorem quia venit hora judicii ejus* » (« Craignez Dieu et rendez-lui honneur, car l'heure de son jugement vient »). La liturgie elle-même, aujourd'hui encore, maintient dans l'office du saint l'image de l'ange du jugement, au point de défigurer la figure de sainteté de saint Vincent.

En effet, saint Vincent n'a de loin pas seulement prêché le jugement dernier. Un certain nombre de ses sermons en parlent, bien sûr. Mais ils ne

sont de loin pas les plus nombreux. Et si saint Vincent prêche le jugement, c'est surtout pour appeler à la conversion. Et c'est bien la *conversion* qui est au cœur de sa prédication. On remarque même qu'avec les années, la prédication de saint Vincent s'apaise. La fin des temps était liée pour lui au schisme dans l'Église qui en était l'expression. Une fois l'unité de l'Église faite au concile de Constance (1414-1418), saint Vincent cesse progressivement de prêcher sur les fins dernières et sur la venue de l'Antichrist.

Les sermons de saint Vincent ont été nombreux à être conservés. Le couvent des dominicains de Perugia en Italie possède un précieux manuscrit qui contient des schémas de sermons de la main de saint Vincent lui-même. Par ailleurs, nombreux ont été les auditeurs qui ont pris des notes durant les sermons de saint Vincent puis ont reconstitué les sermons par écrit, selon un système hérité des pratiques universitaires et appelé la *reportation*. Cela nous vaut des séries entières de sermons, soit en valencien, soit en latin. La majeure partie des manuscrits ont été aujourd'hui édités, mais le travail n'est pas encore achevé.

À lire les sermons de saint Vincent, on s'aperçoit qu'ils ne sont pas forcément très originaux dans leur théologie. Ils n'avaient d'ailleurs pas la prétention de l'être. Saint Vincent ne visait pas à l'érudition, mais à l'efficacité.

Les sources qu'il utilise dans sa prédication sont reconnaissables : la glose, pour commencer, ou même les gloses pour commenter l'Écriture, c'est-à-dire la glose interlinéaire et la glose marginale, mais également la glose de Nicolas de Lyre ; saint Thomas d'Aquin, bien sûr – comment pourrait-il en être autrement ? – et les Pères. Mais sa prédication est aussi remplie d'exemples personnels, fruits de son expérience.

Ce qu'il y a de plus original dans la prédication de saint Vincent, c'est la « mise en scène » de la prédication. Il inaugure une forme nouvelle de prédication itinérante, se déplaçant de ville en ville, accompagné de toute une compagnie. Le procès de canonisation de saint Vincent, conservé en partie seulement, fourmille de descriptions de cette prédication. La *Vie du bienheureux Vincent* écrite par Pietro Ranzano a synthétisé ce qu'était cette prédication et surtout combien elle était liée au mode de vie de saint Vincent. Il faut se rappeler que, pour écrire cette *Vie*, Pietro Ranzano eut à disposition l'intégralité du procès de canonisation. En voici un extrait :

Dans le pèlerinage de sa vie, ou dans ses déplacements, l'ordre de sa vie était le suivant. La nuit, il n'accordait au repos que cinq heures, et occupait le reste de la nuit à la prière ou à la lecture de la Sainte Écriture. Le matin, il se rendait à l'endroit où les gens l'attendaient pour qu'il prêche, tout d'abord il célébrait la messe chantée comme il se doit, puis exposait des paroles de salut

selon ce que l'Esprit Saint répandait dans son esprit, puis, à la fin du sermon, désirant satisfaire la dévotion des gens qui venaient à lui, il leur donnait sa main à baiser et signait de la croix les malades qu'on lui présentait. C'est ainsi que nombreux sont ceux – leur nombre ne nous est pas connu, seul Dieu le connaît – qui souffraient de toutes sortes de maladies et qui ont raconté qu'après avoir été signés de la croix salutaire par l'homme de Dieu, ils ont retrouvé le bénéfice d'une parfaite santé. Les paroles qu'il utilisait pour signer les malades sont les suivantes : « Tels seront les signes qui suivront pour ceux qui ont cru : ils imposeront les mains aux malades et ils s'en porteront bien. » Il disait tout d'abord cela puis ajoutait aussitôt : « Que Jésus, le fils de Marie, le salut du monde et le Seigneur qui t'a amené à la foi catholique te conserve et te fasse bienheureux et daigne te délivrer de cette maladie. Amen. » Puis il nourrissait son corps avec une nourriture modérée pour la nécessité de son corps. Sa nourriture fut souvent faite de poisson, qu'il voulait cuit et préparé sans grand apprêt comme il convient de le faire pour des hommes religieux. Dès l'année même il fit profession de la religion des Prêcheurs jusqu'au jour où il quitta cette vie, il s'abstint de viande à moins qu'une nécessité manifeste ne le pousse à faire autrement. Jamais il voulut prendre plus d'un plat, prenait du vin toujours mélangé à beaucoup d'eau, et on ne l'avait vu boire qu'une seule fois, parfois deux fois, rarement trois fois, et jamais plus de trois fois. Et pour le dire en peu de mots, il observait les constitutions des frères Prêcheurs, en ce qui concerne les observances et la règle elle-même, partout où il se trouvait, pas moins que s'il se trouvait dans un couvent des frères. Quarante ans, à l'exception des dimanches tout au plus, il jeûna et ne manqua jamais à ces jeûnes en aucun cas, sauf s'il était obligé de les manquer à cause d'une maladie corporelle. Il parcourut les chemins, allant de-ci de-là, jamais à cheval mais toujours à pied, se contentant d'un seul bâton sur lequel il s'appuyait fréquemment, et le fit en continu durant quinze ans. Puis à cause d'une maladie qui lui survint au tibia, devenu plus lent et plus accablé, il fut forcé d'avoir un âne sur le dos duquel il était porté et se déplaçait de ville en ville. [...] Il choisit comme compagnons quelques frères de l'ordre des Prêcheurs. [...]

Et parce qu'une grande multitude de gens le suivait de lieu en lieu, dont une partie faisait pénitence publique pour ce qu'elle avait fait, une autre partie se déplaçait uniquement par dévotion, afin d'entendre de l'homme de Dieu des paroles d'édification spirituelle et de recevoir l'exemple du bien vivre, il imagina un certain ordre des choses par lequel la dévotion de ceux qui le suivaient serait augmentée et le fruit de l'exemple de sa vie serait plus abondant. Il conduisait avec lui de nombreux prêtres qu'il avait choisis dans différents ordres, dont l'office était soit d'écouter les confessions des pénitents, soit de chanter les épîtres, les évangiles, les hymnes sacrées qu'on a la coutume de chanter durant la solennité de la messe, et faisait également apporter des instruments de musique, pour que le charme du chant embrase l'âme des

gens et qu'elle se consacre avec plus de force et de diligence à la louange de Dieu. Il choisit également quelques notaires: chaque fois que l'homme de Dieu traitait de la paix au milieu d'hommes en désaccord, ils étaient présents et consignaient par écrit le pardon qu'ils s'étaient donné, de peur qu'ils ne se repentent de l'avoir fait, comme cela arrive à de nombreuses personnes. Il voulait que ceux qui le suivaient pour faire pénitence fassent des processions tous les jours après le coucher du soleil dans les villes et les autres lieux où ils s'arrêtaient, composa lui-même des hymnes qu'ils chantaient durant ces processions et ordonna que chacun se frappe lui-même sur les épaules avec des cordes et dise à haute voix: "Que ce soit en mémoire de la passion de Jésus-Christ et en rémission de mes péchés." Parmi ces châtiments, le chagrin de tous était tel, la contrition, la foi, la dévotion des cœurs étaient telles que les habitants des lieux où ils faisaient cela non seulement fondaient en larmes mais nombreux furent ceux qui, fléchis par de tels exemples, suivirent religieusement l'homme de Dieu et sa compagnie sur de grandes distances, ce qui fit que parfois cette religieuse compagnie atteignit le nombre de dix mille hommes. Une telle foule affluait, tant pour voir ce spectacle que pour écouter l'enseignement d'un prédicateur si admirable que non seulement dans des villes très peuplées, mais aussi dans des endroits de campagne, jusqu'à quatre-vingt mille hommes se rassemblèrent fréquemment. [...] Il combattait les vices de tous les hommes, non seulement ceux du peuple, mais aussi des princes, des prélats des églises, il ne prenait pas en considération le genre de personne, c'est pourquoi il n'épargnait personne et ce qui lui semblait digne d'être repris, il le reprenait avec grande ardeur. [...] Il le faisait non seulement avec les gens mariés, mais également avec les femmes qui vivent entre elles dans des monastères.

Une telle prédication ne pouvait passer inaperçue. Elle inquiéta parfois. C'est ainsi que Jean Gerson, en invitant saint Vincent au concile de Constance, lui demanda des explications sur les flagellants qui l'accompagnaient et l'invita à s'en dégager. Saint Vincent estima, sans doute à raison, ne pas avoir à se justifier et ne se rendit pas au Concile.

Cette prédication marqua profondément les endroits où elle eut lieu. Souvent, l'estrade faite pour accueillir saint Vincent fut réutilisée pour d'autres prédicateurs, parfois certains de ses disciples, et des années plus tard, parfois même quelques dizaines d'années plus tard, on continue à l'appeler la « chaire de frère Vincent ».

Cette prédication se voulait efficace: elle le fut. À Lausanne, on observe par exemple une diminution de l'usure après son passage. Elle sut surtout toucher les cœurs. C'est ainsi que celui qui prit note des sermons prêchés par saint Vincent durant le carême de 1413 à Valencia, c'est-à-dire depuis le dimanche de la Quinquagésime (qui précède le mercredi des Cendres) jusqu'au

dimanche après Pâques, écrit le jour du Vendredi Saint: « Je n'ai pas réussi à écrire le sermon parce que je pleurais. »

Saint Vincent est encore l'auteur d'un court *Traité sur la vie spirituelle* (*Tractatus de vita spirituali*, selon le titre latin qu'on lui donne). À considérer la vingtaine de manuscrits qui en subsistent, sans parler des traductions allemande et italiennes qui en ont été faites au XV^e siècle déjà, il semble que ce texte a connu une certaine diffusion. Mais il est certainement inexact – c'est lui faire trop d'honneur – de prétendre, comme on l'a fait parfois, qu'il ait été l'une des sources des *Exercices* d'Ignace de Loyola.

Le *Traité* s'adresse à des religieux, et même à des religieux de l'Ordre des Prêcheurs. Mais lorsqu'il s'adresse à ses frères, saint Vincent parle de lui-même, ou du moins c'est son propre modèle qui apparaît en filigrane. Deux exemples le montrent. Le premier est tiré du chapitre consacré à la pureté du cœur. Saint Vincent écrit:

Quand l'homme se replie sur sa bassesse, quand il se méprise, se reprend, se déteste, considère son néant et en arrive à se déplaire profondément à lui-même, il s'occupe si bien des affaires de son âme que toute autre pensée inutile s'évanouit. Tout ce qu'il a pu autrefois voir et entendre, tout ce qui est du temps, il l'écarte, il l'oublie. Il commence à revenir à lui-même et il se retourne sur lui-même d'une manière si admirable qu'il approche de la justice originelle et de la pureté céleste. En même temps, les puissances contemplatives de son âme se développent et il s'élève par une ascension mystérieuse jusqu'à la contemplation des anges et de la divinité, contemplation qui l'embrase du désir des biens célestes et lui fait regarder les choses de la terre de très loin, comme rien. Bientôt s'allume la charité, feu ardent qui consume la rouille des vices et remplit si totalement le cœur qu'il n'y a plus de place pour la vanité. Désormais toute pensée, toute parole, toute action procède de la charité. Alors l'homme peut prêcher aux autres en toute sécurité, sans détriment pour lui-même, sans danger de vaine gloire. Car, encore une fois, la vanité ne peut pénétrer dans un cœur que la charité a rempli tout entier.

Voici un second exemple, à propos de la prédication. Saint Vincent donne les conseils suivants, qui sont certainement le fruit de sa propre expérience:

Dans les prédications et les exhortations, use d'un langage simple et familier pour expliquer en détail ce qu'il faut faire. Autant que possible, appuie ta parole par des exemples afin que le pécheur chargé du même péché se sente atteint comme si tu prêchais pour lui seul. Mais parle de telle sorte qu'il apparaisse que tes paroles sont le fruit non pas d'une âme orgueilleuse et irritée, mais des entrailles d'une charité paternelle. Sois un père qui s'apitoie sur ses enfants coupables, gravement malades, couchés dans une fosse profonde

et qu'il veut délivrer. Sois une mère qui caresse ses enfants. Mets ta joie dans les progrès qui leur mériteront la gloire du paradis.

C'est ainsi que tu feras du bien à tes auditeurs, tandis qu'ils seront assez peu touchés si tu ne fais que développer des généralités sur les vices et les vertus. De même pour les confessions : que tu aies à encourager les timides ou à épouvanter les endurcis, montre à tous une charité profonde. Que le pécheur sente toujours que la pure charité inspire tes exhortations. C'est pourquoi quelques douces paroles doivent toujours préparer un reproche.

Toi donc qui veux être utile aux âmes, commence par recourir à Dieu de tout ton cœur et demande-lui avec simplicité de répandre en toi la charité, qui est la somme des vertus et le moyen d'accomplir ce que tu souhaites.

Malgré de nombreuses études, qui se sont multipliées à l'occasion du sixième centenaire de sa mort en 2019, malgré l'édition critique de nombreuses œuvres, saint Vincent Ferrer demeure méconnu et même oublié, en particulier dans l'Ordre des Prêcheurs. Peut-être parce qu'on ne retient de lui que la question de la fin des temps et de la venue de l'Antichrist. C'est oublier le grand prédicateur qu'il fut.

Indications bibliographiques

La liste des œuvres de saint Vincent a été établie par Thomas KÆPPELI – Emilio PANELLA, *Scriptores Ordinis Prædicatorum Medii Ævi*, 4, Istituto Storico Dominicano, Roma, 1993, p. 460-474. Elle indique les manuscrits et les éditions des différentes œuvres. Depuis cette liste, certains manuscrits ont été édités, dont celui de Perugia : *San Vicente Ferrer. Sermonario de Perugia (convento dei Domenicani, ms. 477)*, Introducción, edición y notas a cargo de Francisco M. Gimeno Blay y Maria Luz Mandingorra Llavata, Valencia, Ajuntament de Valencia, 2006.

La *Vita beati Vincentii*, en attente d'une édition meilleure, n'est pour l'instant disponible que par la seule édition des "Acta Sanctorum" : *Vita auctore Petro Ranzano Ordinis Prædicatorum, deinde Episcopo Lucerino, Acta Sanctorum Aprilis*, tomus 1, Antverpiæ : Apud Michaellem Cnobarum, 1675, p. 482-512.

La littérature sur saint Vincent est abondante. Elle a été rassemblée jusqu'en 2003 par Alfonso ESPONERA Cerdán, *San Vicente Ferrer, « La palabra escrita »*, València : Ajuntament de València, 2003. Les travaux du père Pierre-Henri-Dominique (Martin) Fages (1839-1915) demeurent incontournables, aussi vieillis soient-ils, en particuliers ses *Notes et documents de l'histoire de saint Vincent Ferrer*, Louvain : A.Uystpruyst, Paris : A. Picard, 1905.

Le procès de canonisation de saint Vincent a bénéficié d'une nouvelle édition : *Proceso de canonización del Maestro Vicente Ferrer O.P.*, éd. Alfonso Esponera Cerdán, Valencia : Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Fribourg : Studia Friburgensia, 2018.

Une biographie récente de saint Vincent est celle de Philipp DAILEADER, *Saint Vincent Ferrer, his world and life. Religion and society in late Medieval Europe*, New York : Palgrave Macmillan, 2016.

Paul-Bernard HODEL, OP

Charles Journet, un théologien sous surveillance ?

La révélation des archives du pontificat de Pie XII

Au début des années cinquante, le théologien Charles Journet n'est pas encore très connu à Rome. Lorsqu'il était ambassadeur au Vatican, de 1945 à 1948, Jacques Maritain n'avait pas ménagé ses efforts pour faire mieux connaître son ami et ses travaux dans les milieux ecclésiastiques romains. Quelques semaines après son arrivée dans la Ville éternelle, il avait ainsi réussi à organiser une audience avec Pie XII :

Nous étrennons la Cadillac pour conduire Charles au Vatican. Il est reçu par le Pape avec une grande bonté, et par Montini qui après l'avoir fait attendre 2 h ½, lui parle comme à un ami et l'embrasse. Et le fait reconduire ici dans sa voiture. Pendant l'audience nous allons à Ste-Marie-Majeure (30 septembre 1945)¹.

En janvier 1946, toujours à la suggestion de Maritain, l'abbé Journet avait envoyé, via la nonciature, ses derniers ouvrages au Saint-Père : *L'Église du Verbe incarné* (1942), *Destinées d'Israël* (1945), *Exigences chrétiennes en politique* (1945). « Le Pape a bien reçu les volumes qui lui étaient destinés. J'espère qu'il vous écrira². » Seul, en réalité, Mgr Montini, à qui il avait envoyé « les mêmes trois livres », lui adressa « un mot de remerciement » dont la minute est conservée dans les archives vaticanes :

Je suis très touché de ce beau cadeau, dont je puis vous assurer qu'il est très particulièrement apprécié. Je connais toute votre compétence en ces diverses matières et suis sûr d'avance que je lirai avec le plus grand profit et le plus grand agrément ces pages où vous avez mis tant de doctrine, fruit de longues et savantes recherches³.

En avril 1947, alors qu'il venait d'être nommé prélat de la Maison pontificale, l'abbé Journet avait donné une « admirable conférence » sur la notion de théologie au Centre Saint-Louis que venait de créer Maritain. La place centrale

1. *Carnets de l'ambassade* (en cours d'édition).

2. Maritain à Journet, 8 février 1946, dans Charles JOURNET, Jacques MARITAIN, *Correspondance*, vol. III (1940-1949), Éditions Saint-Augustin, Saint-Maurice, 1998, p. 365 et 371.

3. Minute datée du 3 janvier 1946, Archives apostoliques du Vatican (AAV), Segr. Stato 1946, Pubblicazioni 6, f. 2.

de la Suisse romande dans le renouveau de l'internationalisme chrétien après la guerre avait contribué, d'autre part, à signaler le théologien à l'attention des autorités vaticanes⁴. Que l'on songe, par exemple, à sa participation aux conférences organisées par l'International Council of Jews and Christians à Seelisberg (1947) et à Fribourg (1948), à l'issue desquelles il avait adressé deux longs rapports à la nonciature de Berne⁵. En septembre 1950, il avait même représenté le Vatican à une rencontre avec des pasteurs anglicans à Strasbourg. Malgré ces marques de confiance, les travaux du théologien suisse romand restaient largement méconnus et, comme tels, entachés d'une certaine suspicion. Le successeur de Maritain comme ambassadeur auprès du Saint-Siège, Wladimir d'Ormesson, ne parlait-il pas en 1955, à la suite d'une visite d'Albert Béguin, alors directeur d'*Esprit*, d'un « divorce tragique » entre « l'intelligence catholique française et Rome »⁶ ? Or, Journet, comme Béguin, appartenait bel et bien à cette intelligence catholique française et, comme tel, il n'échappa pas aux tracasseries du Saint-Office au lendemain de la publication de l'encyclique *Humani generis* (12 août 1950) conçue, au départ, comme le montrent les archives du pontificat aujourd'hui accessibles, comme une encyclique dirigée contre la « nouvelle théologie » française. Les deux brèves instructions dont il va être question regardent principalement, d'une part, son *Petit Catéchisme sur les origines du monde* (1950), d'autre part, le deuxième tome de *L'Église du Verbe incarné* (1951)⁷.

1. Le Petit Catéchisme sur les origines du monde (1950)

« Au catéchisme on leur parle du paradis terrestre ; à l'école on leur dit que l'homme descend du singe. » La brochure que publie Journet en décembre 1950 aux éditions Saint-Augustin et qui reprenait, en l'augmentant, un article paru dans *Nova et Vetera* avec une présentation du chanoine Max

4. Voir mon article : Philippe CHENAUX, « Renouveau spirituel et construction de l'Europe (1945-1950). Le rôle des milieux chrétiens de Suisse romande », *Revue Suisse d'Histoire* 39 (1989), p. 266-292.

5. Sur la participation de Journet à ces rencontres, voir mon livre : Philippe CHENAUX, *L'antijudaïsme chrétien, L'Église catholique et les juifs de la Révolution française au concile Vatican II*, Cerf, Paris, 2023.

6. Dans son journal à la date du 8 mai 1955 (Jean-Dominique DURAND, « La furia francese vue de Rome : peurs, suspicions et rejets des années 1950 », dans *Religions par-delà les frontières*, sous la dir. de Michel LAGRÉE et Nadine-Josette CHALINE, Beauchesne, Paris, 1995, p. 18).

7. Outre les Archives apostoliques du Vatican (AAV), nous avons consulté les Archives du Dicastère pour la Doctrine de la Foi (ADDF) et les Archives historiques de la Secrétairerie d'État (AA.EE.SS.). Les traductions de l'italien ou du latin sont de l'auteur.

Overney, professeur d'exégèse au Grand Séminaire de Fribourg, entendait répondre aux interrogations de cette maman anonyme citée en exergue⁸. À l'origine de ce texte plutôt insolite dans la production du théologien, il y avait, semble-t-il, ses « conversations » avec les Maritain lors de ses deux longs séjours à Rome durant la période de l'ambassade⁹. Qu'il s'agisse des sources du Pentateuque, du récit des origines, de la doctrine du péché originel, des théories de l'évolution, ou encore de l'hypothèse du polygénisme, les questions abordées étaient pour le moins délicates, car elles touchaient à l'interprétation des premiers chapitres de la *Genèse*. Nombre d'entre elles avaient d'ailleurs été au cœur de la crise moderniste un demi-siècle plus tôt¹⁰. Les réponses qu'il y apportait se voulaient fidèles à l'enseignement de l'Église, mais en même temps ouvertes aux conquêtes de la science moderne. À la question de savoir si « le récit des origines était d'une seule main », il répondait : « On y voit la main de plusieurs auteurs, mais il est tout entier inspiré » (I, 5). Sans le dire ouvertement, il reprenait à son compte les tenants de l'exégèse dite « large » lorsqu'il affirmait que les seules choses qui importaient au salut étaient « les vues religieuses », et non pas « les vues profanes » qui « constituent la représentation scientifique du monde qu'on se faisait en ce temps-là » (I, 7). À la question de savoir si les petits enfants morts sans baptême seront sauvés, il arguait en s'appuyant sur l'autorité de saint Thomas : « Pour les petits enfants qui meurent avec le seul péché originel, ils jouiront d'une éternelle félicité naturelle » (IV, 15). À propos de l'hypothèse d'une pluralité d'origine du genre humain, il n'excluait pas totalement une telle interprétation « des passages de l'Écriture parlant du premier homme et de son péché » tout en concluant, à partir d'une citation de l'encyclique *Humani generis*, que « cette exégèse insolite n'était pas jusqu'ici celle de l'Église ». Le monogénisme biblique, assénait-il, n'est « ni scientifique, ni antiscientifique. Il est d'ordre révélé, transscientifique » (VI, 10-12)¹¹. Cette

8. Charles JOURNET, « Petit catéchisme sur les origines du monde », *Nova et Vetera* 25 (1950), p. 153-172.

9. Lettre à Raïssa, 5 décembre 1950, dans Charles JOURNET, Jacques MARITAIN, *Correspondance*, vol. IV (1950-1957), Éditions Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2005, p. 107 : « Le petit catéchisme sur les Origines du monde va lui aussi sortir en brochure. Il y a des phrases volées à tout le monde, à Jacques, à vous. »

10. Même si le Grand Séminaire de Fribourg où s'était formé Journet était resté, à la différence de la Faculté de théologie, « à l'abri de la tourmente moderniste » (Jacques RIME, *Charles Journet (1891-1975)*, Vocation et jeunesse d'un théologien, Academic Press, Fribourg, 2010, p. 88).

11. Charles JOURNET, *Œuvres complètes*, vol. XII (1948-1951), Lethielleux, Paris, 2011, p. 347-368.

affirmation était réitérée dans un article daté du 1^{er} décembre 1950, dans lequel il s'efforçait de défendre l'encyclique *Humani generis* contre « une attaque anonyme » attribuée, en privé, au jésuite Pierre Teilhard de Chardin¹² :

La Révélation peut trancher des questions qui restent scientifiquement insolubles. Le croyant qui prend alors position sait que son attitude n'est pas *anti*-scientifique, mais *trans*-scientifique. Il sait d'ailleurs que cette attitude transculturelle est raisonnable, qu'elle est même par surcroît régulatrice pour la science¹³.

