1-2

NOVA & VETERA

JANVIER
JUIN 2003

GEORGES COTTIER, O.P.
LA RÉSURRECTION DES CORPS,
UN PROBLÈME PHILOSOPHIQUE ?

CHARLES MOREROD, O.P.
DOGME ET ŒCUMÉNISME

EMMANUEL PERRIER, O.P.
LE POUVOIR DANS L'ÉGLISE

MICHEL CAGIN, O.S.B.
GENEVIÈVE FONDANE,
UNE VIE VOUÉE AU MYSTÈRE D'ISRAËL

MARCEL DUBOIS, O.P.
L'ULTIME FRONTIÈRE

SYLVAIN GUÉNA
HENRY BARS : PENSEUR DES FRONTIÈRES

LOUIS CHAMMING'S
LE RÔLE DES IMAGES DANS LA CONSTITUTION
INDIVIDUELLE ET COLLECTIVE

G. MEMETEAU
L'ARBRE ET LE DROIT À LA VIE

LXXVIII^e ANNÉE · REVUE TRIMESTRIELLE

SOMMAIRE

Liminaire

..... 3

La résurrection des corps, un problème philosophique ?

GEORGES COTTIER, O.P. 9

Dogme et œcuménisme

CHARLES MOREROD, O.P. 29

Le pouvoir dans l'Église

EMMANUEL PERRIER, O.P. 63

Geneviève Fondane, Une vie vouée au mystère d'Israël

MICHEL CAGIN, O.S.B. 103

L'ultime frontière

MARCEL DUBOIS, O.P. 123

Henry Bars : penseur des frontières

SYLVAIN GUÉNA 131

Le rôle des images dans la constitution individuelle et collective

Quelques réflexions à partir d'Aristote

LOUIS CHAMMING'S 151

L'arbre et le droit à la vie

G. MEMETEAU 159

A propos de "Résistance et moralité des moyens"

La Terre Sainte

NOVA ET VETERA 163

Notes et lectures

Les fondements de l'humanisme (Sur un ouvrage de Pierre Magnard)
MICHEL FERRANDI **169**

Bibliographie **191**

ANTOINE CHATELARD, ***Charles de Foucauld, Le chemin vers Tamanrasset*** - PETITS FRÈRES DE JÉSUS, ***Frères au cœur du monde. À la suite de Charles de Foucauld*** – GIUSEPPE MARI, ***Pedagogia cristiana come pedagogia dell'esser*** – Gabriella COTTA, ***La nascita dell'individualismo politico, Lutero e la politica della modernità*** – Gerald GRUSHOW, ***Science of God***, JOHN M. QUINN, OSA, ***The Apostolic Tradition. A commentary by Paul F. Bradshaw, Maxwell E. Johnson and Edward Philips***.

Avec ce numéro, l'encyclique L'Église vit de l'Eucharistie.

Nova et Vetera
Table des matières 2002
Répertoire alphabétique des auteurs

	No
Guy Boissard	1
Fr. Michel Cagin	2
Commission biblique Pontificale	4
Georges Cottier, O.P.	1, 2
Léon Elders, S.D.V.	4
Michel Ferrandi	3
Jean-Paul II	4
Soeur Françoise Thérèse Lamoureux, o.p.	2
Charles Morerod, O.P	1, 3
René Mougel	2
Armida Pezzini	4
Michel Remaud, FMI	4
Michael S. Sherwin, o.p.	2
Dr. Michele M. Schumacher	1
P. Philippe Vallin	3

I

Rapport entre loi morale et loi civile
Georges Cottier, O.P.
L'infaillibilité du pape selon Jean de Saint-Thomas
Charles Morerod, O.P.
Vers une approche spirituelle de la pauvreté
Dr. Michele M. Schumacher
Le controversiste
Nova et Vetera
Les controverses entre Charles Journet et les protestants - Un œcuménisme vigoureux -
Guy Boissard

Notes et lectures
Bibliographie

Marie-Joseph Le Guillou, *Des êtres sont transfigurés – Pourquoi pas nous ?* - Raoul Gross, *L'être et la beauté chez Jacques Maritain.*

II

Liminaire
Rapport entre loi morale et loi civile
GEORGES COTTIER, O.P.
Saint Thomas, Helen Keller, et la rationalité de l'amour
MICHAEL S. SHERWIN, O.P.
Edith Stein, une quête philosophique au risque de la Croix - 1891-1942
SOEUR FRANÇOISE THÉRÈSE LAMOUREUX, O.P.
Olivier Lacombe et Jacques Maritain
RENÉ MOUGEL

Notes et lectures

Autour de l'Eglise du Verbe incarné
FR. MICHEL CAGIN

Bibliographie

Ronald WILLIAM Keith PATERSON, *Philosophy and the Belief in a Life after Death* - Dr. Bernard N. SCHUMACHER, *Une philosophie de l´espérance. La pensée de Josef Pieper dans le contexte du débat contemporain sur l´espérance.*

III

Trinité et unité de l'Eglise.
CHARLES MOREROD, O.P.
Sur une suggestion thomasienne à l'adresse du dialogue interreligieux
P. PHILIPPE VALLIN
Une lecture hégélienne de saint Jean de la Croix
GEORGES COTTIER, O.P.
Hume et Kant : métaphysique et causalité
MICHEL FERRANDI

Notes et lectures

Bibliographie

Georges COTTIER, *Le Désir de Dieu, Sur les traces de saint Thomas* -

IV

Résistance et moralité des moyens
NOVA ET VETERA
Paix sur Jérusalem
MICHEL REMAUD, FMI
Angelus du dimanche 11 août 2002 à Castel Gandolfo
JEAN-PAUL II
L'élection d'Israël
COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE
La persévérance de Dieu dans son dessein de grâce
JEAN-MIGUEL GARRIGUES
Mystique et croix dans la pensée d'Edith Stein
ARMIDA PEZZINI

Notes et lectures

Ensemble en route dans la foi. L'Eglise comme communio
LÉON ELDERS
Bibliographie

SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, Le Verbe incarné*, 3a, Questions 1-6, Questions 7-15, Questions 16-26, Nouvelle édition, Traduction française, notes et appendices par Jean-Pierre Torrell - CHRISTIAN DUQUOC, *Christianisme, Mémoire pour l'avenir.*

I.D.G. - 52200 Langres - Sts-Geosmes (France)

Liminaire

Avec ce numéro, *Nova et Vetera* entame sa soixante-dix-huitième année d'existence. Divers changements intervenus au niveau de l'édition ont entraîné un retard dans cette parution, ce que nos lecteurs voudront bien nous pardonner. Nous retrouvons cependant notre rythme habituel de publication en joignant en un seul cahier le premier et le second numéro de cette année. Nous avons également le plaisir de remettre à nos abonnés, à titre gracieux, un exemplaire de l'encyclique *Ecclesia de Eucharistia* que le Souverain Pontife Jean-Paul II vient de faire paraître, accompagnée de commentaires de notre rédaction.

L'*Association Nova et Vetera*, soutien juridique et moral de la Revue, assumera désormais la responsabilité de l'édition, prenant le relais de l'Œuvre Saint-Augustin, que nous remercions de la disponibilité dont elle a fait preuve à notre égard depuis 1995.

Nos abonnés se réfèreront aux indications données au dos du fascicule en ce qui concerne les modalités de règlement de leur contribution, pour autant qu'elle n'ait pas déjà été versée à notre ancien éditeur.

* * *

Sur le plan rédactionnel, nous poursuivons dans la même ligne le défi relevé par le futur cardinal Charles Journet en 1926. Suivant son inspiration, nous souhaitons réfléchir aux interrogations de plus en plus vitales de notre temps, auxquelles le message de l'Evangile incite les chrétiens à apporter de vraies réponses. Il nous paraît essentiel de le faire dans un esprit de totale fidélité à l'Eglise gardienne de la vérité. A cet égard, nous remercions très vivement tous les auteurs qui nous apportent leur concours en partageant cette vision ecclésiale et cet attachement à la philosophie de l'être que saint Thomas d'Aquin a eu le génie d'enraciner dans la culture chrétienne.

Nous en tenant aux moyens pauvres, nous n'envisageons pas de spectaculaires nouveautés dans la présentation de la revue. Bien plus resterons-nous centrés sur ces choses, dans la transparence desquelles « se jouent les rayons de la Beauté ancienne et jeune, *tam antiqua et tam nova*, dont s'émerveille saint Augustin », comme l'affirmait notre Fondateur en son tout premier numéro. Dans cet éclairage, il nous paraîtra plus que jamais nécessaire de faire porter notre réflexion d'une

manière encore plus intense sur les graves problèmes qui se posent aujourd'hui à l'humanité, en particulier en ces instants où la guerre résonne encore sinistrement à nos oreilles sur quelques points de la Planète.

D'un point de vue pratique, nous nous efforcerons de faire mieux connaître la Revue et les valeurs qu'elle défend, notamment par le moyen d'un site internet facilement accessible (www.novaetvetera.ch).

Dans cette perspective, nous sommes heureux de pouvoir annoncer la mise en œuvre d'une édition de *Nova et Vetera* en langue anglaise par un groupe de collaborateurs de *Ave Maria College*, de Ypsilanti (MI / USA). Comme celle de l'édition italienne qui entame sa quatrième année de vie, la rédaction américaine travaillera de manière autonome mais en étroite liaison avec notre direction, en fidélité à l'enseignement de l'Eglise dans la ligne de saint Thomas d'Aquin. Le premier cahier vient de paraître (voir www.aquinas.avemaria.edu/journal.asp).

* * *

Ce numéro veut également souligner l'hommage que les Editions *Parole et Silence* ont projeté de rendre, pour ses 80 ans, au P. Georges Cottier, OP, que ses importantes fonctions auprès du Saint-Père n'ont pas dissuadé de conserver, depuis 1975, la direction de *Nova et Vetera*. Ses collaborateurs ont jugé bon d'y associer également nos lecteurs, en leur donnant la primeur de deux textes de reconnaissance qui lui sont adressés par Jean-Paul II et par le cardinal Etchegaray. Ils figureront en tête de l'ouvrage à paraître très prochainement, intitulé *La Vérité vous rendra libres*. Ce recueil présentera une série d'études sur des thèmes chers au P. Cottier et correspondant à l'essentiel de la contribution qu'offre son œuvre. Il voudra bien nous pardonner cette indiscrétion qui, de notre part, ne vise qu'à faire connaître la joie et l'enrichissement que nous gagnons à œuvrer sous sa conduite, constamment animée par le souci de la vérité. Ce nous sera aussi une occasion de lui renouveler notre filiale reconnaissance, comme aussi celle de toutes les personnes qui, par leur contribution rédactionnelle ou éditoriale, travaillent avec lui en étroite amitié, à la poursuite d'une noble tâche sans doute plus nécessaire que jamais..

Fr. Charles Morerod, Rédacteur

Guy Boissard, Secrétaire de rédaction



Cher Père Georges Marie Martin COTTIER,
Théologien de la Maison pontificale,

Je vous adresse mes plus vives félicitations à l'occasion de l'hommage qui vous est rendu et je m'y associe avec une particulière reconnaissance pour le travail que vous accomplissez avec dévouement depuis de longues années au service du Saint-Siège.

Rendant grâce au Seigneur pour la mission particulièrement délicate que vous réalisez, je tiens à vous redire combien j'apprécie votre collaboration, marquée notamment par votre sens de l'Église et par votre souci d'approfondir inlassablement les mystères de la foi, selon les enseignements de saint Thomas d'Aquin et en prêtant une grande attention aux situations de nos contemporains.

En vous confiant à l'intercession de Notre-Dame du Rosaire et de saint Dominique, je vous donne, cher Père, une affectueuse Bénédiction apostolique.

Du Vatican, le 7 janvier 2003.

Joannes Paulus II

Un trait original de ce "livre d'hommage" au Père G.M.-M. Cottier est qu'il rassemble des écrits qui ne portent pas seulement la lumière de la raison mais tout autant la chaleur du cœur. Ces noms, au renom souvent prestigieux, ont en effet répondu d'abord à l'appel d'une sorte de conspiration de l'amitié : on les sent heureux de se donner la main dans un grande chaîne d'affinités de l'esprit... et je suis heureux moi-même d'en ouvrir la danse par ce "petit mot d'introduction" qui m'a été demandé. A vrai dire, plus que de donner le ton, je le reçois de chacun, si profonde, si simple est l'unité qui se dégage de ces pages où se révèle tout le Père Cottier.

Geoges Cottier, frère Marie-Martin dans l'Ordre de saint Dominique, est mon aîné de cinq mois à peine... et nous nous connaissons depuis quarante ans... au Concile Vatican II. J'accompagnais comme secrétaire les évêques de France et lui était l'expert privé de l'archevêque d'Aix-en-Provence, Mgr Charles de Provenchères. Pour avoir la clef de l'extraordinaire déploiement de la pensée théologique et de l'action missionnaire du Père Cottier, il faut remonter jusqu'à cette collaboration conciliaire entre un dominicain lauréat d'une thèse sur "l'athéisme du jeune Marx" et un évêque très proche de la famille spirituelle de l'ermite de Tamanrasset. Il venait d'écrire avec le P. Jacques Loew un précieux livre, *Dynamisme de la foi et incroyance*, qu'il m'offrit et qui éclaira longtemps mes itinéraires apostoliques.

La revue *Nova et Vetera* dont il reçut du cardinal Journet la direction, à sa mort en 1975, comme le manteau d'Elie, reflète bien l'acuité et la profondeur de sa vision, celle de *L'Eglise du Verbe incarné*. Mais l'art – ou le devoir ingrat – du Père Cottier est de s'effacer le plus possible derrière la pensée des autres qu'il a souvent aidé à se préciser ou à s'habiller. Sa tâche actuelle (depuis 1989) de "théologien de la Maison pontificale", un titre quelque peu hermétique, ne laisse pas deviner l'ampleur et la gravité des questions abordées au jour le jour. Prêtre disponible pour toutes les rencontres, attentif aux silences ou aux cris des malheureux et des pauvres, théologien en coulisse mais non en chambre, le Père Cottier garde la vigueur et la verdeur d'un

regard circulaire qui embrasse les moindre recoins d'un monde en détresse.

Père Cottier, merci d'être au milieu de nous le jardinier obstiné et souriant de l'espérance, cette petite plante que vous n'avez jamais cessé d'arroser de prières et de sacrifices !

Roger card. ETCHEGARAY

La résurrection des corps Un problème philosophique ?

1. La "christologie philosophique" se propose de montrer quelles conséquences pour le savoir philosophique a eu la révélation du mystère du Verbe incarné, objet de foi théologale. Elle n'est pas une forme clandestine ou masquée de la théologie. Certes, celle-ci, intelligence de la foi, est ici présupposée par le philosophe. Mais elle n'entre pas, comme élément constitutif, dans la trame de son discours. En d'autres termes, la lumière théologique ne fonctionne pas ici comme principe formel du savoir; elle est présupposée par une réflexion qui tient sa lumière propre de la raison naturelle. Mais la raison naturelle, parce qu'elle a conscience de n'être pas la Raison absolue, ne se clôt pas sur elle-même; au contraire, elle reconnaît, au-dessus de soi, la lumière, qui ne peut que la conforter, d'un savoir supérieur. Une telle illumination venue d'en haut reçue par un savoir - le savoir philosophique - respecté dans son autonomie se vérifie d'une manière claire dans le domaine de l'anthropologie.

I

Le discours de Paul à Athènes

2. C'est ainsi que la révélation chrétienne de la résurrection a conduit à une refonte de la conception de l'homme. L'idée que l'on se faisait de la mort et de la destinée après la mort est significative d'une telle transformation en profondeur. L'abandon des doctrines antérieures, inscrites dans la culture, n'a pas été chose facile. Preuves en sont la résistance des auteurs païens ou la permanence de thèses anciennes jusque dans la théologie d'Origène.

Le livre des *Actes des Apôtres* (17, 16-34) s'est fait l'écho d'une incompatibilité de fond, source d'incompréhension. Les interlocuteurs athéniens de Paul, parmi lesquels se trouvent des philosophes épicuriens et stoïciens, regardent de haut ce "prêcheur de divinités étrangères", dont une aurait nom "Résurrection" et l'autre Jésus. Le surnom dont ils le chargent donne la mesure de leur estime: "picoreur". Cependant la première réaction ne tue pas en eux toute curiosité.

Désireux de saisir le sens de ces "propos étranges", ils entraînent l'apôtre à l'Aréopage.

La plus grande partie du discours, plus qu'une habile *captatio benevolentiae* qu'elle est aussi, peut être considérée comme un cheminement avec ses interlocuteurs. Ceux-ci peuvent sans difficultés partager, ou, du moins, comprendre des affirmations sur Dieu et sur sa providence, sur l'unité du genre humain. Et même la critique des idoles, venant de la part d'un Juif, ne devait pas trop les surprendre.

La rupture qui se produit à l'énoncé de la conclusion, à laquelle pourtant ce qui précède devait préparer, est d'autant plus brutale: "Voici donc que, fermant les yeux sur les temps de l'ignorance, Dieu annonce maintenant aux hommes d'avoir tous et partout à se repentir, parce qu'il a fixé un jour où il va juger le monde avec justice, par un homme qu'il a établi et accrédité auprès de tous en le ressuscitant d'entre les morts". En entendant parler de résurrection des morts, les uns se moquaient, les autres dirent: 'Nous t'entendrons là-dessus une autre fois'".

Le poids du platonisme

3. Il n'est pas sans intérêt de nous interroger sur les raisons d'un rejet aussi décidé. Les *Actes* parlent de philosophes épicuriens et stoïciens, parce qu'ils représentaient les écoles alors les plus en vogue. Mais sur la question de la mort, les conceptions développées par Platon continuaient de marquer de leur empreinte la culture ambiante, d'autant plus que certains aspects de ces conceptions se rattachaient à des traditions antérieures.

Dans un passage justement célèbre du *Phédon*, Platon met sur les lèvres de Socrate une définition de la vocation de philosophe: "Ceux qui, au sens droit du terme, se mêlent de philosophie, réellement s'exercent à mourir" et il n'y a pas d'hommes qui, moins que les philosophes, aient peur de la mort (cf. 67 e). C'est que le corps, avec ses multiples besoins et ses passions, empêche l'âme de rejoindre pleinement son objet, qui est la vérité. S'il doit jamais y avoir une pure connaissance, ce ne pourra être qu'à la condition que l'âme se sépare du corps: alors elle contemplera les choses en elles-mêmes. Tant que dure cette vie, le philosophe tend de tout son désir vers la connaissance et s'efforce de s'en approcher le plus possible et c'est la raison pour laquelle l'âme, recueillie en elle-même, cherche d'avoir le moins possible de commerce avec le corps. La mort qui "déliera" les liens que jusque là elle ne peut cesser d'entretenir avec lui, se présente ainsi comme l'achèvement d'un processus de *purification de la pensée*. Car

tel est le but de qui se livre à la philosophie. "S'il n'est pas possible en effet de rien connaître de façon pure, avec le concours du corps, de deux choses l'une: ou bien d'aucune manière, il ne nous est possible d'acquérir la connaissance, ou bien ce l'est pour nous une fois trépassés; car c'est alors que l'âme existera en elle-même et par elle-même, à part du corps, mais non point auparavant!" (66 e-67 a). C'est pourquoi Socrate, qui a été condamné, attend la mort avec un immense espoir et avec joie; elle viendra couronner l'effort de toute sa vie. En effet, ce qu'on appelle "mort", "n'est-ce pas précisément, entre âme et corps, le fait d'être délié et mis à part" (67b)? Or "délier l'âme", c'est à quoi s'appliquent les philosophes. Il s'exercent de telle sorte qu'"entre âme et corps se réalisent ce déliement, cette mise à part" (67d).

Une conséquence de cette définition est que l'aspect de moment décisif, d'événement unique, de la mort est comme estompé: c'est jour après jour, d'une manière continue que le philosophe meurt dans la mesure où il s'efforce de diminuer le plus possible le commerce qu'il est obligé d'entretenir avec son corps, dans la conviction que nulle part ailleurs que "chez Hadès" "il ne rencontrera la pensée dans sa pureté" (cf. 68b). Une autre conséquence est que la peur de la mort procède de l'ignorance. L'authentique philosophe se réjouit de mourir.

Un dualisme radical entre l'âme (comme pensée) et le corps, et une conception du salut par la connaissance constituent le fondement des considérations de Socrate dans le *Phédon* et cette tradition platonicienne n'a cessé d'exercer son influence sur la philosophie occidentale. Mais remarquons que l'attitude du sage devant la mort constitue également un thème central de la réflexion d'autres écoles de l'Antiquité, notamment des stoïciens et des épicuriens, et le matérialisme de Lucrèce tend lui aussi à relativiser la signification de la mort comme événement unique. La réponse qu'il donne au problème du sens de la mort est diamétralement opposée à celle qu'apportait Platon. Mais l'un et l'autre partagent la conviction que la peur de la mort procède de l'ignorance.

4. D'une manière quelque peu schématique, essayons de dégager les aspects majeurs de l'anthropologie sur laquelle s'appuie l'attitude de Socrate. Une affirmation de l'*Alcibiade* nous en donne comme un condensé: "Or, dit Socrate, du moment que ce n'est ni le corps, ni le composé des deux qui est l'homme, il reste, je crois, ou bien que l'homme ne soit rien, ou bien, s'il est quelque chose, que l'homme ne soit rien d'autre qu'une âme" (130, c). Plus loin, Socrate précisera encore: "Or ta personne, c'est ton âme (...) C'est donc notre âme qui

nous invite à connaître celui qui prescrit de se connaître soi-même" (131, e)[1].

La connaissance de l'âme par elle-même, voilà donc ce à quoi invite l'oracle de Delphes. Mais parce qu'elle est de nature divine, l'âme ne peut être pleinement saisie. Pour en parler le génie littéraire de Platon, au cours de divers dialogues, joue sur différents claviers, et il n'y a pas lieu, en l'occurrence, d'opposer *logos* et *mythos*. Par ailleurs, il n'est pas sûr que Platon soit parvenu à une conception unifiée de l'âme: d'un dialogue à l'autre on relève des variations notables. Autre par exemple est la doctrine des parties de l'âme et autre l'affirmation d'une pluralité d'âmes dans un même sujet, sans compter le thème qui sera développé dans le *Timée* de l'âme du monde. Précisément parce que le langage utilisé est largement métaphorique, nous devons nous garder de trop systématiser, opposant théorie à théorie. Néanmoins entre les images et symboles auxquels Platon a recours, il existe des différences significatives. Ainsi dans la *République* les correspondances entre la structure de la société divisée en classes et la structure de l'âme comportant des parties nettement distinctes appartiennent à un raisonnement analogique. Le mythe de l'attelage développé dans le *Phèdre* est à attribuer au génie poétique de Platon. Mais il arrive aussi que le philosophe se réfère à des récits traditionnels tels qu'ils avaient été repris par le pythagorisme et l'orphisme. Ainsi vers la fin du *Gorgias* (523 a sv.), Socrate, avant de raconter le mythe du jugement des morts, apporte une précision: "Ecoute donc, comme on dit, une belle histoire. Toi, tu estimeras, j'en suis convaincu, que c'est une fable, mais selon moi c'est une histoire, et c'est dans la pensée que ce sont des vérités que je te dirai ce que je vais te dire". Ce qui d'ailleurs n'empêche pas qu'entre le mythe eschatologique qui suit et ceux qui terminent le *Phédon* et la *République*, il y a des différences importantes.

Quelques affirmations majeures

5. Complexité des langages, grande liberté des récits ne font cependant pas obstacle à la fermeté de la pensée. Nous pouvons ainsi relever quelques affirmations majeures.

Se mouvant elle-même et étant principe du mouvement l'âme est immortelle. Cela s'entend non seulement de la survie après la mort, de

1. L'authenticité de ce dialogue est mise en doute par certains. Nous le prenons comme un témoin de la pensée d Platon. Les points de contact avec d'autres dialogues ne manquent pas.

son indestructibilité, mais encore et d'abord du fait qu'elle n'a pas commencé d'exister, qu'elle est inengendrée. Elle est quelque chose d'inengendré aussi bien qu'immortel (cf. *Phèdre*, 245d-246a).

C'est à partir de là que doit se comprendre la nature de son rapport au corps, rapport exprimé par le rapprochement entre deux termes: le corps (*sôma*) et le sépulcre (*sêma*). Ce qui permet à Socrate de dire, dans le *Gorgias* (493a): "Peut-être même en réalité sommes-nous morts!", la partie de l'âme qui est le siège des désirs s'étant laissé séduire par les biens sensibles. Dans le *Cratyle* (400c), la paternité du même rapprochement est attribuée aux Orphiques, "qui ont établi ce nom, dans la pensée que l'âme paie la peine des fautes qui ont précisément motivé cette peine; que le corps est pour elle une enceinte, image de la prison destinée à la "tenir en garde" (...)".