C'est par son évêque, Mgr François Charrière, rentrant de Rome et rencontré par hasard « en allant poster » une lettre à Maritain, que l'abbé Journet avait appris qu'on y faisait « des réserves à propos de son *Petit catéchisme sur les origines du monde* ». Aussi s'empressa-t-il d'en faire parvenir un exemplaire à Mgr Alfredo Ottaviani, le tout-puissant assesseur du Saint-Office¹⁴. « Mon suprême désir, Excellence, est de ne pas m'éloigner, en rien, de la vérité révélée par Jésus, et dont l'Église de Pierre est l'unique dépositaire » écrivait-il à ce dernier en date du 11 juillet 1951¹⁵. L'envoi comprenait également son étude citée sur « le monogénisme de la Bible » ainsi que sa brochure sur *L'Assomption de la Vierge* (1950) « dont la première édition a paru avant la définition du dogme et qui avait pour fin de préparer les fidèles à la recevoir¹⁶ ». Sur le conseil de Maritain, il envoya également la brochure à Mgr Montini « à cause de la grande charité qu'il sait que vous avez pour moi¹⁷ ». Aux dires du philosophe, c'était peut-être « le titre *Catéchisme* » qui posait problème : « Ils sont très anxieux de tout ce qui touche à l'enseignement des enfants, des simples. Et par là même risque d'être regardé comme doctrine commune de l'Église¹⁸. » Dans sa lettre à Montini, reprenant ce que lui avait dit Maritain, il écrivait : « il s'agit, au vrai, non d'un manuel à mettre dans les mains des enfants, mais d'un précis

12. Charles JOURNET, « Le monogénisme de la Bible est-il “à l'encontre” ou “au-delà” de la science ? », *Nova et Vetera* 26 (1951), p. 49-63 (repris dans *ibid.*, p. 620-633).

13. *Ibid.*, p. 633.

14. Lettre à Maritain, 11 juillet 1951, dans Charles JOURNET, Jacques MARITAIN, *Correspondance*, IV, p. 135-136.

15. ADDF, C.L. 1952 272/1952, f. 2.

16. *Ibid.*

17. Lettre à Mgr Montini, 29 juillet 1951, AAV, Segr. Stato 1950, Chiese e Clero Secolare 112, 1, f. 15.

18. Lettre à Journet, 24 juillet 1951, dans Charles JOURNET, Jacques MARITAIN, *Correspondance*, IV, p. 138.

adressé à ceux qui sont au courant des problèmes qui préoccupent les esprits contemporains¹⁹. » Le Saint-Office, comme la secrétairerie d'État, mais de manière indépendante, firent procéder à l'examen du texte. La Suprême confia la tâche à l'un de ses consultants les plus en vue, le jésuite (et futur cardinal) Augustin Bea (1881-1968), recteur de l'Institut Biblique Pontifical et (accessoirement) confesseur de Pie XII²⁰. Quant à la secrétairerie d'État, elle sollicita l'avis du maître du Sacré Palais, le dominicain irlandais Michael Browne (1887-1971), futur maître général de l'Ordre.

Le choix du Saint-Office n'avait rien de surprenant dans la mesure où le spécialiste de l'Ancien Testament qu'était Bea avait déjà été appelé à se prononcer quelques années plus tôt sur une œuvre semblable due à la plume d'un prêtre français, chargé de cours en géologie à l'Institut catholique de Paris, Albert-Félix de Lapparent (1905-1975)²¹. La rumeur d'une possible mise à l'Index de son opuscule intitulé *Nos origines : les données de la Bible et de la science* (1944), « scientifiquement irréprochable », avait alors suscité les alarmes de l'ambassadeur de France.

Il serait extrêmement regrettable que les imprudences des chrétiens qui ont plus de zèle que de méthode et de compétence scientifique, attirent sur la foi catholique, confondue avec une apologétique mal fondée, le dédain des hommes de science, tandis que par une fâcheuse coïncidence un prêtre de science indiscutable serait l'objet de mesures qui, dans les circonstances présentes, sembleraient atteindre les positions de la science elle-même dont il est un représentant²².

Transmise au Saint-Office par Mgr Montini à qui elle était adressée, la lettre de Maritain avait permis d'atténuer la sanction à l'encontre du prêtre sulpicien, qui s'était vu autorisé à poursuivre ses recherches sur le sujet²³. « En règle générale, il convient de procéder avec prudence dans de tels cas afin de ne pas donner l'impression que l'autorité de l'Église réprime et étouffe

19. Lettre déjà citée à Montini, 29 juillet 1951. Les soulignements des documents originaux ont été conservés dans les citations.

20. Cf. Michael Florian PFISTER, *Ein Mann der Bibel – Augustin Bea SJ (1881-1968) als Exeget und Rektor des Päpstlichen Bibel Instituts in den 1930er und 1940er Jahren*, Schnell & Steiner, Tübingen, 2020; Saretta MAROTTA, *Gli anni della pazienza*, Bea, l'ecumenismo e il Sant'Uffizio di Pio XII, Il Mulino, Bologna, 2020.

21. *Nos origines : les données de la Bible et de la science*, Pour les catéchistes, Éditions Saint-Paul, Paris, 1944.

22. Lettre de Maritain à Montini, 20 décembre 1945, AAV, Segr. Stato, Ordini Religiosi Maschili 1, ff. 3-8.

23. Feria II die 4 februarii 1946, ADDF, C.L. 1945 61/1945, f. 69.

tout mouvement scientifique » avaient décrété les cardinaux de la Suprême en février 1946²⁴. Rapidement épuisée, la brochure de l'abbé de Lapparent n'avait pas connu de seconde édition. Par rapport à ce premier *votum*, le jugement de l'exégète allemand sur la brochure de Journet était plutôt bienveillant quoique mesuré :

L'auteur est certainement, comme le montre aussi sa lettre, bien intentionné, et les deux brochures peuvent être utiles, mais, à mon humble avis, elles ont besoin d'être retouchées, surtout le Catéchisme. L'auteur parle souvent de manière imprécise et trop ambiguë, et dans la question de l'évolutionnisme et du polygénisme, il manifeste une certaine tendance à atténuer ou à minimiser la doctrine proposée dans l'encyclique *Humani generis*²⁵.

L'encyclique posait, en effet, des limites très strictes au travail des théologiens. Leur rôle, écrivait Pie XII en citant une lettre de Pie IX aux évêques allemands après la proclamation de l'infailibilité pontificale (28 octobre 1870), est d'indiquer de quelle manière les vérités enseignées par le magistère vivant se trouvent « explicitement ou implicitement dans les Écritures et la Tradition ». Si elle ne rejetait pas formellement la théorie de l'évolution, il n'en allait pas de même pour « cette vue conjecturale qu'on appelle le polygénisme », sévèrement condamnée. Sans demander l'interdiction de l'opuscule, le jésuite suggérait un certain nombre de « corrections » ou de « précisions » concernant plusieurs points, en particulier sur la question tant disputée de l'inspiration divine de l'Écriture. Il réfutait fermement la distinction faite par Journet entre « les vues religieuses » et « les vues profanes » par rapport au salut. Les « vérités profanes » (*veritates profanae*) n'étaient-elles pas de « la plus haute importance » pour « le salut des âmes » (*pro salute animae*) quand bien même elles s'appuyaient sur des « faits historiques » (*facta historica*) « non révélés » comme la vie de Jésus et des prophètes ? « Que le Christ ait vécu est une vérité confirmée par l'histoire ! Les préambules de la foi n'ont pas été révélés, et pourtant ils sont de la plus haute importance pour le salut de l'âme » remarquait le jésuite. Quant à la théorie de l'évolution (*theoriam evolutionis*) présentée comme pouvant et devant s'appliquer aussi au corps humain (*applicari posse et debere etiam ad corpus hominis*), elle n'avait rien d'une théorie « certaine et démontrée » (*certaino ac demonstrata*) et exigeait en conséquence d'être regardée avec la plus grande prudence (*maximam moderationem et cautelam exigat*) ainsi que le

24. Feria IV, die 13 februarii 1946, *ibid.*, f. 71.

25. Bea à Ottaviani, 22 juillet 1951, ADDF, C.L. 1952 272/1952, f. 3.

rappelait l'encyclique *Humani generis*²⁶. Le père Bea formulait également quelques remarques critiques à propos de la brochure sur l'Assomption de la Vierge, reprochant à son auteur, en substance, de vouloir établir les fondements scripturaires du nouveau dogme (en particulier par la référence insistante au chapitre XII de l'Apocalypse présenté comme « la raison profonde de l'opportunité » de sa définition) au détriment des enseignements du magistère. « Il ne semble pas opportun d'établir les motifs de la définition, si compliqués²⁷. »

La brève évaluation du *Petit catéchisme* par le théologien de la secrétairerie d'État était nettement plus positive :

Ce petit catéchisme a un objectif d'ensemble excellent et, en tant que méthode d'illustration de la doctrine catholique sur des sujets d'actualité, il semble très approprié. L'exécution technique et littéraire est excellente²⁸.

Louant l'intention de l'auteur de ce « petit mais important opusculé » d'« aborder les difficultés modernes de diverses natures, tout en restant dans le cadre de la doctrine orthodoxe de l'Église », le dominicain se limitait à émettre quelques « réserves » au sujet de certaines de ses formulations. Sur la question des enfants morts sans baptême, il corrigeait : « Il serait préférable de dire qu'ils jouiront d'une certaine félicité éternelle. » Sur la question de la finalité de l'évolution, il s'interrogeait : « La théorie de l'évolution cosmique est-elle certaine ? Et si elle était certaine, en parlant de l'âme comme de son terme, il serait bon de souligner que c'est un terme extrinsèque à cette évolution. » Sur la question du polygénisme, il notait : « Il aurait mieux fait d'omettre le mot "jusqu'ici". » En conclusion, le père Browne disait ne pas s'opposer à « une réponse de remerciement », « sans pour autant adhérer à tous les points de vue du très illustre auteur ». Le théologien de *l'Église du Verbe incarné* n'en avait pas pour autant fini avec la censure romaine.

2. L'Église du Verbe incarné (1951)

La deuxième instruction du Saint-Office a pour origine une demande de *nulla osta* adressée par l'Université de Fribourg à la Congrégation des séminaires et des universités. Le préfet de la Congrégation, le cardinal

26. *Ibid.*, ff. 4-5 : « Christum vixisse est veritas quae historicae constat ! Praebula fidei non sunt revelata, et tamen pro salute animae sunt maximi momenti. »

27. *Ibid.*, ff. 7-8 : « Non videtur opportunum motiva definitionis statuere quae adeo implicata sunt. »

28. AAV, Segr. Stato 1950, Chiese e Clero Secolare 112, 1, f. 12.

Giuseppe Pizzardo (1877-1971), qui venait d'être nommé secrétaire de la Suprême, souhaitait connaître, selon l'usage, avant d'autoriser sa nomination comme professeur à Fribourg, l'avis de la congrégation sur « l'auteur de *L'Église du verbe incarné* », qui « écrit également dans *Nova*²⁹ ». À sa demande, le nonce à Berne, Mgr Filippo Bernardini envoya le deuxième tome de *L'Église du Verbe incarné*, ainsi que quelques numéros de la revue *Nova et Vetera*. « Malgré les recherches les plus minutieuses, il n'a pas été possible de retrouver le 1^{er} volume de l'ouvrage en question, qui est actuellement en réimpression et ne sortira probablement pas avant la fin de l'année prochaine » écrivait le nonce au cardinal en date du 13 septembre 1952³⁰. Dans une note manuscrite interne à l'intention du même Pizzardo, on pouvait lire ce portrait peu flatteur de celui qui passait avant tout pour un glossateur des idées de Maritain :

Plus qu'un théologien profond, il est un vulgarisateur facile et brillant. Il a beaucoup publié et ses ouvrages ont rencontré un large succès. Les réserves émises à l'égard de certaines de ses positions sont plus ou moins les mêmes que celles que beaucoup émettent à l'égard de l'idéologie de J. Maritain, l'ami intime de Journet³¹.

Il faut savoir que ce qu'on appelait alors « le maritainisme » était dans le viseur du Saint-Office. Si la diffusion d'« opinions erronées » en matière de théologie dogmatique préoccupait beaucoup les milieux romains, la propagation de nouvelles doctrines relatives aux relations entre l'Église et l'État ne suscitait pas moins d'inquiétude. Le raidissement doctrinal consécutif à la publication de l'encyclique *Humani generis* renforça la position des adversaires de l'auteur d'*Humanisme intégral*. En mars 1950, parvint au Saint-Office une note (*appunto*) provenant de la première section de la secrétairerie d'État et dénonçant les erreurs du maritainisme³². Rédigée de manière anonyme « par une personne sérieuse et compétente » (selon Mgr Dell'Acqua), elle avait pour titre *Proposizioni della nuova tesi proposta da alcuni cattolici intorno alla libertà religiosa e alle relazioni tra Chiesa e Stato*³³. La nouvelle « thèse », déclinée sous la forme de vingt-cinq propositions erronées à la manière d'un nouveau *Syllabus*, était celle d'un État « parfaitement neutre

et indifférent » sur le plan confessionnel et reconnaissant « des droits égaux » à tous les cultes indépendamment de « leur credo ». Si Maritain était le principal auteur visé, il n'était pas le seul : le Français Yves Congar, le Belge Jacques Leclercq, l'Allemand Max Pribilla, l'Américain John Courtney Murray se trouvaient également mis en cause. La publication d'un document magistériel de nature doctrinale (encyclique, décret), sur les principales erreurs du temps présent dans le domaine juridico-social, sorte de complément pratique à *Humani generis*, fut envisagé dès cette période³⁴. D'autres textes anonymes dénonçant « l'immense danger du maritainisme » parvinrent au Saint-Office au début des années cinquante³⁵. Dans un article en français, non signé et non daté, intitulé *Une idole contemporaine: Jacques Maritain*, on pouvait lire que le « grand penseur catholique » était « devenu lui aussi le complaisant objet d'une idolâtrie analogue » à celle dont avait bénéficié Marc Sangnier, « le dictateur du Sillon », au début du siècle, « non plus restreinte cette fois-ci aux frontières de la France, mais étendue à l'échelle de la planète³⁶ ». Rien d'étonnant, dès lors, à ce que le choix du Saint-Office pour examiner l'œuvre de Journet se soit porté sur l'un des meilleurs connaisseurs de l'œuvre de Maritain : le père Réginald Garrigou-Lagrange (1877-1964)³⁷. Avant même que le dominicain de l'Angelicum n'ait rendu son *votum*, la secrétairerie d'État avait, de son côté, sans concertation apparente avec la Suprême, fait procéder à l'examen de l'œuvre de Journet.

Sitôt l'ouvrage paru, le théologien avait pris soin, en effet, d'en adresser deux exemplaires dédiés à Rome, l'un à l'intention de Mgr Montini, l'autre à celle de Pie XII. « Vous m'aviez eu tant de bonté, il y a bientôt sept ans, quand je vous avais porté le premier volume : vos encouragements me sont toujours demeurés présents au cours de ce nouveau travail³⁸. » Sans surprise, c'est au même père Browne que le livre fut soumis pour examen. Le jugement était, là encore, très positif, même si le dominicain confessait n'avoir pas lu entièrement l'ouvrage : « Pour moi, c'est trop long. Le très illustre auteur manque, me semble-t-il, d'une certaine faculté de synthèse. Je calcule que pour lire ce volume II dans son intégralité, il me faudrait quatre-vingt-dix

29. Note autographe du 2 août 1952, ADDE, C.L. 1952 272/1952, f. 1.

30. *Ibid.*, f. 3.

31. Note manuscrite du 25 septembre 1952, *ibid.*, f. 12.

32. Tardini à Ottaviani, 8 mars 1950, ADDE, R.V. 1951 n. 69, f. 1.

33. AA.EE.SS., V, Parte II, Santa Sede 4, ff. 99-111.

34. Deux projets de schéma, préparés successivement par le jésuite Salvatore Lehner (*Civiltà Cattolica*) et le dominicain Marie-Rosaire Gagnebet (Angelicum), seront examinés, puis abandonnés (ADDE, R.V. 1951 n. 69, f. 93).

35. ADDE, C.L. 551/1953, Jacques Maritain. *Opere giuridiche e sociali*, vol. I, ff. 91-92.

36. *Ibid.*, f. 99.

37. Voir mon article : Philippe CHENAUX, « Maritain devant le Saint-Office. Le rôle du père Garrigou-Lagrange, OP », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 6 (2021), p. 401-420.

38. Lettre du 8 janvier 1952, AAV, Segr. Stato 1950, Chiese e Clero Secolare 112, 1, f. 17.

heures de travail. » Soulignant la « très grande érudition de Mgr Journet », il présentait ce dernier « comme un homme vraiment dévoué à l'Église et docile à tous les enseignements de son Magistère ».

Dans l'immense mer du volume, il tente d'expliquer, d'illustrer, de fonder et de défendre ces enseignements à l'aide d'une grande richesse de doctrine biblique, patristique, scolastique, historique et littéraire. Dans tout cela, il se révèle être, à mon avis, l'un des théologiens les plus informés et les plus érudits de notre époque³⁹.

En somme, si on lit bien, Charles Journet correspondait parfaitement au modèle du théologien dessiné dans l'encyclique *Humani generis*. La « parfaite orthodoxie » de ses vues était d'autant plus remarquable que le théologien était en contact « avec des auteurs français, allemands et anglais dans lesquels il y a de grandes confusions doctrinales quant aux questions qu'il traite dans ce beau volume ». Les quelques « réserves » émises par le dominicain concernaient des « points secondaires » : l'attitude face à la guerre d'Espagne, la présentation de l'Église orthodoxe comme Église « dissidente » (non pas comme « schismatique » ou « hérétique »), l'administration de l'Eucharistie par des prêtres non catholiques en cas de danger de mort, la légitimité de défendre l'Église par les armes⁴⁰. Nullement convaincu par tant d'éloges, Pie XII demanda à Mgr Montini de solliciter un autre avis⁴¹. Ce dernier se tourna tout naturellement vers les jésuites de la Grégorienne qui avaient, on le sait, la confiance du pontife⁴². Le bref *votum* du jésuite français Charles Boyer (1884-1980), qui connaissait bien Journet pour avoir participé avec lui à la rencontre de Strasbourg avec des pasteurs anglicans en septembre 1950⁴³, allait pourtant dans le même sens que celui du dominicain irlandais :

L'auteur donne une doctrine exacte et profonde. Il y a quelques points de vue originaux, mais certainement contenus dans les limites de l'orthodoxie. L'exposition est claire, abondante, assez souvent relevée par quelque mouvement d'enthousiasme et d'éloquence. Mgr Journet étudie avec soin les notions de schisme et d'hérésie. Il insiste sur l'unité et la catholicité de l'Église. Il connaît

bien les Protestants et il les réfute solidement à l'occasion, tout en gardant le ton de la charité⁴⁴.

Tout au plus concédait-il que Mgr Journet, « très lié avec M. Maritain, emprunte à celui-ci certaines vues d'histoire qui sont liées à un système discuté ». Mais la conclusion demeurait plus qu'élogieuse : le volume était « un bon exemple de théologie spéculative », « de nature à aider les théologiens et à éclairer les laïques », mais « aussi à faire réfléchir les non-catholiques⁴⁵ ». Le projet de lettre de remerciement élaboré par la secrétairerie d'État sur la base de ces jugements ne rencontra cependant pas la pleine adhésion de Pie XII⁴⁶. La version finale ne faisait plus référence aux « maintes questions délicates qui répondent à des préoccupations contemporaines », mais reconnaissait simplement à l'auteur le mérite « de mettre votre vaste érudition au service de l'enseignement théologique » :

Sans doute l'une ou l'autre de vos observations reste-t-elle sujette à discussion, mais, pour l'ensemble, il faut vous féliciter d'avoir mené à bien une œuvre qui fera mieux saisir à beaucoup de nos contemporains ce mystère de l'Église, qui perpétue au cours des siècles, à travers les vicissitudes de l'histoire, le mystère même du Verbe Incarné⁴⁷.

Visiblement soulagé par ces paroles d'encouragement venues de Rome, le théologien s'empressa d'en accuser bonne réception : « La bonté si paternelle de Sa Sainteté me remplit de confusion » écrivait-il à Mgr Montini en date du 12 novembre 1952⁴⁸. Il ignorait qu'à cette date le père Garrigou-Lagrange, mandaté par le Saint-Office comme on l'a vu, s'apprêtait à rendre un avis beaucoup plus critique sur son œuvre.

« Je connais bien Mgr Journet et ses idées » commençait par affirmer le théologien dominicain dans son long *votum* manuscrit daté du 16 novembre 1952⁴⁹. L'abbé Journet n'avait-il pas été l'un des participants les plus assidus aux retraites prêchées, avant-guerre, par le père Garrigou dans la maison des Maritain à Meudon ? D'emblée, il prévenait que le livre, en dépit « des opinions fort discutables de l'auteur », ne méritait pas « d'être condamné, ni même retiré du commerce ». « La pensée de Mgr Journet est très personnelle

39. *Votum* transmis en date du 20 mai 1952 (*ibid.*, ff. 18-30).

40. *Ibid.*

41. « Sentire un altro » avait ordonné Pie XII lors de l'audience du 27 mai 1952 (*ibid.*, f. 16).

42. Lettre au recteur de la Grégorienne, le père Pietro Abellan, SJ, 2 juin 1952 (*ibid.*, f. 27).

43. Sur cette rencontre, voir les *Notes* rédigées par Journet à l'intention du père Boyer (reproduites dans Charles JOURNET, Jacques MARITAIN, *Correspondance*, IV, p. 88-89).

44. *Votum* du 8 août 1952, AAV, Segr. Stato 1950, Chiese e Clero Secolare 112, 1, f. 30.

45. *Ibid.*

46. « Più cauto » lit-on à la main à la suite de l'audience du 24 octobre 1952 (*ibid.*, f. 32).

47. Lettre du 6 novembre 1952, *ibid.*, f. 37.

48. *Ibid.*, f. 36.

49. *Ibid.*, ff. 14-23.

et s'écarter souvent des opinions reçues: elle est assez discutée par les théologiens depuis une dizaine d'années. » Tout en s'inclinant devant « l'immense érudition » de l'auteur, il lui reconnaissait un sincère amour de l'Église qu'il cherchait « à défendre »: « C'est un artiste, ce qui a permis d'écrire de très belles pages sur la vie de l'Église, à laquelle il est certainement profondément attaché. » Les objections soulevées n'en étaient pas moins nombreuses. Elles concernaient aussi bien la méthode du théologien que le contenu de l'œuvre. Le censeur reprochait à l'auteur d'avoir voulu écrire une « panthéologie » de l'Église qui l'avait conduit à produire un ouvrage trop « volumineux » qui découragera « beaucoup de lecteurs ». « Peu nombreux sont ceux qui le liront jusqu'au bout » écrivait-il comme en écho à la remarque déjà formulée par son confrère irlandais de l'Angelicum. Il déplorait aussi une certaine superficialité dans sa façon « de traiter comme en passant les problèmes les plus difficiles de la théologie sur Dieu, la grâce, la notion divine et le péché, la justification des infidèles, le baptême de désir, les rapports de la nature et de la grâce, etc. ». Le dominicain l'invitait, sur ce point, à « suivre Saint Thomas qui traite ces difficiles questions, à leur place, au lieu de les accumuler en des antithèses qui sont moins profondes qu'elles ne le paraissent. On risque ainsi d'embrouiller les questions au lieu de les éclairer. » Sur le fond, la critique majeure regardait la trop grande dépendance de Journet à l'égard des thèses de Maritain qu'il citait constamment:

M. J. Maritain n'est pas un théologien de profession, c'est un philosophe qui aborde les sujets les plus difficiles de la théologie en voulant faire avancer ces problèmes du point de vue de la philosophie, sans assez remarquer que les plus grands théologiens les étudient depuis plusieurs siècles. Il est conduit ainsi à des paradoxes, à des affirmations qui paraissent téméraires à bien des théologiens. Le Révérendissime Père Cordovani O.P. Maître du Sacré Palais me disait avant de mourir: « Je ne demanderais pas la condamnation de l'*Humanisme intégral* de J. Maritain, mais je ne pourrai pas l'approuver, et je crains que ses disciples n'en déduisent des erreurs⁵⁰. »

Le père Garrigou reprenait à son compte les critiques des adversaires latino-américains du philosophe d'*Humanisme intégral* le présentant, à l'instar du principal d'entre eux, l'abbé argentin Julios Meinvielle, comme un lointain

50. *Votum* daté du 16 novembre 1952, ADDF, C.L. 1952, 272/1952, ff. 14-23. Sur le père Cordovani, voir mon article: Philippe CHENAUX, « Le P. Mariano Cordovani, Maître du Sacré Palais », dans *Le gouvernement pontifical sous Pie XI*, Pratiques romaines et gestion de l'universel, Études réunies par Laura PETTINAROLI, École française de Rome, Rome, 2013, p. 379-403.

disciple de Laménais et de Montalembert. Comme l'avait rappelé encore récemment la *Lettre de la Sacrée Congrégation des Séminaires et des Universités aux Évêques du Brésil* (7 mars 1950), il y avait une « différence entre un État chrétien et un État neutre ou indifférent » dont l'auteur de *L'Église du Verbe incarné* ne tenait pas assez compte:

M. Maritain dit que les droits de l'Église ne s'appliquent qu'analogiquement dans les États profanes. Il oublie que ces droits sont ceux de Dieu, et qu'ils sont immuables, et que l'État chrétien doit les respecter. Faudrait-il renoncer à ce que doit être l'État chrétien, là où il existe et doit être maintenu? En tout cela on oublie le grand principe de St Augustin rappelé par Pie IX et ses successeurs: la liberté d'enseigner les erreurs est une liberté de perdition; à la première génération on ne le voit pas encore, mais à la cinquième génération le nombre des incrédules, des athées et des divorcés a considérablement augmenté. Le Saint-Père l'a souvent remarqué dans ses messages de Noël⁵¹.