Se préparer à mourir, c'est faire effort pour se libérer de cette prison, le terme ayant la double connotation de captivité et de punition. C'est dans l'au-delà, dans le monde intelligible, que se trouve la vraie patrie de l'âme. La philosophie est ainsi un long exercice spirituel, dans lequel l'âme se ramasse sur elle-même, recherche l'esseulement, tendant à être "isolée en elle-même" (cf. *Phédon* 65 c-d). À la mort, totalement séparée du corps, elle est délivrée. Une fois trépassée, elle contemple elle-même les réalités en elles-mêmes (cf. 66 d-e), car alors elle existera "par elle-même et en elle-même". La vie philosophique est comparable à un voyage, soutenu par l'"immense espoir" de posséder là-bas ce en vue de quoi Socrate aura dépensé tant d'efforts (cf. 67 b). Pour lui, cette connaissance de l'âme et les conséquences ascétiques qu'elle commande sont évidentes. Mais il n'en va pas de même pour ses interlocuteurs. Comme Glaucon, ils ne sentent pas que leur âme est immortelle et ils ont besoin que la certitude en soit fondée sur des preuves (cf. *La République* X, 608 d). Platon, sans doute à cause de l'importance de l'argument, en énonce plusieurs, en divers dialogues.

Relevons dès maintenant deux corollaires de la conception du corps comme prison. Le premier est qu'en se substituant à un autre, au cours des métempsychoses successives, un corps ne modifie pas intrinsèquement l'identité propre que l'âme possède par elle-même. Le sujet, c'est l'âme.

Le second est que la présence de l'âme dans un corps porte la marque d'une chute ou d'un châtiment.

Eschatologie

6. Il faut dire ici un mot de la dimension eschatologique de la doctrine platonicienne.

Dans le *Ménon*, une fois encore Socrate se réfère à des hommes et des femmes, prêtres et prêtresses, "savants dans les choses divines", et aussi à Pindare. Ménon est invité à examiner si ce qu'ils disent est vrai. L'âme de l'homme est immortelle; tantôt elle aboutit à un terme (ce qu'on appelle mourir), tantôt elle recommence à naître. Jamais elle n'est anéantie. Il faut vivre le plus saintement possible, parce qu'après la mort, l'âme sera jugée et devra payer pour ses souillures. Les âmes que Perséphone aura, la neuvième année, fait monter vers le soleil d'en haut, donneront naissance à des hommes supérieurs, brillants monarques ou sages; ce sont de tels hommes qui sont vénérés comme des héros[2].

Le rappel du mythe sert à Platon de fondement pour la doctrine de la réminiscence: "Ainsi, en tant que l'âme est immortelle et qu'elle a eu plusieurs naissances, en tant qu'elle a vu toutes choses, aussi bien celles d'ici-bas que celles de chez Hadès, il n'est pas possible qu'il y ait quelque réalité qu'elle n'ait point apprise. Par conséquent, ce n'est pas du tout merveille que, concernant la vertu comme le reste, elle soit capable de se ressouvenir de ce dont même elle avait certes, auparavant, la connaissance". Ménon ne doit pas se décourager dans la recherche, parce que, en définitive, "chercher et apprendre sont, en leur entier, une remémoration" (cf. *Ménon*, 81 a-d). Ailleurs, Platon fera de la doctrine de la réminiscence le fondement d'une preuve de l'immortalité de l'âme.

Des divers récits analogues à celui du *Ménon* se dégage un schéma constant: après la mort, les âmes sont jugées, doivent expier, sont conduites pour un séjour en divers lieux de l'au-delà correspondant à ce que fut leur existence terrestre antérieure puis naissent à nouveau sur la terre. C'est pourquoi on ne peut pas totalement dissocier dans la doctrine platonicienne nature et destinée. D'une certaine façon, l'âme est ce qu'elle est en fonction de ce qu'elle a choisi d'être par son comportement.

C'est parce qu'il s'appuie sur la conviction forte de l'immortalité, que Socrate, au seuil de la mort, invite au "beau risque" de la vie philosophique (cf. *Phédon*, 114 d).

Aristote

7. Certes la conception platonicienne de l'âme et de son immortalité, à elle seule, ne représente pas toute la pensée grecque sur le sujet.

2.Ce récit ne coïncide pas parfaitement avec celui du *Gorgias*, 523 bc.

L'approche aristotélicienne s'en distingue et s'en sépare nettement. C'est du point de vue de la philosophie du vivant que procède l'analyse du Stagirite. L'âme est la forme du corps. À chaque type de vivant correspond une âme spécifique, âme végétative, âme sensitive, âme intellective, les formes supérieures assumant les fonctions et activités propres des formes inférieures. Ainsi se trouve exclue toute théorie qui suppose une pluralité d'âmes dans un même individu. L'unité du composé est fortement affirmée.

Les êtres vivants étant soumis aux processus de la génération et de la corruption, doit-on en conclure que l'âme meurt avec le composé? Tel est le cas pour le végétal et pour l'animal. Mais qu'en est-il pour l'homme, dont l'âme est intellective? Ici intervient un second ordre de considérations. Aristote perçoit avec profondeur que la connaissance intellectuelle ne peut s'expliquer par des causes biologiques. "Quant à l'intellect (*nous*), il semble bien survenir en nous comme possédant une existence substantielle, et n'être pas sujet à la corruption" (*de Anima*, I, 4, 408 b 18-19). Au livre III, 4 (429 a-b 9), le philosophe, comparant le sens et l'intellect, note la différence essentielle qui les distingue: alors que la faculté sensible n'existe pas indépendamment du corps, l'intellect en est séparé, entendons que son activité ne dépend pas intrinsèquement d'un organe corporel, comme en dépendent la vue, l'ouïe et les autres sens. L'intellect se connaît lui-même. Un texte de la *Générations des Animaux* II, 3 (744 G 21) est souvent cité: l'intellect survient du dehors (*thyrathon*); il est quelque chose de divin.

Il y a ainsi chez Aristote une double approche du problème de l'âme. La première lui permet d'établir l'unité du composé du corps et de l'âme chez le vivant. L'autre approche part de la perception de la spécificité de la connaissance intellectuelle. La pensée, capable de l'universel, suppose un principe immatériel, qui possède une existence en soi, et est "éternel". La relation entre la *psychè*, l'âme cause formelle du corps et le *nous*, principe de la pensée, immatériel et éternel, mais appartenant à l'âme de l'individu ne semble pas totalement élucidée ou, en tout cas, explicitée. C'est pourquoi l'histoire de l'aristotélisme est marquée par des grands débats sur cette question. Nous aurons à y revenir.

Il convenait de faire mention d'Aristote ne fût-ce, dans un premier temps, que pour mettre en garde contre une simplification abusive de la "pensée grecque".

D'ailleurs, entre les conceptions de Platon et celles des Stoïciens et des Epicuriens existent des différences considérables. Mais tous conviennent sur un point: la préparation à la mort est un élément majeur de la sagesse philosophique.

Réincarnation. Analogie avec l'Inde

8. On insistera peut-être: pourquoi, à propos de la réception négative reçue par Paul à Athènes, avoir évoqué Platon et le platonisme? La raison est que Platon délibérément s'inscrit dans le prolongement de traditions religieuses ancestrales. À ce titre, il doit être considéré comme un témoin privilégié d'une mentalité culturelle qui demeurait profondément enracinée dans les esprits.

De plus, la vitalité philosophique du platonisme lui-même était loin d'être épuisée. Le vaste courant du néoplatonisme en donnerait bientôt la preuve.

On relèvera les points de contact entre ce dernier et les grandes traditions de l'Inde. La libération *est libération de l'illusion et de l'ignorance.* Soulignons l'importance de la doctrine du *karman*: le terme désigne le mécanisme de la rétribution des actes, auquel sont soumis l'ensemble des actes de l'individu. C'est le karman qui détermine les renaissances successives. Il me semble qu'au delà de sa matérialité, une telle conception contient un pressentiment du poids de responsabilité dont sont porteurs nos actes[3].

Ainsi la croyance en la réincarnation et la conception de la mort qui lui est attachée ne sont pas le propre de la tradition grecque; elle se retrouve dans d'autres ères culturelles. Cela nous invite, antérieurement à l'examen critique auquel elles doivent être soumises, à nous demander si, derrière les systématisations philosophiques et les mythes religieux, ne se trouvent pas quelques intuitions fondamentales d'une singulière vigueur. Il s'agit d'intuitions qui s'imposent avec une force et une sûreté souveraines, et qui sont antérieures à leur conceptualisation, laquelle peut leur être inadéquate ou, à la limite, les trahir.

9. Les conceptions en question recouvrent, à mon avis, deux intuitions majeures.

La première est la conscience de la spiritualité de l'âme. Il y a en l'homme un principe qui échappe à la loi de la génération et de la corruption à laquelle sont soumis les êtres de ce monde et qui comporte la destruction de l'individu. Telle est la certitude qui s'impose avant tout raisonnement: il n'est pas possible que je sois totalement englouti par un tel processus destructeur! Quelque chose, dans les profondeurs de mon être, s'insurge avec véhémence à l'idée d'une telle éventualité.

Quand cette intuition cherchera son expression conceptuelle et rationnelle, le dualisme se présentera à l'esprit comme une réponse

3. Sur la doctrine du *karman*, voir Olivier Lacombe, *L'élan spirituel de l'hindouisme,* Paris, O.E.I.L., 1986, pp. 29-33.

immédiate, pour ainsi dire obvie. C'est pourquoi ce dualisme, sous sa forme antique, a marqué une étape importante dans la progressive acquisition de la connaissance de soi par l'humanité. C'est la même intuition dont l'écho s'entend encore dans l'affirmation d'Aristote sur le *nous* qui "vient d'ailleurs", ce qui est d'autant plus remarquable de la part du philosophe qui a entrepris la critique radicale du dualisme de son maître Platon.

La seconde intuition majeure que recouvrent les doctrines de la transmigration des âmes est l'idée de rétribution, idée qui, elle non plus, n'est pas à l'origine pleinement dégagée pour elle-même. Car l'idée de rétribution renvoie à la responsabilité éthique du sujet. Mais nous avons noté qu'il n'est pas toujours aisé de déterminer si le sort d'une âme dépend de la seule responsabilité du sujet ou s'il n'est pas une conséquence de la composition des principes qui ont leur siège dans le sujet. En effet, l'équilibre entre la raison et les passions diffère d'un individu à l'autre. L'inégalité serait alors une donnée d'ordre ontologique. Il est difficile de discerner, dans ces doctrines, ce qui ressortit à l'être de l'âme de ce qui est conséquence d'une destinée tracée par des choix éthiques.

10. Les doctrines de la transmigration des âmes avec le dualisme qu'elles supposent, non pas quant aux intuitions qui les soutiennent, mais quant à leur élaboration théorique, s'insèrent dans des conceptions d'ensemble qui inclinent vers le monisme.

Ainsi, l'immortalité de l'âme va de pair avec son caractère inengendré: c'est également *ab ante* que l'âme est immortelle; elle est incorruptible, elle appartient au monde véritable, qui est le monde intelligible; elle est divine par nature. Une telle conception n'implique nullement la reconnaissance d'un Dieu personnel, absolument transcendant par rapport aux âmes. Selon certaines écoles de l'hindouisme, quand, au terme de ses purifications, il connaît la délivrance, l'*atman* du sage découvre son identité avec l'Absolu, l'unique *Atman*.

Toutes ces doctrines ignorent l'idée biblique de création. Elles se comprennent dans le contexte de l'émanatisme: ainsi, ce qui émane, par étapes successives, du Premier Principe, s'en éloigne pour autant. Si, pour l'âme, le corps est une prison et si le fait de lui être unie est un châtiment, c'est, en définitive, parce que la matière est le principe du mal. L'incarnation de l'âme dans le tombeau du corps, est une chute. Là encore ontologie et destinée se conjuguent.

Cependant au mouvement d'éloignement et de chute s'oppose le mouvement inverse: à travers ses incarnations successives et grâce à son effort ascétique l'âme tend à rejoindre le Principe d'où elle est

venue. Ainsi ces doctrines comportent une double face: chute et voie de délivrance.

Un dernier trait doit être souligné: l'itinéraire tout ensemble philosophique et ascétique au cours duquel l'âme se purifie des passions liées au corps dans le but d'accéder à la vraie connaissance et par là échapper, en totalité ou en partie, à la loi des réincarnations, est essentiellement d'ordre noétique.

La prise en considération de ces quelques éléments de doctrine qui imprégnaient en profondeur la mentalité culturelle permettent de comprendre la violence du rejet de l'annonce de la résurrection de la part des auditeurs athéniens de Paul. On saisit aussi pourquoi l'inculturation du christianisme dans la pensée grecque a demandé plusieurs siècles pour arriver à briser certaines résistances. Des résistances semblables, dans d'autres sphères culturelles, ne doivent pas étonner.

II

La pensée biblique

11. Il faut comparer ce qui est comparable. L'opposition tranchée proposée par certains entre l'héritage biblique et l'héritage philosophique de la Grèce ne respecte pas en tout point cette règle.

Il est vrai que les philosophes, Platon surtout, ont puisé largement dans les croyances populaires sur la survie des âmes. Mais la réflexion philosophique consciente d'être autre chose qu'une simple présentation des croyances, n'a pas manqué d'exercer sa fonction critique à leur égard.

En outre, on ne peut ramener l'héritage philosophique de la Grèce aux positions platoniciennes et néoplatoniciennes. La doctrine aristotélicienne rejette le dualisme de Platon. La conception stoïcienne est encore autre chose. L'Antiquité, elle aussi, a connu des courants matérialistes.

Aussi bien, opposer pensée biblique et pensée grecque, ramenée au platonisme, comme s'il s'agissait de deux systèmes philosophiques relève d'une vue de l'esprit. Selon elle, résurrection de la chair et immortalité de l'âme constitueraient deux conceptions incompatibles et antagonistes. À l'encontre de cette lecture de l'histoire des idées, on retiendra que l'auteur du *Livre de la Sagesse* n'a pas eu de peine à intégrer l'idée d'immortalité, rencontrée par lui dans le milieu culturel grec d'Alexandrie[4].

4.Cf. S. Th. Bonino, O.P., *Résurrection de la chair ou immortalité de l'âme?*, in *Nova et Vetera*, 1995/4, pp. 5-15.

Les cultures ne constituent pas des blocs monolithiques, fermés les uns aux autres. Toute grande culture est ouverte à l'universel de l'*humanum*. C'est une des raisons pour laquelle les phénomènes d'osmose et d'emprunts interculturels sont fréquents.

Dans la perspective chrétienne, on ne peut considérer la Bible comme un pur monument culturel, qu'elle est aussi. Avant tout la Bible contient la révélation divine, laquelle a une dimension historique, en ce sens que cette révélation s'est faite d'une manière progressive, à travers événements et paroles, qui témoignent de la pédagogie de Dieu à l'égard de son peuple. Cela veut dire que tout n'a pas été révélé d'un seul coup, mais que les lumières de la révélation sont venues selon un certain ordre, ce qui implique que pendant longtemps elle n'a pas simultanément projeté sa lumière sur des points qui émergeront de l'ombre beaucoup plus tard. En attendant, sur ces points, touchant par exemple la cosmologie, mais aussi l'anthropologie et des questions éthiques, le peuple bénéficiaire de la révélation a continué à partager des conceptions qui étaient celles des cultures environnantes. Véhiculées par la Bible, ces conceptions ne font pas partie de la révélation. Il est remarquable que la Bible, à mesure que la révélation s'enrichit et s'affirme, contienne des jugements critiques qui vont à purifier et à rectifier des croyances antérieures. Le Livre de Job, les affirmations d'Ezéchiel sur la rétribution, en sont des exemples. Pour ce qui est de la destinée après la mort, les idées sur le shéol offrent beaucoup d'analogies avec la conception grecque de l'Hadès.

Les étapes de la pédagogie divine

12. La doctrine antique de l'immortalité comportait de lourdes ambiguïtés. Il était sans doute nécessaire, avant qu'elle puisse être assumée, que soient directement affirmées deux vérités qui sont au fondement de la foi biblique. La première, qui supporte toutes les autres, est la transcendance et l'unicité de Dieu, créateur de tous les êtres. C'est librement et par amour que Dieu a créé le monde. C'est pourquoi la création est foncièrement bonne, et par conséquent la matière est bonne.

L'autre vérité est d'ordre anthropologique. Elle sera pleinement exprimée à la lumière du Nouveau Testament par le concept de personne. Mais l'affirmation de la nature de personne est présente dès les premières pages de la *Genèse*, où nous lisons: "Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa; mâle et femelle il les créa" (1,27). Ainsi l'être humain n'est pas réductible aux éléments de la nature, il la transcende et sa vocation sera de la dominer comme un

fidèle intendant. Cette dignité humaine, elle appartient à égalité à l'homme et à la femme.

Ce que nous pourrions appeler l'éducation de la prise de conscience par l'homme de son caractère de personne, ressort fortement de ce que la Bible nous dit des interventions de Dieu maître de l'histoire. Pensons à l'élection. Dieu tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, se présente comme un sujet personnel qui entre en dialogue avec sa créature objet de l'élection et destinataire de la parole divine. Le sujet humain découvre son unicité et l'unicité de sa vocation. Ainsi d'Abraham et de Moïse. Leur destinée, certes, est indissociable de l'élection du peuple, mais il ressort d'autant plus fortement que leur histoire est une histoire personnelle, qui a valeur pour elle-même aux yeux de Dieu.

13. C'est dans le contexte de la création et de l'élection, que la révélation de la résurrection fera lentement son chemin.

Dès le commencement, une certitude est présente: Dieu est le maître absolu de la vie et de la mort. La prédication apostolique donnera son sens plénier, en l'appliquant au Christ, à la parole du psaume: "Car tu n'abandonneras pas mon âme au shéol, tu ne laisseras pas ton fidèle voir la fosse. Tu me feras connaître un chemin de vie; satiété de joie près de ta face, délices à ta droite pour toujours" (Ps 16, 10-11)[5].

Les miracles de résurrection opérés par les prophètes Elie et Elisée montrent que Yahvé a le pouvoir de vivifier même les morts.

Il reste que l'image de la résurrection exprime d'abord, métaphoriquement, comme chez Ezéchiel, l'espérance collective de la renaissance d'Israël. Ce n'est que peu à peu qu'apparaît, à propos du Juste souffrant, la pensée que la résurrection puisse concerner l'individu: son Défenseur prendra sa cause en main et le délivrera de la puissance du shéol. Tel sera le sort du Serviteur (cf. Is. 53, 8 sv.) et l'on connaît le cri d'espérance de Job (19, 25 sv.)[6].

La crise maccabéenne sera l'occasion d'un pas décisif. Le livre de *Daniel*, qui date sans doute de cette époque, connaît la rétribution et la résurrection individuelles: "Et beaucoup de ceux qui dorment au pays de la poussière se réveilleront, ceux-ci pour la vie éternelle, et ceux-là pour l'opprobre, pour l'horreur éternelle" (Dan, 12, 2). Probablement, la résurrection dont il est ici question concerne Israël, ses martyrs et ses apostats. Le second livre des *Maccabées*, parle de la résurrection

5. Cf. Discours de Pierre et de Paul dans les *Actes des apôtres*, 2, 25-28; 13, 35. Les *Actes*, qui suivent les LXX, ont *corruption* à la place de *fosse*.

6. Saint Jérôme, suivi de *La Vulgate*, voyait en ces versets une révélation explicite de la résurrection. L'exégèse moderne est plus prudente: il s'agit d'un lointain pressentiment, d'une postulation de l'espérance.

comme d'une certitude bien enracinée. Le chapitre sept contient le récit du martyre des sept frères et de leur mère, soutenus par la foi de la résurrection. Et on se souvient de la piété de Judas faisant offrir à Jérusalem un sacrifice pour le péché: "très belle et très noble pensée inspirée par la pensée de la résurrection! Car s'il n'avait pas espéré que ceux qui étaient tombés ressusciteraient, il eût été superflu et ridicule de prier pour les morts" (2 Mcc, 12, 43-44).

La foi en la résurrection sera devenue un bien commun du judaïsme du temps de Jésus. Seuls les Sadducéens par souci d'archaïsme la rejettent. L'argumentation qu'ils avancent, pour tendre un piège, leur paraît irréfutable. Jésus leur reproche l'ignorance des Ecritures et leur oppose ce qui, présent dès le début, éclaire la foi d'Israël: "Et sur la résurrection des morts, n'avez-vous pas lu ce qui vous a été annoncé par Dieu, quand il a dit: *Moi, je suis le Dieu d'Abraham, et le Dieu d'Isaac, et le Dieu de Jacob?* Il n'est pas un Dieu des morts, mais des vivants" (Mt, 22, 31-32, cf. 23-33).

Le Nouveau Testament

14. Les Evangiles nous rapportent des miracles de Jésus ramenant des morts à la vie. Il témoignait ainsi de la puissance qu'il avait reçue du Père.

D'une tout autre nature est sa propre résurrection, qu'il a annoncée à plusieurs reprises à ses disciples, à qui le sens de cette prédiction échappe totalement.

C'est l'expérience pascale qui leur ouvrira l'intelligence du mystère. Seuls quelques témoins choisis, d'abord les onze auxquels Paul sera assimilé, en seront bénéficiaires. Les récits mettent en évidence deux traits: d'une part, le caractère concret des rencontres: ils mangent avec le Ressuscité, ils le touchent; mais, d'autre part, la condition de son humanité est une condition nouvelle; il est dans l'état de gloire.

La résurrection du Christ, dès la manifestation de Pentecôte, occupe le centre de la prédication apostolique. Le kérygme porte sur le fait, sans équivalent, qui est l'objet de l'expérience pascale: ce Jésus, qui a été crucifié, qui est mort, Dieu l'a ressuscité et par lui apporte aux hommes le salut. Un point est constamment rappelé: l'expérience dont témoignent les apôtres est conforme aux Ecritures; le fait qu'ils annoncent vient accomplir les promesses des prophètes. Et c'est aux textes scripturaires que sont empruntés les expressions pour dire cet événement unique.

Les *Actes*, Jean et Paul en développent les implications. La résurrection du Christ vient apposer le sceau de Dieu sur l'œuvre de la rédemption accomplie à la croix. Jésus est proclamé Christ et Sauveur.

D'auprès du Père, où il siège dorénavant, il envoie aux hommes l'Esprit qu'il avait promis. Maintenant qu'il est dans la gloire, la manifestation de l'amour de Dieu qu'il avait apportée sur la terre sous le voile des signes, se poursuit dans l'Eglise par des miracles et par le don de l'Esprit à ceux qui croient.

Il est le "premier-né d'entre les morts", le premier il est entré dans le monde nouveau, l'univers racheté. Il nous y précède pour nous entraîner dans son sillage; selon l'expression de 1P 2, 9 sv., nous sommes le peuple saint qu'il s'est créé.

15. Le Christ ressuscité est appelé par Paul "prémices de ceux qui dorment" (1 Co 15, 20). Il fonde notre attente de la résurrection au dernier jour, il en est le fondement objectif: "Et si l'Esprit de Celui qui a relevé Jésus d'entre les morts habite en vous, Celui qui a relevé d'entre les morts Christ Jésus fera vivre aussi vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous" (Rm, 8, 11). Pour décrire le dernier Jour, les épîtres pauliniennes empruntent à la symbolique apocalyptique. L'affirmation essentielle est celle de la restauration intégrale de la personne, qui comprendra une transformation totale du corps, spirituel, incorruptible, immortel (cf. 1 Co 15, 35-53). On connaît aussi le tableau de l'Apocalypse, 19, 11-15, sur la résurrection des morts en vue de jugement. L'impatience de ce Jour doit cependant écarter toute vaine spéculation.

Ce thème est développé par Paul à plusieurs reprises. Qu'il suffise ici de citer la *Lettre aux Colossiens*: "Ensevelis avec lui [le Christ] par le baptême, c'est en lui encore que vous avez été relevés par votre foi en l'activité de Dieu qui l'a relevé d'entre les morts" (2, 12). Et un peu plus avant nous lisons: "Si donc vous avez été relevés avec le Christ, recherchez les choses d'en haut, où le Christ est assis à la droite de Dieu, pensez aux choses d'en haut, non à celles qui sont sur la terre. Car vous êtes morts, et votre vie demeure cachée en Dieu avec le Christ. Lorsque le Christ, votre vie, sera manifesté, alors, vous aussi, vous serez manifestés avec lui en gloire" (3, 1-4).

Jean, qui parle de la résurrection au présent, atteste la même vérité.

III

Saint Thomas

16. Saint Thomas théologien qui, par ailleurs, est un métaphysicien de génie, a intégré avec une remarquable cohérence à son exposé de la doctrine chrétienne l'apport de la pensée grecque. Il a aussitôt perçu les points de rencontre entre ce que la révélation dit de l'unité de la personne humaine et la conception aristotélicienne, qui se sépare nettement, avec la thèse de l'âme forme du corps, du dualisme platonicien. Mais cette intégration se heurtait à des difficultés. En effet, en ce qui concerne la nature de l'intellect, la position d'Aristote n'est pas d'une clarté parfaite et, surtout, son œuvre arrivait en Occident accompagnée des commentaires grecs et arabes. L'interprétation d'Averroès notamment séduisait certains maîtres de la Faculté des Arts de l'Université de Paris. Thomas a aussitôt perçu quel danger cette lecture représentait pour la foi et il a relevé le défi à plusieurs reprises. Ainsi il commentera le *de Anima* d'Aristote; une *quaestio disputata* porte sur l'âme, une autre sur les créatures spirituelles. En pleine querelle parisienne, il écrira en 1270 un opuscule, qui fait porter la controverse sur les points décisifs, *De unitate intellectus contra Averroistas*. Les questions de l'âme occupent une large place dans les deux *Sommes*[7].

L'exposé de la *Somme contre les Gentils* frappe par son ampleur et par sa force de synthèse. Une distinction énoncée dès les premiers chapitres commande l'architecture de l'œuvre. Il existe deux voies pour connaître Dieu, la voie de la raison naturelle, la voie de la révélation, à laquelle nous adhérons par la foi, pour les vérités qui dépassent la raison humaine. La première procède par démonstrations, la seconde par arguments probables et par autorités. Les trois premiers livres ressortissent à la première voie, le quatrième à la seconde. C'est au livre II que se trouve le long traité de l'âme (chapitre 46 à 100). Les diverses théories de l'âme y sont passées en revue et critiquées. Notamment les thèses posant l'intellect séparé, qu'il s'agisse de l'intellect agent ou de l'intellect possible, sont réfutées.

Le chapitre 68 est central: il établit comment une substance intellectuelle peut être forme du corps. Le chapitre 79 montre que la corruption du corps n'entraîne pas celle de l'âme humaine. L'âme humaine n'existe pas de toute éternité; elle commence avec le corps (c. 83 et sv.); elle est créée (c. 87).

7. La liste n'est pas exhaustive. Je me permets de renvoyer à mon étude *Problèmes de l'âme* in *Le Désir de Dieu*, Parole et Silence, 2002, ch. II, pp. 29-49.

C'est la forme substantielle qui communique l'*esse* à la matière. Que cette forme soit en elle-même subsistante n'est pas un obstacle à l'unité substantielle. Tel est le paradoxe qui fait de l'homme un être situé à l'horizon entre deux mondes, un être des confins. Deux traits sont ici mis en évidence. Le premier est que plus la forme domine la matière, plus le composé est fort dans son unité. Le second est que plus cette forme est noble, dans la hiérarchie des formes, et plus, dans son être, elle déborde et dépasse la matière. Cela est manifesté par son opération.

Qu'une substance incorporelle soit cependant forme d'un corps, se comprend à partir de la hiérarchie des formes qui concourent à l'harmonie et à la beauté de l'univers. L'âme humaine, capable de connaissance intellectuelle, est semblable aux substances intelligibles. Son opération, qui est la connaissance intellectuelle, s'accomplit sans le secours d'un organe corporel. Cela suppose que le principe de cette opération, l'âme intellective, dépasse la condition de la matière corporelle et n'est pas totalement comprise par la matière, immergée en elle. En effet, la matière corporelle n'a pas part à l'opération intellectuelle. Ce premier aspect ne nous fait nullement retomber dans le dualisme. Il appelle son complément. En effet, l'acte d'intellection de l'âme humaine, en lui-même immatériel, a besoin de puissances ou facultés qui opèrent par des organes corporels, comme l'imagination ou le sens. C'est pourquoi l'on dit que l'âme humaine est unie naturellement au corps, constituant ainsi l'essence (*species*) humaine. En d'autres termes, autre chose est de se servir de puissances dans la structure desquelles intervient un organe corporel, autre chose est la nature d'une opération à laquelle aucun organe n'a part comme composante intrinsèque (cf. c. 68).

Immortalité et résurrection

17. À cette forte unité du composé humain ne s'oppose pas la bipolarité d'un principe intellectuel et d'un principe matériel, dont chacun possède ses exigences propres. C'est ainsi que la corruptibilité du corps, qui a son fondement dans la matière, n'entraîne pas celle de l'âme, qui est subsistante.

"Il est impossible, écrit saint Thomas, que l'appétit naturel soit vain. Or l'homme désire naturellement demeurer perpétuellement. Cela est manifesté par le fait qu'être est ce que tous les êtres désirent. Par son intelligence l'homme appréhende l'être non seulement dans l'instant présent (*nunc*), comme le font les animaux sans raison, mais purement et simplement (*simpliciter*). Il s'ensuit donc que l'homme

atteint la perpétuité selon l'âme, par laquelle il appréhende l'être purement et simplement et sans limite de temps (*secundum omne tempus*)" (c. 83).

Le même chapitre développe ainsi une série d'arguments établissant l'immortalité de l'âme.

Mais établir l'immortalité de l'âme n'est pas poser la résurrection du corps. De l'une à l'autre il y a un pas que la raison naturelle ne saurait franchir par ses propres forces. Une preuve en est que saint Thomas n'en traite pas dans ce livre II, mais dans le livre IV, qui porte sur les mystères de la foi et qui, comme nous l'avons vu, obéit à des critères méthodologiques différents. C'est pourquoi, il n'y a nulle trace chez saint Thomas de ce qui serait une "exigence naturelle du surnaturel", expression d'ailleurs contradictoire.

Le ch. 79 du livre IV traite de l'article du *Credo* sur la résurrection future par la vertu du Christ. Saint Thomas, se référant aux ch. 79, 68 et 83 du deuxième livre, en montre la haute convenance anthropologique.

Après la mort, l'âme humaine qui est immortelle reste séparée du corps, auquel elle a été *naturellement* unie; être forme du corps appartient à son essence. Il est donc contre la nature de l'âme d'être sans son corps. Or rien de ce qui est contre nature, ne peut durer perpétuellement (cf. *De Coelo*, 269 b). Donc l'âme ne sera pas perpétuellement sans son corps. Et comme elle demeure perpétuellement, il est nécessaire (*oportet*) qu'elle lui soit de nouveau unie, ce qui est ressusciter. Donc l'immortalité de l'âme exige la future résurrection des corps.

On aura saisi la force de l'argument. Insistons sur sa nature: il s'agit d'une lecture en profondeur de données anthropologiques fondamentales à la lumière de la révélation. Sans celle-ci l'affirmation ne serait pas possible.

Saint Thomas avance un second argument fondé sur le désir naturel de félicité. Le terme ultime de la félicité est atteint avec la perfection du sujet. Tant que quelque chose manque à cette perfection, on n'a pas encore la félicité parfaite, et le désir n'est pas totalement apaisé. Ce qui est imparfait désire naturellement atteindre la perfection. Or l'âme séparée du corps est d'une certaine manière imparfaite, comme toute partie qui existe en dehors de son tout. L'âme, en effet, est naturellement une partie de la nature humaine. Ainsi l'homme ne peut pas atteindre son ultime félicité tant que l'âme n'est pas de nouveau unie au corps, et ceci d'autant plus que l'homme ne peut atteindre l'ultime félicité en cette vie-ci.

Un troisième argument porte sur la rétribution après cette vie: le corps participe aux actes bons ou mauvais que l'homme commet.

Une confirmation indirecte

18. Un fois la résurrection connue par la révélation, il apparaît combien elle correspond à une aspiration profonde de la nature humaine.

Mais, à considérer d'autres aspects de notre nature, il semblerait que l'on doive conclure à son impossibilité. Ces raisons contraires doivent à leur tour être examinées et discutées. Nous nous référons ici au ch. 52 du même livre IV du *Contra Gentes*, où il est question du péché originel.

L'existence du péché originel est une donnée de foi. On sait que Pascal pensait que l'observation des mœurs de notre espèce en fournissait comme une preuve expérimentale. Saint Thomas est plus prudent: certains signes conduiraient à poser sa probabilité. Mais un argument probable n'est pas une preuve irréfutable.

La nature humaine et sa condition peuvent être l'objet d'une double considération: la première porte sur les composantes essentielles de cette nature, la seconde sur la providence divine.

Selon la première considération, les défauts (*defectus*) corporels et spirituels qui affectent l'humanité sont des conséquences naturelles de la matière: le corps, composé de contraires est corruptible, l'appétit sensible est mû par les plaisirs des sens, qui parfois s'opposent à la raison, l'intellect possible, qui est en puissance à l'égard de la totalité des intelligibles et n'en possède aucun en acte mais doit les acquérir à partir du sens, parvient difficilement au savoir de la vérité et, à cause de l'imagination, peut facilement s'écarter de la vérité.

Ainsi en vertu de sa propre composition, l'être humain est marqué par la fragilité et l'instabilité et déjà, à elle seule, la raison naturelle pourrait faire sienne l'affirmation du *Livre de la Sagesse*, 9, 15: "Un corps corruptible appesantit l'âme, et cette tente d'argile alourdit l'esprit aux multiples soucis".

Mais cette première considération doit être complétée, et en quelque sorte corrigée, par la réflexion sur la providence divine qui préside à l'ordre entre les êtres et qui adapte les sujets aux perfections par lesquelles elles trouvent leur achèvement. Si Dieu unit une nature inférieure (le corps) à une nature supérieure (l'âme spirituelle), c'est afin que celle-ci exerce son empire sur celle-là. Et si un obstacle à cette maîtrise provient d'un défaut (*defectus*) de la nature, il le supprime par un bienfait particulier, d'ordre surnaturel: entendons par là un don de la providence qui ne procède pas des principes intrinsèques des natures en question. L'âme, étant d'une nature plus élevée que le corps, on doit penser qu'elle est unie à ce dernier de telle sorte que rien dans le corps ne soit contraire à l'âme dont il reçoit la vie. D'une manière semblable,

la raison humaine est conjointe à l'appétit et aux autres facultés sensibles non pour y trouver une entrave, mais bien plutôt un appui au service de son activité propre.

Telle est la conclusion probable (*sat probabiliter*) à laquelle aboutit la réflexion sur la providence divine: la condition présente de l'humanité fait penser à un *defectus* par lequel notre nature se trouve privée d'un don originel.

La nature humaine a été instituée dès l'origine dans un état où les puissances inférieures se trouvaient parfaitement soumises à la raison, la raison à Dieu, et le corps à l'âme, Dieu suppléant par grâce à ce qui, en vue de cet équilibre, manquait aux ressources propres de la nature (*Deo per gratiam supplente id quod ad hoc deerat per naturam*). La grâce signifie ici précisément ces dons préternaturels qui confortaient et corroboraient la nature.

La doctrine de l'union substantielle de l'âme spirituelle et du corps met en évidence la parfaite unité du composé humain. Mais cette unité, par elle-même, n'élimine pas des exigences, et aussi des servitudes, qui tiennent à la nature de l'esprit et à la nature de la matière.

Les dons préternaturels, gratuitement octroyés venaient soutenir une nature à laquelle le risque est pour ainsi dire inhérent. Cette vue, notons-le en passant, élimine toute interprétation naturaliste. Retenons ceci: la considération des constitutifs d'une nature particulière est complétée par la considération de la sagesse du gouvernement divin.

Pour sa part, la résurrection, conséquence de la grâce christique, vient combler un désir, connaturel à l'âme spirituelle, de faire participer à son incorruptibilité le corps dont elle est la forme. La nature humaine n'est pas capable, par ses propres ressources et énergies, de satisfaire certaines aspirations profondes dont elle est porteuse en tant que spirituelle[8].

Ce sont là certes des considérations théologiques, mais que le philosophe reprendra avec fruits. Ainsi la réflexion sur la résurrection est susceptible d'enrichir l'anthropologie et notamment la philosophie du corps.

De la réaction négative des Grecs à l'annonce de la résurrection à la synthèse de saint Thomas, chez lequel l'héritage de la pensée grecque est délibérément assumé, le chemin était semé d'obstacles. L'inculturation, et cela me paraît être une règle générale, a demandé une refonte en profondeur.

Georges COTTIER, O.P.

8.Pour une analogie plus proche, voir dans *Le Désir de Dieu*, ch. XI *Le désir naturel de voir Dieu*, *op. cit.*, pp. 209-227.

Dogmes et œcuménisme

Dans la recherche de l'unité des chrétiens, les dogmes proclamés par l'Eglise catholique depuis les différentes scissions sont souvent perçus comme un problème. En cas de réalisation de l'unité visible qui est en principe le but du dialogue œcuménique, les autres chrétiens devront-ils accepter les dogmes de l'Immaculée Conception (proclamé en 1854), de l'infaillibilité pontificale (1870) et de l'Assomption (1950), ou encore le *Filioque* ? Cette question a été explicitement évoquée par la Commission de dialogue entre anglicans et catholiques romains en 1981 : *« Des anglicans demanderaient également si, dans une union future entre nos deux Eglises, on les contraindrait à souscrire à de telles déclarations dogmatiques* [1]. La question ne se pose pas que par rapport au passé : l'engagement œcuménique de l'Eglise catholique l'empêche-t-elle de proclamer de nouveaux dogmes ?

Pour répondre à cette question, nous allons examiner les différents sens donnés au terme de « dogme », ainsi que certaines propositions d'interprétation des dogmes.

Une question parallèle se pose : en cas de réalisation de l'unité, qui pourrait engager la foi de tous les chrétiens concernés, afin que l'unité se situe au niveau de la foi, et de manière stable ?

Le sens du terme « dogme »

Nous entendons ici le terme « dogme » dans son sens moderne d'expression de la foi proclamée solennellement par l'Eglise (par un Concile avec le pape ou par le pape seul)[2]. Il ne correspond pas exactement à un « article de foi » : on peut dire avec Charles Journet que les dogmes sont dérivés des articles de foi[3]. Etant donné qu'ils en sont

1. ARCIC, , Rapport de la Commission internationale anglicane-catholique romaine (Windsor, 1981), *Documentation Catholique* 1830, 16 mai 1982, § 30, p.506. Il s'agit ici des dogmes de l'Immaculée Conception et de l'Assomption.

2. Pour une histoire du terme de « dogme », cf. Hans WALDENFELS, *Manuel de théologie fondamentale*, no.159, Cerf, Paris, 1990, p.739-741. Cf. aussi Yves CONGAR, OP, art. « Fait dogmatique et foi ecclésiale », in : *Catholicisme*, t.IV, 1956, col.1064.

3. Cf. Charles JOURNET, *Le dogme chemin de la foi*, Arthème Fayard, Paris, 1963, p.75 : . Cf. aussi *ibid.*, p.55, que nous citons ci-dessous.

dérivés comme une expression implicite de la révélation, ils demandent une adhésion de foi.

Les théories du développement du dogme ont une histoire riche et complexe[4]. Nous essayons d'en résumer l'élément central.

La révélation est entièrement et définitivement donnée en Jésus Christ et est ainsi complète au terme de l'âge apostolique[5]. Ce caractère définitif n'empêche pas l'approfondissement par l'Eglise de la révélation : il le postule au contraire, car la dignité même de la révélation définitive implique de la transmettre et de la défendre face aux questions nouvelles qui se posent au cours des siècles, avec l'assistance de l'Esprit Saint.

Un dogme est défini en tant que révélé par Dieu, en ce sens qu'il exprime le sens implicite de la révélation, déjà inclus en elle comme les théorèmes concernant le triangle étaient implicitement contenus dans la définition de celui-ci avant d'être découverts[6]. La définition correspond désormais à l'interprétation autorisée d'un donné révélé qui jusque là était ouvert à diverses interprétations. Un dogme n'est donc que relativement nouveau : *« Fait sous la lumière de l'assistance infaillible promise à l'Eglise, un tel passage de l'implicite à l'explicite donne naissance au dogme. Faudra-t-il dès lors parler de dogmes nouveaux? Ils sont nouveaux, non par leur substance, leur contenu, mais par la manière dont ils expriment et manifestent cette substance, ce contenu. L'Eglise primitive ne les connaissait sans doute pas d'une manière expresse, mais elle connaissait leur source, les articles de foi dont ils sont dérivés. Loin de les désavouer aujourd'hui, elle sentirait bien plutôt qu'elle les a toujours tenus et confessés dans leur racine et principe: tel l'homme qui a toujours refusé de se prononcer entre deux thèses contraires, quand on lui présente soudain la vérité en laquelle elles se concilient, peut dire en toute droiture qu'il l'a toujours attendue, qu'il l'a toujours crue »*[7].

4. Pour un résumé de la question du développement du dogme et des théories à ce propos, cf. Karl RAHNER – Karl LEHMAN, , in : *Mysterium salutis*, t.3, L'Eglise et la transmission de la révélation, Cerf, Paris, 1969, p.313-382.

5. Cf. CONCILE VATICAN II, Constitution Dei Verbum, no.4 : « L'économie chrétienne, du fait qu'elle est l'alliance nouvelle et définitive, ne passera donc jamais; il n'y a plus à attendre de nouvelle révélation officielle avant l'apparition dans la gloire, de Notre-Seigneur Jésus-Christ ».

6. Image prisée de l'abbé Journet, cf. (1er éditorial de *Nova et Vetera*, no.1, 1926), p.9 ; *De la Bible catholique à la Bible protestante*, André Blot, Paris, 1930, p.21-22, 65-66 ; *Le message révélé*, Sa transmission, son développement, ses dépendances,« Textes et études théologiques », Desclée de Brouwer, Paris, 1964, p.73.

7. Charles JOURNET, Le dogme chemin de la foi, p.55. Dans le même sens, Cf. John Henry NEWMAN, Apologia pro vita sua, Desclée de Brouwer, Paris, 1967, p.431 : « Dans l'avenir, rien ne peut m'être présenté comme faisant partie de la foi si ce n'est ce que j'admets déjà ; et si je ne l'avais pas admis jusqu'à présent, ce serait parce que je n'aurais pas encore fait mien cet aspect de ma foi ».

Questions protestantes et culturelles à propos du dogme

Dans le dialogue œcuménique, le dogme est perçu à travers les connotations négatives que reçoit ce terme dans la tradition de la Réforme d'une part, dans la philosophie moderne d'autre part.

Les « nouveaux articles de foi » selon Calvin

Calvin conteste les nouveaux articles de foi au nom du principe que la révélation est close : « Entre les Apôtres et leurs successeurs il y a cette différence (...) que les Apôtres ont été comme le notaires jurés du Saint-Esprit, pour que leurs Écritures soient tenues comme authentiques, et que les successeurs n'ont d'autre charge que d'enseigner ce qu'ils trouvent être contenu aux saintes Ecritures. Concluons donc qu'il n'est point permis à tous les ministres fidèles de forger de nouveau quelque article de foi; mais qu'il faut simplement adhérer à la doctrine à laquelle Dieu nous a tous assujettis sans exception. Quand je dis cela, mon intention est non seulement de montrer ce qui est licite à chacun en particulier, mais aussi à toute l'Eglise universelle »[8]. Le principe de cette position est le caractère définitif de la révélation.

Calvin accepte toutefois les dogmes proclamés par les premiers conciles (« Nicée, Constantinople, le premier d'Ephèse, Chalcédoine et les semblables qu'on a tenus pour condamner les erreurs et opinions méchantes des hérétiques »[9]), parce qu'ils n'enseignent rien d'autre que l'Ecriture : « Car ces conciles ne contiennent rien qu'une pure et naturelle interprétation de l'Ecriture, que les saints Pères par bonne prudence ont accommodée pour renverser les ennemis de la chrétienté »[10]. Calvin doute de plus en plus des conciles successifs : « en quelques-uns de ceux [des Conciles] qui ont été tenus depuis, nous apercevons un bon zèle et des signes évidents de doctrine, de prudence et d'esprit; mais selon que le monde a coutume de décliner en empirant, il est facile de voir combien l'Eglise petit à petit a décliné de sa droite pureté »[11].

Le point à souligner est que même s'il accepte certains conciles, il les voit comme des assemblées humaines : « ils tiennent pour une résolution certaine, qu'un concile universel représente vraiment l'Eglise :

8. Jean CALVIN, *L'institution de la religion chrétienne*, t.IV, Labor et Fides, Genève, 1958, IV.VIII.9, p.148.
9 *L'institution de la religion chrétienne*, IV.IX.8, p.163.
10. *L'institution de la religion chrétienne*, IV.IX.8, p.163.
11. *L'institution de la religion chrétienne*, IV.IX.8, p.163.

se fondant sur ce principe, ils concluent sans aucun doute que tous les conciles universels sont régis directement du Saint-Esprit, et ce de fait qu'ils ne peuvent errer. Mais comme c'est eux-mêmes qui régissent les conciles, et même qui les font, tout ce qu'ils leur attribuent d'autorité, ils le prennent à la vérité pour eux. Ils veulent donc que notre foi se tienne debout, ou qu'elle tombe bas à leur plaisir»[12]. Dans ces conditions, les dogmes pourront être acceptés comme de bonnes interprétations de l'Ecriture, mais ils seront simplement œuvre humaine.

Dogme et Parole de Dieu chez Karl Barth

Dans sa fameuse *Dogmatique*, Karl Barth perçoit le dogme au sens catholique comme une mise en cause de la Parole de Dieu.

En raison du titre même de son œuvre, Barth doit préciser que, pour lui, *« la dogmatique a pour tâche de mettre en question l'équivalence de la Parole de Dieu et de la parole humaine dans la prédication »*[13]. Cette approche s'oppose à celle des catholiques : *« Nous nous opposons ainsi à la définition catholique romaine des concepts de dogme et de dogmatique. Pour le catholicisme, le dogme, c'est une vérité de la révélation définie par l'Eglise, et la dogmatique, c'est la systématisation et le commentaire de ces dogmes »*[14].

Pour Barth, le dogme ne jouit pas d'une prérogative réservée à la Parole de Dieu : *« les dogmes ne sont pas des* veritates a Deo formaliter revelatae[15]. *Dans les dogmes, c'est l'Eglise du passé qui parle ; elle est véritable, elle a une autorité, elle ne parle pas* sine Deo[16], *mais c'est l'Eglise qui parle : elle définit, c'est-à-dire qu'elle enferme dans les dogmes, la vérité révélée, la Parole de Dieu. Et par là même, cette Parole de Dieu devient parole humaine, certes hautement importante, mais parole humaine. La Parole de Dieu est au-dessus du dogme comme le ciel est au-dessus de la terre »*[17]. Nous ne nous arrêtons pas au fait de limiter le dogme au passé. L'essentiel est la différence entre parole humaine et Parole de Dieu. Barth situe clairement le dogme au plan humain : *« En tant que le dogme ecclésiastique est un commandement, il est un commandement humain, un commandement donné par des pécheurs, même si ces pécheurs sont rassemblés dans l'Eglise, et*

12. *L'institution de la religion chrétienne*, IV.VIII.10, p.149.
13. Karl BARTH, *Dogmatique*, I/1*, La doctrine de la Parole de Dieu, Labor et Fides, Genève, 1953, p.254.
14. Karl BARTH, *Dogmatique*, I/1*, p.254.
15 Des vérités formellement révélées par Dieu.
16. Sans Dieu.
17. Karl BARTH, *Dogmatique*, I/1*, p.255.

en ce sens il participe à l'équivoque, à l'infirmité, à la misère des commandements humains »[18]. Il croit qu'en revanche le dogme catholique prétend se trouver au niveau même de la Bible, et que du même coup l'Eglise perd la possibilité d'écouter la Parole : *« Cette identification de la Parole de Dieu et du dogme ecclésiastique fait apparaître la grandiose solitude dans laquelle doit se trouver une Eglise qui s'approprie par avance la Parole de Dieu, qui en dispose et a perdu la possibilité d'entendre une voix qui lui est extérieure »*[19].