Par rapport à cette critique majeure, les autres remarques apparaissaient comme relativement mineures. Sur la question de la prescience et du mal, le théologien regrettait que l'auteur « cite en les approuvant les pages de M. Maritain sur la prescience et le mal, pages où il est dit que l'*initium peccati* arrive sans décret permissif de Dieu, ce qui paraît tout à fait inconciliable avec le dogme de la Providence ». Sur la question de l'évolution du dogme, il jugeait sa théorie « très contestable ». « Cette théorie qui confond le *virtualiter revelatum* avec le *formaliter revelatum* conduit à dire qu'il suffirait de connaître par Révélation que Dieu est l'Être même, pour que tous les attributs divins (déduits de cette vérité) soient définissables comme dogme de foi, car, nous dit-on, ils expriment la même vérité. » Sur la question des enfants morts sans baptême, il reprochait à Journet de reprendre l'opinion d'un maître en théologie de l'Ordre des Prêcheurs, le père Augustin Martin (1818-1886), dont les propositions avaient été « condamnées par le Saint-Office entre 1868 et 1872⁵² »:

On admet généralement que tout péché qui nous détourne directement de la fin dernière surnaturelle, nous détourne indirectement de la fin dernière naturelle, car la loi naturelle nous oblige à obéir à Dieu quoi qu'il commande

51. *Ibid.*

52. Disciple de l'historien mennaisien Rohrbacher, Augustin Martin suit Lacordaire dans la vie dominicaine en 1841. Premier régent des études des dominicains français en 1844, il suscite la méfiance des censeurs dominicains en 1852 et celle du Saint-Office en 1859, mais se soumet et continue à enseigner jusqu'à sa mort, survenue à Flavigny le 27 octobre 1886. Voir André DUVAL, « Le rapport du P. Lacordaire au chapitre de la province de France (septembre 1854) », *Archivum Fratrum Praedicatorum* 31 (1961), p. 355.

soit dans l'ordre naturel, soit dans un ordre supérieur. Ce principe éclaire beaucoup de questions, et ne peut être nié sans témérité⁵³.

En conclusion, le dominicain ne demandait pas la condamnation de l'auteur, mais suggérait qu'on lui enjoigne d'être plus attentif à l'avenir, dans ses publications, aux enseignements du magistère concernant « le libéralisme et la différence à maintenir entre les États chrétiens et les États neutres ou indifférents ». Se fondant sur les avis du père Bea et du père Garrigou, les cardinaux du Saint-Office, lors de la *consulta* du 13 avril 1953, décidèrent de ne pas prendre de sanction à l'encontre du théologien de Fribourg⁵⁴. Quelques mois plus tard, ce dernier recevait « les meilleurs encouragements » de Pie XII « dans la poursuite de ses travaux » à la suite de l'envoi de son dernier livre *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique* (1953)⁵⁵. L'ouvrage sur *La Messe*, Présence du sacrifice sur la Croix (1957), en revanche, fera l'objet d'un examen plus critique, mais sans conséquences⁵⁶.

Conclusion

Charles Journet, un théologien sous surveillance? La formule est sans doute excessive, mais elle n'est pas sans fondement comme le montre cette brève étude basée sur les archives vaticanes. Parce qu'il appartient à l'aire des théologiens « français » et, qui plus est, connu pour être le fidèle disciple et l'ami de Jacques Maritain, il est jugé potentiellement suspect par les autorités ecclésiastiques romaines. Ce qui frappe pourtant, à la lecture de ces documents, c'est que la suspicion d'hétérodoxie ou, à tout le moins, de déviation provient, non pas tant de ses pairs dont le jugement sur son œuvre est empreint du plus grand respect, mais du pape lui-même et des cardinaux en charge de la « politique doctrinale » de l'Église. Le préfet de la Congrégation des séminaires et des universités et secrétaire du Saint-Office, le cardinal Pizzardo, à l'origine de la procédure contre Journet, est un

adversaire déclaré du « maritainisme ». L'historien ne peut s'empêcher de remarquer à cet égard que le grand sujet d'inquiétude du Vatican au début des années cinquante concerne, autant et sinon plus que la diffusion du marxisme dans les milieux catholiques progressistes, la propagation de doctrines dites « libérales » tendant à reconnaître « l'indifférence » de l'État en matière religieuse. Il n'est pas anodin de constater qu'au moment où le Saint-Office s'apprêtait à conclure par un non-lieu (*reponatur*) la mise en examen de l'auteur de *L'Église du Verbe incarné*, le cardinal Ottaviani prononçait à l'Athénée du Latran (2 mars 1953) une conférence rappelant les devoirs de l'État chrétien et faisant l'éloge de l'Espagne franquiste⁵⁷. Pie XII y répondra, indirectement, dans une « importante déclaration » aux juristes catholiques italiens (6 décembre 1953), où il se prononçait en faveur de la nécessaire « tolérance » civile à l'égard de l'erreur morale ou religieuse⁵⁸. L'œuvre de Journet, non traduite en italien, reste malgré tout encore largement méconnue à Rome⁵⁹. Il n'en ira plus de même dix ans plus tard, au lendemain de l'avènement du cardinal Montini sur le trône de Pierre. Le théologien de Fribourg, créé cardinal par Paul VI à la veille de la dernière session du concile, était devenu une autorité indiscutable au Vatican⁶⁰. Il sera, on le sait, l'un des grands artisans de l'adoption de la déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse.

Philippe CHENAUX

53. *Votum* daté du 16 novembre 1952, ADDE, C.L. 1952, 272/1952, f. 22.

54. «REPONATUR» lit-on dans une note datée du 13 avril 1953 (*ibid.*, f. 24).

55. Montini à Journet, 26 novembre 1953, AAV, Segr. Stato 1950, Chiese e Clero secolare 112, f. 5.

56. Selon le maître du Sacré Palais, le dominicain Luigi Ciappi, en dépit de son profond respect (*ossequio*) envers le magistère de l'Église, la théorie proposée par Journet au sujet de « l'identité numérique entre le sacrifice de la Messe et celui de la Croix ne semble pas tenir suffisamment compte de la nature du sacrifice de la Messe » (*votum* du 5 juillet 1957, *ibid.*, f. 11).

57. Alfredo OTTAVIANI, *Doveri dello stato cattolico verso la religione*, Libreria del Pont. Ateneo Lateranense, Roma, 1953.

58. Le théologien s'y réfère à trois reprises dans la troisième édition du premier tome de *L'Église du Verbe incarné*, Fribourg, 1962 (reprise dans les *Œuvres complètes*, vol. I, Éditions Saint-Augustin, Saint-Maurice, 1998, p. 448, 558, 573).

59. En janvier 1955, le père Congar rencontre Mgr Pietro Parente, doyen de la Faculté de théologie du Collège de la Propagande et consultant influent du Saint-Office. Il cite, après Maritain, le nom de Journet « pour voir » : « Pas grande réaction » (Yves CONGAR, *Journal d'un théologien 1946-1956*, présenté et annoté par Étienne FOUILLOUX, Cerf, Paris, 2001, p. 341).

60. En 1962 paraîtra en traduction italienne le *Piccolo catechismo sulle origini del mondo*. *L'Église du Verbe incarné* est restée, en revanche, inédite en italien.

Les missions trinitaires dans la théologie de la révélation de Thomas d'Aquin

Une relecture après Jean-Luc Marion (II)

Dans un précédent article, j'ai proposé une réflexion critique sur la théologie de la révélation de Jean-Luc Marion, à la lumière de la doctrine trinitaire des missions divines chez Thomas d'Aquin¹. Je voudrais poursuivre ici cette réflexion² en considérant la manière suivant laquelle l'amitié que le Christ a nouée avec ses apôtres, ainsi que l'œuvre de l'Esprit Saint dans le cœur de ces apôtres, ont rendu possible l'accueil de la parfaite révélation accomplie par le Christ (1). Ce thème m'amènera à présenter plus largement la manière suivant laquelle le don de la charité procuré par l'Esprit Saint permet la pleine réception de la mission visible du Fils par les croyants (2). Puis, en tenant compte de la critique que Marion adresse à saint Thomas, je préciserai ce que ce dernier signifie lorsqu'il explique que la *sacra doctrina* est une science, en montrant quelques enjeux de cet enseignement (3). La conclusion reprendra brièvement les principaux aspects de ma réflexion, en particulier concernant la méthode proprement théologique qu'il convient d'adopter dans l'élaboration d'une théologie de la révélation (4).

1. Les apôtres, récepteurs et médiateurs de la révélation sur un mode trinitaire

La théologie des missions invisibles montre que Thomas d'Aquin lie étroitement l'accueil de la doctrine révélée à la vie de charité. L'exposé le plus frappant de ce lien apparaît sans doute lorsque Thomas d'Aquin explique que les apôtres sont les médiateurs de la révélation du Christ. Chez les apôtres, nous trouvons une concrétisation tout à fait unique des missions invisibles, et l'explication qu'en donne Thomas nous aide à mieux comprendre comment il associe la Trinité et la révélation.

1. Bernhard BLANKENHORN, « Les missions trinitaires dans la théologie de la Révélation de Thomas d'Aquin : une relecture après Jean-Luc Marion », *Nova et Vetera* 97 (2022), p. 345-360.

2. Le présent article est la traduction française, avec une nouvelle conclusion, de la seconde partie de ma contribution « Trinity and *Scientia* in Thomas Aquinas's Theology of Revelation: A Re-Reading after Jean-Luc Marion », dans Nicole AWAIS, Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE, Doris MEIER (éds.), *Une théologie à l'école de saint Thomas d'Aquin*, Hommage au prof. Gilles Emery OP à l'occasion de ses 60 ans, Cerf, Paris, 2022, p. 611-635 (ici p. 623-634). La traduction française pour *Nova et Vetera* a été effectuée par Louis-Joseph Gagnon que je remercie.

L'Aquinat est bien connu pour distinguer les dons charismatiques, par exemple la prophétie, de la grâce sanctifiante (et donc de la charité). Cependant, dans le cas des apôtres, il refuse délibérément de séparer ces dons. En d'autres termes, ni la foi ni l'abondance des dons prophétiques ne suffisent à rendre compte du sommet de la révélation et de sa transmission efficace à l'ensemble de l'Église. Cette ferme conviction théologique apparaît dans la « théologie des apôtres » de Thomas, quelque peu ignorée, une doctrine qui trouve son développement le plus complet non pas dans la *Summa theologiae* mais dans les commentaires bibliques³.

Thomas d'Aquin fait de la charité une condition essentielle pour la réception parfaite de la révélation par les apôtres, en synthétisant plusieurs idées-clés. Dans cette synthèse, il réunit sa notion originale de charité comme amitié avec Dieu, l'offre d'amitié du Christ à ses apôtres dans l'évangile de Jean (au chapitre 15), l'image du disciple bien-aimé dans ce même évangile et son exégèse de la Pentecôte. Sa doctrine johannique et aristotélicienne de la charité sous-tend sa lecture du passage biblique qui est peut-être le plus important sur ce thème. En Jn 15,15, Jésus s'exclame : « Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur ne sait pas ce que fait son maître ; mais je vous appelle amis, parce que tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître⁴. » Ici, le lien entre amitié et révélation semble jaillir de la page sacrée. Thomas glose ce verset de l'évangile de la manière suivante : « Car le vrai signe de l'amitié, c'est que l'ami révèle à son ami les secrets de son cœur. Puisque les amis ont un seul esprit et un seul cœur, il ne semble pas que ce qu'un ami révèle à un autre soit placé en dehors de son propre cœur⁵. » Puisque le sommet de la révélation passe par le Verbe incarné, dans une économie salvifique qui respecte le mode de communication proprement humain (qui se réalise de façon corporelle et interpersonnelle, dans une société humaine qui atteint sa perfection dans l'amitié), l'apogée épiphanique de l'histoire s'accomplit dans la manifestation, par le Christ, des secrets de son cœur⁶. La charité dispose le cœur des apôtres (et donc indirectement leur esprit) à recevoir cette ultime révélation. Thomas trouve la confirmation de cette affirmation dans l'image du disciple bien-aimé à qui l'amitié étroite

3. Voir Serge-Thomas BONINO, « Le rôle des apôtres dans la communication de la Révélation, selon la "Lectura super Ioannem" », dans ID., *Études thomasiennes*, Parole et Silence, Paris, 2018, p. 187-222.

4. Traduction de la Bible de Jérusalem (BJ).

5. THOMAS D'AQUIN, *Super Ioannem*, cap. 15, lect. 3 (n° 2016).

6. Serge-Thomas BONINO, « Le rôle des apôtres », p. 188 et 200.

avec le Christ a permis d'atteindre une nouvelle profondeur de sagesse⁷. Pour être plus précis, Thomas pose la nécessité non seulement d'un degré quelconque de charité, mais d'une grâce éminente (en particulier de prophétie et de charité) dans les âmes des apôtres afin d'expliquer leur statut dans l'économie en tant que premiers médiateurs de l'ultime révélation divine.

Pour une part, Thomas explique cette perfection de la révélation et de la charité au moyen de sa lecture de l'événement de la Pentecôte et par sa théologie de l'Esprit Saint en tant qu'« Amour spiré ». La fragilité des apôtres reste évidente dans les récits évangéliques, en contraste avec leurs actions pendant et après la Pentecôte. Leur incapacité à comprendre, qui est encore manifeste le jour de la résurrection du Christ, est surmontée à la Pentecôte⁸. Serge-Thomas Bonino explique à ce sujet : « Seul le plein don de la Pentecôte confirmera les apôtres dans la charité parfaite qui leur permettra d'obtenir la connaissance parfaite⁹. »

C'est en partie grâce à sa théologie de l'Esprit Saint en tant qu'Amour que Thomas d'Aquin peut rendre compte de l'enseignement biblique de la médiation apostolique de la révélation, de telle sorte que ce qu'on appelle la « Trinité immanente » explique la « Trinité économique ». L'Esprit Saint, saisi comme Amour éternel et « spiré », rend plus intelligible (1) le lien entre la révélation parfaite et l'amitié, ainsi que (2) l'appropriation biblique fréquente de la révélation intérieure à l'Esprit Saint. La plus belle expression de cette idée se trouve sans doute dans la section trinitaire de la *Summa contra Gentiles*. Au livre IV, dans les chapitres 15 à 19, Thomas montre la divinité de l'Esprit Saint, son caractère personnel et son identité en tant qu'Amour personnel du Père et du Fils. Dans les chapitres suivants, il rend compte des manières suivant lesquelles le Nouveau Testament décrit les actions salvifiques de l'Esprit. Au chapitre 21, il reprend un thème que nous venons d'aborder :

C'est le propre de l'amitié que de révéler ses secrets à son ami. En effet, puisque l'amitié unit les affects et fait de deux cœurs un seul, il ne semble pas que ce que l'on confie à un ami sorte de son propre cœur ; c'est pourquoi le Seigneur dit à ses disciples, en Jn 15,15 : "Je ne vous appellerai plus serviteurs, mais mes amis, parce que tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître." Ainsi, parce que nous sommes constitués amis de Dieu par l'Esprit

7. THOMAS D'AQUIN, *Super Ioannem*, prol. (n° 11) ; Serge-Thomas BONINO, « Le rôle des apôtres », p. 199.

8. THOMAS D'AQUIN, *Super Ioannem*, cap. 16, lect. 6 (n° 2137) ; Serge-Thomas BONINO, « Le rôle des apôtres », p. 207-211.

9. S.-Th. BONINO, « Le rôle des apôtres », p. 211.

Saint, on dit à juste titre que les mystères divins sont révélés aux hommes par l'Esprit Saint. Comme le dit l'apôtre en 1 Co 2,9 [...] ¹⁰.

L'on pourrait prolonger cette approche en considérant la manière suivant laquelle Thomas interprète l'expression johannique « Esprit de Vérité » pour articuler la forme trinitaire de la révélation faite aux apôtres et la place de la charité dans la réalisation parfaite de la révélation ¹¹.

En prenant quelque recul, on peut aussi reconnaître que la « doctrine des apôtres » de Thomas semble répondre à un critère théologique proposé par Marion (qui s'inspire de Guillaume de Saint-Thierry), à savoir que

[...] la condition de possibilité du *découvrement* n'est plus assurée par la possibilité de l'expérience d'objets finis (à savoir la critique, les principes de la métaphysique, les idées claires et distinctes, l'évidence certaine), mais par la charité, qui joue désormais le rôle de condition de connaissance de ce qui, pour la raison finie, continue d'apparaître comme inaccessible [...]. ¹²

Une théologie thomiste contemporaine de la révélation articulerait différemment cette condition de possibilité, quoique Jean-Luc Marion et Thomas d'Aquin se rapprochent sur ce point.

2. L'Esprit Saint et l'accueil de la révélation du Christ

La relation entre révélation et charité nous amène au cœur du désaccord entre Thomas d'Aquin et Jean-Luc Marion. Dans mon précédent article ¹³, j'ai déjà passé en revue la lecture, guidée par Guillaume de Saint-Thierry, que Marion fait de Jn 6. Pour mieux saisir la notion de révélation chez l'Aquinat, je me tourne vers son commentaire du même verset évangélique

10. THOMAS D'AQUIN, *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles* IV, cap. 21 (n° 3578): « Est autem hoc amicitiae proprium, quod amico aliquis sua secreta revelet. Cum enim amicitia coniungat affectus, et duorum faciat quasi cor unum, non videtur extra cor suum aliquis illud protulisse quod amico revelat: unde et Dominus dicit discipulis, Ioan. 15, 15: *Iam non dicam vos servos, sed amicos meos: quia omnia quae audivi a Patre meo, nota feci vobis*. Quia igitur per Spiritum Sanctum amici Dei constituimur, convenienter per Spiritum Sanctum hominibus dicuntur revelari divina mysteria. Unde apostolus dicit, I ad Cor. 2, 9 [...]. » Pour un commentaire, voir Serge-Thomas BONINO, « "Son onction vous instruit de tout" (1 Jn 2,7). L'Esprit d'amour, source de connaissance surnaturelle », dans ID., *Études thomasiennes*, p. 226-228.

11. Voir Gilles EMERY, « Le Verbe-Vérité et l'Esprit de Vérité. La doctrine trinitaire de la vérité chez saint Thomas d'Aquin », *Revue Thomiste* 104 (2004) 167-204.

12. Jean-Luc MARION, *Givenness and Revelation*, Oxford University Press, Oxford, 2016, p. 38.

13. Voir plus haut la référence indiquée à la note 1.

(Jn 6,44), ainsi que vers son interprétation de Jn 6,46 (« Tous ceux qui entendent le Père et apprennent de lui viennent à moi »). Cependant, avant de poursuivre, une mise en garde s'impose: dans leur explication de Jn 6, ni les sources de Marion (Augustin et Guillaume de Saint-Thierry) ni Thomas d'Aquin n'ont l'intention d'offrir un traitement systématique de la révélation en tant que telle. Chacun présente plutôt une exégèse théologique qui fait partie de sa vision plus large de la nature de la révélation. Les *Tractatus in Iohannem* d'Augustin sont des sermons pastoraux; l'exégèse de Guillaume de Saint-Thierry se trouve dans son *Speculum fidei*, un ouvrage de spiritualité; et le commentaire de Thomas d'Aquin provient de ses leçons magistérielles dont le but premier est de donner une lecture scolastique spéculative centrée sur le texte de l'évangile, plutôt qu'une exposition complète de sa propre pensée.

En commentant Jn 6,44, Thomas d'Aquin expose les différentes manières dont le Père attire les êtres humains vers le Christ sans violer leur liberté. On vient au Christ par la foi, dit Thomas. Cette attraction n'est pas violente, car Dieu attire certains par une révélation intérieure (comme Pierre qui, en Mt 16, confesse que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu), et d'autres par des actes miraculeux (lesquels, suivant Jn 5,36, témoignent du Christ). Cependant, poursuit Thomas, le Père attire aussi par l'amour de la vérité. La vérité proposée par le Christ attire, mais la révélation extérieure doit s'accompagner d'un effet intérieur qui est

un instinct intérieur qui pousse [la personne] à croire, de sorte que le Père attire beaucoup de gens au Fils par l'instinct de l'opération divine qui pousse le cœur intérieur de l'homme à croire, [selon] Ph 2,13: "C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire" [...]. ¹⁴

Le juste accueil de la parole du Christ se fait par la foi, un acte humain d'intelligence et de volonté qui requiert non seulement un *habitus* infus mais aussi une grâce actuelle, un instinct surnaturel qui meut les facultés à l'assentiment, c'est-à-dire un double don intérieur pour recevoir le don extérieur du Christ comme « manifestant le Père ¹⁵ ». Là encore, les missions invisibles et visibles opèrent de concert. Notons au passage que la théologie de Thomas sur la grâce et la foi, en tant qu'instinct et amour (donnés par Dieu) pour la vérité du Christ, repose à son tour sur sa théologie de maturité concernant l'action divine: cette théologie engage une conception précise de la causalité première de Dieu et de la causalité seconde des créatures; il

14. THOMAS D'AQUIN, *Super Iohannem*, cap. 6, lect. 5 (n° 935).

15. *Ibid.* (n° 936): « In quantum est Christus, est Verbum Dei, et manifestativum Patris. »

s'agit d'une synthèse créative de la métaphysique aristotélicienne et proclusienne-dionysienne (et de l'enseignement d'Augustin sur la grâce), qui affirme à la fois : (a) la priorité de la grâce divine dans la conversion, dans les actes de foi et de charité ; (b) la coopération propre de la créature dans la réception de la révélation¹⁶. Une théologie profondément métaphysique de l'opération divine permet à l'Aquinat d'expliquer la réception libre et proprement humaine de la révélation, tout en soulignant la totale gratuité de ce don.

Thomas revient sur ce thème dans son explication du verset 66 de Jn 6, qui lui donne l'occasion de développer davantage sa compréhension trinitaire de la réception de la révélation :

Quiconque a entendu le Père, par l'enseignement et la manifestation, *et a appris*, par l'assentiment, *vient à moi*. Il vient de trois manières : par la connaissance de la vérité, par l'affect de l'amour et par l'imitation des œuvres. Et en chaque manière, il est nécessaire d'entendre et d'apprendre. Car celui qui vient par la connaissance de la vérité doit l'entendre, Dieu l'inspirant [...] et apprendre par l'affect, comme il a été dit. Mais il vient par l'amour et le désir [...]. Car celui qui est enseigné par la parole est celui qui la reçoit selon le mode (*ratio*) de celui qui parle ; or la Parole (*Verbum*) de Dieu le Père spire l'Amour : celui qui apprend est donc celui qui reçoit [la parole] avec la ferveur de l'amour¹⁷.

Thomas d'Aquin tire de l'Évangile de Jean la triade « connaissance-amour-actions » : il faut connaître la vérité, aimer la vérité et faire la vérité. Notre texte prolonge la réflexion précédente de Thomas sur l'instinct surnaturel : l'écoute fructueuse de la prédication du Christ (et l'observance de ses actes révélateurs) exige une inspiration intérieure qui semble être une sorte d'illumination noétique, distincte de la perfection de l'affect dans la ferveur de la charité. L'écoute fructueuse vient de ce que le Verbe poursuit la spiration de l'amour dans le cœur de l'auditeur. Une fois encore, le mode de révélation reflète la vie éternelle de la Trinité. Le Fils révèle parce qu'il est le Verbe du Père, et ce Verbe est entendu quand il parle (extérieurement), quand le Père attire au Fils (inspiration) et quand le Verbe (avec le Père) spire l'Esprit Saint dans le cœur des croyants. Ici aussi, les missions visibles

16. Voir Bernhard BLANKENHORN, *The Mystery of Union with God: Dionysian Mysticism in Albert the Great and Thomas Aquinas*, CUA Press, Washington D.C., 2015, p. 259-266 et 281-285.

17. THOMAS D'AQUIN, *Super Ioannem*, cap. 6, lect. 5 (n° 946). Les italiques indiquent la citation de l'évangile de Jean par Thomas, selon le style employé par les éditeurs de l'édition Marietti.

atteignent leur fin ou leur but par les missions invisibles¹⁸. Et ici encore, Thomas souligne que le mode de révélation est entièrement trinitaire.