Commentaire des questions de Calvin et de Barth

Calvin croit apparemment que les « catholiques »[20] comprennent les évêques comme successeurs des Apôtres dans tous les sens du terme (peut-être l'a-t-il entendu enseigner ainsi). Or il est clair que les Apôtres ont un rôle unique de fondation. Leurs successeurs ne sont tels que pour une partie de leur ministère : *« Dire que le magistère conserve et explique le dépôt primitif, et en particulier l'Ecriture, ce n'est en aucune façon dire que le magistère de l'Eglise est au-dessus de l'Ecriture. Ce serait là une grave erreur. (...) Elle provient de ce qu'on oublie de distinguer entre le magistère exceptionnel de l'Eglise, lorsqu'elle possédait encore en elle les apôtres, éclairés par des révélations, et auteurs de l'Ecriture sainte*[21] *; et le magistère permanent de l'Eglise apostolique, qui est privé de révélations, et assisté uniquement en vue de conserver et d'expliquer le dépôt »*[22]. Le rôle du magistère postapostolique ne saurait être de composer des textes qui aient l'autorité du Nouveau Testament, mais de veiller à ce que le message biblique ne se perde pas : *« Ces deux normes, ces deux règles, l'une apostolique, l'autre postapostolique, sont toutes deux divines. Sans la première le monde n'aurait jamais connu infailliblement, publiquement, extérieurement, la révélation chrétienne. Sans le seconde, le monde ne connaîtrait plus infailliblement, publiquement, extérieurement le sens divin de*

18. Karl BARTH, *Dogmatique*, I/1*, p.260.

19. Karl BARTH, *Dogmatique*, I/1*, p.255.

20. Nous plaçons le terme entre guillemets car nous référons à la terminologie confessionnelle actuelle, et non pas à celle qu'aurait utilisée Calvin.

21. Par eux-mêmes ou des personnes de leur entourage, cf. VATICAN II, Constitution *Dei Verbum*, no.7.

22. Charles JOURNET, *Le message révélé*, p.98-99. Cf. aussi Everett FERGUSON, *The Church of Christ*, A Biblical Ecclesiology for Today, W. B. Eerdmans, Grand Rapids - Cambridge, 1996, p.306: *« Apostles as plenipotentiaries of Jesus have no successors in the church. The church today has the same 'apostles of Christ' as the first-century church had, the Twelve and Paul. They are still the foundation of Christian faith and the basis for the life of the church. One could speak of successors to the apostles in their word as missionaries, but there can be no 'apostolic succession' to their function as foundation of the church ».*

cette révélation »[23]. Ainsi, le magistère des successeurs des Apôtres, loin de vouloir supplanter l'Ecriture, trouve sa raison d'être dans la nécessité même de ne pas perdre l'Ecriture. Ainsi, il la sert en veillant sur son interprétation : *« Il s'agit donc, dans le dogme de l'Eglise, de l'interprétation correcte de l'Ecriture. Dans cette interprétation le Magistère n'est pas au-dessus de la Parole de Dieu, mais bien plutôt à son service (cf.* DV, *10). Le Magistère ne juge pas de la Parole de Dieu mais de l'exactitude de son interprétation »*[24].

Barth a toutefois quelque raison de penser que le dogme puisse s'identifier à la révélation. Lorsque le pape Pie XII définit le dogme de l'Assomption, le 1er novembre 1950, il dit en effet, suivant en cela la tradition catholique : *« Nous affirmons, déclarons et définissons comme un dogme divinement révélé... »*[25], et il précise ensuite : *« Si quelqu'un, ce qu'à Dieu ne plaise, osait volontairement mettre en doute ce qui a été défini par Nous, qu'il sache qu'il a totalement abandonné la foi divine et catholique »*[26].

Le sens de ces formules n'est pas de dire que le dogme soit l'équivalent de la Bible, mais de dire qu'il exprime le sens de l'Ecriture et donc se fonde sur elle, comme d'ailleurs le précise Pie XII (toujours à propos de l'Assomption) : *« Tous ces arguments et considérations des saints Pères et des théologiens reposent sur l'Ecriture comme sur leur dernier fondement »*[27]. En d'autres termes, *« le contenu des dogmes n'est pas révélé par Dieu parce qu'il est défini par le magistère, mais l'inverse est vrai. La définition ne confère pas à son contenu le caractère révélé, mais elle le suppose et le reconnaît »*[28]. C'est donc parce que le dogme définit ce qui est implicitement contenu dans la révélation que son autorité est celle même de la révélation. Les paroles de Pie XII concernent directement les catholiques. Dans le dialogue, on doit essayer de manifester le sens des dogmes à l'aide du critère de la hiérarchie des vérités[29], qui implique de montrer la relation des dogmes avec des vérités de foi plus centrales, par exemple : Marie est assumée au ciel avec son âme et son corps parce qu'elle intimement unie à son Fils[30] ; cela présuppose le dogme plus fondamental de Marie comme

23. Charles JOURNET, *Le message révélé*, p.100-101.

24. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, C.I.3, *Documentation Catholique* 2006, 20.5.1990, p.497.

25. PIE XII, Constitution *Munificentissimus Deus*, 1.1.1950, Denz. 3903.

26. PIE XII, Constitution *Munificentissimus Deus*, Denz. 3904.

27. PIE XII,, Constitution *Munificentissimus Deus*, Denz. 3900.

28. Juan ALFARO, SJ, , in : *Problèmes et perspectives de théologie fondamentale*, René LATOURELLE, SJ, et Gerald O'COLLINS, SJ éd., Desclée-Bellarmin, Paris-Tournai-Montréal, 1982, p.463.

29. Cf. VATICAN II, Décret *Unitatis Redintegratio*, no.11.

30 Cf. PIE XII, Constitution Munificentissimus Deus, Denz. 3900 : « [l'Ecriture] nous fait voir en quelque sorte l'auguste Mère de Dieu très intimement unie à son divin Fils et partageant toujours son sort ».

Mère de Dieu, qui à son tour présuppose le dogme plus fondamental de la divinité et de l'humanité de Jésus-Christ, mais chacun de ces dogmes est reçu avec la même foi[31].

La connotation négative du terme de « dogme » dans la culture moderne et contemporaine

La mentalité contemporaine est bien évidemment influencée par la modernité, dont Kant est l'un des plus éminents représentants. Son refus du « dogmatisme » philosophique est connu : la pensée « critique » s'oppose frontalement à la pensée dogmatique, c'est-à-dire pour lui à une pensée qui ne réfléchit pas à ses conditions de possibilité. Il critique aussi le dogme au plan religieux. Après avoir affirmé que religion et paganisme sont comme A et non-A, Kant explique que vouloir imposer universellement des dogmes est une attitude païenne : « *toute foi d'Eglise, en tant qu'elle fait passer des dogmes simplement statutaires pour des dogmes religieux essentiels, a une certaine dimension de paganisme; car celui-ci consiste à faire passer l'extérieur (l'inessentiel) de la religion pour essentiel* »[32]. Cette position a un passé et un futur. On y reconnaît d'abord un héritage de la Réforme – en partie infidèle au texte des Réformateurs mais significatif de leur impact historique – à savoir l'insistance sur la dimension invisible, ou cachée, de l'Eglise, et la dévalorisation de son aspect visible. D'autre part, Kant influencera la pensée postérieure, et contribuera à donner au dogme une connotation négative.

Lorsque Schopenhauer commente l'histoire de la morale, il liquide en un instant la période médiévale, en raison de sa soi-disant référence exclusive au « dogme » : « *quant au moyen âge, les dogmes de l'Eglise lui suffirent* »[33]. Nous ne commentons pas la confusion entre philosophie et théologie que manifeste une telle remarque. Nous la prenons seulement comme un deuxième indice de ce qui est assez clair : la connotation négative du dogme dans la modernité.

Ajoutons, sans autre commentaire, que lorsque la postmodernité rejette la modernité, ce sont les dogmes de la modernité qu'elle rejette, en tant que dogmes. Elle rejette les dogmes de la modernité en raison de l'un d'entre eux : l'antidogmatisme.

31. Nous avons déjà traité de cette question, cf. « Le sens et la portée de la hiérarchie des vérités à Vatican II et chez S. Thomas », Nova et Vetera, 71/1, 1996, p.15-47.

32. Emmanuel KANT, *Le conflit des Facultés*, Première partie (conflit avec la Faculté de Théologie), in : E. KANT, *Œuvres philosophiques*, t.III, Ed. de la Pléiade, Paris, 1986, p.855 (AK VII 50).

33. Arthur SCHOPENHAUER, *Le fondement de la morale*, § 2, Le Livre de Poche, Paris, 1991, p.36.

Opposition entre dogme et l'œcuménisme

Nous avons évoqué les oppositions ou au moins les réticences protestantes face aux dogmes catholiques, ainsi que le contexte culturel contemporain défavorable au dogme. A cela s'ajoute l'œcuménisme comme tel, que certains n'hésitent pas à voir comme incompatible avec le dogme : « *Fondamentalement, l'œcuménisme, à la base ou à son niveau le plus officiel, est un dialogue rendu possible par l'existence d'une base commune et la volonté des partenaires de s'asseoir à une même table. C'est ce dernier point qui a fait longtemps obstacle à l'œcuménisme catholique, dans la mesure où le dogme officiel faisait de cette Eglise l'unique détentrice de toute la vérité. Tout dialogue œcuménique repose sur un pluralisme ecclésiologique et un certain relativisme par rapport à l'expression de la vérité* »[34].

Nous essaierons ci-dessous de proposer une autre analyse, à partir d'une question : quelle alternative propose-t-on au dogme (sous ce nom ou un autre), dans l'œcuménisme ?

Après l'étude des présupposés d'auteurs non-catholiques par rapport au dogme, nous allons essayer de discerner deux approches fondamentales différentes chez les auteurs catholiques.

Présupposé positif ou négatif des théologiens catholiques par rapport au dogme

Parmi les théologiens catholiques, qui acceptent le dogme comme tel, la compréhension de ce qu'est le dogme peut être d'abord négative – le dogme considéré comme réponse à l'hérésie – ou d'abord positive – le dogme comme meilleure compréhension de la foi.

Le dogme a d'une part une dimension de défense/maintien de la foi. Cet aspect a la même raison d'être que la révélation elle-même, car celle-ci serait dénuée de sens si elle avait dû être ensuite soumise sans assistance divine à la fluctuation des opinions humaines. C'est ce que résume Vatican II : « *Ce que Dieu avait révélé pour le salut de toutes les nations, il a décidé dans sa très grande bonté de le maintenir à jamais intact et de le transmettre à toutes les générations. Aussi le Christ Seigneur, en qui toute la révélation du Dieu suprême reçoit son achèvement, ayant accompli lui-même et proclamé de sa propre bouche l'Evangile promis auparavant par les Prophètes, ordonna à ses Apôtres de le prêcher à tous comme la source de toute vérité salutaire*

34. Jean-Claude BASSET, *Le dialogue interreligieux*, Histoire et avenir, 197, Cerf, Paris, 1996, p.273.

et de toute discipline morale, en leur communiquant les dons divins. L'ordre du Christ a été fidèlement exécuté par les Apôtres (...) Pour que l'Evangile fût gardé à jamais intact et vivant dans l'Eglise, les Apôtres ont laissé comme successeurs les évêques, auxquels 'ils ont transmis leur propre charge d'enseignement' »[35]. Comme le relève John Henry Newman, on pouvait s'attendre à ce que Dieu veille au maintien de la révélation par une autorité extérieure : « *dans la mesure où il y a probabilité de développements vrais, de doctrine et de pratique, au sein du plan divin, dans cette même mesure il y aura probabilité pour que ce plan ait ménagé une autorité extérieure pour en juger, pour les séparer de la masse de spéculations purement humaines, d'extravagances, de corruptions et d'erreurs au milieu de laquelle ils se produisent. C'est pas autre chose que la doctrine de l'infaillibilité de l'Eglise* »[36].

Le dogme ne se limite pas à son aspect statique (garder et défendre la foi). Vatican II signale aussi un aspect dynamique, d'approfondissement de la foi : « *Cette Tradition qui vient des Apôtres se développe dans l'Eglise sous l'assistance du Saint-Esprit : grandit en effet la perception des choses et des paroles transmises, par la contemplation et l'étude qu'en font les croyants qui les gardent dans leur cœur, par la pénétration profonde des réalités spirituelles qu'ils expérimentent, par la proclamation qu'en font ceux qui avec la succession épiscopale ont reçu un charisme assuré de la vérité* »[37]. Le dogme est un aspect culminant de la contemplation de la révélation.

Suivant qu'ils insistent surtout sur le premier aspect, ou aussi sur le second, les théologiens catholiques auront différentes appréciations du rôle du dogme catholique dans le dialogue œcuménique.

Approche plutôt négative du dogme

Nous commençons par présenter la vision « négative » du dogme. Nous n'entendons pas par là une approche qui verrait le dogme en tant que tel comme négatif, mais une insistance sur la négation d'une erreur. Le dogme est ainsi surtout comme la réaction à un phénomène négatif.

35. CONCILE VATICAN II, Constitution *Dei Verbum*, 7.
36. John Henry NEWMAN, *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, Desclée de Brouwer, Paris, 1964, p.110.
37. CONCILE VATICAN II, Constitution *Dei Verbum*, 8.

Cette approche plutôt négative du dogme peut provenir avant tout de deux causes : 1. l'expérience du passé, 2. le lien entre dogme et hérésie.

1. La première cause est la crainte suscitée par les erreurs du passé : *« on sait le risque qu'il y a à étendre le domaine de l'irréformable, au moment où nombre d'études historiques montrent la complexité de certains dossiers et où, pour certains cas, il convient de parler, sinon d'erreurs, du moins de prises de position regrettables. Les juges de Galilée estimaient bien que la fixité de la terre au centre du monde était un point connexe à la révélation. Heureusement qu'ils n'ont pas proclamé leur sentence irréformable! »*[38]. Personne ne contestera l'utilité de la prudence, jointe à la confiance dans l'assistance de l'Esprit à son Eglise. Mais tel n'est pas directement notre objet, car la question demeure entière : une fois toutes les précautions prises, après une longue maturation, est-il en soi possible de proclamer un dogme à l'âge de l'œcuménisme ?

Une variante de la crainte suscitée par les expériences du passé est exprimée par les communautés chrétiennes « non-dogmatiques » : *« Les Eglises dites 'sans confession de foi' ont été tout particulièrement sensibles aux dangers des affirmations de la foi. Ces affirmations peuvent rapidement conduire au formalisme, au détriment de la nature de la foi comme confession et engagement personnels. On peut aussi en faire mauvais usage si on oblige les gens à les accepter en violant leur conscience »*[39]. Nul doute que tous ces dangers sont bien réels, mais ils sont la face négative que l'on trouve en toute réalité positive et qui n'en justifie pas le rejet, faute de quoi les acquis de la civilisation devront tous être rejetés : le feu, l'usage des outils, les lois etc. ont été utilisés pour tuer. L'amour a souvent mené à la haine… En rejetant un bien qui peut être mal utilisé, on perd aussi l'apport de ce bien.

2. Une deuxième cause de l'approche négative du dogme est le lien historique des déclarations de foi avec des hérésies. Le P. Bouyer, se fondant sur les circonstances dans lesquelles les « dogmes » antiques ont été proclamés, voit le dogme plutôt sous l'angle de son contexte regrettable : *« Pas d'idée plus étrangère aux anciens que cette idée moderne, que la multiplication des définitions, par elle-même, constituerait un progrès positif. Cette prolifération correspond bien davantage, dans leurs perspectives, aux cicatrices inévitables que laissent, sur le corps de la vérité, les erreurs dont elle a triomphé »*[40].

38. Bernard Sesboüe, , *Etudes*, octobre 1998, p.366.

39. Commission De Foi Et Constitution, *Confesser la foi commune*, Explication oecuménique de la foi apostolique telle qu'elle est confessée dans le Symbole de Nicée-Constantinople (381), no.13, Cerf, Paris, 1993, p.8.

40. Louis Bouyer *L'Eglise de Dieu*, Cerf, Paris, 1970, p.434-435.

L'argument du P. Bouyer ne doit pas être sous-estimé, mais il n'embrasse pas l'ensemble de la question, même par rapport à la période patristique. Les Pères voyaient aussi que du mal des hérésies Dieu pouvait tirer un bien pour les fidèles. S. Augustin disait ainsi : *« Puisque rien n'est plus vrai que le principe : 'Il faut des hérésies nombreuses afin de manifester parmi vous les chrétiens éprouvés'* [ICo 11,19], *sachons tirer également parti de ce bienfait de la providence divine. Ceux qui deviennent hérétiques, en effet, n'en erreraient pas moins s'ils restaient dans l'Eglise. Etant sortis, ils rendent de très grands services, non point en enseignant le vrai qu'ils ignorent, mais en stimulant les catholiques charnels à rechercher le vrai et les spirituels à le pénétrer »*[41] ; *« si l'orgueil n'existait pas, il n'y aurait pas d'hérétiques, ni de schismatiques, ni de circoncis, ni d'adorateurs de créatures et d'idoles. Mais, s'il n'y en avait pas, alors que le peuple élu n'a pas encore atteint la plénitude de développement qui lui est promise, on serait beaucoup trop paresseux dans la recherche de la vérité »*[42].

Approche positive du dogme

Le dogme n'a pas qu'un aspect de réaction à la négativité, pour réel qu'il soit. Nous avons vu que la Constitution *Dei Verbum* voit aussi le dogme sous son aspect de progrès dans la connaissance de la révélation.

Le jeune abbé Journet, annonçant la suite de son œuvre, voit le dogme avant tout comme un progrès dans l'approfondissement de la révélation, qui doit être reçu de Dieu avec reconnaissance : *« Voilà bien un Dieu d'amour. Il nous appelle à la participation de ses richesses, de sa vie, de sa félicité, de sa lumière. Il nous le dit à l'avance, pour que notre temps ici-bas ne soit pas gâché, 'pour que nous ne soyons plus des enfants, flottants et emportés à tout vent de doctrine par la tromperie des hommes et leur astuce à induire en erreur' (Ephes., IV, 14), pour que notre exil soit consolé et nos cœurs purifiés par l'espérance, 'car*

41. S. AUGUSTIN, De vera religione, VIII.14 (traduction française, « Bibliothèque Augustinienne », t.8, p.45).

42. S. AUGUSTIN, *De vera religione*, XXV.47 (, t.8, p.89-91). Cf. aussi *ibid.*, VI.10 (, t.8, p.39) : *« Cette Eglise catholique, puissamment et largement répandue par le monde entier, tire parti de toutes les erreurs pour se développer et ramener les dissidents eux-mêmes, dès qu'ils veulent bien ouvrir les yeux. Elle tire parti du paganisme, champ de son travail, de l'hérésie, épreuve de sa doctrine, du schisme, illustration de sa stabilité, du judaïsme, reflet de sa beauté. Dans le premier cas, elle appelle, dans le second elle exclut, dans le troisième, elle abandonne, dans le quatrième elle surpasse. Toujours cependant elle donne le moyen d'avoir part à la grâce de Dieu, qu'il s'agisse d'éduquer, de rééduquer, ou de ressaisir, ou d'accueillir ».*

quiconque a cette espérance en Dieu, se rend pur comme Dieu même est pur' (I Jean, III, 3). Il nous communique donc dès maintenant les certitudes définitives, celles qui dans le grand soleil du dernier jour ne seront point la nuée qui se dissipe, mais la fleur qui s'épanouit »[43].

Les dogmes ne soumettent pas la foi ou la mystique à un carcan rationaliste. Au contraire, ils défendent la foi contre des erreurs qui sont toujours l'impact de fausses prétentions de la raison, et indiquent à la contemplation l'espace où elle pourra s'épanouir : *« Les dogmes, le dogme trinitaire, le dogme de la création purement libre et gratuite de l'univers, les dogmes de l'incarnation, du sacrifice rédempteur, de la transsubstantiation, les dogmes sacramentels, le dogme marial, sont les grandes protestations que l'Eglise fait entendre au cours des âges contre la rationalisation des prodigieuses révélations de l'Ecriture sainte. Loin d'atténuer le mystère, ils en cernent les contours pour permettre à l'esprit d'entrer plus avant dans sa nuit et de se perdre dans sa profondeur »*[44]. Si la formulation du dogme peut être technique, ce n'est pas pour soumettre la foi à la technique, mais pour défendre la révélation de manière précise. Et cette précision profite à la contemplation elle-même, qui évite de se perdre dans des voies moins directes.

Interprétation des dogmes

Après avoir présenté le contexte et les présupposés du débat sur les dogmes, nous présentons quelques propositions d'interprétation œcuménique des dogmes. Nous commençons par exposer deux pôles de la question : le maintien des dogmes dans le dialogue œcuménique d'une part, des propositions de ne pas imposer les dogmes récents aux non-catholiques d'autre part.

Maintien des dogmes dans le dialogue

Participant à une rencontre entre théologiens catholiques et protestants à Harvard durant le Concile Vatican II, le cardinal Bea, premier président du Secrétariat Pontifical pour l'Unité des Chrétiens, expliquait ainsi le lien entre dogme et dialogue œcuménique : *« Avant tout, l'enseignement fondamental de l'Eglise catholique ne sera pas changé. Un compromis sur des points de foi qui ont déjà été définis est*

43. Charles JOURNET, *De la Bible catholique à la Bible protestante*, p.17.
44. Charles JOURNET, *Le dogme chemin de foi*, p.99.

impossible. Il serait franchement injuste vis-à-vis de nos frères non-catholiques de soulever de faux espoirs de cette nature. Et il n'y pas de possibilité que l'Eglise – même dans son zèle pour une éventuelle union – puisse jamais se satisfaire d'une reconnaissance des seuls 'dogmes essentiels', ou qu'elle renverse ou retire les décrets dogmatiques rédigés au Concile de Trente. Il serait aussi simplement malhonnête de suggérer qu'il y ait quelque vraisemblance à ce que les dogmes de la primauté et de l'infaillibilité du pape soient révisés. L'Eglise a proclamé toutes ces doctrines comme étant de foi, c'est-à-dire comme des vérités révélées par Dieu lui-même et nécessaires au salut. Précisément à cause de ces déclarations solennelles faites sous la conduite de l'Esprit Saint, l'action de l'Eglise dans ce domaine est sévérement limitée. Elle doit garder ces vérités, les expliquer, les prêcher, mais elle ne peut les compromettre. Car l'Eglise fondée par le Christ ne peut falsifier la Parole de Dieu, que Dieu a prêchée et confiée à son soin. Elle doit humblement se soumettre à celui à qui elle est inaltérablement unie »[45]. Le cardinal Bea explique ensuite que l'Eglise peut certes expliquer de manière renouvelée des doctrines souvent mal comprises[46], et qu'en outre bien des points n'ont jamais été définis[47].

Un peu plus tard, le pape Paul VI mentionne certains arguments œcuméniques opposés au dogme, et les rejette : « Au prix d'un travail poursuivi au long des siècles, et non sans l'assistance de l'Esprit-Saint, l'Eglise a fixé une règle de langage et l'a confirmée avec l'autorité des Conciles. Cette règle est souvent devenue le mot de ralliement et l'étendard de la foi orthodoxe. Elle doit être religieusement respectée. Que personne ne s'arroge le droit de la changer à son gré ou sous prétexte de

45. *« First and foremost the fundamental teaching of the Catholic Church will not be changed. Compromise on points of faith which have already been defined is impossible. It would be quite unfair to our non-Catholic brethren to stir up false hopes of this nature. Nor is there a possibility that the Church – even in its zeal for eventual union – will ever be content with a recognition only of 'essential dogmas,' or that she will reverse or withdraw the dogmatic decrees drawn up at the Council of Trent. Again it would be simply dishonest to suggest that there is any likelihood that the dogmas of the primacy or the infallibility of the Pope will be revised. The Church has solemnly proclaimed all these doctrines to be of faith, that is to say, truths revealed by God himself and necessary for salvation. Precisely because of these solemn declarations made under the guidance of the Holy Spirit, the action of the Church in this field is severely limited. She must guard these truths, explain them, preach them, but she cannot compromise them. For the Church founded by Christ cannot tamper with the Word of God which he preached and entrusted to her care. She must humbly subject herself to him with whom she is inalterably united »* (Augustine Cardinal BEA, , in: Samuel H. MILLER and G. Ernest WRIGHT (eds.), *Ecumenical Dialogue at Harvard*, The Roman-Catholic-Protestant Colloquium, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachussetts, 1964, p.63-64).