Nous avons vu que les missions constituent une pièce maîtresse de la théologie de la révélation de Thomas d'Aquin, incluant la manière dont la charité, dans le cœur des apôtres, rend possible la pleine transmission de la révélation du Christ. Ici, nous observons que la catégorie du « don gratuit » est essentielle pour la compréhension de la sanctification par Thomas. De même, puisque la réception parfaite de la révélation, accomplie par le Verbe Incarné et par la venue visible de l'Esprit Saint, n'est possible que par la grâce sanctifiante (en particulier dans le cas des apôtres), cette même catégorie du « don » se trouve au cœur de l'approche de Thomas concernant la révélation. Dans l'ensemble, la théologie de la révélation de l'Aquinat tourne abondamment autour du thème du don gratuit, et plus précisément d'un don qui ne peut jamais être vraiment compensé, puisque nous recevons les personnes divines elles-mêmes, un bien infini qui dépasse infiniment tout bien créé¹⁹. De la sorte, Thomas d'Aquin offre des vues pénétrantes pour contribuer aux discussions actuelles des phénoménologues sur la nature du don, une préoccupation majeure de Jean-Luc Marion.

3. La théologie et la révélation en tant que « scientia »

Au cœur de la critique de Marion envers la compréhension de la révélation chez Thomas d'Aquin se trouve le statut particulier que Marion attribue à la théologie : une science qui assimile la révélation à une discipline humaine²⁰. Le statut de la théologie (ou plutôt de la *sacra doctrina*, suivant l'expression préférée par Thomas) en tant que science a été intensément débattu dans la scolastique du XIII^e siècle. Dans cette section, j'entends résumer trois caractéristiques clés de la théologie (universitaire) en tant que *scientia* selon Thomas d'Aquin, dans le but principal de manifester la nature analogue de la *scientia*. Je commencerai par le lien entre la théologie en tant que *scientia* et l'unité de l'économie salvifique (1). Je me pencherai ensuite sur le thème de la subalternation (2) et sur l'histoire du salut en tant qu'objet de la *scientia* théologique (3). Je présenterai alors un bref aperçu de la *scientia* sacrée en tant que discipline ecclésiale en dépendance de la tradition (4). Enfin, je

18. Voir Ulrich HORST, « Wunder und Bekehrung nach dem Johanneskommentar des hl. Thomas von Aquin », *Archä Verbi* 7 (2010), p. 79-104.

19. Gilles EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris, 2004, p. 436 et 456-461.

20. Jean-Luc MARION, *Givenness and Revelation*, p. 17.

reviendrai à Jean-Luc Marion sur le thème de l'économie salvifique, afin d'établir un contraste fécond avec l'Aquinate, ce qui permettra de mettre en lumière une différence cruciale de leurs méthodes théologiques (5).

3.1. *L'argumentation rationnelle en théologie et l'unité de l'économie*

Dans son ouvrage *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Marie-Dominique Chenu a montré que la compréhension de la théologie comme science par Thomas d'Aquin s'inscrit dans un mouvement général d'éloignement de la pratique de la théologie comme dialectique, qui dominait au XII^e siècle. L'enjeu était le rôle du raisonnement philosophique dans l'activité théologique. En d'autres termes, l'Aquinate et ses alliés théologiques refusent de séparer la connaissance naturelle de la connaissance surnaturelle. Ils refusent d'établir un fossé infranchissable entre, d'une part, les méthodes de l'émergente Faculté des arts et, d'autre part, les méthodes employées par les commentateurs de l'Écriture. Ainsi, Albert le Grand plaide pour le rôle du raisonnement argumentatif dans la pensée théologique, face à des voix plus réticentes qui tendent à privilégier des approches moins métaphysiques et plus intuitives qui s'appuient sur l'inspiration divine pour l'acte théologique lui-même²¹. Albert, Thomas et d'autres ont réussi à faire accepter cette approche plus philosophique de la théologie (tout en continuant à placer l'exégèse biblique au centre de leur pratique). Albert et Thomas ont ainsi pu maintenir une vision unifiée de l'économie du salut, où la raison de l'homme et sa foi en quête d'intelligence peuvent progresser ensemble, et ce d'une manière qui n'est pas seulement strictement parallèle. Thomas d'Aquin a cherché à rendre compte de l'unité de l'économie, entre l'automanifestation de Dieu dans la création, dans l'Ancienne Alliance et dans la Nouvelle Alliance. Dans l'accomplissement de cette tâche, il a été soutenu par sa conception de la théologie en tant que *scientia*.

3.2. *Une science subalternée*

Le rôle de la philosophie dans la théologie est au cœur du débat entre Jean-Luc Marion et Thomas d'Aquin. Il est indéniable que la pensée et l'œuvre d'Aristote ont fourni à la *scientia* théologique de la scolastique des concepts et des outils clés. Thomas, par exemple lorsqu'il a abordé le mystère de la transsubstantiation eucharistique, s'est inspiré de la théorie aristotélicienne de la substance tout en la modifiant. De même, ici, en spécifiant la nature de

21. Marie-Dominique CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Vrin, Paris, chap. 1-2.

la connaissance théologique, il s'approprie le concept de « subalternation » tiré de la compréhension aristotélicienne de la science, mais il entreprend ensuite une modification majeure de la *scientia* en la rattachant à l'histoire.

Thomas d'Aquin considère la science théologique comme une science subalternée, en ce sens que notre connaissance scientifique de Dieu et des créatures dépend de principes premiers qu'aucun être humain ne peut connaître directement (dans l'état de pèlerin sur cette terre). La révélation de Dieu nous donne les principes de la science à partir desquels tout raisonnement théologique s'accomplit (ces principes sont résumés dans les articles de foi que l'on trouve en particulier dans le *Credo*). Le dominicain français Henry Donneaud a montré que la démarche la plus originale de l'Aquinate, dans son exposé de la *sacra doctrina*, n'était pas de la comprendre comme *scientia*, mais de lui appliquer la notion de « science subalternée » d'Aristote. Bonaventure avait déjà envisagé la *sacra doctrina* comme une science subalternée, mais en tant que subordonnée à la *scientia* de l'Écriture²². Thomas semble avoir été le premier penseur scolastique à faire de la *sacra doctrina* une science subalternée à la *scientia* de Dieu, comprise en tant que participation à la connaissance de Dieu, à la fois analogue, mais plus faible que la connaissance béatifique accordée aux saints dans la gloire (donnant ainsi un avant-goût de la béatitude éternelle tout en conservant la tension eschatologique du « pas encore »).

Dès ses premiers travaux, Thomas insiste beaucoup sur l'analogie entre la *sacra doctrina* qui repose sur la foi en la révélation de Dieu comme point de départ, et la confiance de l'étudiant envers son professeur comme commencement de l'apprentissage²³. Selon l'Aquinate, dans la *sacra doctrina*, les articles de foi ont une fonction analogue à celle des premiers principes de la raison en philosophie²⁴. Tandis que le philosophe ou le métaphysicien argumentent sur la base des premiers principes de la raison dont la vérité est évidente, le théologien argumente sur la base des articles de foi dont la vérité n'est pas évidente. Lorsqu'on replace cela dans son contexte historique

22. Étant donné l'utilisation répandue de notions variées de *scientia* en relation avec la révélation et la théologie dans la scolastique du XIII^e siècle, il semblerait qu'une généalogie des notions modernes de la révélation ne puisse réussir que si elle rend compte de cette diversité telle qu'elle se manifeste dans les traditions scolastiques qui se trouvaient en débat au début de la modernité.

23. Henry DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi au XIII^e siècle*, Parole et Silence, Paris, 2006, p. 685-69 et 716.

24. THOMAS D'AQUIN, *In I Sent.*, prol., a. 3. Voir l'édition critique établie par Adriano OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la « sacra doctrina »*, Vrin, Paris, 2006, p. 323-324.

(en particulier dans la conversation de Thomas d'Aquin avec le théologien franciscain Eudes Rigaud), l'aisance de l'Aquinat à accepter le manque d'autonomie épistémologique du théologien devient plus évidente²⁵. En d'autres termes, la dépendance à l'égard d'un Autre qui est le seul à voir la vérité évidente des articles de foi ne nie pas et ne diminue nullement le statut proprement scientifique de la *sacra doctrina*. Thomas d'Aquin propose une vision de la *sacra doctrina* comme étant apprise du maître divin, où le point de départ est une confiance surnaturelle (foi infuse) dans le pédagogue divin. Cette démarche permet à Thomas d'accentuer les caractéristiques interpersonnelles, sociales, traditionnelles et historiquement progressives, non seulement de la foi chrétienne, mais également de l'entreprise théologique. Cette même démarche montre bien l'importance du « don » dans la compréhension que Thomas a de la théologie en tant que science rationnellement rigoureuse.

3.3. Histoire et scientia

La deuxième modification majeure que Thomas d'Aquin apporte à la *scientia* aristotélicienne concerne la manière dont il place les événements historiques contingents au centre de la science théologique (en particulier les missions visibles des personnes divines), en dépit de ce que la philosophie d'Aristote semblerait exiger²⁶. Jean-Pierre Torrell soutient que, contrairement à la métaphysique philosophique, la théologie pour Thomas n'est pas d'abord une science des vérités nécessaires, mais avant tout un exposé organisé de réalités contingentes telles que l'Incarnation. J.-P. Torrell souligne ici que la première tâche de Thomas consistait à exposer l'Écriture Sainte, avant d'autres tâches telles que les questions disputées ou la rédaction de traités systématiques²⁷. Il est clair que le projet théologique de Thomas d'Aquin ne se limite pas à des arguments de convenance sur des événements contingents divinement choisis; les différentes parties de la *Summa theologiae* (et pas seulement la *prima pars* avec son étude de Dieu et de l'homme, mais aussi les parties ultérieures) déploient assurément des démonstrations à partir de prémisses nécessaires vers des conclusions nécessaires. Cependant, l'intégration harmonieuse de l'histoire dans la *scientia* sacrée signale très clairement le caractère analogue de cette dernière.

25. Henry DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi au XIII^e siècle*, p. 680-681.

26. Voir Jean-Pierre TORRELL, « Le savoir théologique chez saint Thomas », dans ID., *Recherches thomasiennes*, études revues et augmentées, Vrin, Paris, 2000, p. 121-157, ici p. 123.

27. *Ibid.*, p. 126-127.

3.4. Sacra doctrina et scientia

La quatrième caractéristique essentielle de la *scientia* théologique chez Thomas d'Aquin est son statut subordonné à une autre réalité, celle de la *sacra doctrina* (à la fois en tant qu'acte et en tant que corps de doctrine). Rappelons que *sacra doctrina* (et non *scientia*) est le terme préféré de Thomas pour désigner la théologie en tant que discipline académique²⁸. Comme l'ont montré Yves Congar et Jean-Pierre Torrell, la *sacra doctrina* contient à la fois l'Écriture Sainte et la théologie en tant que discipline humaine sacrée. Elle s'applique à l'ensemble de la transmission de l'enseignement de Dieu, dans l'Écriture et dans l'Église. La discipline académique en question rend aux fidèles la forme la plus scientifique de cet enseignement²⁹. La théologie académique est donc considérée comme un tout organique dans la vie de l'Église, et comme un canal de la révélation, avec son but particulier qui est l'organisation et la manifestation de l'enseignement divin.

En outre, la révélation est ici envisagée comme une forme éminente de *tradition* au sens johannique, le Père transmettant la connaissance et la vie au Fils en son humanité, le Fils à ses apôtres, les apôtres à leurs disciples, et ainsi de suite³⁰. Parce que Thomas envisage à la fois la révélation et la théologie comme *scientia*, cette dernière est considérée à la fois comme une entreprise rationnelle et comme dépendant essentiellement de la tradition. Cette vision est à l'opposé de la conception du sujet connaissant autonome qui saisit la réalité par un concept parfait ou qui maîtrise une discipline par une liste complète de propositions, à l'image du théologien qui pourrait tout à fait accomplir sa tâche même sans la foi. En d'autres termes, si la lecture que Marion donne de la théologie de Suarez est correcte, alors cette théologie représente une corruption de la vision de Thomas d'Aquin concernant la *scientia* théologique³¹.

28. En effet, dans ses écrits de maturité, Thomas d'Aquin préfère ne pas désigner la *sacra doctrina* comme théologie, car il en était venu à préférer l'utilisation patristique de ce dernier terme. Je me réfère à un article présenté par Constant MEWS, « Thomas Aquinas, Dionysius, and the meaning of theology in the *Summa* », donné à la conférence Zoom intitulée « Dominican Culture, Dominican Theology », organisée par l'*Internationale Gesellschaft für Mediävistik*, du 29 juin au 2 juillet 2021.

29. Jean-Pierre TORRELL, « Le savoir théologique chez saint Thomas », p. 13 et 137-38. L'analyse de J.-P. Torrell sur ce thème s'appuie explicitement sur les idées de Y. Congar.

30. Voir Serge-Thomas BONINO, « Le rôle des apôtres », p. 191.

31. Pour une interprétation différente de Suárez, voir René LATOURELLE, *Théologie de la révélation*, Desclée de Brouwer, Paris, 1963, p. 190-195.

3.5. *Quelques observations finales sur la scientia et la révélation*

J'ai commencé cette section en notant la manière suivant laquelle la notion de *scientia* aide Thomas d'Aquin à articuler l'unité de l'économie du salut. Pour clore cette section, j'aborderai brièvement le même thème chez Jean-Luc Marion, ce qui m'amènera également à mettre leurs méthodes théologiques en contraste, notamment en ce qui concerne la fonction des modèles (par exemple, le « modèle épistémologique » pour la révélation). J'examinerai également la place de l'analogie dans la notion de *scientia* chez l'Aquinat.

Le lien entre la *scientia* et l'unité de l'économie du salut chez Thomas d'Aquin apparaît sous un jour nettement contrasté lorsqu'il est mis en rapport avec l'appropriation de Karl Barth par Marion pour mieux comprendre la relation entre la grâce et la nature et entre la foi et la raison. Tout comme le théologien réformé suisse, Marion craint qu'une théologie scientifique accorde une place inappropriée à la métaphysique dans le discours théologique. Au lieu de la métaphysique, Marion adopte l'*analogia fidei* de Karl Barth, derrière laquelle se trouve Martin Luther. Au lieu de la vision patristique d'une économie unifiée du salut, le réformateur allemand proposait une dialectique Loi-Évangile, ce qui n'est pas sans rapport avec son rejet de la connaissance philosophique de Dieu. J'émetts l'hypothèse que l'approche hautement philosophique de Marion à l'égard de la révélation, qui s'inspire vraisemblablement davantage de la phénoménologie que de l'exégèse et de la patristique (où l'Écriture et les Pères eux-mêmes sont interprétés à travers une lunette phénoménologique), pourrait remonter à l'avancée du XIII^e siècle vers une théologie conçue comme *scientia* dans la mesure où elle affichait une confiance nouvelle et audacieuse envers la raison philosophique comme moyen d'exploration des richesses de la révélation et d'articulation d'une théorie de la révélation. En outre, il est possible que l'appropriation de l'*analogia fidei* barthienne par Marion l'empêche d'atteindre son objectif de participer au mouvement de *ressourcement* de la *communio*, dans la mesure où l'unité de l'économie du salut se trouve au cœur de la vision patristique de la création et de l'histoire, tandis que cette unité disparaît dans l'approche barthienne du rapport entre la foi et la raison et entre la grâce et la nature.

Le mode de théologie hautement philosophique de Jean-Luc Marion se manifeste de différentes manières, par exemple dans sa quête de « modèles ». En critiquant Thomas d'Aquin, Marion y discerne une utilisation problématique d'un « modèle épistémologique ». Or il me semble que Thomas d'Aquin ne cherche pas des modèles qu'il pourrait ensuite comparer aux

réalités divines et surnaturelles. L'Aquinat cherche plutôt des similitudes (analogies) réelles entre la connaissance humaine (y compris la découverte philosophique, l'apprentissage auprès d'un professeur, etc.) et la connaissance divine (la connaissance que Dieu a de lui-même, la connaissance qu'il a des créatures et la connaissance qu'il communique par la révélation). Sans de telles analogies, il semblerait que l'économie du salut n'ait pas d'unité claire, mais qu'elle souffre plutôt d'une rupture entre l'ordre de la création et l'ordre de la grâce. La notion de *sacra doctrina* en tant que *scientia* chez Thomas d'Aquin offre un outil pour conserver un enseignement patristique crucial. En effet, la manière dont Thomas s'approprie la *scientia* en théologie facilite son propre *ressourcement* par rapport à l'économie du salut, parce que cela l'aide à mieux manifester l'unité des différentes parties de l'économie d'une manière qui est cohérente avec l'enseignement patristique. La différence entre une « théologie des modèles » et une « théologie des analogies » me semble capitale si nous voulons comprendre l'extraordinaire passage de la théologie classique à la théologie moderne, un passage qui est au cœur des préoccupations de Marion et qui semble l'influencer plus qu'il ne le pense.

Lorsque Thomas d'Aquin compare la *scientia* métaphysique et la *sacra doctrina*, son intention est d'ordre proprement théologique. Dans les premiers articles de la *Summa theologiae*, son but n'est pas d'ouvrir un espace où la révélation deviendrait possible : une telle approche convient à une philosophie de la religion postérieure aux Lumières, mais non pas à une forme classique de théologie. Au contraire, sachant déjà par la foi que la révélation divine est possible, et tenant par la foi qu'elle implique une communication de la vérité salvifique sur un mode surnaturel, l'Aquinat cherche à montrer la manière dont les sciences philosophiques et théologiques se rapportent l'une à l'autre. En outre, en montrant les limites de la métaphysique, Thomas peut mieux expliquer la fonction essentielle de la *sacra doctrina* dans la quête humaine de la béatitude. Par la foi, Thomas sait *que* la révélation est nécessaire pour obtenir la pleine béatitude, et en offrant des raisons théologiques, il montre *comment* et *pourquoi* elle est nécessaire.

Les considérations que j'ai présentées dans le précédent article et dans celui-ci n'entendent pas offrir une vue d'ensemble de la révélation et de la théologie en tant que *scientia* chez Thomas d'Aquin. Je n'ai pas non plus fourni un aperçu complet d'autres thèmes-clés liés à la révélation chez Thomas, tels que la connaissance eschatologique de Dieu, la prophétie, les miracles ou le discours par analogie. J'ai plutôt cherché à présenter une perspective différente sur la fonction de la *scientia* divine dans la théologie de la révélation chez Thomas, en particulier concernant la nature analogue de

cette *scientia*. Comme Marion le sait, la vision analogue de la *scientia* a été perdue dans la scolastique ultérieure, par exemple chez Guillaume d'Ockham et, semble-t-il, chez Suárez³². J'ai suggéré que cette évolution théologique ne devait pas être attribuée à l'appropriation de la *scientia* par les théologies scolastiques de la révélation, mais plutôt à d'autres facteurs. Le divorce progressif de la théologie spéculative et de l'exégèse biblique, ainsi que l'émergence d'une métaphysique univoque de l'être, qui ont tous deux débuté vers la fin du XIII^e siècle, sembleraient expliquer beaucoup mieux l'émergence de théologies de la révélation problématiques au début de la modernité, bien que de nombreux autres facteurs aient certainement exercé une influence. Les généalogies et les archéologies intellectuelles sont des entreprises difficiles, voire périlleuses. Pour retracer le destin de la *scientia* théologique et de la révélation en tant que communication de la *scientia* de Dieu, nous devons voir quel est le rôle de cette *scientia* dans la vision globale de la révélation proposée par tel ou tel penseur. La généalogie heideggérienne de l'être a échoué³³. Devons-nous répéter une erreur similaire dans la théologie de la révélation, en simplifiant à l'extrême des théologies fort complexes qui font interagir leur notions-clés avec une grande subtilité?

Conclusion

Dans la première partie de ma réflexion qui a paru dans cette revue³⁴, j'ai été amené à conclure en affirmant la priorité d'une approche proprement théologique dans l'étude de la nature de la révélation. À l'instar des Pères de l'Église et d'autres théologiens scolastiques, saint Thomas d'Aquin est un modèle pour saisir la manière suivant laquelle il convient d'entreprendre une théologie de la révélation, notamment en refusant d'accorder le premier ou le dernier mot à la métaphysique: le *magister in sacra pagina* est d'abord un exégète, un lecteur attentif des missions divines et des mystères du Christ. Semblablement, il ne faut pas qu'un type déterminé de phénoménologie ait le premier ni le dernier mot dans une théologie chrétienne de la révélation.

32. Jean-Luc MARION, *D'ailleurs, la révélation*, Contribution à une histoire critique et à un concept phénoménal de révélation, Grasset, Paris, 2020, p. 85-107.

33. Voir Olivier BOULNOIS, *Être et représentation*, PUF, Paris, 1999; ID., « Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique », *Quaestio. The Yearbook of the History of Metaphysics* 1 (2001), p. 379-406; Jean-François COURTINE, *Inventio Analogiae*, Métaphysique et ontothéologie, Vrin, Paris, 2005; Pasquale PORRO, « Heidegger, la filosofia medievale, la medievistica contemporanea », *Quaestio. The Yearbook of the History of Metaphysics* 1 (2001), p. 431-461.

34. Voir plus haut la note 1.

Jean-Luc Marion terminait ses *Gifford lectures* (*Givenness and Revelation*)³⁵ en revenant sur la question de l'idole, sur le danger de l'onto-théologie et sur l'appel à une approche radicalement apophatique de l'essence divine. C'est probablement ici que se trouve l'une des principales sources de contradictions entre Marion et Thomas d'Aquin sur la nature de la révélation: la position philosophique de Marion contribue à expliquer son malaise face à la « révélation propositionnelle », sa lecture réductrice de Vatican I et sa grande difficulté face aux analogies que Thomas d'Aquin discernait entre la métaphysique et la doctrine sacrée. Pourtant, ici aussi, il semble que la voie la plus prometteuse soit celle de la priorité d'une méthode *théologique* dans l'étude de la révélation. En effet, le théologien peut et doit, en tant qu'historien mais aussi en tant que penseur spéculatif, considérer les types de présupposés philosophiques qui animent les doctrines ecclésiales de la révélation. Comment la Constitution *Dei Verbum* envisage-t-elle la place de la « révélation propositionnelle », et quel pouvoir reconnaît-elle au caractère épiphanique du langage? Selon *Dei Verbum*, quelle relation y a-t-il entre, d'un côté, les paroles et les actes de Dieu qui le manifestent, et, d'autre part, la face cachée de Dieu? Et encore, quelle possibilité de connaître Dieu par analogie une telle doctrine implique-t-elle?

Thomas d'Aquin n'a pas réduit la révélation à ce qu'Aristote considérait comme possible. De même, notre lecture des doctrines patristiques et conciliaires de la révélation ne devrait pas réduire leurs conclusions aux canons de la phénoménologie ou d'un autre mouvement philosophique. Saint Thomas n'a jamais élaboré un « système » théologique de la révélation, mais il nous a laissé une synthèse lumineuse qui reste ouverte à des développements, des inflexions et des améliorations, par exemple lorsque nous intégrons les enseignements de conciles ultérieurs, la pensée de saints qui ont vécu après Thomas d'Aquin, ou lorsque nous avons recours à de nouvelles idées philosophiques. Il semble bien que *Dei Verbum* (surtout lorsqu'on lit ce document conciliaire à la lumière de *Fides et ratio* de Jean-Paul II) présuppose une métaphysique de l'agir divin et une théologie de l'analogie, sans pour autant canoniser telle ou telle école théologique. Pour le théologien catholique, cela aussi fait partie du « donné ».

Bernhard BLANKENHORN, OP

35. Voir plus haut la note 12.

Une « Église tout entière ministérielle » ?

Au sujet d'une expression de l'Instrumentum Laboris pour la première session de la XVI^e Assemblée générale ordinaire du synode des évêques

Ouvert en octobre 2021, le synode sur la synodalité apparaît d'ores et déjà comme un événement historique dans la vie de l'Église. L'ampleur des rencontres menées à tous les niveaux (local, diocésain, national, continental, universel), la participation de membres non-évêques – hommes et femmes – avec droit de vote à l'assemblée générale constituent déjà une expression visible et concrète de ce « marcher ensemble » qu'est précisément le synode. L'expérience synodale ne saurait donc se réduire à la production d'un ensemble de documents – cet aspect a été maintes fois répété tout au long des travaux. Il n'empêche, le processus synodal a été marqué par une série de textes recueillant, de manière nécessairement imparfaite, les fruits de la phase d'écoute de l'ensemble du peuple de Dieu. Parmi ces documents, l'*Instrumentum Laboris* publié en juin 2023 clôt la première phase du synode et ouvre la seconde articulée sur les deux sessions de la XVI^e Assemblée générale ordinaire (octobre 2023 et octobre 2024). Dans l'*Instrumentum Laboris*, comme dans d'autres textes produits depuis le début du synode, une expression revient à plusieurs reprises, celle d'« Église tout entière ministérielle », une expression qui entend élargir la conception de la ministérialité pour « dépasser une vision qui réserve aux seuls ministres ordonnés (évêques, presbytres, diacres) toute fonction active dans l'Église, réduisant la participation des baptisés à une collaboration subordonnée¹ ». Cette expression toutefois semble grevée de plusieurs ambiguïtés et n'est peut-être pas en mesure d'exprimer adéquatement le lien entre synodalité et ministérialité.

1. Aux origines d'une expression

L'origine de l'expression remonte probablement aux travaux d'Yves Congar, prolongés par ceux de l'assemblée plénière de l'épiscopat français de 1973.

1. SECRÉTAIRERIE GÉNÉRALE DU SYNODE, *Instrumentum Laboris* pour la première session de la XVI^e Assemblée générale du synode des évêques, désormais *IL*, fiche de travail B2.2: Que faire pour qu'une Église synodale soit aussi une Église missionnaire « toute [*sic*] entière ministérielle? »

Au début des années 1970, le religieux dominicain prenait ses distances avec la conception du ministère qu'il avait exposée une vingtaine d'années plus tôt dans *Jalons pour une théologie du laïcat*. Ce sont ses fameuses « rétractations », faites sous forme d'« autocritique », et même de « confidence »².

Pour aborder la question du ministère, dans *Jalons*, Congar parlait du Christ instituant la hiérarchie, celle-ci étant elle-même cause de l'Église comme communauté de fidèles. Ce schéma linéaire reposait donc sur la notion aristotélicienne de cause, et plus particulièrement de cause efficiente, notion à partir de laquelle furent bâtis bien des traités d'ecclésiologie. Qu'il suffise ici de mentionner la véritable somme de Charles Journet, *L'Église du Verbe incarné*, tout entière charpentée par la théorie des quatre causes. L'inconvénient de cette démarche – note Congar dans *Ministères et communion ecclésiale* – est qu'elle réduit la construction de la communauté à l'action du ministère hiérarchique; elle « situe le prêtre ministériel comme antérieur et pour autant extérieur à la communauté »³.

Dans plusieurs études parues à la fin des années 1960 et au début des années 1970⁴, le théologien choisit une autre porte pour entrer dans la question des ministères: non plus celle de la hiérarchie, mais celle de la communauté. « Jésus – écrit-il – a institué une communauté structurée, une communauté tout entière sainte, sacerdotale, prophétique, missionnaire, apostolique, avec en son sein, des ministères: les uns librement suscités par l'Esprit, les autres reliés par l'imposition des mains à l'institution et à la mission des Douze⁵ ». Au binôme clergé-laïcat – à partir duquel étaient structurés ses *Jalons pour une théologie du laïcat* – il donne désormais sa préférence au binôme ministères ou services-communauté. Le schéma linéaire est donc abandonné au profit d'un schéma où la communauté apparaît comme

2. Cf. Y. CONGAR, « Mon cheminement dans la théologie du laïcat et des ministères », dans *Ministères et communion ecclésiale*, «Théologie sans frontières», Cerf, Paris, 1971, p. 9-30. Plusieurs autres rétractations suivront, sur la personne et la théologie de Luther, sur la théologie mariale ou encore sur le Saint-Esprit. Cf. J.-P. JOSSUA, « Signification théologique de quelques retours sur le passé dans l'œuvre d'Yves Congar », dans A. VAUCHEZ (dir.), *Cardinal Yves Congar (1904-1995)*, Cerf, Paris, 1999, p. 93-103; R. CHÉNO, « Les retractsions d'Yves Congar sur le rôle de l'Esprit Saint dans les institutions ecclésiales », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 91/2 (2007), p. 265-284.

3. Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, p. 16.

4. Cf. *ibid.*, cet ouvrage étant lui-même la reprise de plusieurs études, pour beaucoup publiées à l'étranger; ID., *Un peuple messianique. Salut et libération*, «Cogitatio Fidei 85», Cerf, Paris, 1975.

5. Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, p. 19.

la réalité enveloppante à l'intérieur de laquelle les ministères se situent comme des services de cela même que la communauté est appelée à être et à faire.

Cette vision va de pair avec une conception très large des ministères. En prenant le soin de préciser que tous n'ont pas la même densité et ne se situent pas au même plan, le théologien se propose de distinguer trois niveaux d'exercice du ministère. Tout d'abord, celui des dons et des services occasionnels, spontanés, passagers; puis celui des services analogues mais assurés de façon plus stable en raison de leur rapport plus direct avec les activités habituelles de l'Église; enfin celui des ministères ordonnés⁶.

C'est ce nouvel état de la question qu'Yves Congar présente aux évêques français réunis en assemblée plénière à Lourdes à la Toussaint 1973. Le religieux dominicain y est présent avec quatre autres théologiens: François Bussini et Pierre Eyt qui allaient devenir respectivement évêque d'Amiens et archevêque de Bordeaux; Pierre Liégé, religieux dominicain enseignant à l'Institut Catholique de Paris et Hervé Legrand, lui aussi dominicain et ecclésiologue bien connu. Dans son allocution, Yves Congar emploie l'expression d'« Église tout entière ministérielle », en précisant toutefois que l'expression « n'est pas très plaisante », que lui-même « ne l'aime pas tellement » et qu'elle a été en quelque sorte choisie par défaut pour désigner « une coresponsabilité de tous, différenciée, c'est-à-dire organique, où tout le monde n'a pas le même degré ou le même mode de responsabilité⁷ ». Yves Congar, à la différence de ce qu'il écrivait en 1971, se montre plus hésitant à qualifier de « ministère » les services spontanés et occasionnels, semblant réserver le terme de ministères à « des services précis d'importance vitale comportant une vraie responsabilité et reconnus par l'Église locale⁸ ».

L'allocution d'Yves Congar vient à l'appui de l'exposé de Mgr Raymond Bouchex, archevêque d'Avignon, « Le ministère des prêtres dans l'Église tout entière "ministérielle"⁹ ». Cet exposé articule la notion d'Église sacrement du salut à celle d'Église tout entière ministérielle: « Le mystère de l'Église,

6. *Ibid.*, p. 43-46. Dans une telle perspective, « une mère de famille qui catéchise un groupe d'enfants » ou « un ingénieur qui assume le rôle d'animateur liturgique » exercent un ministère.

7. Cf. Intervention du père Yves-M. Congar, dans ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DE L'ÉPISCOPAT FRANÇAIS, *Tous responsables dans l'Église ?*, Le ministère presbytéral dans l'Église tout entière « ministérielle », Centurion, Paris, 1973, p. 60-61.

8. *Ibid.*, p. 59.

9. Cf. R. BOUCHEX, « Exposé introductif: le ministère des prêtres dans l'Église tout entière "ministérielle" », dans ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DE L'ÉPISCOPAT FRANÇAIS, *Tous responsables dans l'Église ?*, p. 7-25.

dès qu'il est accueilli par des hommes, devient "ministère" de la part de ces hommes. Il est confié à la responsabilité de tous ceux qui le reçoivent et le vivent, solidairement les uns avec les autres et selon la grâce reçue par chacun¹⁰. » L'auteur reconnaît également que l'emploi aussi large du terme « ministère » « n'est pas accepté par tous¹¹ ». Il propose une distinction entre, d'une part, « le ministère général » que constituent la vie des chrétiens, les initiatives spontanées et passagères prises par certains d'entre eux et, d'autre part, les responsabilités bien déterminées assumées par certains : responsabilités assumées pour un certain laps de temps et reconnues comme telles, ministères institués et ministères confiés par l'ordination¹². Mais, poursuit Raymond Bouchex, plus que les termes, ce qui importe surtout, c'est le passage à un nouvel équilibre ecclésial, la Pâque vers une Église tout entière en ministère¹³.

2. Nouveaux développements de l'expression

Si elle n'a pas disparu de la littérature théologique¹⁴, l'expression d'Église tout entière ministérielle n'a pas connu de postérité et de développements conséquents. Elle est néanmoins réapparue à la faveur des derniers synodes. Ainsi, le *Document final* de l'Assemblée spéciale du Synode des évêques pour l'Amazonie souligne la synchronie « entre coresponsabilité et ministérialité de tous » (§92) et note – sans trop de précisions – que « le renouvellement du Concile Vatican II place les laïcs au sein du Peuple de Dieu, dans une Église tout entière ministérielle, qui fonde dans le sacrement du baptême l'identité et la mission de tout chrétien » (§93). L'expression toutefois n'est pas reprise dans l'exhortation apostolique post-synodale *Querida Amazonia*.

Les textes produits au cours du synode sur la synodalité utilisent à nouveau cette expression. La collecte de l'Église d'Italie, citée par le document de travail pour l'étape continentale *Élargis l'espace de ta tente*, souligne que l'expérience faite a permis de « dépasser une vision de l'Église construite autour du ministère ordonné pour aller vers une Église "toute ministérielle"

qui est une communion de charismes et de ministères différents¹⁵ ». Deux des sept documents finaux des assemblées continentales – le document pour l'Europe et celui pour l'Amérique latine – utilisent abondamment l'expression tandis que le document nord-américain remarque que « la responsabilité du ministère n'incombe pas seulement aux prêtres, mais à chaque baptisé » (§18).

Mais c'est surtout l'*Instrumentum Laboris* qui semble consacrer l'expression. L'une des quinze fiches de travail proposées s'intitule : Que faire pour qu'une Église synodale soit aussi une Église missionnaire « toute [sic] entière ministérielle ? » À la suite du document final pour l'Amérique Latine et des Caraïbes, l'*IL* souligne qu'« une Église "toute [sic] entière ministérielle" n'est pas nécessairement une Église où "tous les ministères sont institués" » car « il existe légitimement de nombreux ministères qui découlent de la vocation baptismale : des ministères spontanés, certains ministères reconnus qui ne sont pas institués, et d'autres qui, grâce à l'institution sont liés à une formation, une mission et une stabilité spécifiques¹⁶ ».

3. Des questions en suspens

Les premiers emplois de l'expression « Église tout entière ministérielle » étaient marqués par une oscillation et une hésitation dans l'application du terme ministère aux services spontanés et occasionnels assumés par certains chrétiens. Les premiers documents produits par le synode sur la synodalité optent assez clairement pour une conception large des ministères. Mais il n'est pas certain que ce choix contribue à clarifier les débats.

Cette expression risque d'occulter une double distinction – et non une double séparation – qui paraît nécessaire au déploiement de la ministérialité dans l'Église.

La première distinction est celle entre le ministère au singulier et les ministères au pluriel. Il existe bien une ministérialité-diaconie (*diakonia*) de toute l'Église, au sens où l'entend la lettre aux Éphésiens : « Et les dons qu'il a faits, ce sont les Apôtres, et aussi les prophètes, les évangélisateurs, les pasteurs et ceux qui enseignent. De cette manière, les fidèles sont organisés pour que les tâches du ministère soient accomplies et que se construise le

10. *Ibid.*, p. 16.

11. *Ibid.*, p. 17.

12. Cf. *ibid.*, p. 17.

13. Cf. *ibid.*, p. 17 et 19.

14. Cf. par exemple H. LEGRAND, « La réalisation de l'Église en un lieu », dans *Initiation à la pratique de la théologie*, tome III : *Dogmatique II*, Cerf, Paris, 1983, p. 225-226. On notera le point d'interrogation dans le sous-titre « Une Église tout entière ministérielle ? ».

15. SECRÉTARIAT GÉNÉRAL DU SYNODE, « *Élargis l'espace de ta tente* » (Is 54,2). Document de travail pour l'étape continentale, désormais DEC, § 67.

16. *IL*, fiche de travail B2.2. Cf. également *Synthèse de la phase continentale du Synode sur la synodalité en Amérique Latine et aux Caraïbes*, § 84.

corps du Christ » (Ép 4,11-12)¹⁷. Cette ministérialité-diaconie de toute l'Église s'exprime et se concrétise par des dons variés, des charismes, des services constitués de manière plus ou moins stable et des ministères. Mais la coresponsabilité de tous « pour que les tâches du ministère soient accomplies » ne signifie pas que tous exercent un ministère au sens propre. Un ministère – qu'il soit ordonné ou baptismal – exige toujours une détermination supplémentaire constituée de façon stable et reçue par appel de l'Église¹⁸. La lettre du pape François sur l'accès des femmes aux ministères du lectorat et de l'acolytat le rappelait clairement : « Dans la tradition de l'Église, on appelle ministères les différentes formes que revêtent les charismes lorsqu'ils sont publiquement reconnus et mis à la disposition de la communauté et de sa mission sous une forme stable¹⁹. » Tous sont coresponsables, tous ont reçu des dons de grâce-charismes (*charismata*) mais tous n'exercent pas de services-ministères (*diakoniai, ministeria*). Dans l'articulation entre « tous » et « certains », les ministères sont à placer du côté des « certains », ce que l'expression d'« Église tout entière ministérielle » tend à occulter²⁰.

La seconde distinction qui mériterait d'être mieux soulignée est celle entre les ministères baptismaux et les ministères ordonnés, et parmi les ministères ordonnés plus spécifiquement encore le ministère presbytéral qui ne semble pas bénéficier d'un traitement totalement satisfaisant. Il est vrai que l'*IL*, à l'image du *DEC*, n'offre pas « l'élaboration complète d'une vision théologique », mais il demeure, comme le *DEC*, « un document théologique ». Ce document souligne à juste titre la complémentarité des ministères et la nécessité « d'inscrire les ministères ordonnés dans le cadre plus large des

ministères ecclésiaux, sans les mettre en opposition ». Cette complémentarité des ministères s'exprime dans l'Église locale, « lieu le plus propice pour rendre effective la participation de tous au Sacerdoce du Christ [...] capable de valoriser le ministère ordonné dans sa particularité et de promouvoir en même temps les ministères baptismaux dans leur variété ». L'insistance sur la catholicité, entendue non dans le sens d'extension universelle – la conception apologétique de la catholicité – mais dans le sens de la *communio Ecclesiarum* constitue un aspect marquant de l'*IL* comme elle est un aspect marquant du magistère du pape François. Ce lien entre les ministères – y compris les ministères ordonnés – et l'Église locale correspond tout à la fois à un approfondissement et à un déploiement des affirmations de *Lumen Gentium* 13 sur la catholicité²¹, à un impératif pour ne pas placer le ministère apostolique en amont ou en surplomb de l'Église et à une requête de la théologie²². Nous rejoignons ici le correctif apporté par Congar dans *Ministères et communion ecclésiale*. Le ministère des évêques et des prêtres ne peut être conçu sans lien direct avec une Église locale. Dire cela est tout à fait juste, mais ne dire que cela est insuffisant. Il convient de faire droit également à l'apostolicité de ce ministère, un aspect mentionné par l'*IL* à propos du ministère des évêques, assez largement passé sous silence à propos des prêtres²³. Si le ministère presbytéral est à concevoir dans la symphonie des ministères de l'Église locale – et donc dans la catholicité de l'Église – il est également à concevoir comme ministère apostolique, dans la continuité de la mission des apôtres qui elle-même prolonge la mission du Fils²⁴. Certes, l'apostolicité ne se réduit pas à la succession apostolique ; elle est une propriété de l'Église entière, comme le rappelle la constitution *Dei Verbum* : « Le peuple saint tout entier uni à ses pasteurs reste assidûment fidèle à l'enseignement des Apôtres et à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières (cf. Ac 2,42), si bien que, pour le maintien, la pratique et la profession de la

17. Nous citons la traduction liturgique. Aurait également pu être citée la très belle traduction de la TOB : « Et les dons qu'il a faits, ce sont des apôtres, des prophètes, des évangélistes, des pasteurs et catéchètes, afin de mettre les saints en état d'accomplir le ministère pour bâtir le corps du Christ. »

18. Cf. L. FORESTIER, *Les ministères aujourd'hui*, Salvator, Paris, 2017, p. 143-160. La notion canonique d'office, mise en œuvre en particulier dans l'exhortation de JEAN-PAUL II *Christifideles laici* (23) recoupe celle de ministère.

19. FRANÇOIS, *Lettre au préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi sur l'accès aux ministères du lectorat et de l'acolytat*, 2021. En ligne : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/letters/2021/documents/papa-francesco_20210110_lettera-donne-lettorato-accolitato.html (consulté le 31 octobre 2023).

20. Cela ne fait pas des laïcs en charge d'un ministère des « super-laïcs », échappant à leur condition et il semble difficile de suivre Bernard Sesboué qui, dans un essai publié au milieu des années 1990, estimait que « dans une certaine mesure, ces laïcs sont devenus des clercs et appartiennent à la hiérarchie ». Cf. B. SESBOUÉ, *N'ayez pas peur !*, Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui, Desclée de Brouwer, Paris, 1996, p. 149.

21. Les références à *Lumen Gentium* 13 et à la catholicité de l'Église sont nombreuses dans l'*IL* (cf. § 5, 6, 12, 25 fiches de travail B1.3 : *Comment une relation dynamique d'échange de dons entre Églises peut-elle se développer ?* et B3.4 : *Comment façonner les instances de synodalité et de collégialité impliquant des groupements d'Églises locales ?*).

22. Cf. également H. LEGRAND, « Ordonner des pasteurs. Plaidoyer pour le retour à l'équilibre traditionnel des énoncés doctrinaux relatifs à leur ordination », *Recherches de science religieuse* 109/2 (2021), p. 219-238.

23. Nous n'abordons pas ici la question des diacres qui mériterait un traitement spécifique. Les diacres, ministres ordonnés à l'instar des évêques et des prêtres, ne forment pas un *ordo*, à la différence des évêques et des prêtres.

24. On pourra sur ce point se référer au premier chapitre du livre de Louis BOUYER, *Le sens de la vie sacerdotale*, précisément intitulé « Le ministère apostolique », Cerf, Paris, 1960.

foi transmise, s'établit, entre pasteurs et fidèles, un remarquable accord » (*Dei Verbum* § 10)²⁵. Il n'empêche, l'apostolicité est garantie et structurée par la succession apostolique. Les prêtres, comme les évêques, sont les garants que les communautés auxquelles ils sont envoyés s'assemblent en réponse à une initiative de grâce. Ils sont pour ces communautés signes et serviteurs de la prévenance de Dieu venu en son Fils rassembler ses enfants dispersés²⁶. Ils signifient – comme le rappelait d'ailleurs le rapport Bouchex – que les communautés d'Église, existantes et naissant dans le monde s'assemblent ici et maintenant comme l'Église de Jésus-Christ, apostolique et catholique: « Entre catholicité et apostolicité, il y a, en effet, corrélation. L'apostolicité fonde la catholicité, car ces communautés sont en communion du fait de leur commune obéissance à l'Évangile transmis par les apôtres. Et la catholicité atteste et garantit leur apostolicité²⁷. » L'apostolicité n'est donc pas à voir comme le cheval de Troie d'une ecclésiologie à perspective universaliste, elle est une dimension constitutive du ministère justement appelé ministère apostolique.

C'est ce qu'exprimait Jean-Paul II dans l'exhortation *Pastores dabo vobis* en reprenant l'une des propositions des Pères synodaux: en tant qu'ils représentent le Christ, Pasteur et Époux de l'Église, les prêtres sont placés non seulement dans l'Église, mais aussi face à l'Église²⁸. Le « dans l'Église » – en lien avec la dimension catholique de leur ministère – ne pose pas de difficultés particulières: les ministres ordonnés sont membres du peuple de Dieu. Leur ministère n'est pas antérieur à l'Église; il est entièrement au service de l'Église elle-même. Le « face à l'Église » – qui peut être mis en lien avec la dimension apostolique de leur ministère – doit être bien compris et toujours articulé au premier aspect. « Face à » ne signifie pas « au-dessus », « à l'extérieur » ou « antérieur ». Il ne place pas les ministres ordonnés dans

un splendide isolement face au reste de la communauté. Mais il rappelle que les Apôtres et leurs successeurs sont placés « comme prolongement visible et signe sacramentel du Christ, à sa propre place en face de l'Église et du monde, comme origine permanente et toujours nouvelle du salut, lui le sauveur du Corps²⁹ ». C'est d'ailleurs dans et face à l'assemblée que les évêques et prêtres président l'Eucharistie.

Conclusion

« La porte par laquelle on entre dans une question décide des chances d'une heureuse ou d'une moins heureuse solution. Les concepts qu'on utilise alors sont largement déterminants pour toute la suite » écrivait Congar dans l'ouvrage mentionné au début de cet article³⁰. Il ne semble pas que l'expression d'« Église tout entière ministérielle » soit la garantie d'une heureuse solution permettant d'« évoluer vers une coresponsabilité missionnaire réelle et efficace », de « comprendre les dons spécifiques des ministres ordonnés au sein de l'unique peuple de Dieu » ou encore d'« envisager des processus de décision plus participatifs », autant de questions et défis pointés dans les fiches de l'IL. Peu traditionnelle, trop générique, utilisée avec des guillemets qui traduisent une certaine gêne quant à son emploi, l'expression risque d'entraîner plus de confusions que de clarifications. Le rapport de synthèse, publié à l'issue de la session d'octobre 2023, l'a d'ailleurs souligné sans ambages: l'expression d'« Église tout entière ministérielle » utilisée dans l'*Instrumentum Laboris* peut prêter à des malentendus³¹. Le même rapport invite à en préciser le sens afin de lever toute ambiguïté. On peut toutefois se demander si le plus simple ne serait pas d'abandonner purement et simplement cette expression, non pour minimiser la ministérialité de l'Église, mais au contraire pour mieux marquer l'importance et la spécificité des ministères au service de l'annonce de l'Évangile.

Bertrand LESOING

25. Cf. également, COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Le sensus fidei dans la vie de l'Église*, 2014, § 41: Les théologiens catholiques « ont souligné que "l'Église" ne s'identifiait pas à ses pasteurs; que l'Église tout entière, par l'action du Saint-Esprit, était le sujet ou "l'organe" de la Tradition; et que les laïcs avaient un rôle actif dans la transmission de la foi apostolique ».

26. Cf. *Tous responsables dans l'Église?*, p. 21. Peut également être citée l'exhortation apostolique post-synodale de JEAN-PAUL II, *Pastores dabo vobis*, § 16: « Le prêtre apparaît, dans la structure de l'Église, comme signe de la priorité absolue et de la gratuité de la grâce, qui est donnée à l'Église par le Christ ressuscité. Par le sacerdoce ministériel, l'Église prend conscience, dans la foi, de ne pas exister par elle-même, mais par la grâce du Christ dans l'Esprit Saint. »

27. *Tous responsables dans l'Église?*, p. 21-22.

28. Cf. JEAN-PAUL II, *Pastores dabo vobis*, 1992, § 16.

29. JEAN-PAUL II, *Pastores dabo vobis*, § 16.

30. Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, p. 17.

31. Cf. XVI^e ASSEMBLÉE GÉNÉRALE ORDINAIRE DU SYNODE DES ÉVÊQUES, *Rapport de synthèse « Une Église synodale en mission »*, 2023.

La communauté de Tibhirine, signe vivant de l'amour de Dieu pour tous les hommes

De la précarité de Tibhirine au témoignage suprême : une trajectoire d'enfancement ?

Quand l'Église canonise, elle ratifie en quelque sorte un choix de Dieu et donne en exemple aux fidèles d'aujourd'hui la sainteté de ces défunts dont la vie a été inspirante et qui, invoqués dans la prière après leur mort, ont intercédé auprès de Dieu pour obtenir des grâces. Par les canonisations se tissent donc des liens entre l'Église du ciel et celle de la terre, qu'il nous revient de faire vivre, par exemple en entretenant des amitiés dans ce réseau. Au cours de son histoire, il a plu à l'Église de canoniser des groupes de saints, souvent des martyrs, parfois des groupes de fondateurs ou des couples. Elle éclaire ainsi une autre de ses facettes : sa constitution comme famille, dans les liens de la foi, de la charité ou ceux du mariage. Parmi les martyrs récents, ceux d'Algérie, béatifiés il y a cinq ans, le 8 décembre 2018, sont comme une famille de familles (religieuses) et, parmi elles, celle des sept moines trappistes de Tibhirine¹, qui ont vécu communautairement le chemin vers le martyre. Leur vocation comme communauté de « priants au milieu d'autres priants² » souligne encore plus l'aspect communautaire de la sainteté et du témoignage de la foi dans un milieu bien concret : l'Église d'Algérie après l'indépendance et jusqu'à leur mort en 1996. Avec leur béatification nous pouvons toutefois étendre leur témoignage dans le temps et l'espace et l'interroger : quel message ces moines-martyrs portent-ils à nos communautés d'aujourd'hui ? Quelles amitiés et solidarités pouvons-nous tisser avec eux pour vivre celles de notre vie chrétienne du XXI^e siècle ?

1. D'autres religieux (mariste, sœurs augustines missionnaires, pères blancs, sœurs missionnaires de Notre-Dame des Apôtres) composent ce groupe de 19 avec à leur tête l'évêque dominicain Pierre Claverie. Pour la liste complète voir Père Thomas GEORGEON, Christophe HENNING, *Nos vies sont déjà données !*, 19 vies pour Dieu et l'Algérie, Bayard, Paris, 2018, p. 249-250.

2. C'est ainsi que les moines ont voulu se définir en 1975, cf. Christian SALENSON, *Christian de Chergé*, Une théologie de l'espérance, Bayard, Paris, 2009, p. 229 ; voir aussi : *Dieu pour tout jour*, Chapitres de Père Christian de Chergé à la communauté de Tibhirine (1986-1996), "Les cahiers de Tibhirine 1 bis", 2^e éd. revue et augmentée, éd. de Bellefontaine, Aiguebelle, 2006, p. 519 [abrégé : *Dieu pour tout jour*].