46. Cf. *ibid.*, p.64 : *« Are the hands of the Catholic Church, therefore, completely tied? Not at all. First, the traditional formulas which express points of doctrine of interest to non-Catholic Christians have often been misunderstood. The Council, therefore, can restate them in a manner more intelligible to the modern mind. As the Pope explicitly stated in his opening speech to the Council ... ».*

47. Cf. ibid., p.65 : « But the points of doctrine which have been irrevocably fixed are far from exhausting the treasure-trove of divine revelation. Besides these there are many questions which have not yet been proclaimed as binding on all ».

nouveauté scientifique. Qui pourrait jamais tolérer l'opinion selon laquelle les formules dogmatiques appliquées par les Conciles oecuméniques aux mystères de la Sainte Trinité et de l'Incarnation ne seraient plus adaptées aux esprits de notre temps, et devraient témérairement être remplacées par d'autres ? De même on ne saurait tolérer qu'un particulier touche de sa propre autorité aux formules dont le Concile de Trente s'est servi pour proposer à la foi le mystère eucharistique. C'est que ces formules, comme les autres que l'Eglise adopte pour l'énoncé des dogmes de foi, expriment des concepts qui ne sont pas liés à une certaine forme de culture, ni à une phase déterminée du progrès scientifique, ni à telle ou telle école théologique. Elles expriment ce que l'esprit humain perçoit de la réalité par l'expérience universelle et nécessaire et ce qu'il manifeste par des mots adaptés et certains provenant du langage courant ou savant. C'est pourquoi ces formules sont adaptées aux hommes de tous les temps et de tous les lieux. On peut assurément, comme cela se fait avec d'heureux résultats, donner de ces formules une explication plus claire et plus ouverte, mais ce sera toujours dans le même sens selon lequel elles ont été adoptées. Ainsi la vérité immuable de la foi restera intacte, tandis que progressera l'intelligence de la foi. Car comme l'enseigne le Ier Concile du Vatican, dans les dogmes sacrés « on doit toujours garder le sens que notre Mère la sainte Eglise a déclaré une fois pour toutes. Jamais il n'est permis de s'en écarter sous le prétexte spécieux d'intelligence plus profonde »[48]. Il applique cette conviction de la pérennité des dogmes à l'œcuménisme : « Mais prétendre supprimer la difficulté doctrinale en cherchant à diminuer l'autorité des affirmations que le magistère de l'Eglise déclare obligatoires et définitives, ou en cherchant à négliger ou à cacher ces mêmes affirmations, ce n'est pas rendre un bon service. Ce n'est pas un bon service pour la cause de l'union, car cela crée chez les frères séparés la méfiance, la crainte d'être mystifiés, le soupçon qu'on puisse les tromper et puis, dans l'Eglise, cela fait craindre que l'on cherche l'union au prix de vérités indiscutables, que le dialogue finisse par nuire à la sincérité, à la fidélité et à la vérité »[49].

48. PAUL VI, Encyclique *Mysterium Fidei*, 3.9.1965, no.24-25, *Documentation Catholique* 1436, 3.10.1965, col.1638.

49. PAUL VI, Audience générale du 20.1.65, in: *Documents pontificaux de Paul VI*, t.3, Editions Saint-Augustin, Saint-Maurice, 1969, p.43.

Propositions d'interprétation œcuménique des dogmes

Semblant prendre le contre-pied des principes que nous venons d'exposer, des théologiens à l'autorité reconnue estiment que l'acceptation des dogmes proclamés par l'Eglise catholique après les séparations historiques ne doit pas être présentée aux autres chrétiens comme une exigence préalable à l'unité. C'est l'opinion que le P. Congar développe à partir du *Filioque : « Ma conviction est qu'il faut reconnaître la coexistence de deux traditions dont chacune est complète et cohérente mais qui ne sont pas superposables. Il faudra reconnaître cela, l'accepter. Oui, s'accepter différents pour se reconnaître radicalement unanimes. Cela pose une grave question, car le 'Filioque' est pour nous un dogme, pas un simple* theologoumenon. *Mais le problème se posera aussi pour d'autres articles. Avant moi, des théologiens de la classe de Louis Bouyer* (Istina *14, 1969, 112-115*) *ou Avery Dulles* (Theological Studies *29, 1968, 393-416*) *ont répondu qu'une restauration de la pleine communion serait possible sans qu'une des deux Eglises impose à l'autre de tenir tout ce qu'elle a pu déterminer, et même dogmatiser, dans la situation d'une rupture de la communion qui, du reste, n'a jamais été totale »*[50].

Le P. Bouyer pose de fait le même principe : « il devrait être reconnu de part et d'autre que seuls les sept grands Conciles de l'Eglise indivise ont pu formuler des définitions de la foi sur lesquelles on ne saurait revenir d'aucune manière. En même temps, l'une et l'autre Eglises devraient reconnaître que, sans jouir de la même autorité, des conciles locaux qui ont obtenu l'adhésion formelle de toute la partie, soit orientale, soit occidentale, de l'Eglise où ils ont été tenus doivent être reçus avec respect et interprétés sympathiquement par l'autre partie »[51]. Il le commente en l'appliquant aux trois derniers dogmes proclamés : « Une telle déclaration réciproque, de la part des autorités des deux Eglises, devrait s'accompagner de la reconnaissance du fait que les décisions passées doivent, dans chaque cas, être complétées et interprétées en fonction d'un nouvel examen des questions, à être opéré de concert, dans un esprit de mutuelle charité et de fidélité commune à toute la tradition des saints Pères. A cette étape ou ensuite, il devrait être déclaré par le Siège apostolique de l'ancienne Rome que le dogme de la primauté de ce Siège et de l'infaillibilité des décisions doctrinales prises par le pape comme docteur de l'Eglise universelle doit s'entendre, d'abord avec les compléments que Vatican II y a déjà apportés concernant le rôle magistériel de tout l'épiscopat et la participation de tout le

50. Yves M.-J. CONGAR, *Essais œcuméniques*, Les hommes, le mouvement, les problèmes, Le Centurion, Paris, 1984, p.109.

51. Louis BOUYER, « Réflexions sur le rétablissement possible de la communion entre les Eglises orthodoxe et catholique. Perspectives actuelles », Istina 20, 1975, p.113.

peuple de Dieu au témoignage rendu perpétuellement à la vérité dans la charité, et secondement à la lumière de toute la tradition de l'Eglise indivise. Quant à ce qui concerne les définitions papales de 1854 et de 1950, touchant la Conception Immaculée de la bienheureuse Vierge Marie et son Assomption, il semble également que le même Siège apostolique devrait alors et pourrait sans difficulté déclarer que ces définitions elles-mêmes sont à entendre au sens simplement où l'Eglise orthodoxe elle-même n'a pas cessé de croire en la pureté parfaite de la Mère de Dieu et en son association étroite, dès sa Dormition, à la victoire de son Fils sur la mort elle-même »[52].

Avery Dulles (qui comme le P. Congar deviendra par la suite cardinal) commence par rappeler que l'objet du dogme est supérieur à celui du langage ordinaire, que sa proclamation a lieu dans un contexte culturel bien précis, et que dans le passé une même expression a pu avoir plusieurs sens[53]. Il ajoute qu'au moins jusqu'à Constantin, on concevait bien des credos des Eglises locales[54]. Il en conclut que « il devrait être clair qu'un pluralisme dogmatique simultané est quelquefois admissible sans préjudice pour l'unité de l'Eglise. Si une même foi peut être formulée différemment pour des époques historiques différentes, une variété semblable peut être tolérée pour différentes cultures dans une période chronologiquement identique »[55]. En résumé : « C'est donc une simplification excessive de dire que les dogmes sont irréformables. En principe, chaque déclaration dogmatique est sujette à reformulation. Parfois il peut être suffisant de rhabiller les vieux concepts avec de nouveaux mots qui, sur le plan pratique, ont les mêmes significations. Mais dans d'autres cas les formules consacrées refléteront une compréhension inadéquate (…) Quand les hommes acquièrent un nouveau conditionnement culturel et de nouveaux horizons, ils doivent reconceptualiser leurs dogmes à partir de leur point de vue actuel. Il y a des signes qu'un tel processus est en cours par rapport à de nombreux dogmes catholiques, comme le péché originel, la transsubstantiation et peut-être la conception virginale de Marie »[56]. Il conclut que la solution

52. Louis BOUYER, « Réflexions… », p.114.

53. Cf. Avery DULLES, SJ, « Dogma as an Ecumenical Problem », Theological Studies 29, 1968, p.402-406.

54. Cf. Avery DULLES, SJ, « Dogma as an Ecumenical Problem », p.408.

55. « it should be clear that simultaneous dogmatic pluralism is sometimes admissible without prejudice to church unity. If one and the same faith can be differently formulated for different historical epochs, a similar variety may be tolerated for different cultures in a single chronological period » (Avery DULLES, SJ, « Dogma as an Ecumenical Problem », p.412).

56. « It is an oversimplification, therefore, to say that dogmas are irreformable. In principle, every dogmatic statement is subject to reformulation. At times it may be sufficient to reclothe the old concepts in new words which, for all practical purposes, have the same meanings. But in other cases the consecrated formula will reflect an inadequate understanding (…) When men acquire new cultural conditioning and mental horizons, they have to reconceptualize their dogmas from their present point of view. There are signs that this process is now going on with respect to many Catholic dogmas, such as original sin, transubstantiation, and perhaps the virginal conception of Mary » (Avery DULLES, SJ, « Dogma as an Ecumenical Problem », p.407-408). Nous ne nous arrêtons pas aux exemples, que leur auteur choisirait peut-être différemment aujourd'hui.

n'est ni dans l'abrogation des dogmes, ni dans une acceptation œcuménique mutuelle des énoncés de foi tels qu'ils ont été formulés dans le passé, mais dans la recherche commune d'une formulation renouvelée[57].

Répondant en 1985 aux questions du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens à propos du dialogue entre anglicans et catholiques, la Conférence des évêques de France pose les principes suivants : « Nous pensons qu'une recherche théologique devra clarifier le lien et la distance que les nouveaux textes de convergences et d'accord œcuméniques doivent entretenir avec les documents confessionnels respectifs. Deux choses d'emblée semblent exclues: aucune confession ne peut exiger de l'autre un ralliement littéral aux documents officiels élaborés pendant le temps de la séparation, ce qui reviendrait à retirer a priori toute portée au dialogue oecuménique engagé; d'autre part, aucune d'entre elles ne peut parler ni s'engager aujourd'hui en toute responsabilité sans vérifier la cohérence entre ce qu'elle dit aujourd'hui et ce qu'elle estime imprescriptible dans ses prises de position du passé. La fécondité propre du dialogue oecuménique est de conduire à exprimer dans un langage nouveau et vraiment réconcilié tous les aspects de la vérité de foi contenue dans les traditions respectives et qui ont été souvent exprimés selon des vues unilatérales, polémiques, éventuellement négatrices »[58]. Cette position ne nie pas en soi l'importance des dogmes passés : elle nie que l'on doive considérer comme indispensable la ratification des dogmes dans leurs termes précis, et envisage qu'une nouvelle formulation puisse permettre de les recevoir en commun. Le texte épiscopal y voit une condition du dialogue œcuménique comme tel.

Les différents textes que nous venons de résumer envisagent deux points : 1. certains dogmes ont été proclamés dans une situation de division ; 2. le sens du dogme peut être maintenu quant à l'essentiel, avec une nouvelle formulation. Nous allons nous pencher successivement sur ces deux points.

Les dogmes proclamés dans une situation de division

Le P. Congar et le P. Bouyer envisagent tous deux la situation particulière des dogmes proclamés par une Eglise « dans la situation d'une rupture de la communion » (Congar), et « qui ont obtenu l'adhésion

57. Cf. Avery DULLES, SJ, « Dogma as an Ecumenical Problem », p.416.

58. CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, « Réponse de la conférence épiscopale française aux questions du Secrétariat de l'Unité des Chrétiens », Documentation Catholique 1902, 1-15.9.1985, p.867-868.

formelle de toute la partie, soit orientale, soit occidentale, de l'Eglise » (Bouyer).

Ces questions montrent l'urgence d'une analyse de ce que signifie le tout et la partie de l'Eglise dans un tel contexte[59].

Le pape Paul VI a tenu compte de la différence de statut entre les Conciles œcuméniques de l'Eglise indivise (ce par quoi on entend en général en songeant à la relation entre Rome et Constantinople, car en fait l'Eglise a cessé d'être indivise au moins depuis le Concile d'Ephèse en 431) et les Conciles tenus par l'Eglise d'Occident après le schisme de 1054. Dans sa lettre du 5 octobre 1974 au cardinal Willebrands, président du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens, il parle du IIe Concile de Lyon, habituellement qualifié de 14e Concile œcuménique[60], dans les termes suivants : « Ce Concile de Lyon, qui est compté comme le 6ème des Synodes Généraux célébrés dans le monde occidental »[61]. Si cette concession de langage est très significative et importante, elle ne signifie pas que l'Eglise catholique ait renoncé officiellement à considérer ses derniers conciles comme œcuméniques, dans la mesure où ils rassemblaient l'épiscopat qui est en communion avec le successeur de Pierre.

Dans la perspective d'une unité renouvelée avec les Eglises orthodoxes, mais aussi avec d'autres Eglises, la question des dogmes proclamés par les uns et les autres (cela vaut aussi en un certain sens des canonisations de saints dans l'Eglise orthodoxe, dont certains sont des héros de la lutte contre le catholicisme occidental) mérite une attention particulière. Dans les cas de ce genre, il pourra être utile de trouver une formulation qui tienne compte davantage des traditions théologiques des uns et des autres, afin d'exprimer le même contenu de manière compréhensible par tous. Mais nous ne pensons pas que cette formulation puisse se faire au détriment du contenu des dogmes, même exprimé dans des termes qui paraissent ambigus à l'autre partie. C'est ce que nous allons voir maintenant.

Continuité du contenu et renouvellement des expressions ?

Les lignes directrices du rapport entre renouvellement des formules et maintien du contenu doctrinal sont exposées dans le Décret sur l'œcuménisme du Concile Vatican II : *« Il faut absolument exposer claire-*

59. Cf. l'étude à ce propos du P. Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE, « Etre ordonné à l'Eglise du Christ », Revue Thomiste 2002/1, p.5-41.

60. Cf. Denz. 850.

61. *Acta Apostolicae Sedis* 66, 1974, p.620.

ment la doctrine intégrale. Rien n'est plus étranger à l'œcuménisme que ce faux irénisme qui cause du dommage à la pureté de la doctrine catholique et obscurcit son sens authentique et incontestable. En même temps, il faut expliquer la foi catholique de façon plus profonde et plus droite, utilisant une manière de parler et un langage qui soient facilement accessibles même aux frères séparés »[62].

D'une manière générale, et non seulement par rapport à l'expression des dogmes, le programme du Concile Vatican II a consisté dans une transmission renouvelée du patrimoine constitué par la révélation et son interprétation traditionnelle. C'est ce qu'exprime le pape Jean XXIII à l'ouverture du Concile : *« Le XXIe Concile œcuménique (...) veut transmettre dans son intégralité, sans l'affaiblir ni l'altérer, la doctrine catholique (...). Certes ce patrimoine ne plaît pas à tous, mais il est offert à tous les hommes de bonne volonté comme un riche trésor qui est à leur disposition. Cependant, ce précieux trésor nous ne devons pas seulement le garder comme si nous n'étions préoccupés que du passé, mais nous devons nous mettre joyeusement, sans crainte, au travail qu'exige notre époque, en poursuivant la route sur laquelle l'Eglise marche depuis près de vingt siècles (...) Il faut que cette doctrine certaine et immuable, qui doit être respectée fidèlement, soit approfondie et présentée de la façon qui répond aux exigences de notre époque. En effet, autre est le dépôt lui-même de la foi, c'est-à-dire les vérités contenues dans notre vénérable doctrine, et autre est la forme sous laquelle ces vérités sont énoncées, en leur conservant toutefois le même sens et la même portée »*[63].

L'interprétation des dogmes se situe entre deux pôles : 1. les limites des formulations en termes humains, 2. la vérité permanente du dogme.

1. Un même dogme peut être formulé de différentes manières, en vue d'un approfondissement de la même foi, puisque l'intelligence plénière n'est donnée que dans la vision béatifique. Ce processus continuera toujours, car l'Ecriture et la Tradition *« contiennent des trésors de vérité si nombreux et si grands qu'ils ne sont jamais réellement épuisés »*[64]. Dire ceci n'est rien d'autre que reconnaître la Tradition comme telle, c'est-à-dire la transmission de la révélation à travers tous les temps et dans toutes les cultures, de manière à la fois fidèle et compréhensible (faute de quoi il n'y a pas de transmission). C'est pourquoi la foi chrétienne a dû être exprimée dès le début dans les termes de la

62. Concile Vatican II, Décret *Unitatis Redintegratio*, no.11.

63. Jean XXIII, Discours à l'issue de la Cérémonie d'ouverture du Concile Vatican II (11.10.1962), *Documentation Catholique* 1387, 4.11.1962, col.1382-1383.

64. Pie XII, Encyclique *Humani Generis* (12.8.1950), Denz. 3886.

culture grecque, qui posait des questions auxquelles le Nouveau Testament ne répondait pas dans les mêmes termes, et même pour répondre à de mauvais usages des termes bibliques : *« au concile de Nicée, en 325, où les eusébiens se retranchent derrière les expressions bibliques désignant le Fils comme image du Dieu invisible (Col., I, 15), 'splendeur de sa gloire, empreinte de sa substance' (Hébr., I, 3), pour affirmer sa ressemblance au Père, mais nier sa divinité (Jean, I, 1; xx, 28 ; Rom., IX, 5 ; Tite, II, 13) et son égalité avec le Père (Jean, X, 30), le mot non biblique de consubstantiel devient le seul qui puisse dénoncer leur exégèse sophistique et proclamer tant l'identité de nature du Père et du Fils que leur distinction personnelle »*[65].

2. La valeur constante des dogmes n'empêche pas qu'ils soient aussi liés aux modes d'expression théologique du lieu et du temps de leur formulation : *« Les vérités que l'Eglise entend réellement enseigner par ses formules dogmatiques sont sans doute distinctes des conceptions changeantes propres à une époque déterminée; mais il n'est pas exclu qu'elles soient éventuellement formulées, même par le Magistère, en des termes qui portent des traces de telles conceptions »*[66]. Toutefois, la limitation des termes humains n'empêche pas que ceux-ci soient nécessaires, car l'acte de foi ne nous met pas en contact avec l'objet de la foi sans la médiation d'énoncés : *« Il faudrait cesser de citer saint Thomas*[67] *à contre-sens, lui faisant dire que la foi 'a conscience de viser non la formule, mais la vérité du Dieu vivant'. Que serait la vérité de foi, si elle n'était la conformité d'un énoncé au réel ? Impossible de se méprendre sur la pensée de saint Thomas : la manière même dont il pose la question de l'objet de la foi indique le sens de sa réponse. Elle est double : l'objet de la foi, c'est en dehors de nous la simplicité de la Vérité divine ; l'objet de la foi, c'est en nous la complexité d'un énoncé. (...) 'Certains ont pensé que la foi ne concerne pas l'énoncé mais le réel,* non est de enunciabile sed de re... *C'est une erreur, car la foi suppose un assentiment, et donc un jugement portant sur le vrai ou le faux,* non potest esse nisi de compositione, in qua verum et falsum invenitur' [De Veritate, qu.14 a.12] *»*[68].

Les formules dogmatiques ont un sens qui ne peut être changé et peut toujours être compris par qui les interprète correctement[69]. Les définitions passées sont désormais acquises, et les rejeter reviendrait à

65. Charles JOURNET, *Le dogme chemin de foi*, p.77.

66. CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Déclaration *Mysterium Ecclesiae*, 24.6.1973, no.5, *Documentation Catholique* 1636, 15.7.1973, p.667.

67. Note de Journet : 'L'acte du croyant ne se termine pas à l'énoncé mais au réel', II-II qu.1, a.2, ad 2. C'est le mot *termine* que saint Thomas entend souligner.

68. Charles JOURNET, *Le dogme chemin de la foi*, p.9-10.

69. Cf. JEAN-PAUL II, Encyclique *Fides et ratio*, no.96.

mépriser l'action de la divine Providence dans les siècles passés : *« quand l'Église entre en contact avec les grandes cultures qu'elle n'a pas rencontrées auparavant, elle ne peut pas laisser derrière elle ce qu'elle a acquis par son inculturation dans la pensée gréco-latine. Refuser un tel héritage serait aller contre le dessein providentiel de Dieu, qui conduit son Église au long des routes du temps et de l'histoire »*[70]. Les modes d'expression ne doivent pas être compris comme un conditionnement radical : *« Sans doute faut-il distinguer le contenu toujours valable des dogmes de la forme dans laquelle il est exprimé. Le mystère du Christ transcende les possibilités d'expression de toute époque historique et se dérobe donc à toute systématisation exclusive (...) Cependant, on ne peut pas séparer nettement contenu et forme d'expression. Le système symbolique du langage n'est pas seulement un revêtement extérieur, mais en quelque sorte l'incarnation d'une vérité »*[71].

Le pape Paul VI résumait l'équilibre à tenir entre contenu permanent et renouvellement constant des formulations : *« on peut assurément, comme cela se fait avec d'heureux résultats, donner de ces formules une explication plus claire et plus ouverte, mais ce sera toujours dans le même sens selon lequel elles ont été adoptées. Ainsi la vérité immuable de la foi restera intacte, tandis que progressera l'intelligence de la foi »*[72]. Ce sont les deux aspects de la Tradition : transmission d'une foi qui ne change pas, mais de manière sans cesse renouvelée, approfondie, expliquée de manière adaptée à la diversité des temps et des lieux.

Paul VI parle d'« d'heureux résultats » obtenus grâce à une formulation plus claire. De fait, certains accords ont été ainsi obtenus.

70. JEAN-PAUL II, Encyclique *Fides et ratio*, no.72. La suite de ce même paragraphe indique que le critère n'est pas valable qu'au passé : *« Du reste, ce critère vaut pour l'Église à toute époque, et il en sera ainsi pour celle de demain qui se sentira enrichie par les acquisitions réalisées par le rapprochement actuel avec les cultures orientales et qui trouvera dans cet héritage des éléments nouveaux pour entrer en dialogue de manière fructueuse avec les cultures que l'humanité saura faire fleurir sur son chemin vers l'avenir ».*

71. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, « L'interprétation des dogmes », C.III.3, in : Documentation Catholique 2006, 20.5.1990, p.500.

72 PAUL VI, Encyclique *Mysterium Fidei*, 3.9.1965, no.25, *Documentation Catholique* 1965, col.1638.

Accords œcuméniques obtenus par une compréhension renouvelée du sens des dogmes passés.

Plusieurs déclarations officielles de l'Eglise catholique avec des Eglises orientales séparées de Rome depuis le Ve siècle invoquent des divergences d'expression qui ne touchaient pas à la foi elle-même.

Un groupe de déclarations concerne les Eglises orientales traditionnellement qualifiées de monophysites, séparées de Rome (et de Constantinople) depuis le Concile de Chalcédoine, en 451. Le 25 octobre 1971, le Paul VI et le Patriarche Mar Ignace Jacob III (chef de l'Eglise syrienne orthodoxe), font la déclaration suivante : *« le Pape Paul VI ainsi que le Patriarche Mar Ignace Jacob III sont d'accord pour déclarer qu'il n'existe pas de divergences dans la foi qu'ils professent concernant le mystère du Verbe de Dieu qui s'est fait chair et est devenu vraiment homme, même si des difficultés se sont élevées au cours des siècles en raison des expressions théologiques différentes à travers lesquelles cette foi s'est traduite »*[73]. Moins de deux ans plus tard, le même Paul VI fera une déclaration assez semblable avec le pape copte Shenouda III[74]. La troisième grande Eglise qui a refusé Chalcédoine est l'Eglise arménienne ; le 13 décembre 1996, le pape Jean-Paul II et Karekin Ier Sarkissian, Catholicos-Patriarche suprême de tous les Arméniens, font une déclaration commune dans la ligne des précédentes, insistant clairement sur les différences terminologiques : *« les récents développements des relations oecuméniques et les discussions théologiques, effectuées dans un esprit d'amour chrétien et de fraternité, ont dissipé de nombreux malentendus hérités des controverses et des dissensions du passé. (...) Des facteurs linguistiques, culturels et politiques ont contribué en grande partie à susciter les divergences théologiques qui ont trouvé leur expression dans la terminologie employée pour formuler leurs doctrines. (...) les controverses et les divisions déplorables qui ont parfois découlé des manières divergentes d'exprimer cette foi, ne devraient plus continuer à influer négativement sur la vie et le témoignage de l'Eglise aujourd'hui »*[75].

73. Paul VI, et Mar Ignace Jacob III, Déclaration commune du 25.10.1971, *Documentation Catholique* 1600, 2 janvier 1972, p.48.

74. Cf. PAUL VI et SHENOUDA III, Déclaration commune sur la christologie, 10.5.73, Documentation Catholique 1633, 3.6.1973, p.516 : « depuis l'année 451 après Jésus-Christ, ont surgi des divergences théologiques, qui ont été entretenues et aggravées par des facteurs non théologiques ».

75. Jean-Paul II et Karekin Ier Sarkissian, Déclaration commune, Rome, 13.12.1996, *Documentation Catholique* 2153, 2.2.1997, p.117.

76. Cf. Jean-Paul II, Discours au Catholicos Aram Ier de Cilicie, Rome, 25 janvier 1997, *Documentation Catholique* 2155, 2.3.1997, p.224 : *« je suis heureux que nous soyons parvenus à déclarer explicitement notre foi commune dans l'unique Verbe incarné, vrai Dieu et vrai Homme. De telles déclarations entre l'Eglise catholique et les Eglises copte, éthiopienne et syriaques ont déjà signifié ouvertement l'unité de ces Eglises sans la foi au Christ Seigneur, au-delà des incompréhensions séculaires ».*

Quelques semaines plus tard, Jean-Paul II, rencontrant le catholicos arménien de Cilicie (résidant au Liban), liera les déclarations faites avec les Syriens-orthodoxes, les Coptes et les Arméniens[76].

L'autre grande division à base christologique – symétriquement opposée aux divisions mentionnées ci-dessus – est celle que l'on a qualifiée au cours des siècles de nestorienne, et qui remonte aux suites du Concile d'Ephèse (431). L'Eglise Assyrienne de l'Orient, qui n'a pris part à aucun Concile antique et se trouvait hors de l'Empire romain, est ainsi aujourd'hui encore séparée de Rome (et de Constantinople). Le 11 novembre 1994, le pape Jean-Paul II et le patriarche assyrien Mar Dinkha IV font une déclaration commune qui se réfère elle aussi à des malentendus. Après avoir affirmé la foi commune, ils commentent ainsi les divisions passées : *« Telle est l'unique foi que nous professons dans le mystère du Christ. Les controverses du passé ont conduit à des anathèmes prononcés envers des personnes ou des formules. L'Esprit du Seigneur nous accorde de mieux comprendre aujourd'hui que les divisions qui se sont produites étaient dues dans une large mesure à des malentendus »*[77].

Dans la chrétienté occidentale, l'événement le plus proche de ceux que nous avons présentés pour l'Orient est la déclaration commune sur la justification entre catholiques et luthériens, signée à Augsbourg le 31 octobre 1999[78]. Elle envisage elle aussi que des différences d'expression n'empêchent pas une vision commune des points centraux : *« La compréhension de la doctrine de la justification présentée dans cette déclaration montre qu'il existe entre luthériens et catholiques un consensus dans des vérités fondamentales de la doctrine de la justification. A la lumière de ce consensus sont acceptables les différences qui subsistent dans le langage, les formes théologiques et les accentuations particulières »*[79].

Ainsi, des divisions séculaires en matière dogmatique peuvent commencer à être surmontées sur la base d'un argument : les expressions différentes visaient en fait à une même affirmation de foi, mais les interlocuteurs ne se sont pas compris en raison de systèmes et de vocabulaires différents, ainsi que de facteurs politiques etc. La conscience de ce type de facteur n'est pas nouvelle. A propos de la relation entre le Fils et la procession de l'Esprit (thème sur lequel il a aussi

77. JEAN-PAUL II et MAR DINKHA IV, Déclaration commune du 11.11.1994, *Documentation Catholique* 2106, 18.12.1994.

78. Le texte de la Déclaration commune de la Fédération luthérienne mondiale et de l'Eglise catholique romaine sur la justification (DCJ) est publié dans la *Documentation Catholique*, no.2168 du 19 octobre 1997, p.875-885.

79. Déclaration sur la justification, no.40.

80. S. THOMAS D'AQUIN, *De Potentia*, q.10, a.5.

été capable de paroles plus tranchantes), saint Thomas disait : « *Si quelqu'un considère sérieusement les paroles des Grecs, il trouvera qu'elles diffèrent des nôtres plus dans les mots que dans le sens* »[80]. A propos du vocabulaire trinitaire (le sens du terme « cause »), il relevait aussi : « *on dit quelque chose de manière inconvenante en latin, qui à cause de la propriété de la langue peut être dit convenablement en grec* »[81].

Bilan des questions concernant l'interprétation des dogmes

Dans l'interprétation des dogmes, il faut tenir un équilibre. D'une part, de simples questions de vocabulaire peuvent mener à des divisions purement apparentes, cela ne fait pas de doute. De tels malentendus devraient pouvoir être surmontés. Il reste que des théologiens intelligents et cultivés ont cru pendant des siècles à de vraies divisions, et qu'il convient de bien étudier un cas avant de parler de malentendu. En outre, chaque expression est solidaire d'un ensemble conceptuel plus vaste, et résoudre un malentendu ne résout pas nécessairement les problèmes connexes.

L'équilibre à tenir est bien exprimé par le P. Emery : « *nous sommes en présence d'une différence de rationalité théologique, que l'on peut difficilement réduire à l'unité d'une formule commune sans porter préjudice à la cohérence interne de chaque tradition doctrinale. La foi ne peut pas être séparée de la confession qui l'exprime ; il reste cependant que la recherche du 'sens' sous les 'mots' fournit, suivant l'analyse de S. Thomas, le chemin d'une compréhension mutuelle* »[82].

Les principes d'interprétation sont un aspect de l'appréciation portée sur le dogme dans le dialogue œcuménique. Un autre aspect relève de présupposés plus profonds et peut-être moins conscients : voit-on le dogme d'abord comme positif ou comme négatif ?

L'œcuménisme montre la nécessité du dogme

Nous en revenons à notre question de départ : dogme et œcuménisme. Nous voudrions suggérer maintenant que, loin de s'opposer au

81. *De Potentia*, q.10, a.1, ad 8.
82. Gilles Emery, Op, *Nova et Vetera* LXXIV/4, 1999, p.34.

dogme, le dialogue œcuménique comme tel l'appelle, car l'unité des chrétiens exige une confession de foi.

L'œcuménisme comme tel pose la question du dogme

Si le but de l'unité des chrétiens est l'unité dans la foi, il faudra pouvoir déterminer un certain nombre de formules exprimant la foi en commun. Comme le disait Foi et Constitution en 1977 : *« Pour atteindre l'unité ou la communion conciliaire au plein sens de ces termes, il est nécessaire que les Eglises soient capables de se reconnaître mutuellement comme confessant la même foi apostolique. Le Conseil Œcuménique des Eglises, spécialement le mouvement de Foi et Constitution, a pour but de conduire à cette reconnaissance mutuelle »*[83]. Cela impliquera à la fois de tomber d'accord sur certaines confessions de foi, et de rejeter des formules déformant ou trahissant la foi. Que ces formules reçoivent le nom de « dogmes », ou un autre nom retenu comme moins négativement connoté pour certains chrétiens, le fait reste que l'on ne peut renoncer à des formules de foi dans renoncer du même coup à l'œcuménisme comme tel.

A l'extrême, renoncer à tout texte exprimant la foi reviendrait à rejeter l'Ecriture elle-même, car ses interprétations divergent tout au long de l'histoire. Il faudrait rejeter le Christ, car il a divisé ses auditeurs.

Si l'on accepte de se référer à des formules, lesquelles va-t-on choisir ?

Se référer seulement à des formules passées suscite aussitôt la question de la limite : à quel moment du passé s'arrête-t-on ? De ce point de vue, s'arrêter aux deux, ou quatre, ou sept premiers conciles œcuméniques, ou au seizième ou au vingtième siècle… et refuser de nouvelles déclarations est plus arbitraire et moins cohérent que de se limiter à l'Ecriture seule. Mais, précisément, l'Ecriture laissée à elle seule n'évite pas les divisions. Au contraire, le canon scripturaire a favorisé des divisions : *« Il est inévitable que les normes théologiques, là où elles ont été mises en place et imposées, aient entraîné et favorisé le morcellement. A cet égard, il faut dire que le canon a également contribué, au cours de l'histoire, au morcellement ecclésial. D'autre part, on ne peut pas trop*

83. *« In order to reach unity or conciliar fellowship in the full sense of the terms, it is necessary that the churches are able to recognize each other as confessing the same apostolic faith. The World Council of Churches, especially the Faith and Order movement, has as its aim to lead to this mutual recognition »* (FAITH AND ORDER, , in: Günther GASSMANN ed., *Documentary History of Faith and Order 1963-1993*, 159, WCC Publications, Geneva, 193, p.253).

84. Hans Dieter BETZ, « Le canon néotestamentaire fonde-t-il une Eglise en morceaux ? », Concilium 271, 1997, p.63.

attendre d'un canon. A aucune époque le canon de la Bible ne fut qualifié à lui seul pour fonder, mettre en œuvre ou légitimer une organisation ecclésiale universelle »[84]. L'idée de Calvin selon laquelle on devait accepter les Conciles anciens parce qu'ils « *ne contiennent rien qu'une pure et naturelle interprétation de l'Ecriture »*[85] a été depuis longtemps mise en doute par les réformés eux-mêmes quant à son présupposé d'accès facile à la clarté de l'Ecriture : *« que peut bien signifier l'affirmation répétée que le protestantisme se distingue de la théologie traditionnelle par sa référence absolue et normative à l'Ecriture* – sola Scriptura *! – du moment que cette référence s'avère être un facteur d'affrontement et de division entre les Réformateurs eux-mêmes, plutôt qu'un facteur de clarification et d'unité dans la Vérité considérée comme une et indivisible ? »*[86].

Si l'Ecriture ne suffit pas à empêcher la division, les conciles aussi ont toujours été prétexte à division, l'un étant invoqué contre l'autre : *« La non-réception [de Chalcédoine] se traduit par un schisme, ce qui restera une loi assez fréquente dans l'histoire des conciles : ceux qui n'acceptent pas le dernier concile font schisme au nom des précédents »*[87].

La question du principe de discernement d'une tradition fidèle a été posée clairement par la Conférence Mondiale de Foi et Constitution[88] en 1963, dans le rapport final de sa Deuxième Section, traitant de Tradition, tradition et traditions[89]. Le document réhabilite la référence à la Tradition dans le dialogue œcuménique, surmontant en cela la réticence « traditionnelle » de la théologie protestante. Une telle réhabilitation lui semble nécessaire en raison même du dialogue œcuménique, qui vise à une transmission commune de la révélation, c'est-à-dire à une Tradition chrétienne commune. Cela amène à une question évidente, face à la diversité des traditions chrétiennes : *« Est-il possible de déterminer plus exactement le contenu de la Tradition unique, et par quels moyens ? Toutes les traditions qui prétendent être chrétiennes contiennent-elles la Tradition ? Comment pouvons nous distinguer entre traditions incorporant la vraie Tradition et traditions pure-*

85. *L'institution de la religion chrétienne*, IV.IX.8, p.163, déjà cité ci-dessus.

86 Gottfried HAMMANN, « Clarté et autorité de l'Ecriture : Luther en débat avec Zwingli et Erasme », Etudes Théologiques et Religieuses 1996/2, p.175-176.

87. Bernard SESBOÜE, *Le magistère à l'épreuve*, Desclée de Brouwer, Paris, 2001 p.83-84.

88. Commission du Conseil Oecuménique des Eglises, à laquelle l'Eglise catholique appartient depuis 1968 (en 1963, elle n'y avait que des observateurs).

89. On trouve le texte français du rapport de la Section II dans : Lukas VISCHER, Foi et Constitution, Textes et documents du Mouvement "Foi et Constitution" 1910-1963, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1968, p.172-185 ; nous nous référerons au texte avec l'abréviation « Montréal », et le numéro du paragraphe. Pour une histoire et une présentation du document et de son impact, cf. George H. TAVARD, « The Ecumenical Search for Tradition : Thirty Years after the Montreal Statement », Journal of Ecumenical Studies 30.3-4, 1993, p.315-330.

90. Montréal, no.48.

ment humaines ? Où trouver la Tradition authentique, et où n'avons-nous qu'une tradition appauvrie ou même défigurée ? La tradition peut être une transmission fidèle de l'Evangile, mais elle peut aussi le défigurer »[90]. En conséquence : *« ces questions impliquent la recherche d'un critère »*[91]. Le document passe en revue les critères possibles : d'abord la fidélité à la Tradition reçue des Apôtres[92] et aux écrits fixant de cette Tradition[93] (ce qui vise en particulier l'Ecriture). Toutefois, *« la crise gnostique du second siècle montre que la simple existence d'écrits apostoliques ne résout pas le problème. La question d'interprétation a surgi aussitôt qu'on a recouru aux documents écrits »*[94]. L'Ecriture ne suffit pas : *« Une simple répétition des paroles des Ecritures Saintes serait une trahison de l'Evangile; qui doit être rendu compréhensible, pour être un ferment dans le monde »*[95]. La question resurgit donc : *« La nécessité de l'interprétation soulève à nouveau la question du critère de la véritable Tradition. A travers toute l'histoire de l'Eglise, ce critère a été cherché dans les Ecritures Saintes, interprétées correctement. Mais qu'est-ce que l''interprétation correcte' ? »*[96] Une nouvelle étape est franchie : *« nous pouvons dire que l'interprétation correcte (en prenant ce mot dans son sens le plus large), est l'interprétation qui est conduite par le Saint-Esprit »*. Mais qui ne prétendra vouloir suivre le Saint-Esprit ? Comme le reconnaît le texte, *« cela ne résout pas le problème du critère »*[97]. Montréal présente donc une liste de propositions historiques pour résoudre cette question : Ecriture lue dans son ensemble ou à la lumière de textes centraux ou de doctrines principales, conscience individuelle, Pères de l'Eglise, Conciles œcuméniques, magistère[98], étude moderne de la Bible et de l'histoire de l'Eglise[99] etc. En conclusion, chaque critère évoqué, pour utile qu'il soit, renvoie à un autre car aucun n'est accepté en commun.

Montréal pose donc une question et donne des éléments de réponse, qui sont utiles mais pas suffisants. Rien d'étonnant à ce que la même Commission de Foi et Constitution (dans un document certes moins important que sa conférence mondiale de 1963) dresse le constat suivant en 1998. Certes, *« la conférence de Montréal a contribué à sur-*

91. Montréal, no.49.
92. Cf. Montréal, no.49.
93. Cf. Montréal, no.49.
94. Montréal, no.49.
95. Montréal, no.50.
96. Montréal, no.51.
97. Montréal, no.52.
98. Cf. Montréal, no.53.
99. Cf. Montréal, 55.
100. *Un trésor dans des vases d'argile*, Outils pour une réflexion œcuménique sur l'herméneutique, n° 182, Genève, novembre 1998, no.16.

monter l'opposition ancienne entre les principes de la 'sola Scriptura' et de 'l'Ecriture et la tradition' »[100]. Toutefois, « *la conférence de Montréal n'a pas complètement expliqué ce que signifie le fait que la Tradition unique s'incarne dans des traditions et des cultures concrètes. (...) En définitive, la conférence de Montréal n'est pas parvenue à aller au-delà de la Déclaration de Toronto (1950)*[101], *qui, de propos délibéré, ne donnait pas d'autre critère que la 'Base' du COE pour évaluer l'authenticité ou la fidélité des traditions de ses Eglises membres, sans parler des autres traditions humaines* »[102]. Ce nouveau texte trouve-t-il donc la solution qui manquait ? En fait, il décrit la même question, en insistant davantage sur les conditions de l'interprétation des traditions, mais finalement il semble simplement hésiter quant à la possibilité même d'une réponse : « *au cœur de toutes les traditions ecclésiales, c'est la Tradition une qui est révélée par la présence vivante du Christ dans le monde, mais elle ne peut ni être saisie, ni être maîtrisée par un discours humain. Elle est une réalité vivante, eschatologique, qui déjoue toutes les tentatives pour parvenir à une définition linguistique ou une révélation conceptuelle définitive* »[103]. Toutefois le document envisage comme voie future un Concile commun, préparé par des consultations lors des prises de décision actuelles[104].

Lorsque Foi et Constitution publie son document *Confesser la foi commune* (en 1991), la nécessité d'une référence commune à la foi est là aussi affirmée[105], mais le « *projet n'a pas pour objectif d'élaborer une nouvelle confession de foi œcuménique* »[106], car le texte se limite à commenter les confessions de foi passées en signalant des différences non-surmontées.

101. La note du texte à cet endroit indique: « *Base de la Constitution du COE: 'Le Conseil oecuménique des Eglises est une communauté fraternelle d'Eglises qui confessent le Seigneur Jésus Christ comme Dieu et Sauveur selon les Ecritures et s'efforcent de répondre ensemble à leur commune vocation pour la gloire du seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit'* ».

102. *Un trésor dans des vases d'argile*, no.17.

103. *Un trésor dans des vases d'argile*, no.37. Le texte désigne toutefois clairement deux déviations possibles dans la transmission du christianisme, qui toutes deux se situent au plan moral et font l'objet d'un consensus assez large entre théologiens contemporains : « *L'Eglise, communauté herméneutique, doit prendre garde aux interprétations erronées de l'Evangile qui risquent d'entraîner des conséquences négatrices de la vie dans certains contextes, par exemple des interprétations qui justifient le racisme ou l'exploitation économique, comme on l'a vu plus haut. L'Eglise, communauté herméneutique, doit également prendre garde aux interprétations erronées de l'Evangile qui menacent ou détruisent la plénitude de la vie commune en Christ* » (*ibid.*, no.52).

104. Cf. *Un trésor dans des vases d'argile*, no.60-61.

105. Cf. Commission de Foi et Constitution, *Confesser la foi commune*, no.5, p.6 : « *Pour répondre à leur vocation, les Eglises qui appartiennent à des traditions chrétiennes différentes et vivent dans des contextes culturels, sociaux, politiques et religieux très divers doivent retrouver leur enracinement commun dans la foi apostolique afin de pouvoir confesser leur foi ensemble* ».

106. Commission de Foi et Constitution, *Confesser la foi commune*, no.4, p.6.

En fait résoudre la question des critères de discernement entre les traditions chrétiennes reviendrait à résoudre tout le problème de l'œcuménisme, c'est-à-dire de la détermination de ce qu'est la foi confessée en commun de manière durable. L'œcuménisme lui-même pose directement la question de l'autorité d'enseignement de la foi, et donc finalement la question du dogme.

Le dogme comme élément de la réponse catholique à la question œcuménique

Face à la nécessité pour les chrétiens de surmonter leurs divisions pour proclamer ensemble la foi, les dogmes de l'Eglise catholique peuvent être perçus comme un obstacle. Mais on peut aussi les voir comme une voie pour préserver effectivement l'unité, et pour la rétablir là où elle est imparfaite.

La conviction de l'Eglise catholique en matière œcuménique est d'abord de ne pas avoir perdu l'unité : *« L'Eglise catholique affirme par là que, au cours des deux mille ans de son histoire, elle a été gardée dans l'unité avec tous les biens dont Dieu veut doter son Eglise, et cela malgré les crises souvent graves qui l'ont ébranlée, les manques de fidélité de certains de ses ministres et les fautes auxquelles se heurtent quotidiennement ses membres... Par la grâce de Dieu, ce qui appartient à la structure de l'Eglise du Christ n'a pourtant pas été détruit, ni la communion qui demeure avec les autres Eglises et Communautés ecclésiales »*[107]. Cette conviction implique que l'unité déjà acquise au sein de l'Eglise catholique en matière dogmatique ne soit pas perdue, ce qui serait en contradiction avec le but même de l'œcuménisme : *« il ne s'agit pas de modifier le dépôt de la foi, de changer la signification des dogmes, d'en éliminer des paroles essentielles, d'adapter la vérité aux goûts d'une époque ou d'abolir certains articles du Credo sous le faux prétexte qu'ils ne sont plus compris aujourd'hui. L'unité voulue par Dieu ne peut se réaliser que dans l'adhésion commune à la totalité du contenu révélé de la foi. En matière de foi, le compromis est en contradiction avec Dieu qui est Vérité »*[108].

On peut analyser les différents aspects de cette conviction dans ce que Jean-Paul II dit du ministère du pape. On y constate en effet à la fois le don de l'unité préservée et la difficulté œcuménique : *« la conviction*

107. JEAN-PAUL II, Encyclique *Ut Unum Sint*, 25 mai 1995, no.11.
108. JEAN-PAUL II, Encyclique *Ut Unum Sint*, no.18.
109. JEAN-PAUL II, Encyclique *Ut Unum Sint*, no.88.

qu'a l'Eglise catholique d'avoir conservé, fidèle à la tradition apostolique et à la foi des Pères, le signe visible et le garant de l'unité dans le ministère de l'Evêque de Rome, représente une difficulté pour la plupart des autres chrétiens »[109]. Le pape, en raison même de sa responsabilité d'unité, demande aux chrétiens non-catholiques de lui faire des suggestions pour l'exercice de son ministère. Les suggestions ne peuvent toutefois pas concerner l'essentiel, mais seulement le mode d'exercice de ce ministère : *« j'écoute la requête qui m'est adressée de trouver une forme d'exercice de la primauté ouverte à une situation nouvelle, mais sans renoncement aucun à l'essentiel de sa mission »*[110] En effet, l'essentiel de sa mission est de garantir l'unité, ce qui implique d'avoir l'unité nécessaire : *« Par le pouvoir et l'autorité sans lesquels cette fonction serait illusoire, l'Evêque de Rome doit assurer la communion de toutes les Eglises »*[111].

Le ministère du pape lui-même est une contribution capitale de l'Eglise catholique à l'œcuménisme. Paul VI, qui était bien conscient du caractère « diviseur » de son ministère[112], en voyait avant tout l'aspect unificateur, en raison de la volonté du Christ : *« Certains ne disent-ils pas que si la primauté du Pape était écartée, l'union des Eglises séparées avec l'Eglise catholique serait plus facile? Nous voulons supplier les frères séparés de considérer l'inconsistance d'une telle hypothèse; et non seulement parce que sans le Pape l'Eglise catholique ne serait plus telle, mais parce que l'office pastoral suprême, efficace et décisif de Pierre venant à manquer dans l'Eglise du Christ, l'unité se décomposerait; et on chercherait en vain ensuite à la recomposer sur des principes qui remplaceraient le seul principe authentique, établi par le Christ lui-même... »*[113].

Le dialogue œcuménique entre catholiques et anglicans aborde précisément notre question : l'unité des chrétiens (et d'une manière générale la vie de l'Eglise) va demander des formulations infaillibles de la foi : *« Dans certaines situations apparaîtra un besoin urgent de tester de nouvelles formulations de foi. Dans des circonstances précises, il pourra se faire que ceux qui sont investis du ministère de surveillance (épiscopè), en viennent ensemble, assistés par le Saint-*

110. JEAN-PAUL II, Encyclique *Ut Unum Sint*, no.95.

111. JEAN-PAUL II, Encyclique *Ut Unum Sint*, no.94.

112. Cf. son Allocution au Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens, le 28.4.1967, in: *Acta Apostolicae Sedis* LIX, 1967, p.498 : *« Le Pape, Nous le savons bien, est sans doute l'obstacle le plus grave sur la route de l'œcuménisme. Que dirons-Nous ?... Il ne Nous est pas facile de faire Notre apologie. C'est vous qui, avec des paroles empreintes de sincérité et de mansuétude, saurez la faire quand l'occasion et la possibilité s'en présenteront. Quant à Nous, en toute sincérité, Nous préférons maintenant Nous taire et prier ».*

113. PAUL VI, Encyclique *Ecclesiam Suam*, *Documentation Catholique* 1431, 6 septembre 1964, col.1091.

114. ARCIC, « Le don de l'autorité », no.42, DC 2204, 16.5.1999, p.474-475.

Esprit, à un jugement qui, étant fidèle à l'Écriture et en harmonie avec la Tradition apostolique, est exempt d'erreur... Cet enseignement infaillible est au service de l'indéfectibilité de l'Église »[114]. Cela conduit le même texte à aborder ensuite la possibilité d'une déclaration infaillible de l'évêque de Rome : *« Dans le cadre de son ministère le plus large, l'Evêque de Rome exerce un ministère spécifique touchant le discernement de la vérité, et qui ne fait que traduire sa primauté universelle. ... Un tel enseignement faisant autorité est une forme particulière d'exercice de la vocation et de la responsabilité du corps des évêques d'enseigner et d'affirmer la foi. ... Cette forme d'enseignement autoritaire n'a pas une garantie plus grande de l'Esprit que n'en ont les définitions solennelles des conciles œcuméniques. La réception de la primauté de l'Evêque de Rome implique la reconnaissance de ce ministère spécifique du primat universel. Nous croyons que c'est un don à recevoir par toutes les Églises »*[115]. C'est peut-être la première fois qu'un texte cosigné par des délégués d'une confession non-catholique-romaine lie explicitement et positivement l'unité des chrétiens à l'utilité de l'infaillibilité pontificale, quelles que soient les différences qui demeurent quant à sa compréhension précise.

Conclusion

Les dogmes catholiques sont-ils comme tels opposés à l'œcuménisme ? Ils en constituent sans doute un élément difficile, mais cela signifie-t-il que l'unité pourra être obtenue en les supprimant ou en les rendant facultatifs (ce qui reviendrait à les supprimer en tant que dogmes) ?