La présente étude cherche à déceler le principe de la cohésion de la communauté de Tibhirine et de la cohérence de son témoignage dans l'intuition de Christian de Chergé et son incarnation dans une vie cistercienne en terre d'islam. Comment la communauté de Tibhirine menacée de disparition après l'indépendance de l'Algérie a-t-elle pu renaître et se souder autour d'un projet de vie cistercienne en terre d'islam promu principalement par Christian de Chergé? Celui-ci, arrivé à Tibhirine en janvier 1971, a en quelque sorte assumé un rôle de catalyseur au sein de cette petite communauté dont il a été le prieur depuis 1984 jusqu'à l'enlèvement et au martyre en 1996. Comment son appel personnel a-t-il interpellé ses frères?

1. Contexte précaire

Un an après l'accession à l'indépendance de l'Algérie, dom Gabriel Sortais, Abbé Général des cisterciens, décidait à l'issue de sa visite à la communauté de Tibhirine le 13 novembre 1963 de la fermer. Il ne faisait là qu'entériner un vote des frères en septembre 1963 décidant de la fermeture progressive de la communauté. Dans un pays devenu musulman, que nombre de chrétiens désertent pour rentrer dans leur pays d'origine, les conditions ne sont plus réunies pour faire vivre une communauté restée assez précaire depuis sa fondation en 1938 malgré la présence de moines de diverses nationalités. Le soir même de sa décision, l'Abbé Général meurt et « c'est à cette mort que la communauté doit sa résurrection³ ». Quand frère Christian arrive à Tibhirine le 15 janvier 1971, la communauté vit encore dans l'incertitude quant au sens de sa présence en Algérie.

2. L'appel de frère Christian: une histoire fondée sur une rencontre décisive

Des années plus tôt, lors de son service militaire en Algérie alors qu'il était séminariste, en 1959, Christian de Chergé a été littéralement interpellé par l'islam en la personne d'un garde champêtre musulman assassiné pour lui avoir sauvé la vie et qui l'avait invité à prier, invitation assortie d'une défiance: « mais vous les chrétiens, ne savez pas prier ». La mort de cet homme, Mohammed, a transformé l'invitation – et la défiance – en défi et certitude, pour Christian, d'une communion des saints incluant les musulmans, ces

3. Cf. lettre circulaire de 1988 qui retrace les 50 ans d'histoire de la communauté Notre-Dame de l'Atlas depuis sa fondation en 1938 dans Marie-Dominique MINASSIAN (dir.), MOINES DE TIBHIRINE, *Heureux ceux qui espèrent*, Autobiographies spirituelles, "Les écrits de Tibhirine 1", Cerf-Bellefontaine-Bayard, Paris, 2018, p. 703-704 [abrégé: *Heureux ceux qui espèrent*].

priants chercheurs de Dieu; certitude également que leur foi nous interpelle et nous livre un message sur Dieu. Cinq ans après l'assassinat de Mohammed, Christian sera ordonné prêtre pour le diocèse de Paris où, à la demande de ses supérieurs, son appel à la vie monastique sera mis à l'épreuve par une attente de cinq ans passés dans le ministère comme chapelain à Montmartre et directeur de la Maîtrise. C'est seulement en 1969 qu'il a la permission d'entrer à Aiguebelle en vue de rejoindre ensuite l'Algérie, ce qui se fera début 1971.

3. Un appel communautaire?

Frère Christian arrive donc à Tibhirine avec un désir de vivre l'appel à la prière en commun, en réponse à l'invitation du garde champêtre, et être ainsi signe de communion au milieu d'autres qui prient à leur manière, celle de l'islam. Finalement, la communauté de Tibhirine s'est soudée autour de cet appel, cherchant ensemble la manière la plus adéquate de vivre de l'amour de Dieu dans les circonstances de Tibhirine, avec son redimensionnement pour s'adapter à une situation postcoloniale nouvelle⁴, et plus tard dans le contexte dramatique de la montée de la violence dans la décennie noire. C'est ainsi qu'elle a pu rendre le témoignage du martyre comme communauté⁵. Pourtant la communauté n'a « adopté » que très progressivement la vision de Christian jusqu'à la faire sienne communautairement. Tout d'abord à l'occasion de l'approche de sa profession solennelle surgit un obstacle canonique: les frères dont il partage la vie ne sont pas tous stabilisés à Notre-Dame de l'Atlas si bien que quatre sur sept n'ont pas le droit de vote. La communauté serait-elle donc menacée d'« éclatement à brève échéance » selon les mots de Christian⁶? Dans sa chronique de l'espérance⁷, frère Christian raconte comment les frères se sont ralliés à son désir qu'il leur a partagé dans un long texte écrit lors de sa retraite en juillet 1976:

On enchaîne: y a-t-il un projet commun plus solide que nos murs? On propose: présence d'église en prière à la prière de l'islam et présence monastique à l'église d'Algérie.

4. Mgr Duval, archevêque d'Alger, avait obtenu que les moines fassent don de 360 ha à l'État algérien: cf. *Heureux ceux qui espèrent*, p. 704.

5. FRANÇOIS, Exhortation apostolique *Gaudete et exsultate*, n° 141, 19 mars 2018. En ligne: https://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html (consulté le 10 octobre 2023).

6. *Heureux ceux qui espèrent*, p. 394.

7. Chroniques régulières dans lesquelles Christian livre à sa famille et ses amis une réflexion sur ses expériences et son regard sur les événements du quotidien. Cf. *Heureux ceux qui espèrent*, p. 358.

L'un après l'autre, les frères venus « d'outre-mer » vont se rallier à ce « programme commun », toutes amarres rompues. Leur engagement nous restitue l'indépendance; n'étions-nous pas le seul îlot à ne pas en jouir en Algérie⁸?

C'est un profond retournement car le vote de tous les frères, stabilisés ou non, est unanime et frère Christian pourra faire profession solennelle à Notre-Dame de l'Atlas le 1^{er} octobre 1976, mais surtout la communauté assume que son visage dans l'Église algérienne d'après l'indépendance doit muter pour être un signe crédible dans ce contexte musulman et s'ouvrir au dialogue avec leur hôte. Frère Christian souligne non sans humour le paradoxe de l'indépendance retrouvée de la communauté avec la possibilité d'un vote d'admission à la profession et par le consentement à sa vulnérabilité dans un contexte postcolonial et musulman. Il nous faut maintenant regarder de plus près ce désir que frère Christian a exprimé à ses frères, un texte long et riche reproduit aux p. 386-393 de l'édition des *Autobiographies spirituelles (Heureux ceux qui espèrent)*, de huit points mûrement médités au long de ses cinq années vécues en Algérie, et pas seulement pendant ce mois de retraite. Le premier point donne l'enracinement trinitaire de frère Christian et le second sa réponse d'obéissance libre. Le troisième déploie le lien entre l'accueil de la Parole de Dieu et l'écho qu'elle trouve dans le cœur d'autres croyants. Il le dira plus tard dans une homélie: « Parce que nous sommes tous faits de chair et de sang, nous sommes tous membres en devenir du Corps du Christ. En chacun de nous le Verbe veut se faire chair, c'est-à-dire que tout frère selon la chair peut redevenir Parole de Dieu pour moi⁹. » L'incarnation pour Christian est continuée dans le Corps du Christ fait de la tête et des membres et le Verbe trouve des échos et croît dans le cœur de ceux qui l'accueillent. C'est ce qui l'invite à faire une *lectio divina* qui inclut l'autre y compris le musulman¹⁰.

Le quatrième point est central pour dessiner les contours du projet de vie de Christian de Chergé:

8. Chronique de l'espérance 11 (janvier 1977), 29-30.09.76, citée dans *Heureux ceux qui espèrent*, p. 394-395.

9. Homélie 31 dans *L'Autre que nous attendons*, Homélies de Père Christian de Chergé, 1970-1996, "Les Cahiers de Tibhirine 2", Aiguebelle, 2006, p. 74 [abrégé: *L'Autre que nous attendons*].

10. Cf. Marie-Dominique MINASSIAN, « Vivre intégralement la *lectio divina*. L'exemple de Tibhirine », *Vies consacrées* (2023), p. 29-40 [34]: « La *lectio* va développer une sensibilité à la présence de l'autre en tous et en toutes choses. »

Un APPEL m'invitant à creuser davantage, et *en moi*, le chemin de *communio*n par lequel l'Esprit ne cesse de vouloir nous conduire ensemble au Père en nous appelant à la PRIÈRE du cœur *et* à la RELATION UNIVERSELLE d'un frère en humanité. En cette *voie de louange et d'intercession* aussi pure et continuelle que possible, j'aimerais rejoindre très spécialement d'autres hommes de prière parmi lesquels j'ai accepté d'enfouir ma vie, simplement parce que c'est l'un d'entre eux qui m'a adressé cet "appel à la prière" en notant que les chrétiens de ce pays n'avaient pas su donner l'exemple en ce domaine. J'ai su du même coup que cette consécration de ma vie devrait passer par la PRIÈRE EN COMMUN pour être témoignage d'Église¹¹.

S'il s'agit d'un appel bien personnel, inscrit dans l'histoire propre de Christian, il faut cependant noter l'universalité qu'il contient et qui permettra à d'autres de se couler dedans sans être pour autant absorbés, sans diluer leur personnalité au nom d'une idéologie quelconque mais bien parce que l'universalité de la fraternité qui est au cœur du projet vient du dessein de Dieu. Parce qu'il s'agit d'un chemin de communion en effet, cet appel ne peut se vivre seul, et il est universel car enraciné dans le projet d'un Dieu Père de tous les hommes et dont le désir est de les rassembler. L'entrée dans ce désir du Père se fait par la prière, la louange et l'intercession du moine qui attire dans son sillage les personnes auxquelles frère Christian est relié: sa communauté d'abord, ceux avec qui il vit en terre algérienne et d'autres plus lointains avec qui il correspond. La suite du texte de Christian déploie en quelque sorte autour de ce centre les éléments de la vie cistercienne telle que l'humilité et la pauvreté qui font partie du témoignage, l'hospitalité notamment pour les chercheurs de Dieu accueillis à l'hôtellerie, la vie commune, la stabilité nécessaire à la continuité monastique vue comme enracinement dans la vie cachée en Algérie pour être à l'écoute de l'âme musulmane.

Cet appel est en consonance avec le chemin de l'Église d'Algérie, chemin qui passe par un dépouillement depuis 1962 mais qui lui permet d'approfondir le sens de sa mission. De passage au monastère, Mgr Teissier, évêque d'Oran, le conforte dans son intuition: « Il nous a fait en chapitre la description du "monastère de son espérance". Je croyais reconnaître celui que je rêve. Il s'agit donc d'évoluer ensemble dans l'espérance¹². » Pourtant, avant que son monastère incarne concrètement ce qu'il porte dans son rêve, il lui faudra beaucoup de patience: « Dans la patience mutuelle entraînant peu à peu tous les lanternements et les retournements. Mais ce RENONCEMENT à la

11. *Heureux ceux qui espèrent*, p. 388. Les mots en majuscules dans le texte cité le sont également dans le livre.

12. *Ibid.*, p. 374.

tentation d'aller plus vite en agissant seul, parce qu'il est accepté par tous, il a déjà valeur de vie commune AVEC les autres¹³. » Il parle de patience mutuelle car il sait que son intuition prophétique est dérangeante et bouscule des manières de vivre devenues des habitudes difficiles à réformer. Mais agir seul serait contradictoire avec sa vocation, sa mission comprenant une dimension communautaire. Se mettre au pas de l'autre est un vrai renoncement, mais il en connaît la valeur de vie commune, valeur cachée aux regards humains mais connue et reconnue par Dieu, et par qui accepte de se « mettre à l'échelle de l'éternel¹⁴ ». Il ne renonce pas pour autant à ses intuitions, il en sera de même dans le groupe du Ribât¹⁵, aux dires de son cofondateur, le père Claude Rault devenu ensuite évêque du Sahara : « Au sein de notre "Lien de la Paix", il ne forçait pas, acceptait le rythme de chacun, sans renoncer à cette vision de longue portée¹⁶. »

Pour mesurer ce qu'il en coûte à frère Christian, il faut se pencher sur les signes de ses combats intérieurs livrés dans ses notes et sa correspondance où il décrit sa situation non sans humour en parlant de la « nécessité de passer "au pourrissoir" de la solitude et de la roue de secours¹⁷ ». Quand la question de ses études arabes pose problème, la communauté hésitant à le libérer pour qu'il parte étudier à l'Institut Pontifical d'Études Arabes à Rome alors qu'elle avait donné un accord de principe¹⁸, frère Christian écrit au Père Immédiat, l'Abbé d'Aiguebelle, qu'il en va de son « orientation monastique dont la perspective propre de présence spirituelle à l'islam ne puisse plus endosser la complicité de ce que j'appellerai "néocolonialisme"¹⁹ ». Ces propos illustrent une qualité que Christian fait sienne alors qu'il n'hésite pas à affirmer

13. *Ibid.*, p. 354.

14. *Ibid.*, p. 319.

15. Le Ribât (ou Ribât Essalâm : lien de la paix) est un groupe de prière et de partage entre musulmans et chrétiens. Fondé en 1979 par Mgr Rault et Christian de Chergé pour des chrétiens désirant vivre une approche spirituelle de l'islam et des musulmans, il a été rejoint par des musulmans de la confrérie Alawya de Médéa dès 1980. Le groupe se réunissait deux fois par an, souvent à Tibhirine, autour d'un thème choisi lors de la précédente rencontre et médité entre les sessions. Cf. Mgr Claude RAULT, « La communauté de Tibhirine au fil du temps. Témoignage d'un ami », *Collectanea Cisterciensia* 84 (2022), p. 211-221 [211 et 216-217].

16. *Ibid.*, p. 217.

17. Lettre à frère Vincent Desprez, 22.04.72, dans *Heureux ceux qui espèrent*, p. 339.

18. L'IPEA (Institut Pontifical d'Études Arabes), situé à Rome depuis 1964, est issu du transfert d'un institut fondé par les Pères Blancs en Tunisie pour la préparation des missionnaires en langue arabe et islamologie en vue de la mission dans des pays musulmans. L'Institut prit ensuite le nom de PISAI (*Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica*).

19. Lettre du 04.08.72, in *Heureux ceux qui espèrent*, p. 341.

que « le moine se veut résolument contestataire²⁰ ». C'est ainsi qu'il justifie l'espérance qu'il porte dans le silence d'une vie cachée très simple, elle-même signe pour le monde au-delà de toutes les modes et nouveautés attrayantes. Il est vrai que la vie religieuse en son surgissement dans l'histoire de l'Église s'est présentée comme un mouvement de protestation en face de la société et des communautés chrétiennes, ce qui justifiait une prise de distance géographique et sociologique²¹. Cependant la contestation de Christian, si elle est ferme comme à l'égard du néocolonialisme qui teinte certaines formes de vie religieuse, ne se fait pas revendication. Il tente toujours d'exprimer et d'explicitier pour sa communauté l'appel qui l'habite profondément et comment il entend y répondre, par exemple en étudiant très sérieusement l'arabe et l'islam, mais il sait être patient et voit dans les temps de lente préparation l'occasion d'une maturation et l'approvisionnement mutuel des lenteurs de chacun.

4. Un appel qui trouve des échos dans les cœurs d'autres frères

En 1984, Notre-Dame de l'Atlas perd son statut d'abbaye, et frère Christian en devient prier. La précarité de la communauté reste un questionnement. Mais Christian ou d'autres frères, de passage dans des abbayes en France, font connaître la situation de Tibhirine et suscitent des vocations pour l'Algérie. Ainsi trois novices de Bellefontaine, Michel Fleury, Bruno Lemarchand et Célestin Ringard, sans se concerter, vont faire part de leur désir de partir au père Étienne Baudry, leur père maître, la même semaine²². Bruno et Célestin étaient arrivés au monastère après avoir été prêtres diocésains, quant à Michel, il avait passé dix ans au Prado. Ils étaient donc entrés au monastère riches de diverses solidarités héritées de leur vie d'avant, en Algérie ou ailleurs. Bruno et Célestin, comme d'autres frères de la communauté, ont fait leur service militaire en Algérie²³. Frère Célestin appelle frères et sœurs de misère les personnes de la rue auprès desquelles il a exercé longtemps son apostolat, et affirment d'eux qu'ils « demeurent attachés à ma peau de moine²⁴ ».

20. *Ibid.*, p. 362.

21. Cf. Jean-Claude GUY, *La vie religieuse mémoire évangélique de l'Église*, Le Centurion, Paris, 1987, p. 15-16.

22. *Heureux ceux qui espèrent*, p. 152-153.

23. Ou leur coopération dans le cas de frère Christophe Lebreton. Frère Bruno a fait son service en Algérie en 1951-1953 ; frère Célestin en 1957-1959 ; frère Paul Favre-Miville en 1959-1961 ; frère Luc Dochier dans un autre pays du Maghreb, au Maroc, en 1938-1939.

24. *Heureux ceux qui espèrent*, p. 260.

Ces expériences de solidarités qui les ont travaillés de l'intérieur étaient en eux comme des préparations en creux à l'expérience de Tibhirine. Par exemple, le responsable d'équipe de frère Michel au Prado affirme que sa nouvelle vocation monastique doit intégrer « sa solidarité et son engagement envers les “petits” du monde ouvrier²⁵ ». L'homélie de Dom Emmanuel Coutant pour l'entrée en noviciat de Michel à Bellefontaine, le jour de l'Épiphanie, 4 janvier 1981, l'illustre en soulignant la continuité dans sa vie. En effet, commentant avec un texte de Karl Rahner la faim et la soif de justice des mages, Dom Emmanuel fait l'analogie avec Michel, chercheur de Dieu par profession, qui embrasse cette condition le jour où le Christ se révèle aux nations, « à tous les hommes, aux plus lointains, aux plus pauvres » et fait ce pas « au nom de, en solidarité avec ces hommes qui, apparemment du moins, semblent loin de Dieu, tout en étant dévorés de la faim et de la soif de justice [...]»²⁶. Il ajoute qu'il vient au monastère « dans un esprit missionnaire [...] pour contempler et célébrer Dieu, contempler et célébrer son œuvre de salut [...] et [...] pour vivre ce mystère de salut, entrer existentiellement dans ce mystère de rédemption par la Croix²⁷ ». Cette homélie prouve combien Dom Emmanuel avait été à l'écoute de François, responsable de Michel au Prado et avait accueilli la question qu'il lui avait livrée : « Comment votre communauté peut se laisser interpellé par la venue de Michel²⁸ ? » Mais en parlant d'« entrer existentiellement dans ce mystère de rédemption par la Croix » dom Emmanuel savait-il que Michel portait depuis longtemps le désir de vivre « son chemin de Damas²⁹ », jusqu'à pouvoir dire à la suite de saint Paul : « ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » ? Lorsqu'il était au séminaire, il écrivait à un ami : « puissions-nous faire un jour l'expérience de saint Paul, à notre niveau, sinon notre vie est RATÉE³⁰. » Étant jugé inapte à poursuivre sa formation en vue du sacerdoce, Michel avait pourtant bien intégré que le cœur de la vocation chrétienne est l'expérience existentielle d'union au Christ. L'expression est redondante mais permet d'insister sur le fait que c'est inscrit dans la vie, au niveau de la chair et pas uniquement de la connaissance. L'union au Christ se fait collaboration à sa mission de salut en embrassant la Croix car saint Paul

25. *Ibid.*, p. 145.

26. *Ibid.*, p. 148.

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*, p. 145.

29. Cf. *ibid.*, p. 138-139.

30. *Ibid.*, p. 139.

peut affirmer que c'est le Christ qui vit en lui seulement après s'être exclamé : « je suis crucifié avec le Christ » (Ga 2,19). La conformation de Michel au Christ passe par une assimilation à ses souffrances, notamment par le partage des souffrances de ses frères et sœurs de l'usine (il a exercé le métier d'ouvrier dans la métallurgie puis comme fraiseur et vit au milieu de Maghrébins à Vaulx-en-Velin puis en quartiers populaires) ou des Gitans visités le samedi. Il décrit ainsi son expérience :

Ma vie est communion à tous ceux qui subissent l'injustice, communion à la pauvreté humaine – et au niveau du métier. (Cette pauvreté et souffrance... ce qui est parfois dur), mais [*sic*] je crois à ce partage de vie, à cette communion à beaucoup de vies humaines³¹.

Toutes ces solidarités sont entrées en lui et continuent de nourrir sa prière de moine. Son responsable au Prado avait affirmé à Michel au moment de son départ pour le monastère : « C'est un peu la classe ouvrière qui entre à la Trappe³² », et sa tranche de vie au Prado l'a bien préparé au partage des misères du peuple algérien, à la communion de vie avec la population proche de Tibhirine.

Les autres frères portaient aussi des pierres d'attente dans leur cœur. Frère Paul Favre-Mirville avait une sympathie pour le Tiers-Monde et un désir de solidarité avec les pauvres³³. Frère Christophe Lebreton a eu un parcours tourmenté mais les pauvres ont toujours été présents dans sa vie depuis les camps Emmaüs (du mouvement de l'abbé Pierre) auxquels il a participé au début des années 1970, si bien qu'ils sont inséparables de sa recherche du bonheur³⁴. C'est en quelque sorte une « option pauvreté » qui l'a poussé à s'engager, même si cela a été dans un premier temps un choix horizontal comme il le dit lui-même³⁵, avant qu'il ne découvre le lien entre son désir de justice et de paix et Jésus-Christ³⁶. Il retrouve cette pauvreté en

31. *Ibid.*, p. 141.

32. *Ibid.*, p. 150.

33. *Ibid.*, p. 60.

34. Frère Christophe a eu un premier contact avec Tibhirine pendant sa coopération à Alger en 1972-1974. Entré à Tamié en vue de l'Atlas en 1974, il fit un premier séjour à Tibhirine en 1976-1977 et rentra 10 ans en France, à Tamié et à Notre-Dame des Dombes, avant de revenir en 1987 à Tibhirine. Au cours des 10 ans en France entre les deux séjours algériens, il a aussi entrepris une formation de menuiserie et repris contact avec l'abbé Pierre pour approfondir son discernement.

35. *Heureux ceux qui espèrent*, p. 497.

36. *Ibid.*, p. 499.

coopération en Algérie, deux années où sa vocation mûrit et qu'il désire vivre comme un dépouillement qui le prépare au don total. La communauté de Tibhirine où il a fait des séjours assez réguliers pendant ces deux années le touche notamment par sa proximité avec les pauvres. Enfin, frère Luc Dochier, le plus ancien, le seul des sept moines martyrs arrivé avant frère Christian, a lui aussi toujours exprimé sa proximité à la population misérable voisine du monastère en soignant sans compter tous ceux qui se présentaient au dispensaire et en voyant dans ce geste évangélique inspiré de la parabole du jugement dernier du chapitre 25 de l'évangile de Matthieu un geste ecclésial inscrit dans la tradition monastique³⁷.

On peut donc affirmer que les moines « amènent leurs solidarités natives et vivent des repositionnements importants³⁸ ». En effet, chacun est habité par une soif de solidarité avec d'autres qui paraissent plus dans le besoin qu'eux-mêmes. D'une manière ou d'une autre ces pauvretés ont interpellé leur foi et suscité la nécessité d'y répondre. Mais cela ne suffit pas pour former une communauté unie dans un même projet. Comment ces solidarités vont-elles entrer en synergie et souder la communauté?

5. *Le milieu d'incarnation, principe unificateur de ces solidarités*

Frère Christian a noté la disparité de l'élément déterminant de chacune de leurs présences et des raisons de rester propres à chacun des frères présents dans la communauté en 1975. Mais selon lui, ces différences ne doivent pas s'effacer dans une uniformité qui serait plus vaste parce que commune, au-dessus des éléments individuels et accents privilégiés par chacun. En effet, la différence qui est à l'image de la réalité environnante assume déjà une valeur de témoignage :

Se respecter mutuellement sous le signe de ce pluralisme, c'est contribuer déjà à dénoncer toutes les exclusives qui vagabondent sous tous les travestis et dressent entre tant de frères des clôtures qui n'ont rien de monastique³⁹.

37. *Heureux ceux qui espèrent*, p. 99.

38. Emmanuel DURAND, « Espérer pour autrui et espérer pour l'Église : une réception théologique du témoignage de Tibhirine », dans Marie-Dominique MINASSIAN, Thierry COLLAUD (éd.), *Tibhirine. Chemins de fraternité*, "Études sur Tibhirine 4", Academic Press Fribourg, Fribourg, 2023, p. 69-83 [74]. Disponible en ligne : <https://www.academicpressfribourg.info/kitap/tibhirine-chemins-de-fraternite-9782889810260> (consulté le 17 décembre 2023).

39. *Heureux ceux qui espèrent*, p. 383.