Pour comprendre cette question, nous avons commencé par expliquer le sens donné au terme de « dogme ». Nous avons illustré par quelques exemples significatifs – Calvin, Barth, Kant – certaines incompréhensions à propos de ce terme. Il est particulièrement important de voir que les dogmes ne nient pas le caractère définitif et suffisant de la révélation donnée en Jésus-Christ, mais entendent en exprimer le contenu implicite de manière toujours plus explicite, au long des siècles, et en réfuter certaines interprétations. Il est en effet inévitable que la révélation donne lieu à des interprétations divergentes, parfois incompatibles, et c'est le respect même de cette révélation définitive qui demande des explicitations.

115. ARCIC, « Le don de l'autorité », no.47, DC 2204, 16.5.1999, p.476.

Après les présupposés non-catholiques concernant le dogme, nous avons présenté deux présupposés de théologiens catholiques qui acceptent le dogme comme tel mais l'envisagent selon deux accents différents. Le premier accent consiste à voir le dogme avant tout comme la réaction à une hérésie, donc comme un phénomène en soi plutôt regrettable et qui devrait être aussi rare que possible. L'autre accent consiste à voir le dogme non pas d'abord comme une réaction à l'hérésie, mais comme un approfondissement de la révélation. Dans cette deuxième perspective, le dogme est reçu avec la reconnaissance que l'on éprouve face à la vérité, surtout quant il s'agit d'une vérité reçue de Dieu à propos de Dieu et de son œuvre salvifique. Nous estimons que cette deuxième approche doit être pleinement valorisée dans le dialogue œcuménique.

Comment l'Eglise catholique peut-elle se référer à ses dogmes en dialoguant avec les autres chrétiens ? Le dialogue demande-t-il une simple révision de la formulation des dogmes catholiques, ou la reconnaissance d'un caractère secondaire des dogmes proclamés depuis les séparations du passé (dans ce cas, depuis quelle séparation ?) ? Sans doute la même foi peut être exprimée par diverses formules, comme en témoignent les dogmes eux-mêmes qui ne répètent pas simplement l'Ecriture, ou la diversité des Symboles de foi. Le noyau central d'une affirmation de foi peut être ensuite exprimé et réalisé avec une certaine marge (que l'on songe simplement à la question de Jean-Paul II aux autres chrétiens quant à l'exercice de son ministère). Il reste que la foi implique un jugement sur la vérité d'une affirmation en termes humains, et que le fait de recourir à des formules ne peut être rejeté comme tel : nous ne sommes pas dans la Vision béatifique. Une nouvelle formulation implique une grande prudence, car son contenu ne saurait être en soi différent de celui des dogmes déjà proclamés sur le même point. En tout état de cause, une nouvelle formulation serait encore exprimée en termes humains, et il reste à voir qui pourrait la proclamer, et avec quel degré d'obligation pour les croyants ?

Cette dernière question est inséparable du dialogue œcuménique comme tel. Pour que la pleine unité puisse être réalisée, il faut un accord sur la foi. Pour que cette unité ne soit pas éphémère, il faut que cet accord puisse durer au-delà du mandat ou des opinions d'un groupe représentatif, quel qu'il soit. L'expérience de l'histoire de l'Eglise, et des dialogues œcuméniques du XX^{e} siècle, montre que ni la référence à l'Ecriture seule, ni la prétention à lire l'Ecriture dans l'Esprit Saint, ni la référence à certains passages clefs de la Bible ou à certains textes traditionnels du passé …, quelle que soit la valeur évidente de ces références, ne suffisent à éliminer les divergences.

Pour que la foi puisse être proclamée à l'avenir en commun et de manière sûre, une relativisation des dogmes passés n'est pas la meilleure des préparations, car elle ne mènerait qu'à la relativisation des confessions de foi futures. Elle minerait à l'avance les progrès de l'œcuménisme.

Une contribution majeure de l'Eglise catholique au dialogue peut être d'y entrer avec une humble conscience des dons qu'elle a reçus. Avoir une autorité vivante qui puisse à chaque époque proclamer la foi de manière sûre, en continuité avec la confession séculaire de la foi apostolique, n'est-ce pas en soi un but que le dialogue œcuménique doit chercher à atteindre pour tous les chrétiens, et sans lequel l'unité comme telle est impossible ? Et n'est-ce pas une réalité déjà présente dans l'Eglise catholique, malgré les faiblesses de ses membres ? Si dans le dialogue chacun doit reconnaître le don reçu par chacun des partenaires, cela vaut aussi de ce don catholique qui est en fait recherché par l'œcuménisme lui-même.

Il revient au catholique d'abord de rendre humblement grâces à Dieu pour les certitudes reçues qui alimentent et guident sa contemplation, ensuite de proposer humblement aux autres chrétiens ses clefs au problème de la perpétuelle divergence des interprétations de la révélation divine.

Nous concluons en citant les paroles par lesquelles le pape Paul VI exprimait durant le Concile Vatican II un sentiment qui traverse toute sa vie : *« Si vous comprenez ce grand problème du remembrement des chrétiens dans l'unité voulue par le Christ, si vous saisissez son importance et sa maturation historique, vous sentirez monter du fond de votre âme, précis et merveilleux, le témoignage de cette sécurité catholique qui vous dira intérieurement: je suis déjà dans l'unité voulue par le Christ, je suis déjà dans son bercail, parce que je suis catholique, parce que je suis avec Pierre. C'est un grand bonheur, une grande consolation; catholiques, sachez l'apprécier. Fidèles, ayez conscience de cette position privilégiée, due certainement non au mérite de quiconque, mais à la bonté de Dieu, qui vous a appelés à ce bonheur »*[116].

FR. CHARLES MOREROD, O.P.

116. PAUL VI, Audience générale du 22 janvier 64, in: *Documents pontificaux de Paul VI*, t.2, Editions Saint-Augustin, Saint-Maurice, 1968, p.72-73.

Nous avons reçu les observations suivantes au sujet de l'éditorial de notre dernier numéro. En voici le texte suivi de notre réponse:

A propos du liminaire de Nova et Vetera

Ce liminaire regrette que le patriarche latin de Jérusalem, Monseigneur Michel Sabbah, n'ait jamais condamné la violence meurtrière et suicidaire que la résistance palestinienne met en œuvre dans son combat contre Israël. Cette violence, dit le liminaire, est inique et contraire à la légitime défense et résistance. De plus, continue-t-il, une confusion extrêmement grave en est la conséquence sur le plan moral (des actes indéfendables sont justifiés comme moyens pour atteindre une juste cause) et religieux (la foi vraie est assimilée à des convictions religieuses aberrantes). Ce dernier danger est signalé à propos d'une page tirée du livre sur le patriarche par Yves Tessier d'Orfeuil, Michel Sabbah. Paix sur Jérusalem, *2002, dans la note 4 du liminaire.*

Ce qui est dit dans le liminaire sur la guerre et la résistance légitime est évidemment juste. Qui voudrait mettre en doute des distinctions si bien fondées? Mais le problème est ailleurs. Une population sans perspectives ni politiques ni économiques, un chômage qui atteint plus de 50% de la population active, une jeunesse sans débouché professionnel et sans possibilité de se former, une situation sanitaire et médicale désastreuse, et cela dans un horizon international où la première puissance du monde refuse de voir et d'écouter la situation, d'où un sentiment de frustration, d'abandon et d'isolement: qui est-ce qui sera étonné que cela soit le terrain idéal pour l'éclosion de toutes les formes de terrorisme? Abyssus abyssum invocat. *Ce que le patriarche dit n'est rien d'autre. Enlevez les causes, et vous enlèverez les effets. Est-ce faux? Un enfant qui crie et qui trépigne du pied le fait parfois par caprice, parfois aussi parce qu'il souffre. N'est-ce pas le devoir des parents de discerner? Le patriarche, ne l'oublions pas, est le pasteur de son troupeau. Celui-ci souffre, le liminaire en question ne le nie pas. Quelle parole va réconforter ce peuple et lui redonner confiance dans son désespoir? Je regrette que* Nova et Vetera *développe ses principes généraux de la guerre et de la résistance justes en s'en prenant à un pasteur qui n'a jamais rien dit en faveur du terrorisme, et doit faire face avec ses fidèles à une situation bien concrète et particulière, qui est, de l'aveu de tous ceux qui la connaissent directement, une des plus malheureuses qui existent actuellement en ce monde tourmenté.*

Adrian Schenker, O.P.
Doyen de la Faculté de théologie
de l'Université deFribourg

Le pouvoir dans l'Eglise

*selon saint Thomas d'Aquin**

A la Vierge de l'Annonciation

> *Vous savez que les chefs des nations dominent sur elles en maîtres et que les grands leur font sentir leur pouvoir. Il n'en doit pas être ainsi parmi vous : au contraire, celui qui voudra devenir grand parmi vous se fera votre serviteur, et celui qui voudra être le premier d'entre vous sera votre esclave. C'est ainsi que le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude*[1].

Au moment d'entrer dans des considérations ecclésiologiques sur le pouvoir, ce texte nous fournit comme le cahier des charges de la réflexion théologique : si, pour la société civile, on peut admettre que les grands « fassent sentir leur pouvoir », il ne doit pas en être ainsi entre les baptisés, pour lesquels le pouvoir est un service. Il y a là plus qu'une règle de bon fonctionnement, qui placerait l'Eglise dans la catégorie des associations de bénévoles. Le service trouve sa raison d'être dans l'exemplarité du Christ-Tête qui, pour nous sauver, s'est abaissé, et fut obéissant jusqu'à la mort. La condition de serviteur est par conséquent un des lieux ordinaires de développement de la vie théologale. Comme je me propose de le montrer, l'exigence de christianiser les relations entre les fidèles de l'Eglise du Christ implique, du point de vue théorique, une certaine conception de la théologie, et du point de vue pratique, un engagement de conversion à la fois personnelle et communautaire. De tout cela, l'ecclésiologie a pris nettement conscience au cours du XXème siècle, et les décisions du Concile Vatican II en portent la marque. Or, si tout le monde, ou presque, s'accorde aujourd'hui sur cette nécessité d'une compréhension plus spirituelle du pouvoir dans l'Eglise, il est aisé de constater que, dans la pratique, nous sommes encore loin du renouvellement espéré. La primauté

* Ce texte est issu d'une intervention à la Faculté de droit canonique de l'Institut Catholique de Toulouse en mars 2002, dans le cadre d'un séminaire sur le pouvoir dans l'Eglise. Les circonstances expliquent l'insistance de cette étude sur les aspects juridiques. Je remercie Me Bernard Callebat, responsable du séminaire, qui a rendu possible cette publication, et le fr. Benoît-Dominique de la Soujeole pour ses réflexions, ses remarques et ses critiques.

1. Mt 20,25-28

du service semble avoir été plus un instrument de critique de l'autorité que le principe d'une réflexion fondamentale. Et il me semble que la crise actuelle montre bien la profondeur du problème, qu'aucune recherche d'équilibre entre pouvoir institutionnel et service évangélique ne peut résoudre : le fait que l'on ne parvienne à échapper à un excès qu'en tombant dans l'excès contraire, est généralement le signe que l'on a mal formulé le point de départ de la réflexion.

Dans ce cadre, la doctrine de saint Thomas d'Aquin présente deux intérêts : du point de vue historique en premier lieu, le docteur médiéval connut l'épuisement du système féodal et l'apparition des premières théories de la souveraineté politique, lesquelles devaient donner naissance à la conception moderne du pouvoir et de sa fonction sociale. Cependant, demander au docteur commun un exposé sur le pouvoir dans l'Eglise pose une double difficulté : non seulement il n'a pas écrit de traité d'ecclésiologie – ce qui ne signifie pas pour autant qu'il ignore l'Eglise –, mais de surcroît la question du pouvoir ne trouve chez lui qu'une importance secondaire. Et c'est ici que surgit le second intérêt d'une relecture de saint Thomas : sa manière de comprendre les relations entre baptisés dans l'Eglise donne à la question du pouvoir une tournure rafraîchissante. Et, comme je vais maintenant tenter de l'expliquer, c'est justement pour cette raison qu'il peut fournir les clés d'une *sanatio* de la question du pouvoir dans l'Eglise telle qu'elle se pose aujourd'hui.

Il me faut immédiatement préciser que, pour des raisons de temps, je vais me contenter de pointer le cœur de l'opposition entre conception moderne et conception thomiste du pouvoir. Il faudrait compléter cet exposé par une partie plus constructive que je me contenterai d'esquisser au moyen de quelques exemples.

QUELQUES RAPPELS HISTORIQUES. Quelques rappels d'histoire du droit canonique vont nous servir de point de départ. Les relations entre pouvoirs temporel et spirituel à l'époque médiévale sont appuyées sur la traditionnelle formule gélasienne : « *Duo quippe sunt... quibus principaliter mundus hic regitur : auctoritas sacra pontificum et regalis potestas* »[2]. Sur cette formule, initialement énoncée comme un principe de collaboration entre l'*auctoritas sacra* et la *regalis postestas*, se cristallisa une succession de conflits, notamment entre le pape et l'empereur, entraînant progressivement un durcissement des positions, et, du côté papal, l'affirmation d'une suprématie non seulement en

2. « Double est ce par quoi ce monde est principalement régi : l'autorité sacrée des pontifes et le pouvoir royal. » Lettre de 494 du pape Gélase à l'empereur Anastase 1er

matière spirituelle mais aussi en matière temporelle. Cette dérive hiérocratique conduisit les canonistes fidèles au pouvoir romain à remplacer le terme d'*auctoritas* par celui de *potestas*. Or, cette substitution amena les décrétalistes, au XIIIème siècle, à caractériser le pouvoir du pape dans une double direction : *ad extra*, le pape possédait une *plena potestas* ou *libera potestas* sur les questions intéressant, directement ou non, le pouvoir spirituel ; *ad intra*, lui était reconnue la *plenitudo potestatis*, c'est à dire la juridiction suprême sur l'ensemble de l'Eglise. Henricus de Segusio (Hostiensis) étendit le contenu de cette notion : le pape pouvait exercer la *suppletio defectuum*, c'est à dire la correction de tout défaut de droit ou de fait. Ce que Laurentius Hispanus commenta ainsi : « le pape change la nature des choses en appliquant les attributs essentiels d'une chose à un autre… il peut transformer la justice en iniquité ». Et Jean le Teutonique d'ajouter : « *de nihilo facit aliquid* ». De telles thèses, de portée limitée puisqu'il s'agissait de permettre au pape de suppléer les carences du droit canonique, sont révélatrices de l'importation de notions théologiques en matière juridique : faire quelque chose de rien – de *nihilo aliquid facere* – c'est proprement créer, à l'image de Dieu. De même, pouvoir « transformer la justice en iniquité » revient à doter le pape d'une prérogative que la doctrine théologique d'un Guillaume d'Occam attribue à la toute-puissance divine. Un autre exemple de la perméabilité aux concepts théologiques nous est fourni par Hostiensis : commentant un texte d'Innocent III, qui avait distingué entre ses actes pris conformément au droit positif et les autres, fondés directement sur son charisme de vicaire du Christ, le canoniste établit deux nouveaux concepts, la *potestas ordinata* et la *potestas absoluta*. De puissance ordonnée, c'est à dire selon l'ordre existant, le pape était soumis aux coutumes et canons. Mais, de puissance absolue, c'est à dire sans restriction, le pape pouvait y déroger ou les modifier. Ce doublet *potestas ordinata* / *potestas absoluta* devait trouver, quelques années plus tard, une importance de tout premier ordre dans la doctrine occamienne de la Création.

Ces quelques éléments nous suggèrent d'orienter notre recherche largement en amont du statut ecclésiologique et canonique du pouvoir, et de dérouler notre réflexion à partir de ces prémisses théologiques. Ce faisant, je ne m'engagerai pas dans une histoire doctrinale du pouvoir, qui déborderait le thème de mon intervention, mais je souhaite montrer la cohérence d'une manière de poser la question du pouvoir à partir de ses racines théologiques, afin d'éclairer en contrepoint la position de saint Thomas. Nous verrons donc, dans une première distinction, ce que recouvre la notion moderne de pouvoir à partir de son origine théologique médiévale, puis, dans la seconde distinction, la réponse thomiste.

Première Distinction
La conception moderne du pouvoir et son origine médiévale

Je me propose, dans cette première distinction, de dérouler ce que j'appelle pour l'instant la conception moderne du pouvoir, à partir de ses prémisses philosophiques et théologiques médiévales. Il y a, me semble-t-il, à la racine de cette conception une certaine vision des rapports de l'homme vis-à-vis de Dieu, de la création et de son semblable, dont il faut saisir la cohérence avant de s'essayer à une critique. On prendra donc garde que les paragraphes qui suivent exposent cette conception du pouvoir, dans sa dimension individuelle d'abord, puis sociale, et non une position partagée par saint Thomas.

Pouvoir

LE POUVOIR DE L'HOMME. Prendre le pouvoir comme axe de réflexion revient à poser la question suivante : qu'est-ce que l'homme peut faire ? Un premier champ de réponse est fourni par les limites corporelles, que l'on va appeler limites de nature. Je peux marcher, courir, parler à mon voisin, mais je ne peux pas voler comme un oiseau, parler à quelqu'un qui est absent, ni fendre en deux une montagne par la force de mes mains. Toutefois, ces limites naturelles ne semblent pas affecter les facultés spirituelles de l'homme : je ne peux dessiner un cercle carré, mais je peux élaborer un modèle mathématique purement intellectuel dans lequel les cercles sont carrés ; je ne peux voir le néant, mais je peux forger un concept intellectuel que j'appelle néant ; je ne peux être au même moment un moine bouddhiste au Tibet, et un chef d'entreprise à Paris, mais je peux rêver de l'être, je peux le vouloir. De même que je peux vouloir être un ange tout en faisant la bête, voire même parce que je fais la bête.

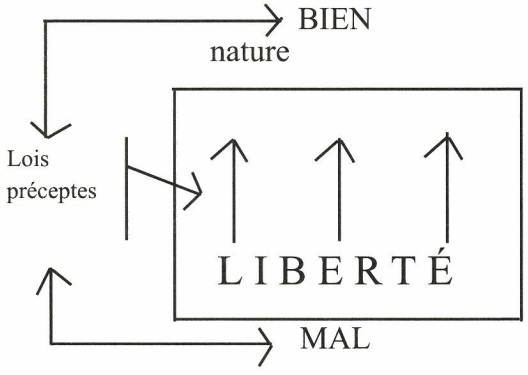
Cette manière de voir la réalité possède plusieurs caractéristiques :

1– Le réel ne fournit de limites que du point de vue corporel, non du point de vue des facultés spirituelles. Ce que l'on exprimera de manière plus philosophique en disant qu'aucune objectivité n'est déterminable à partir de la nature pour l'intelligence ni déterminante pour la volonté.

2 – Les limites qui s'imposeront à la pensée ou à la volonté seront par suite, soit celles que l'on se donne à soi-même, soit celles qui sont imposées de l'extérieur. Autrement dit, la morale s'appuie nécessairement sur deux sources, soit l'autonomie, soit l'hétéronomie.

3 – C'est pourquoi la vie morale sera toujours le fruit d'une tension entre la liberté spirituelle de l'espace intérieur et les restrictions appor-

tées de l'extérieur à cette liberté. La liberté est toujours une aspiration infinie entravée par les nécessités de la morale. Nous pouvons résumer ces points par le schéma suivant :

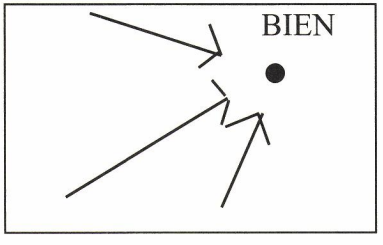


- La nature est la limite immanente à la personne, encadrant de l'extérieur la liberté.
- Les principes moraux et légaux forment une limite transcendante à la personne, encadrant de l'intérieur la liberté.

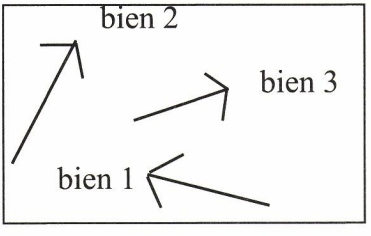
On peut ajouter que ce schéma, dans lequel le Bien possède encore une valeur transcendantale, connaît plusieurs variantes, non transcendantales, dont les plus répandues sont :

L'utilitarisme

nature



Le nominalisme moral ou positivisme



On peut appeler cette position un volontarisme, dans la mesure où la volonté y est considérée comme un principe d'agir pur et à la puissance illimitée. L'existence de la liberté y est inséparable d'une supériorité, d'une extériorité à l'égard du réel. Etre libre, c'est être capable d'indifférence. Dès lors, le pouvoir caractérise le degré de cette indifférence : on manifeste d'autant plus son pouvoir que l'on est capable

de se décider arbitrairement, peu important que la décision soit en définitive arbitraire ou non.

Le pouvoir de Dieu. Le schéma anthropologique précédent se prête à une transposition en Dieu, mettant donc en avant sa Toute-puissance[3]. Car la nature divine étant infinie, aucune limitation ne s'impose à sa Volonté : « tout ce qu'Il veut, Il le fait » comme dit le psalmiste, dans le sens où Dieu est libre de penser des réalités contradictoires, et de les faire exister ou non. Ainsi, dans le domaine moral, Dieu a voulu que le premier précepte fait à l'homme soit de l'honorer. Mais Il aurait tout aussi bien pu nous commander l'*odium Dei*, la haine de Dieu. Cette conclusion, parfaitement cohérente, nous semble insoutenable, mais elle ne fait que montrer, dans la pensée d'Occam qui l'a formulée, combien nous sommes dépendants des conditions de la création : si nous répugnons à l'idée que Dieu aurait pu nous commander l'*odium Dei*, c'est parce que justement c'est le précepte contraire qui a été institué par la Puissance divine. Ce que manifeste donc ce cas-limite, c'est la Toute-Puissance de Dieu, qui non seulement peut instituer un précepte universellement valable, mais encore aurait pu édicter le précepte contraire avec la même validité universelle : du point de vue divin, tous les mondes possibles sont véritablement possibles, c'est à dire équivalents. En définitive, l'affirmation de la Toute-Puissance comme perfection première de Dieu introduit la possibilité d'une séparation entre le fait – le monde tel qu'Il l'a créé – et le droit – la suprême liberté de Dieu de défaire et refaire ce monde comme il l'entend. Il est important pour notre propos de bien retenir cette idée d'une possibilité de séparation entre fait et droit comme caractéristique de la théologie centrée autour de la volonté et de sa puissance.

Pouvoir de Dieu et pouvoir de l'homme

Création et Providence. La possibilité d'une séparation entre fait et droit est exprimée dans la doctrine de Duns Scot ou d'Occam par le couple *potentia ordinata / potentia absoluta*. Pour reprendre l'analogie d'Hostiensis, de même que le pape se soumet ordinairement au droit positif – sa *potestas* est ordonnée – tout en demeurant libre d'y déroger – parce que son pouvoir sur l'Eglise est absolu en tant que vicaire du Christ –, de même Dieu, dont la Puissance est absolue – étant toujours absolument libre c'est-à-dire absolument indifférent –, respecte-t-il

3. Au vrai, il est difficile de dire si, historiquement, c'est le sens de la Toute-Puissance divine qui est à l'origine de l'accent porté sur la puissance de l'homme, image de Dieu, ou si c'est l'inverse.

généralement les lois physiques ou morales présidant à la création telle qu'elle existe.

Cette analogie peut nous permettre de comprendre un point supplémentaire. En effet, que le Pape dispose de la *plenitudo potestatis* n'implique pas qu'il intervienne dans toutes les décisions prises par les évêques, les prêtres ou les diacres. Selon la vision hiérocratique, l'existence d'intermédiaires n'est pas exclue mais tout intermédiaire n'agit que pour autant que le pouvoir papal lui abandonne une part de ses prérogatives. De la même façon, Dieu gouverne le monde dans sa Providence, mais il peut le faire par l'intermédiaire des créatures qui sont alors appelées causes secondes par rapport à la cause première. Par exemple, si le soleil réchauffe la terre, c'est qu'il est constitué instrument de la Puissance divine. Mais cette même Puissance peut faire que le soleil ne chauffe plus, de la même façon qu'elle peut à tout instant ramener le soleil dans le néant. La Puissance divine n'est en rien atteinte par une telle délégation, dès lors que c'est elle qui produit la chaleur pour la terre, via le soleil. De *potentia ordinata*, la Puissance divine réchauffe en usant du soleil. Mais de *potentia absoluta*, Dieu pourrait tout à fait s'en passer et réchauffer la terre sans le soleil. Nous retrouvons sur la question de la Providence la possibilité d'une séparation entre ce qui est actuellement et ce qui pourrait être si Dieu le voulait, entre fait et droit.