Ainsi Christian envisage la communauté comme une diversité unifiée premièrement dans le respect des différences. Il a recensé ces dernières un peu plus haut dans la lettre en un inventaire non exhaustif :

[...] vie parmi les pauvres / attention aux malades les plus démunis (nous avons un frère médecin) / service spirituel des chrétiens vivant en Algérie / vie monastique en Afrique / attachement à l'Algérie / compréhension des arabophones / réalité monastique plus simple, plus humble et authentique / parenté de l'idéal cistercien et d'un système économico-politique de type socialiste / enfin, présence spirituelle en milieu musulman [...]⁴⁰

C'est un peuple, un contexte de pauvreté voire de misère, une religion autre, bref tout un « milieu d'incarnation » qui leur révèle leur vocation commune qui n'est autre que la mission de l'Église d'être signe d'un Père commun par la communion, la solidarité et la fraternité vécues au quotidien. Christian l'exprime dans la suite de cette chronique qu'il vaut la peine de citer longuement :

VIVRE ENSEMBLE la richesse de cette différence, c'est affirmer notre commune dépendance vis-à-vis de ce milieu d'incarnation où le Seigneur nous a fait dresser sa tente. C'est aussi rendre crédible la communion possible de toutes les catégories de la population locale que recouvrent ces divers attraits de notre communauté. C'est dire encore que la foi seule peut réaliser cette Unité puisqu'elle est perçue comme un appel de l'Unique, du TOUT-PUISSANT.

Ainsi, il n'y a plus à opposer présence à Dieu et présence au monde. Ce serait oublier que le Verbe de Dieu s'est manifesté dans notre histoire d'homme pour qu'à l'omniprésence de Dieu réponde, au creux du monde, l'omniprésence à Dieu⁴¹.

Ce texte est théologiquement très dense. Tout d'abord le principe d'unité vient de Dieu, l'Unique, qui appelle des êtres divers à vivre en communion avec Lui et entre eux. Seul le regard de Dieu, dans la foi, leur apprend à vivre la tolérance par rapport à la différence qui dérange. Ainsi la communauté des moines vivant cette unité dans la diversité est un exemple pour les populations locales faites de diverses couches sociales et culturelles. Même dans un petit village rural musulman, les catégories sociales ne sont pas uniformes : tous ne sont pas également pauvres et des questions de justice sociale doivent inévitablement surgir, tous ne sont heureusement pas malades, certains gouvernent et d'autres sont gouvernés, le niveau culturel doit

40. *Ibid.*

41. *Ibid.*, p. 383-384.

également être variable... et quelques chrétiens fréquentent aussi la communauté, peut-être sont-ils eux aussi de différents bords, avec des avis divergents sur la situation algérienne. Dans tous les cas, chaque moine est dépendant de ce milieu d'incarnation car son désir de Dieu l'a porté à vivre dans ce contexte précis. L'élément le plus profond de leur unité concrète, réalisée dans cette communauté, est donc la « commune dépendance » à ce « milieu d'incarnation où le Seigneur nous a fait dresser sa tente ». Curieusement, il semble que Christian entrelace deux niveaux : l'Incarnation du Fils qui a dressé sa tente parmi nous, selon le verbe grec du prologue de saint Jean (Jn 1,14) et l'incarnation de la vie cistercienne à Tibhirine vécue par la communauté qui dresse dans ce petit coin de l'Atlas la tente du Seigneur. Ainsi frère Christian pose la vie de la communauté en continuation de l'Incarnation, et comme une médiation pour le Verbe qui continue à se révéler à l'humanité en usant de médiations humaines et à converser avec les hommes, proches et lointains. En répondant à l'appel de Dieu, par la fidélité de leur vie, en particulier à la prière, les moines cherchent à être omniprésents à Dieu, toute leur vie étant relative à l'Unique loué et chanté dans l'office divin. Ainsi, leur lien aux populations, constitutif de leur désir de vivre à Tibhirine, leur présence à ce monde-là, quelle que soit la couleur qu'elle prenne pour chacun, continuent cette conversation de l'Incarnation entre Dieu et le monde et entre le monde et Dieu, selon le mode précis que réclament ces personnes, ce lieu et ce contexte qui est leur quotidien.

Les moines se sont donc rapprochés de leur voisinage musulman, ont partagé leur vie et leur prière d'une certaine manière en cherchant à « réaliser ICI un espace à cultiver ENSEMBLE et un espace à PRIER ensemble⁴² ». En appliquant la parabole du bon samaritain (Lc 10,25-37) à leur situation, Christian écrit :

Les Algériens sont devenus notre « prochain » du fait que nous nous sommes rapprochés d'eux, par vocation spécifique. Tous, chacun à son tour et librement, nous avons traversé la mer pour cela, changé de rive. Avec eux, nous avons fait route, depuis plus ou moins longtemps⁴³.

Pour certains, ce lien a précédé leur vocation à Tibhirine comme nous l'avons déjà dit de Christian, mais c'est vrai également de Christophe qui

42. *Ibid.*, p. 433. Le propos n'est pas ici de déployer la théologie des religions vécue en Algérie et notamment par cette communauté ; sur ce thème voir : Christian SALENSON, *Christian de Chergé, une théologie de l'espérance*, Paris, Bayard, 2009.

43. Homélie 240, 16 juillet 1995 : *L'Autre que nous attendons*, p. 468.

écrivait : « la prière pour l'Algérie fait partie intégrante de “ma coopération”⁴⁴. » Pour d'autres, cela s'est fait progressivement, ou pas. Par exemple, le premier séjour de frère Bruno à l'Atlas s'est soldé par un échec suite auquel il est rentré dans son monastère d'origine et frère Christian note une difficulté dans le fait qu'il manque « d'une certaine sensibilité à notre environnement⁴⁵ ». Frère Michel, au contraire, ne connaissait rien de l'Algérie mais a bien saisi l'enjeu de la présence incarnée, par exemple quand il écrit : « C'est la prière de toute l'Église qui est en Algérie qui a fait que Notre-Dame de l'Atlas continue à vivre – et même de musulmans⁴⁶. » La conversation entre Dieu et les hommes ne s'embarrasse pas des frontières religieuses ! D'ailleurs Michel a été enseigné par les musulmans, notamment les Alawiyyines rencontrés au groupe de partage du Ribât – le lien – qui l'aident à vivre sa vie monastique⁴⁷, le renvoyant à l'idéal monastique par leur réflexion sur l'écoute, le chemin étroit, le dépaysement⁴⁸. Après la rencontre, il confiera : « je suis sorti avec l'impression qu'ils sont *plus moines que moi* à cause de la profondeur du partage⁴⁹. »

Frère Luc, le médecin et le plus ancien des moines martyrs, vivait lui aussi à sa manière l'ouverture aux populations voisines par son activité au dispensaire où, comme médecin, il accueillait tous les malades sans distinction. Quelques mois après son arrivée en août 1946, il est déjà incorporé officiellement au corps médical algérien⁵⁰ et voit dans son activité de médecin la manière de vivre un christianisme incarné qui « dans les actes pourra seul contribuer à leur [les musulmans] apporter la pleine réponse inconsciemment attendue⁵¹ ». Il vit donc le dialogue de la vie et rejoint les habitants en subvenant à leurs besoins de santé.

La communauté est donc tissée par ces vocations et ces accents divers, liés à l'histoire de chacun et rapprochés dans le creuset de Tibhirine qui les a fondus en une communauté, sans effacer les différences originaires, pour les faire correspondre à ce milieu d'incarnation bien précis. Christian affirme dans un chapitre que « toute communauté est communion de vocations,

44. *Heureux ceux qui espèrent*, p. 507.

45. *Ibid.*, p. 221.

46. *Ibid.*, p. 161.

47. *Ibid.*, p. 166.

48. *Ibid.*, p. 158.

49. *Ibid.*, p. 171.

50. *Ibid.*, p. 93.

51. *Ibid.*, p. 94.

d'appels intérieurs qui trouvent à se conjuguer – au sens propre du terme – à l'intérieur du charisme propre de chaque Ordre⁵² ». Leur a-t-il donné la grammaire pour faciliter cette conjugaison ?

6. Frère Christian, catalyseur de cette communauté ?

Christian de Chergé a certainement eu un rôle moteur pour imposer une certaine vision de la mission de la vie cistercienne comme rencontre et dialogue⁵³, mais cette vision profondément enracinée dans le dessein de Dieu était aussi celle des évêques qui se sont succédé et ont insisté pour que se maintienne la présence des moines : le cardinal Duval qui a sauvé deux fois le monastère menacé de disparition en 1963 et en 1976⁵⁴, puis Mgr Teissier, évêque d'Alger à partir de 1988. Le milieu d'incarnation a donc sans doute joué comme premier ferment d'unité. Notons aussi que frère Christian était très sensible au respect de la différence et attentif aux dons de chacun qui enrichissaient la communauté entière. Son regard sur les frères qu'il a accueillis pour des étapes de formation, comme il est possible de le lire dans les lettres à leurs supérieurs respectifs, en témoigne. Par exemple, il met toujours en avant leurs qualités mises au service de la communauté : « Notre frère Michel fait merveille [...] à mon sens, le ministère du lectorat a été une révélation pour Michel, et il a découvert combien nous comptons sur lui⁵⁵. » Son ami le père Claude Rault a noté que Christian surmontait des résistances en s'efforçant « toujours de révéler ce en quoi excellait tel ou tel frère de sa communauté⁵⁶ ». Ce n'est pas un manque de réalisme, il sait aussi être patient, laisser à chacun le temps de mûrir, de se fortifier, respectant le « mystère de chaque destinée⁵⁷ ». Et quand frère Christophe demande à

52. *L'Autre que nous attendons*, p. 518.

53. Pour Claudio Monge, la mutation de la position haute (une riche propriété de 375 ha, présence missionnaire coloniale, monastère construit pour accueillir 100 moines) à la position basse (advenue dès 1964 avec un « petit reste » de seulement 4 moines), « ne s'amorcera réellement qu'après l'arrivée de Christian de Chergé au monastère, en 1971 » ; cf. Claudio MONGE, « Le don de Tibhirine "Oser une communion spirituelle orante, en dépit des différences théologiques" », *Collectanea Cisterciensia* 83 (2021), p. 171-185 [172].

54. Cf. *Heureux ceux qui espèrent*, p. 28.

55. Lettre de père Christian à père Étienne Baudry : *ibid.*, p. 170.

56. Mgr Claude RAULT, « La communauté de Tibhirine au fil du temps. Témoignage d'un ami », p. 218.

57. Lettre de Christian de Chergé aux parents de Christophe Lebreton alors que Christophe a quitté l'Atlas et que ceux-ci restent en contact avec la communauté : *Heureux ceux qui espèrent*, p. 602.

convertir sa stabilité de Tamié à l'Atlas, que l'on objecte sa « fragilité face à la stabilité », Christian répond par la confiance dans le frère, liée à ses vœux, et qui implique la foi⁵⁸. C'est encore un regard théologique que Christian porte sur la communauté et sur frère Luc, l'ancien, un roc, dont il dit : « Il est admirable en son genre. Nous nous appuyons fort sur lui⁵⁹ » et, alors qu'il lui donne le sacrement des malades en 1986, il lui confie par avance trois vœux (au cas où il mourrait de ses problèmes de santé qui lui ont fait demander ce sacrement) : la persévérance de tous, la crédibilité du monastère même sans la « couverture » du dispensaire (donc sans utilité sociale visible), et l'appel de l'Église du Maroc. Cette intercession que lui demande Christian souligne l'unité de la communauté plus forte que la mort, enracinée en Dieu au niveau le plus profond de la fidélité à leur vocation. Il dénote aussi un regard de frère Christian sur son frère malade qui va outre l'efficacité, il le regarde pour ce qu'il est, enfant de Dieu en marche vers le Royaume, se confiant à la miséricorde de Dieu par le sacrement des malades et entraînant ses frères dans sa marche. Frère Luc se prépare à la mort « ou violente ou au bout de la maladie⁶⁰ » avec lucidité et foi, sachant que la vie est « un chemin vers Dieu⁶¹ » et que l'issue de cette marche est la Résurrection, la Lumière et la Vie. Son grand âge, sa maladie, lui permettent de relativiser le risque de mort violente qui fait partie des possibles mais ne change en rien la part d'imprévu de ce passage pourtant obligé qu'est la mort. Il peut donc se concentrer sur l'essentiel : la Miséricorde de Dieu, qui donne sens même à la violence « car au fond du mal il y a quelqu'un. Le secret d'une vie est d'"Aimer"⁶² ». L'amour incarné est ainsi ferment d'unité de la communauté qui marche en cordée vers le Royaume.

Ces éléments nuancent donc le leadership de Christian sur la communauté. On ne peut nier cependant que, comme supérieur, il ait eu un effet entraînant sur ses frères. Mais quand il commente la règle de saint Benoît aux frères dans les chapitres, il souligne l'étrangeté du titre d'Abbé, père, alors qu'il est censé tenir la place du Christ, le Fils donc et non le Père. C'est pourquoi

58. Lettre de Christian de Chergé à dom Jean-Marc Thévenet, père abbé de Tamié, 12 décembre 1988 : *Heureux ceux qui espèrent*, p. 619. Frère Christophe entré à l'abbaye de Tamié en vue de l'Atlas n'a pas tenu et est reparti à Tamié où des difficultés lui ont ouvert la possibilité d'expériences autres auprès de l'abbé Pierre et aux Dombes, avant qu'il ne décide de revenir à Notre-Dame de l'Atlas.

59. *Heureux ceux qui espèrent*, p. 131.

60. *Ibid.*, p. 123.

61. *Ibid.*, p. 124.

62. *Ibid.*, p. 125.

selon Christian, « le titre de PRIOR est bien mieux ajusté car il est le Premier-Né d'une multitude de FRÈRES. (...) J'aurais trouvé beaucoup plus normal que l'Abbé soit désigné comme celui qui, comme le Christ et en son nom, apprend à ses frères d'adoption à dire: ABBA au Père⁶³! » Christian ne fut pas abbé car le monastère n'était plus abbaye, il fut prieur, avec la profondeur christologique du titre donné par Paul au Fils dans la lettre aux Romains (8,29): premier-né d'une multitude de frères. Il exprime par là son désir d'être configuré au Christ en entraînant ses frères dans la relation filiale à Dieu. Pour cela, pétri par sa méditation de la Parole de Dieu et non sans s'être laissé transformer par la grâce qui l'a fait fils dans le Fils, il s'est fait porte-parole et interprète du dessein de Dieu dans ses chapitres à ses frères et ses homélies.

Pour conclure, nous pouvons affirmer que le projet vécu par la communauté est bien communautaire même si Christian assume un rôle de leader par ses intuitions, son envergure humaine et spirituelle, sa formation théologique, sa réflexion sur l'islam. Comme prieur, depuis 1984, il a en outre transmis son expérience de foi et d'espérance dans les relations avec l'extérieur mais aussi à ses frères. Ainsi, frère Célestin dira de lui: « Mon regard sur notre communauté, ici... Rôle unique de frère Christian dans sa vie avec nous ici les frères et dans sa relation avec l'Église locale, et avec l'Ordre⁶⁴. » Et frère Michel, dans son testament, demande aux siens de ne pas en vouloir à son « responsable et frère », Christian, car: « dans la foi sa parole a été une lampe pour ses pas⁶⁵. » Le titre de notre article portait une interrogation sur la communauté précaire et néanmoins témoin: son parcours est-il une « trajectoire d'enfancement »? Christian de Chergé utilise cette expression dans une homélie sur la parabole du semeur relativement à l'action du Verbe qui fait parler les semblables, les similitudes et permet au chemin piétiné, au sol raviné, au buisson abandonné, de porter du fruit, à des vies apparemment broyées d'être paraboles du Royaume à l'œuvre car « [l]e Verbe a repris toutes choses pour restituer à chacune ce sens parabolique, ce message d'au-delà⁶⁶ ». Dans ce sens, on peut dire que Christian a été un catalyseur, tel l'agent chimique dont la présence permet à la réaction d'advenir ou d'être accélérée: il a cherché inlassablement à correspondre au désir de Dieu de

réunir ses enfants et, par sa prière et sa recherche, il a créé un climat propice à ce que d'autres s'engagent dans cette voie vers la pleine communion, à ce que la communauté prenne corps comme communauté de priants au milieu d'autres priants, à ce que chacun et tous ensembles les frères soient sur une trajectoire d'enfancement. Dans le prolongement de la présente étude, il faudrait encore analyser dans les homélies de Christian de Chergé les fondements théologiques de ce style de vie et de communion fraternelle ouverte à l'hôte musulman, en particulier sa compréhension du dessein de salut universel de Dieu. Et cet approfondissement pourrait se poursuivre par une analyse du message prophétique de ces vies données pour encourager nos communautés ecclésiales traversées de multiples crises.

Christine GAUTIER, OP

63. *Dieu pour tout jour*, p. 68.

64. Notes de frère Célestin en vue de la visite régulière de dom Armand Veilleux (février 1996): *Heureux ceux qui espèrent*, p. 302.

65. *Ibid.*, p. 176.

66. *L'Autre que nous attendons*, p. 45.

Il s'agit de la prière d'une jeune femme de 23 ans, juive russe baptisée depuis quelques semaines seulement (2 ou 3 tout au plus). Elle avait perdu dans l'exil la foi de son enfance et de ses pères, mais avait retrouvé pourtant – un peu – le chemin de la prière et de l'existence de Dieu. La rencontre de l'Église catholique à travers le témoignage et la foi de celui qui devint son parrain s'était faite dans l'obscurité du doute, elle avait cependant tenté ce qu'elle appela « l'épreuve du baptême », à bout d'arguments :

Finally nous comprîmes, écrit-elle [elle et son mari], que Dieu aussi nous attendait. (...) Vous n'avez pas d'objection valable contre l'Église, elle seule vous promet la lumière de la vérité – éprouvez sa promesse, mettez le baptême à l'épreuve. (...) Une seule chose restait claire en mon esprit : ou le baptême me donnerait la Foi, et je croirais à l'Église, totalement ; ou je m'en irais inchangée, incroyante à jamais.

“Que demandez-vous à l'Église de Dieu ? – La Foi.”

Nous fûmes baptisés à 11 heures du matin. Une paix immense descendit en nous, portant en elle les trésors de la Foi. Il n'y avait plus de questions, plus d'angoisse, plus d'épreuve – il y avait l'infinie réponse de Dieu. L'Église tenait ses promesses. Et c'est elle la première que nous avons aimée. C'est par elle que nous avons connu le Christ.

Sa prière est brève, faite de mots ordinaires :

« *Mon Dieu, je suis devant toi* »

Ces premiers mots simples sont nus : « mon », « je », « toi » sans majuscule. Et « devant » : je suis devant toi, mon Dieu, comme Moïse devant le buisson. La rencontre est faite ; il ne s'agit pas d'une idée de Dieu pleine de problèmes ou d'approximations incertaines, mais de Dieu lui-même : toi. Toi et moi. Je suis devant toi.

Cette prière qui commence n'est pas publique, elle n'est pas proférée devant une assemblée ; pas même un témoin, mais toi et moi.

« Ôte tes sandales » avait entendu Moïse, car le lieu de la rencontre est sacré : Dieu est là. Mais pas de tonnerre, d'éclairs ni de vacarme, et la rencontre est familière, douce comme une brise légère : mon Dieu. Tu n'es pas étranger ni lointain, enfermé dans ce qu'ils appellent ton ciel : je *suis*

devant toi, et toi, tu *es* mon Dieu, Dieu qui *est* et tu es mien car je n'en ai pas d'autre que toi.

« *Je m'écroule devant toi* »

« Je » encore, et « devant toi » encore aussi, mais « je m'écroule ». Trop de difficultés, trop de questions, je les abandonne devant toi et je m'écroule avec elles. Pour ce qui est de moi, je n'en puis plus. Je ne me tiens pas droite et raide devant toi, je ne fais pas la fière : je *suis* simplement ce que je suis, et je suis devant toi, pauvre et écroulée.

« *J'adore ta grandeur* »

Devant toi je viens pauvre et écroulée, mais toi tu es grand, je le sens. Le monde est grand, mais tu es plus grand encore puisque tu l'as créé. Le monde est beau dans ta lumière, tu es donc plus grand que lui. J'adore ta grandeur, je me prosterne devant toi. Je ne suis pas seulement écroulée, je t'adore, je me prosterne et je me réjouis de ta grandeur.

« Arrête et vois que je suis Dieu » dit la Bible. Mon Dieu je ne te vois pas, mais je vois que tu es là, mon cœur le sent, je le sais avec certitude. Je *crois* en toi, que je ne vois pas. Comme une fiancée donne sa foi et sa confiance et sa confiance à celui qu'elle aime, j'ai foi en toi ; devant toi je te crois, je sais que tu es là au creux du silence où je me recueille et j'acquiesce. Devant toi, ma foi t'écoute, Dieu grand que j'adore.

« *Ma misère est immense – aie pitié de moi* »

Ma misère est immense. Écroulée devant toi je la sens, je n'en connais pas la limite. À quoi bon énumérer mes misères, ton regard les voit mieux que moi. Et tu n'es pas un juge pointilleux qui instruit le dossier de mes fautes (pour autant bien réelles et pesantes, et qui sont là déposées devant toi), ni un maître dur qui me reprocherait mes faiblesses. Tu es bon, je le sens et je le crois. Mais alors, cette misère immense étalée avec moi à tes pieds... aie pitié de moi.

Ta grandeur et l'immensité de ma misère. Mon Dieu et ma misère : quelle distance entre ces deux « miens », quel abîme entre elles ! Mais tu n'es pas loin de moi : je suis devant toi parce que tu m'as créée pour être comme toi, être auprès de toi, être devant toi.

Écroulée de misère, j'ose à peine lever les yeux vers toi, et je sais que je ne te verrais pas. Mais dans mon cœur monte un souffle, du fond de mon cœur jaillit un cri : aie pitié de moi ! Tu es le Miséricordieux, celui qui a du cœur pour les miséreux.

« *Qu'en moi habite ton esprit* »

Mon Dieu, je ne sais plus de quel esprit je suis. Je sais que mon esprit vient de toi, à l'origine, mais je me perds dans mes pensées, je remâche ma misère, ma pauvre vie est trouble et sans forme, et mon esprit errant au milieu des labyrinthes de mon cœur. Aie pitié de moi, rectifie mon esprit, éclaire mes errances. Qu'en moi habite ton esprit, qu'en moi désormais ce soit ton esprit qui règne et que ma vie soit gouvernée selon ton esprit à toi, toi qui es mon Dieu.

« *Qu'en moi vive le Saint-Esprit – l'amour du Fils et du Père* »

Mon Dieu, par ta grâce je suis chrétienne. J'ai été baptisée il y a quelques jours « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit », et je sais maintenant que tu es Père et Fils, et que ton mystère divin de paternité et d'engendrement est un mystère d'amour et que l'Amour est le nom propre de la personne du Saint-Esprit qui unit le Père et le Fils.

Père, tu as envoyé ton Fils pour nous sauver et pour répandre en nous votre Esprit afin, Père, que nous devenions nous aussi tes fils et afin, Jésus Fils de Dieu, que nous devenions tes frères. Mystère d'amour répandu. Mystère répandu qui vient habiter en nous et qui porte le nom personnel, substantiel, d'Amour du Père et du Fils. Que ton Esprit personnel règne dans mon cœur et que ma vie soit personnellement, amoureuxment vivifiée par sa vie.

« *Afin que je t'aime, et que tu m'aimes* »

Aie pitié de moi, j'ai foi en toi, je crois en toi ! Je veux t'aimer mais ne sais pas le faire. Qu'en moi vienne ton Esprit, que Jésus a promis, pour que je t'aime dans la force et la lumière de sa flamme ! Qu'en moi vienne habiter votre Esprit pour que tu m'aimes, ô mes Trois, Trinité que j'adore !

« *Mon Dieu que mon cœur soit pur* »

« Heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu ». Mon Dieu, dans le cortège des pauvres en esprit, des doux, des affligés, des affamés et assoiffés de justice, des miséricordieux, des artisans de paix, des persécutés pour la justice auxquels Jésus a annoncé la béatitude qui vient de toi, c'est la pureté que je viens te demander pour mon cœur. Sa misère est immense. Viens me purifier de ma lèpre et fais que je te voie enfin. Ô mes Trois, que mon cœur soit pur pour vous recevoir et vous aimer !

« *Que mon intention soit droite* »

Dans les dédales de mon esprit et les repliements de mon cœur, que ton Esprit me rectifie, me simplifie, me relève, m'assouplisse. Que mon chemin soit droit devant toi. Que dès le départ mon intention soit pure et claire et droite. Dans ton Amour.

« *Que mon corps soit chaste* »

La petite juive qui prie ici est une jeune mariée. Elle-même objet d'un « amour fou » de la part de son mari (selon ses propres termes – et qui dura tout au long de leurs 56 années de mariage), elle s'est donnée à lui dans un amour total – mariage devenu religieux et sacramentel, devant Dieu, avec leur baptême (ils furent baptisés ensemble). Elle sait bien que les élans du corps comme les passions du cœur ont eux aussi à être rectifiés et purifiés selon l'Esprit de Dieu. La chasteté dont elle parle ici n'est pas celle d'une célibataire, mais celle de l'amour conjugal, de l'alliance nuptiale. Là encore devant Dieu.

« *Mon Dieu que personne ne souffre par moi* »

Pour la troisième fois revient le « mon Dieu » qui ouvrait la prière. Dieu mien je suis devant toi... Ma prière pour la chasteté vient d'évoquer mon mari dans le lien conjugal qui lie notre amour devant toi, mais je veux étendre plus largement qu'à lui seul l'attention de mon cœur : que personne, ni toi ni quiconque d'autre que vous Trois, ne souffre par moi, comme Jésus a souffert à cause de nos péchés.

« Comme je vous ai aimés, aimez-vous les uns les autres » a dit Jésus, précisant que le second commandement de la Loi (aimer le prochain) était identique au premier (aimer Dieu de tout son cœur). C'est par un rudiment du christianisme que la jeune convertie étend aussitôt vers autrui le mystère d'amour et de vie venu de Dieu.

« *Que ta vérité m'illumine* »

Assoiffée de vérité, déçue par les pensées et les sciences des hommes après avoir fondé sur elles trop d'espoirs, désespérée même un moment de ne pouvoir trouver « un sens quelconque au mot vérité, à la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste » – avec son futur mari, ils s'en étaient trouvés au bord du suicide – la jeune femme a trouvé la vérité de Dieu.

« Je suis la voie, la vérité et la vie » a dit Jésus. Elle s'attache à ses pas, et ne le quittera pas.

« *Que ta volonté soit faite* »

En cette fin de sa prière, on entend la voix d'une autre petite juive : le *Fiat*, le consentement de la Vierge Marie – « Qu'il me soit fait selon ta parole ! ».

Et c'est aussi les mots de la prière que Jésus a apprise à ses disciples : « que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel ».

C'est surtout la prière de Jésus lui-même au moment suprême de l'acceptation de sa mission (« ayant aimé les siens, dit saint Jean, il les aima jusqu'au bout » – jusqu'à mourir sur une croix) : « Père, non pas ma volonté, mais que la tienne soit faite ». Mon Dieu je suis devant toi... Que ta volonté soit faite.

« *Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit* »

Elle termine par la formule baptismale que les disciples de Jésus ne peuvent entendre sans esquisser le signe de la croix.

En souvenir des pogroms où des chrétiens brandissaient contre eux la croix, les Juifs ont gardé une horreur sacrée de cette croix sauvage et vengeresse portée comme un glaive en tête des cortèges qui les poursuivaient. Mais la petite juive a maintenant compris que la croix de Jésus n'est pas cette croix guerrière, la croix de dérision qu'elle appellera plus tard « Croix tordue » en désignant la croix gammée.

Et pour finir, l'invocation simple et familiale de deux enfants d'Abraham qui l'ont précédée en suivant Jésus, leur enfant : « *Sainte Marie et saint Joseph, priez pour moi.* »

* * *

Cette prière a été composée par Raïssa Maritain en juin 1906 ; elle venait d'être baptisée avec son mari et sa sœur le 11 juin en l'église Saint-Jean de Montmartre.

On aura sans doute reconnu au passage le récit de leur baptême, tiré des Souvenirs de R. Maritain intitulés *Les Grandes Amitiés*.

Sa prière est publiée au début du *Journal de Raïssa*, édité par son mari après sa mort.

Pour une lecture débarrassée de commentaires, dans le mouvement d'ensemble simple de la prière, nous la reproduisons pour finir :

Mon Dieu, je suis devant toi
 Je m'écroule devant toi
 J'adore ta grandeur
 Ma misère est immense
 Aie pitié de moi
 Qu'en moi habite ton esprit
 Qu'en moi vive le Saint-Esprit
 L'amour du Fils et du Père
 Afin que je t'aime et que tu m'aimes
 Mon Dieu, que mon cœur soit pur
 Que mon intention soit droite
 Que mon corps soit chaste
 Mon Dieu, que personne ne souffre par moi
 Que ta vérité m'illumine
 Que ta volonté soit faite
 Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Ainsi soit-il.
 Sainte Marie et saint Joseph, priez pour moi.

UN LECTEUR DE RAÏSSA MARITAIN

Bibliographie

ANDREA MARIA CODIGNOLA, O.P., *In captivitate redigentes omnem intellectum in obsequium Christi*, Il modo in cui Tommaso d'Aquino usa la filosofia in teologia: l'esempio della *Summa theologiae*, Facoltà di Teologia dell'Università di Friburgo, 2022, 102 p. DOI : 10.51363/unifr.tma. 2023.002

On souligne souvent l'importance de la philosophie dans la théologie de saint Thomas d'Aquin, mais on montre bien moins souvent la diversité des modalités que revêt, concrètement, l'usage différencié de la philosophie dans la théologie de l'Aquinate. Cet usage différencié est très bien manifesté par l'excellente étude d'Andrea Codignola. Ce mémoire de licence canonique constitue une véritable recherche, spécialement attentive au rôle que Thomas d'Aquin reconnaît à la Parole de Dieu dans la théorisation et dans l'emploi effectif de la philosophie en théologie. Chez Thomas d'Aquin, en effet, l'usage de la philosophie en théologie ne peut être pleinement saisi que si l'on prend en compte la centralité de la Parole de Dieu : le mode selon lequel l'Aquinate emploie la philosophie en théologie, au service de la science de la foi, correspond à la manière suivant laquelle (selon saint Thomas) l'Écriture sainte elle-même se sert de la raison au service de la vérité révélée.

Suivant un usage qui se répand dans les milieux académiques, cette étude n'est pas publiée sous la forme d'un livre imprimé mais elle est publiée en « Open Access » (en l'occurrence : « Diamond Access ») sur internet, à l'adresse <<https://doi.org/10.51363/unifr.tma.2023.002>> (ou <<https://folia.unifr.ch/unifr/documents/327062>>). L'étude se compose de trois chapitres.

Outre une présentation des principaux textes dans lesquels Thomas d'Aquin expose la place de la philosophie en théologie, le premier chapitre offre un commentaire des quatorze citations de 2 Co 10,5 (« nous capturons toute pensée pour l'amener à obéir au Christ ») dans l'œuvre de saint Thomas, en tenant compte d'autres lieux qui font usage des expressions « in obsequium Christi », « in obsequium fidei » ou même « in obsequium sacrae doctrinae ».

Le deuxième chapitre examine deux modalités de la manifestation de la vérité révélée par une argumentation philosophique. La première modalité consiste en une argumentation philosophique qui conclut avec nécessité ; comme exemple, l'auteur a choisi l'exposé de l'opération de Dieu en toute créature dans la *Somme de théologie*, I^a, q. 105, a. 5. La seconde modalité consiste en une argumentation philosophique par des

similitudes, fournissant des arguments de convenance (congruité) qui n'ont pas valeur de démonstration rationnelle nécessaire : cette seconde modalité est manifestée par la similitude du verbe et de l'amour dont Thomas se sert pour manifester la Trinité des personnes divines dans la *Somme de théologie*, I^a, q. 27 et q. 32, a. 1.

Puisque la manifestation de la vérité inclut la réfutation des erreurs opposées, le troisième chapitre examine l'usage de la philosophie pour « défendre » la vérité révélée face à des thèses qui lui sont opposées. Ici encore, Andrea Codignola considère deux modalités. La première consiste en une argumentation philosophique nécessaire : l'exemple choisi est l'exclusion du monophysisme christologique dans la *Somme de théologie*, III^a, q. 2, a. 1 ; au moyen d'arguments philosophiques contraignants, saint Thomas y montre que, la foi au Christ selon son expression par le concile de Chalcédoine étant présupposée, le monophysisme implique dans tous les cas une impossibilité rationnelle. La philosophie n'intervient bien sûr pas pour établir le donné de foi, mais pour manifester l'absurdité rationnelle du monophysisme, ce qui amène à mieux saisir la vérité de la foi orthodoxe. La seconde modalité est illustrée par l'argumentation philosophique au moyen de laquelle, dans la *Somme de théologie*, I^a, q. 46, a. 2, Thomas d'Aquin établit que les arguments rationnels en faveur de l'éternité du monde ou contre l'éternité du monde n'ont pas de force de nécessité : par sa lumière naturelle, la raison humaine ne peut démontrer ni l'éternité du

monde ni son commencement dans le temps.

L'étude des quatre « cas de figure » examinés montre bien que, en *sacra doctrina*, la philosophie est employée dans un unique propos de nature théologique. Et dans ce propos, saint Thomas élabore lui-même une philosophie propre pour manifester, outre la nécessité rationnelle des préambules de la foi, (1) soit la nécessité rationnelle de ce qui est enseigné par l'Écriture sainte et que la raison humaine peut établir, (2) soit la plausibilité (non-impossibilité) rationnelle de la foi, (3) soit l'impossibilité rationnelle d'affirmations contraires à la foi, (4) soit enfin la non-nécessité rationnelle d'affirmations opposées concernant la foi. Cet ensemble complexe est requis pour manifester l'intelligibilité de la foi, au service de la contemplation des croyants. Il y a plusieurs manières de mettre la philosophie au service de la foi, et toutes se rejoignent dans le propos de « capturer toute pensée pour l'amener à obéir au Christ ».

GILLES EMERY, OP

ÉVANGILES canoniques et apocryphes, Préface par Paul-Hubert Poirier, « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, Paris, 2023, 1136 p.

Quel original et généreux projet que celui de rassembler, en un seul volume de la Pléiade, tous les écrits connus à ce jour, Évangiles canoniques et évangiles apocryphes connus dès l'Antiquité ou retrouvés par les découvertes archéologiques

du XX^e siècle, dont la caractéristique commune est de rapporter ce qui concerne Jésus de Nazareth et son entourage immédiat, ses antécédents familiaux, sa naissance, ses faits et gestes, ses paroles et ses discours, sa passion et sa résurrection.

Comme le dit Paul-Hubert Poirier dans sa passionnante introduction, « la lecture des évangiles apocryphes nous dévoile des textes qui sont souvent d'une grande beauté littéraire et d'une réelle profondeur spirituelle et qui ont trop longtemps été considérés comme des productions marginales, suspectes, voire dangereuses. Fort heureusement, les chrétiens des plus simples au plus savants, n'ont jamais cessé de les lire, ni les artistes de s'en inspirer ».

Que l'on soit croyant ou non, ces vingt-huit textes sont absolument passionnants, et l'on mesure à leur lecture à quel point la vie et l'enseignement de Jésus ont marqué les générations qui ont suivies sa résurrection. C'est en effet grâce à la prédication des apôtres et de leurs disciples immédiats, à la fécondité et à la créativité littéraire exceptionnelles que leur prédication a suscitées que le christianisme des premiers siècles a eu un tel dynamisme et rayonnement parmi les peuples d'Orient et d'Occident.

Très bien introduits et annotés, chacun de ces écrits est ainsi replacé dans son contexte propre et il n'est nullement question de mettre en concurrence les Évangiles canoniques de Matthieu, Marc, Luc et Jean avec les évangiles apocryphes de Marie, Pierre et Judas, édité ici pour la première fois, Jacques et Philippe, Nico-

dème et Barthélémy, ainsi que les différents évangiles de l'enfance de Jésus. Bien au contraire, tous ces textes se répondent dans un dialogue riche et vivant, et l'on comprend très bien qu'il ait été nécessaire, avec le temps, au vu de cette productivité littéraire, de privilégier certains d'entre eux pour des raisons ecclésiales et doctrinales tout autant que stratégiques.

JEAN BOREL

SYLVIE ANNE GOLDBERG, *Histoire juive de la France*, Albin Michel, Paris, 2023, 1085 p.

Les cent cinquante historiens et spécialistes de l'histoire juive de la France qui ont conçu et collaboré à cet important ouvrage sous la direction de Sylvie Anne Goldberg pouvaient-ils se douter qu'il paraîtrait en pleine récurrence de manifestations antisémites non seulement en France, mais dans beaucoup de pays du monde ? Évidemment pas !

Il arrive donc à point nommé pour faire à nouveau comprendre à tous ceux qui voudront bien s'y intéresser, comme on n'avait pas encore su le faire de manière si complète, le rôle et l'importance que la communauté juive dans son ensemble a eus sur le sol français, depuis l'époque des Gaules romaines. La longue histoire de la présence juive peut ainsi se diviser en trois grandes parties, la première allant des origines à l'Ancien Régime, la seconde de l'Ancien Régime à la Révolution, et la troisième, de la Révolution à la République.

Cette fascinante histoire a été souvent considérée sous un double angle trop contrasté. Celui d'abord d'une contribution active des communautés juives à la vie du pays dans tous ses aspects politiques, économiques, sociaux, intellectuels et artistiques ; et celui, inverse, des réactions que ces mêmes communautés ont suscitées tout au long de cette même histoire, par des récits "ghettoïsés", dans lesquels ils figureraient non pas en tant que sujets actifs et créatifs, mais essentiellement comme des objets passifs de discriminations, de persécutions, d'expulsions, d'émancipation, d'intégration, voire d'extermination.

La perspective de ce volume collectif se veut différente. Comme l'exprime Jean Mouttapa dans l'avant-propos de l'éditeur, « l'aventure projetée résidait en un mot : « inter-culturalité ». Pour en finir avec une certaine invisibilité du fait juif dans le grand récit national (en dehors des quatre incontournables que sont les persécutions médiévales, l'émancipation, l'affaire Dreyfus et la Shoah). Pour en finir aussi avec l'absence non moins problématique d'une synthèse sur le rôle qu'a pu jouer la France dans l'histoire des juifs, et même dans celle du judaïsme comme religion. Il s'agissait, en bref, de montrer que l'histoire de France et l'histoire des juifs avaient de tout temps été indissociables ».

Le résultat est remarquable et fait désormais de cette somme la référence obligée pour toute recherche ultérieure, comme pour tout complément qu'on pourrait un jour souhaiter.

Car il est bien évident que des choix ont dû être opérés, que tous les noms ne pouvaient pas non plus être cités, car « il ne s'agissait nullement de tenter un inventaire d'individus ou de personnalités juives ».

Les documents et les illustrations qui accompagnent le texte des diverses contributions sont d'un intérêt exceptionnel, et ont nécessité d'innombrables recherches d'archives. La vaste bibliographie est consultable sur internet par QR code qu'il faut scanner avec un téléphone portable. Un index des noms et des personnes est dressé en fin de volume et constitue une précieuse source.

JEAN BOREL

ESTHER GONSTALLA, *Atlas d'une planète menacée, 150 infographies pour comprendre les grands enjeux environnementaux*, Plume de Carotte, Toulouse, 2023, 211 p.

Bien connue pour ses précédents ouvrages sur le climat, la forêt et les océans qui ont fait sa renommée, Esther Gonstalla présente ici, avec les mêmes principes d'une méthodologie aussi claire et précise que possible, et accessible à un vaste public intéressé, les principaux enjeux environnementaux de notre planète. Loin de toute idéologie, qu'elle soit verte ou polémique, le but qu'elle poursuit se veut tout simplement informatif et pédagogique pour permettre de comprendre et décrypter les grands mécanismes naturels et leur interaction avec les humains.

Dans un premier chapitre sur l'*atmosphère*, l'A. aborde ce qu'il faut savoir sur le cycle de l'eau et de l'air en mouvement, les événements climatiques extrêmes et l'effet de serre, les cycles complexes du carbone et la répartition de la chaleur, ainsi que les outils actuels de la décarbonation et de l'extraction de CO² que l'on cherche à développer pour limiter les risques climatiques.

L'*hydrosphère* quel que soit son état, liquide dans les cours d'eau et les mers, gazeux dans l'air et les nuages, ou solide dans les banquises, les glaciers ou la neige forme le second chapitre. Esther Gonstalla y évoque les altérations innombrables que les océans et les fleuves ont subies par les pollutions successives de l'activité industrielle, les privilèges que représentent la cryosphère des deux pôles et les priorités de la crise mondiale de l'eau.

Le troisième chapitre passe en revue les problèmes de la *biosphère*, que ce soient les écosystèmes souterrains et la variété des communications dans les sols forestiers, le permafrost et l'accélération de l'émission de CO² par les sols dégradés, la sécheresse et les perspectives d'une renaturation selon les régions du globe. Les différents aspects de la faune mondiale, les animaux marins et la progression des espèces invasives sont l'objet d'une grande attention et nous remercions l'A. d'avoir souligné, comme elle le fait, le stress et les méfaits auxquels personne ne pense du vacarme absolument terrible que le trafic maritime et les bateaux toujours plus grands, plus lourds et

bruyants infligent de manière grave à toutes les espèces de poissons.

Enfin, c'est à l'*anthroposphère* que l'A. consacre le quatrième chapitre, bien lourd de conséquences qu'on ne peut plus ignorer. L'agriculture intensive, les transports et l'industrie ont radicalement transformé les mœurs et la vie sur terre. L'extraction mondiale des matières premières énergétiques et irradiantes mettent en péril un équilibre vital qu'il faut à tout prix chercher à préserver. Mais comment nourrir une population toujours plus importante alors que la surface des terres habitables ne change pas ?

Pour ceux qui le désirent, il est possible de retrouver toutes les sources scientifiques de cet ouvrage sur www.plumedecarotte.com/on-s-engage/atlas-planete-menacee.html. Puisse cet ouvrage orienter, comme l'A. le souhaite, les efforts et les recherches de tous ceux et celles qui portent le souci d'un environnement planétaire de plus en plus menacé.

JEAN BOREL

LAURENT NESPOULOS, PIERRE-FRANÇOIS SOUYRI, *Le Japon, Des chasseurs-cueilleurs à Heian, -36 000 à l'an mille*, « Mondes anciens », Belin, Paris, 2023, 538 p.

Sans précédent en langue française, ce nouvel ouvrage sur le Japon enrichit la collection « Mondes anciens » et nous révèle tout un pan de l'histoire humaine qui n'est connu que de quelques spécialistes. Le but que se sont donné Laurent Nesoulos,

directeur du département d'études japonaise à l'Inalco, et l'historien Pierre François Souyri n'est pas tant de proposer une histoire générale et encyclopédique du Japon, que d'offrir, grâce à l'importance et à la richesse des fouilles archéologiques les plus récentes, « un éclairage sur la nature et le fonctionnement des sociétés anciennes dans leur évolution à travers les âges ».

Fascinante découverte que celle de ces premières migrations de chasseurs-cueilleurs venus depuis la Sibérie, la Chine et la Corée qui étaient encore reliées à l'archipel il y a quelques 40 000 années ! Par un réseau intense d'échanges commerciaux et techniques, ces premières sociétés créent alors les toutes premières poteries Jōmon. Avec leur sédentarisation progressive et la construction des villages se développent non seulement une agriculture encore plus ancienne que celle du Moyen-Orient, mais aussi l'économie de la mer et l'économie des forêts.

L'âge des chefs et l'âge des princes s'organise progressivement, avec la fondation des premières capitales et la riziculture, les arts et la création d'une écriture japonaise à côté du chinois et l'apparition, dans le Yamato, des premières traces d'un État, préparent une centralisation avec à sa tête un empereur, le tenno. L'État des Codes qui se met alors en place représente un moment majeur de l'histoire japonaise : les institutions créées au tournant des VII^e et VIII^e siècles vont perdurer, sous de multiples formes, jusqu'en 1870.

De nombreuses cartes et illustrations éclairent le texte de manière

remarquable et nous permettent de visualiser, au fil des pages, l'histoire d'une civilisation tout à fait originale.

JEAN BOREL

ANDRÉ LACOQUE, *Travail et créativité*, « Lire la Bible 202 », Cerf, Paris, 2023, 232 p.

À qui aurait perdu le goût du travail, ce chef d'œuvre d'André Lacocque lui redonnera non seulement le sens du travail, mais la beauté de ce sens. Et à celui qui aime déjà travailler, il lui confirmera la justesse de son plaisir à travailler. Et les deux comprendront de manière renouvelée et tout à fait claire et convaincante que « la perspicacité de la Bible, en Genèse 2,15, met sans hésitation en évidence la centralité du travail en tant qu'il appartient intrinsèquement à la création même de l'être humain, lequel est ainsi de manière congénitale un *homo faber* ».

À partir de ce point de vue théologique de la Bible, André Lacocque rejoint alors les réflexions de la sociologie, de la psychologie et de la philosophie à propos du texte biblique, et il nous engage à découvrir « quelle sorte de sagesse la notion de travail véhicule lorsqu'elle est aussi pensée philosophiquement ». Dans ce dernier dialogue stimulant entre la Bible et les sciences humaines, André Lacocque achève de manière brillante toute sa carrière d'exégète.

JEAN BOREL

PATRICE SICARD, *Mystiques victorines*, « Mystica 19 », Honoré Champion, Paris, 2023, 335 p.

Quel magnifique ouvrage Patrice Sicard met aujourd'hui entre nos mains, ouvrant pour nous quelques-uns des trésors de la spiritualité chrétienne enseignée et vécue par les maîtres de l'abbaye Saint-Victor de Paris, dont Richard et Hugues furent les plus célèbres. Les Victorins, en effet, disciples de la *scola caritatis*, ou école de charité, furent à l'origine de l'un des foyers de la « renaissance du XII^e siècle ».

Prenant sa source dans une méditation tout à fait originale des textes bibliques et des commentaires patristiques auxquels ils avaient déjà donné lieu, la spiritualité ou mystique des Victorins a su mettre en évidence par un langage aussi adéquat que possible les différentes étapes par lesquelles une âme éprise de Dieu peut passer dans son parcours d'intimité, comme la liquéfaction et la défaillance, la dilatation et le bouillonnement intérieur. Et ceci sans narcissisme aucun, mais avec un seul souci : celui d'une graduelle adéquation des énergies de tout l'être humain dans le désir infini de Dieu que suscite son Appel, et de l'éveil progressif des sens spirituels que cet Appel éveille et crée dans l'homme régénéré par le baptême et la méditation des Écritures.

Nous ne saurions assez remercier Patrice Sicard, spécialiste de l'École de Saint-Victor, de l'art avec lequel il nous présente les différentes facettes de ces enseignements mystiques d'une rare profondeur. Ce qu'on ap-

pelle « la mystique chrétienne » prend là toute la mesure de sa beauté et de son exigence.

JEAN BOREL

Saint Remi, « Connaissance des Pères de l'Église No.170 », Nouvelle Cité, 2023, 60 p.

Comme dans un vitrail à cinq médaillons, les auteurs de ce cahier mettent en lumière les principales étapes de la vie de saint Remi, surnommé « l'apôtre des Francs ». Élu évêque de Reims à l'âge de 22 ans, en 461, son épiscopat de plus de soixante-dix ans fut l'un des plus longs de l'histoire.

Ce qui a marqué pour toujours la vie de saint Remi, c'est évidemment le lien qui l'a uni à Clovis tout au long de son cheminement de foi jusqu'à son baptême qu'il lui a donné à la fête de Pâques en 496. Mais l'œuvre de saint Remi ne doit pas être réduite à cet événement, aussi décisif fût-il pour l'histoire de France. Et les auteurs de souligner à tour de rôle non seulement la manière dont il a réorganisé sa province ecclésiastique, mais surtout l'art qu'il a eu de « mettre en place des institutions assurant la pérennité à l'exigence de charité. Il fut en effet l'un des premiers en Gaule à concevoir une véritable politique de l'assistance en fondant une matricule des pauvres destinée à drainer les dons des fidèles pour les redistribuer aux plus déshérités ».

JEAN BOREL

JEAN-CLAUDE SCHMITT, *Les images médiévales, la figure et le corps*, « Bibliothèque illustrée des histoires », Gallimard, Paris, 2023, 364 p.

L'essor et la fécondité des arts religieux durant le millénaire du Moyen Âge demeurent jusqu'à aujourd'hui une source d'émerveillement et de recherches originales toutes plus passionnantes les unes que les autres. Dans ce dernier ouvrage, Jean-Claude Schmitt démontre d'abord avec beaucoup de pertinence que, pour lui, toutes les images médiévales « doivent de près ou de loin leur justification première à l'événement majeur que mentionnent les Évangiles : l'Incarnation du Fils de Dieu ».

Se croisent ainsi deux axes au fil des pages, « celui de la figuration et celui de la matérialité ou plus préci-

sément de la corporéité des images », dans lesquels il discerne, dit-il, les fondements de l'image en chrétienté et leur fonctionnement. « Corps du Christ, corps de la Vierge, corps des images : tout comme la pratique sacramentelle, les images s'appuient sur le mythe "incarnationnel" chrétien qui, en somme, est à l'origine de tout. »

Et l'A. nous fait comprendre que, dans cette perspective, les matériaux utilisés par les artistes ont aussi leur importance : bois, métal, pierre, parchemin, textile, pigments minéraux et végétaux sont en effet autant de supports nécessaires et significatifs qui font de l'image un objet pour la dévotion liturgique, collective et individuelle.

JEAN BOREL



Composition et mise en pages réalisées par
Jacques Motllo – Sainte-Marie-la-Mer

Bulletin d'Abonnement à *Nova et Vetera*

Nom.....Prénom.....
Adresse.....
C.P..... Ville..... Pays.....
Tél.Courriel.....

- souscrit un abonnement à *Nova et Vetera* (4 numéros par an)

o annuel

Suisse	CHF	65.00
Europe	€	50.00
Autres pays	€	52.00

o de soutien

CHF	75.00 (à partir de)
€	60.00 (à partir de)

- et/ou en faveur de:

Nom.....Prénom.....
Adresse.....
C.P..... Ville..... Pays.....

Modes de paiement (voir la 4^e de couverture de ce numéro)

À adresser à: **Nova et Vetera Édition,
85 route de Sept-Fons, BP 50001,
03290 Dompierre-sur-Besbre, FRANCE**