Or, dans ce schéma, l'homme présente une particularité : il est lui aussi libre, c'est à dire que, contrairement au soleil qui est totalement passif – qui n'a pas de puissance propre – face à la Puissance divine, l'homme, créé à l'image de Dieu, possède la puissance de vouloir librement. Il n'est donc pas un pur instrument dans les mains de Dieu, mais sa volonté est cause d'elle-même. Comment concilier cette puissance de l'homme avec la Toute-Puissance divine ? Là encore, le couple *potentia ordinata / absoluta* fournit la réponse : de puissance absolue, Dieu pourrait faire agir l'homme comme un pur instrument passif, et l'homme serait alors sans liberté ; mais de puissance ordonnée, Dieu retient sa Puissance pour laisser à l'homme l'espace de sa liberté. De sorte que, de *potentia ordinata*, les actes humains sont le produit d'un partage de pouvoir entre Dieu et l'homme : l'homme concourt à la production des effets créés parce qu'il n'est que sous une influence faible de Dieu – aussi appelée *influentia generalis* –, non sous une influence nécessitante. En d'autres termes, de *potentia ordinata* le pouvoir de l'homme est toujours en concurrence avec le Pouvoir de Dieu, étant entendu qu'il demeure suspendu au bon Vouloir divin qui, de *potentia absoluta*, pourrait lui retirer ce pouvoir. Il en résulte une double attitude spirituelle de l'homme : d'un côté, il doit à Dieu la gratitude pour avoir consenti à un partage de puissance, étant

conscient de la précarité de cette situation. De l'autre, il sait qu'il n'est libre qu'à proportion de ce qu'il ravit à la Puissance divine. Pour reprendre notre analogie de la conception hiérocratique du pouvoir papal telle que la comprend Hostiensis, l'évêque exerce une puissance déléguée que le pape pourrait lui reprendre à tout instant en lui retirant son pouvoir de juridiction. D'un côté, l'évêque sera tenu d'une obéissance aveugle de principe au pape ; mais de l'autre, il ne fera valoir son autonomie qu'autant qu'il prendra, dans les cas concrets, des libertés vis-à-vis des directives supérieures. La relation vis-à-vis de l'autorité oscillera toujours entre la déférence polie et les contestations subreptices. Dans ce petit jeu de l'obéissance et de la liberté, avoir des règles préalablement établies est le meilleur moyen de limiter les tensions. En délimitant les compétences de chaque partie, le droit canonique laisse sauf le pouvoir extraordinaire de dérogation du supérieur, tout en affermissant l'aire de liberté ordinaire de l'inférieur. Ainsi, chaque détenteur d'un pouvoir est « empereur en son royaume »[4]. Pour reprendre une idée classique de la philosophie politique moderne, la fonction du droit est de neutraliser les sources de conflits en institutionnalisant les rapports de force. Les conflits juridiques sont les guerres des temps de paix. Nous voici donc conduits à la question du pouvoir du point de vue social.

Société

Il nous faut ici faire entrer une considération supplémentaire pour comprendre comment la concurrence de causalités partielles entre l'homme et Dieu pour produire les effets créés peut se transformer en concurrence et en conflit. Car dans la situation immédiatement postérieure à la création, la liberté de l'homme s'harmonise avec la Volonté de Dieu puisque l'homme obéit aux préceptes divins. Le surgissement du premier péché introduit de ce fait une radicale nouveauté : la désobéissance de l'homme fait naître un état de révolte, une revendication d'indépendance pour l'indépendance, l'illusion d'être comme un dieu.

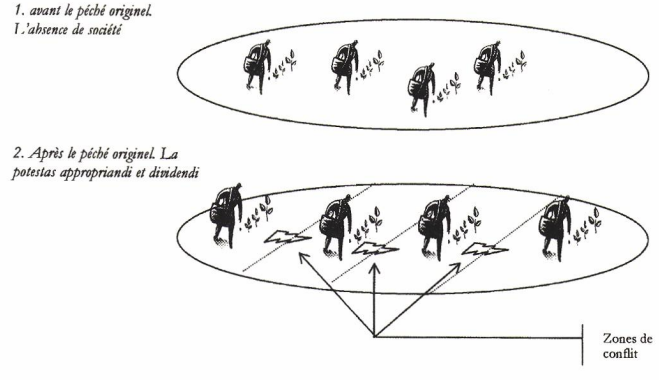
La dysharmonie entre Dieu et l'homme en entraîne une autre, au sein de la création. Car l'homme affirme désormais son autonomie contre l'ordre du monde, comme un bien à conquérir notamment sur le semblable. Alors qu'auparavant la création était un terrain commun à l'humanité, elle est désormais divisée en autant de centres d'intérêt propre qu'il y a d'individus. La *potestas* devient une *potestas appropriandi et dividendi*, luttant pour imposer son champ d'activité. L'apparition du

4. Ce grand adage médiéval est caractéristique de l'apparition de l'idée de souveraineté politique.

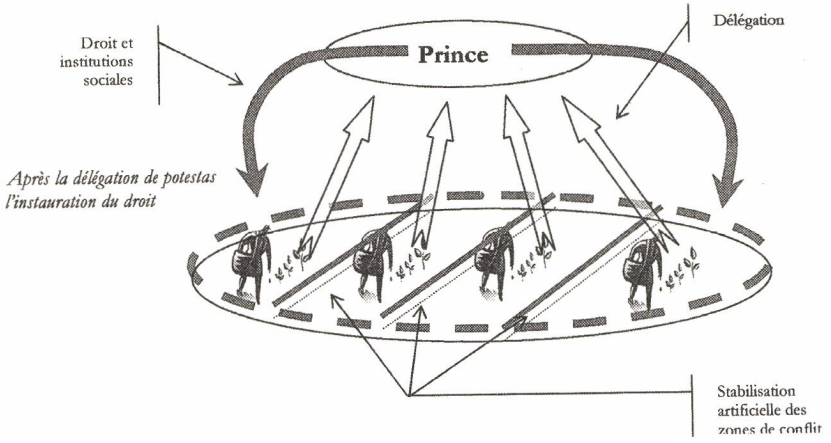
besoin vital de propriété, de possession absolue, caractérise ce nouveau rapport entre les hommes dû au péché originel.

Dès lors que les conflits de pouvoir sont inévitables, les hommes ne peuvent en réduire les effets qu'en instituant en commun un processus de reconnaissance de leur possession. Le droit n'est par conséquent rien d'autre que la construction artificielle d'un état superposé à la nature dans lequel la possession est reconnue comme propriété. A la communauté véritable et intégrale de l'origine, succède, après le péché, la communauté culturelle et partielle, ou société. Cette dernière est un moindre mal : elle ne peut chercher à revenir au communisme – à moins d'être utopiste, car le besoin de possession absolue est désormais un donné de nature – et doit se contenter de gérer ou prévenir les conflits par l'institutionnalisation des limites de la propriété. Or, cela n'est possible qu'au moyen d'une délégation d'une partie de la *potestas* à un prince, qui y puisera la légitimité nécessaire à l'instauration du droit. Ainsi, la *potestas* se divisera-t-elle entre une part confiée au prince, et une autre conservée en propre. La première servira à l'édification des frontières de la vie privée, à l'intérieur desquelles l'homme pourra exercer librement son autonomie : chacun est « empereur en son royaume », c'est à dire libre d'user et d'abuser de ses biens dans les limites qu'implique une coexistence précaire. La distinction entre vie publique et vie privée – au public les limites, au privé la liberté[5] – implique notamment que chacun devient seul responsable de ses choix moraux et spirituels. En ce sens, l'idée de laïcité est d'origine fondamentalement théologique. C'est du reste la raison pour laquelle elle demeure liée à l'aire culturelle de l'Occident chrétien.

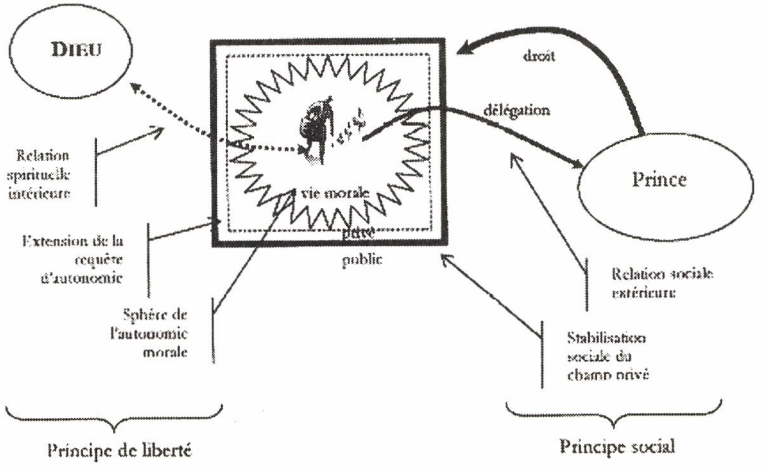
Les quatre schémas suivant reprennent cette théorie médiévale de l'apparition de la société :



5. On aura remarqué le parallélisme existant entre la dimension individuelle et la dimension sociale du pouvoir. La distinction juridique entre public et privé transpose sur la plan social la distinction morale entre hétéronomie et autonomie, et la distinction anthropologique entre limites corporelles et liberté spirituelle.



3bis. Corollaire du point de vue individuel



Une société de nécessité purement culturelle se présente donc avec les caractéristiques suivantes :

> la société n'est pas une réalité naturelle, mais l'inévitable communauté humaine après le péché originel. Elle est *ab initio* marquée par le principe du moindre mal. Son utilité est par suite essentiellement fonctionnelle, ne servant qu'accidentellement le bien de chaque sociétaire.
> Le prince est au-dessus des individus puisque c'est par la délégation qui lui est conférée que la société existe. Il n'est tenu ni

par les institutions ni par le droit qu'il a édicté. Sa *potestas* s'impose pour la sphère publique parallèlement à celle de Dieu pour la sphère privée : de même que l'homme exerce sa liberté en prenant possession de son autonomie spirituelle, de même le citoyen préserve-t-il sa liberté en développant sa vie morale indépendamment des institutions.

Il y a séparabilité entre le droit et les principes moraux sur lesquels les citoyens s'entendent ; ou, si l'on préfère, le lien entre la *potestas*, qui édicte le droit, et la justice est accidentel. Qu'il soit juste ou injuste, le pouvoir requiert donc l'obéissance, puisque c'est cela même qui le constitue, sauf dans les cas exceptionnels où les atteintes à la sphère privée sont tellement fortes qu'un droit de désobéissance peut être reconnu. La caractérisation de l'excès ou de l'abus de pouvoir ne repose pas sur un critère de justice objective – c'est à dire sur l'appréciation du contenu d'une décision – mais sur le critère du respect de la frontière entre sphères publique et privée – c'est à dire sur l'appréciation de l'atteinte à l'autonomie. En d'autres termes, en contexte moderne, les problèmes posés par le statut du pouvoir sont des problèmes de délimitation de compétence. Les questions de morale sociale ou de morale individuelle relèvent d'un problème connexe, mais distinct.

L'exercice du pouvoir est nécessairement ressenti par les citoyens comme une restriction à leur autonomie, communément acceptée à la fois par crainte de tomber dans une situation anarchique plus grave et par souci moral – il faut bien se fixer des règles de vie. Cette emprise de la *potestas* publique sur la vie privée peut être occasionnellement assumée comme une dimension de la vie morale : chacun est libre de s'en servir pour progresser personnellement.

La bipolarité entre liberté et institution est dès lors vécue comme une tension constitutive et inéluctable de la vie morale. D'un côté la société offre la structure culturelle de gestion d'une nature humaine blessée, de l'autre les relations multiformes de communauté sont le reliquat naturel du dynamisme vital. La société moderne nous a habitué à cette dialectique :

Société					
Structure culturelle répondant aux besoins primaires, premièrement matériels	L'extérieur de la personne	Fonction : encadrement du foisonnement désordonné de la vie	Pouvoir hiérarchique	Droit, justice	Technique, gestion des rapports humains
Communauté					
Réponse aux besoins intérieurs de l'homme (épanouissement, affectivité, spiritualité…)	L'intérieur de la personne	Motif : la richesse et la profondeur humaine	Amitié égalitaire	Libéralité, solidarité, charité	Gratuité, spontanéité de l'amour subjectif

L'Eglise

LE DÉVELOPPEMENT DE L'ECCLESIOLOGIE. La notion de *potestas* reçut du contexte théologico-politique médiéval une amplitude qui la disposait aisément à accompagner les évolutions postérieures. Elle fut adaptée et insérée dans le processus de légitimation juridique de la souveraineté royale aux XIIIème et XIVème siècles. L'augustinisme tant politique que théologique y reconnut un concept central pour la réflexion sur les « deux cités », d'autant plus opératoire que le dualisme était désormais acquis. Bien plus, la *potestas*, en procurant le critère de délimitation du religieux et du public, justifiait leur distinction. D'un côté, le courant politique pouvait développer une doctrine du gouvernement, de la loi, des corporations et donc de l'Etat. De l'autre, par contraste, le courant théologique pouvait d'autant plus librement accentuer le radicalisme évangélique et le régime surnaturel de la relation spirituelle avec Dieu. La dialectique entretenue par l'augustinisme eut une conséquence paradoxale lorsque, au début du XIVème, on commença à réfléchir sur l'Eglise : cette dernière étant une société, il était tout naturel que la *potestas* développée en matière politique fît son retour en théologie. De sorte que l'ecclésiologie naissante absorba une notion de *potestas* façonnée par le dualisme césaropapiste. Il en résulta, en pratique comme en théorie, un surinvestissement dans la question de la structure hiérarchique de l'Eglise et, en contrepoint, une insistance sur la dimension spirituelle du Mystère du Corps Mystique. Ce nouveau dualisme, ecclésiologique celui-là, fut sans conséquences tant que demeura forte la conscience qu'un pouvoir est légitime s'il demeure ordonné au bien commun des fidèles. Cependant, il introduisait l'idée que cette ordination est seulement accidentelle : la *potestas*

peut être exercée pour ou contre la justice, sans en être essentiellement affectée. Bien sûr, il est préférable qu'elle serve la justice, mais elle révèle sa puissance en pouvant survivre à l'absence de justice. Plus exactement, puisque selon cette conception c'est le pouvoir qui énonce le juste, le pouvoir peut ordinairement respecter les règles de justice existantes, comme les transformer : il peut déclarer juste ce qui auparavant était injuste. Cette séparabilité de principe entre l'institution et la morale qui, comme on l'a vu, trouve sa justification dans la distinction entre *potestas absoluta* et *potestas ordinata*, semble d'autant mieux rendre compte du donné de foi que la hiérarchie ecclésiastique est d'institution divine. En effet, autant la *potestas absoluta* du prince repose en dernier recours sur le fondement fragile de la délégation par les citoyens – elle possède par conséquent une limite intrinsèque –, autant l'institution divine de l'Eglise ôte cette dernière limite. Nous retrouvons ici la question, récurrente dans l'histoire de l'Eglise, de savoir si la dignité des pasteurs est la condition de légitimité de leur pouvoir et de validité de leurs actes. L'Eglise a toujours maintenu que la médiation ministérielle de la grâce n'est pas détruite par la situation subjective du ministre : « quand tu verrais un prêtre indigne, n'attaque pas le sacerdoce ; ce n'est point la chose qu'il faut blâmer, mais celui qui use mal de ce qui est beau »[6]. N'est-ce pas la preuve que le pouvoir dans l'Eglise – l'aspect institutionnel – est effectivement séparable de la sainteté – l'aspect spirituel intérieur ?

L'impact de la Réforme. De ce point de vue, la Réforme ne fit que transformer la possibilité d'une séparation entre le droit et le spirituel – ou entre institution et sainteté – en réalité. La distinction de l'Eglise visible d'avec l'Eglise invisible parut fournir la clé dialectique commandant l'ecclésiologie : d'un côté en effet, on rangeait le pouvoir, la structure, les dogmes, les préceptes… De l'autre, la relation directe entre le Christ et le croyant, le salut individuel, l'agir moral, l'Evangile… Il eut fallu, pour que les théologiens catholiques échappassent à ce dualisme de manière satisfaisante, que l'image à partir de laquelle ils pouvaient bâtir leur réflexion, c'est à dire la société civile du XVIème siècle, ne fût pas elle-même marquée par un dualisme analogue. Or, au contraire, la philosophie politique moderne bouillonnait dans son creuset : les doctrines politiques de l'époque étaient principalement préoccupées par la justification de l'absolutisme étatique. Ceci explique sans doute le bon accueil que reçut la réponse de saint Robert Bellarmin. Là où la Réforme affirmait la réalité de l'opposition entre Eglise visible et Eglise invisible, entre deux éléments de nature hétéro-

6. Saint Jean Chrysostome, homélie IV sur la première épître aux Corinthiens

gène – l'humain d'un côté le divin de l'autre –, il insista sur l'unité de ces deux éléments en invoquant une autre image : l'Eglise était composée d'un corps et d'une âme, l'un visible et l'autre invisible, mais formant une seule personne. Autrement dit, saint Robert ne revint pas sur le dualisme – car le schéma du rapport entre le corps et l'âme était entendu dans le cadre de l'anthropologie rationnelle cartésienne – mais il en réduisit la portée par le rappel d'une unité malgré la composition. Il y avait dans l'Eglise la part visible et la part invisible, l'une l'autre se recouvrant grosso modo, de sorte que l'unité affirmée était surtout verbale : en se tenant en suffisante proximité avec la hiérarchie ecclésiastique, on était certain d'appartenir spirituellement à l'âme de l'Eglise dès lors que l'on obéissait avec l'intention d'obéir à Dieu. La position de saint Robert consistait en définitive à revenir au statu quo ante : à la séparation effective entre Eglise visible et Eglise invisible, il répondait par la possibilité d'une séparation de droit, non réalisée en fait. Autrement dit, la *potestas* demeurait accidentellement liée à la dimension spirituelle.

Le renouveau ecclésiologique au XXème siècle. A partir du XIXème siècle, le schéma bellarminien commença à être revisité, notamment par l'effet conjugué du renouveau exégétique, patristique, théologique et du développement de la doctrine sociale. Mais il fallut attendre le milieu du XXème siècle pour qu'une remise en cause plus profonde fût menée. Il n'est pas douteux que, là encore, la philosophie politique a eu sa part de responsabilité : les grands totalitarismes avaient révélé les failles d'une conception moderne du pouvoir qui, en devenant distincte de la justice, avait perdu son axe moral. Au travers du procès des totalitarismes, c'était le fondement de l'Etat et de la nation qui était atteint. Avant même que l'onde de choc ne fît sentir ses effets en politique intérieure vers la fin des années 60, le concile Vatican II, de manière prophétique, avait pris acte de cet ébranlement. Il réorienta l'ecclésiologie dans le sens d'un dépassement du dualisme : « la société pourvue d'organes hiérarchiques et le Corps mystique du Christ, l'assemblée visible et la communauté spirituelle [...] ne doivent pas être considérés comme deux réalités, mais forment une réalité complexe, qui s'unit dans un élément humain et divin »[7]. Les conséquences pour la question

7. Const. Dogm. *Lumen Gentium*, n° 8 : « *Societas autem organis hierarchicis instructa et mysticum Christi Corpus, coetus adspectabilis et communitas spiritualis* [...] *non est ut duae res considerandae sunt, sed unam realitatem complexam efformant, quae humano et divino coalescit elemento.* » Le texte renvoie en note aux encycliques *Mystici Corporis* et *Humani generis* de Pie XII.

8. Id. n° 18 : « *ad Populum Dei pascendum semperque augendum* [...] *quae ad bonum totius Corporis tendunt.* » Comme on le verra plus loin, ces deux mentions affirment, d'une part la causalité efficiente exercée dans l'Eglise par les ministres, et d'autre part la cause finale que les ministères reçoivent de cette institution.

9. Id. n° 18.

10. Id. n° 20 *in fine*

du pouvoir hiérarchique s'ensuivent logiquement : le Christ Seigneur a institué des ministères dans l'Eglise « pour paître le Peuple de Dieu et toujours l'augmenter » et « qui tendent au bien du Corps tout entier »[8]. Ainsi le Christ, en plaçant saint Pierre à la tête des apôtres, l'a-t-il institué, en lui-même, « le principe et le fondement, perpétuel et visible, de l'unité de la foi et de la communion »[9] Il n'y a donc pas à distinguer entre une fonction humaine visible et une action divine invisible : c'est dans la personne du vicaire du Christ, personne visible, et par son ministère, établi perpétuellement, que se trouve le « principe et le fondement » de l'unité de la foi et de la communion données par Dieu à son Eglise. De même en est-il des évêques, pour lesquels s'applique la phrase du Christ (Luc 10,16) : « qui les écoute, écoute le Christ, qui les rejette, rejette le Christ et celui qui a envoyé le Christ »[10]. C'est après avoir rappelé la raison d'être et la fin des ministères dans l'Eglise que *Lumen Gentium* parle du pouvoir : « les ministres en effet, qui tirent leur force du pouvoir sacré, sont au service de leurs frères, afin que tous ceux qui sont du Peuple de Dieu [...] parviennent au salut, s'accordant vers cette fin librement et en ordre »[11].

UN CONCILE À APPLIQUER. Il est regrettable de constater combien le renouveau imprimé par le Concile a, jusqu'à présent, été peu compris et mis en œuvre. On continue de trouver, quarante ans après, les mêmes schémas de pensée binaire qui forment la vulgate ecclésiologique imprégnée de philosophie politique moderne. Cette situation est d'autant plus absurde que le modèle politique occidental connaît une crise d'identité profonde, de plus en plus accentuée et perceptible. Les tensions entretenues et multipliées à l'envi entre société hiérarchique et communion fraternelle, entre Tradition et nouveauté, entre dogme ou Magistère et vie concrète, ou entre structure de pouvoir et vitalité évangélique, ne font que perpétuer une conception du pouvoir désormais dépassée.

Reprise synthétique

J'ai proposé comme point de départ existentiel une question très simple : « qu'est-ce que je peux faire ? » A partir d'elle se sont présentés deux couples conceptuels : liberté/lois (ou autonomie/hétéronomie ;

11. Id. n° 18 : « *ministri enim, qui sacra potestate pollent, fratribus suis inserviunt, ut omnes qui de Populo Dei sunt* [...] *ad eumdem finem libere et ordinatim conspirantes, ad salutem perveniant.* » On remarquera le choix méticuleux des termes : les ministres ne "disposent" pas du pouvoir sacré comme s'il leur était propre, ils ne "servent" pas les fidèles comme des fonctionnaires ; de même les fidèles ne font pas leur salut en solitaire, mais, librement, ils participent du même mouvement vers leur fin (ils « conspirent » littéralement, c'est-à-dire ont le même souffle), s'acheminant ainsi vers le salut non pas en pagaille, c'est à dire de manière individualiste, mais en ordre.

ou encore vie/organisation de la vie) et corporel/spirituel (ou extérieur/intérieur ; ou encore nature/volonté). Ces couples ont reçu leur dimension proprement théologique par leur surélévation en Dieu, en qui l'un des aspect disparaît : Dieu est pure liberté et pure spiritualité. Que Dieu soit tout-puissant implique par conséquent la priorité de la liberté sur la loi : Dieu fait le juste comme Il l'entend, sans être engagé dans cette édiction. Dans ces conditions, l'homme apparaît comme un détenteur précaire de pouvoir : d'un côté, étant image de Dieu, il possède cette liberté de spontanéité capable de se déterminer par elle-même (et de ce point de vue, les préceptes divins ou sociaux sont une restriction de cette liberté) ; de l'autre, étant un être créé par Dieu, il sait que son pouvoir peut lui être retiré à tout instant. En somme, l'homme est à la fois un souverain, concurremment avec Dieu, et un vassal. Dans leurs rapports mutuels, les hommes édifient une structure normative afin de gérer leurs conflits de souveraineté (il serait irréaliste d'attendre plus de la société, à cause de la présence du péché). En confiant à un prince une partie de leur pouvoir, les hommes acceptent de perdre une part de leur liberté d'action extérieure pour demeurer souverains dans l'enclos de leur liberté intérieure. L'homme est ainsi doublement vassal, selon la distinction du public (vis-à-vis du prince) et du privé (vis-à-vis de Dieu), et souverain. Les relations du prince avec ses sujets sont par suite marquées par deux principes : le pouvoir absolu du prince (il énonce le juste pour la société) et le droit de préservation de son autonomie par le sujet. Le présupposé implicite de cette conception est la séparabilité entre l'institution sociale (aspect de régulation extérieure) et la vie morale ou spirituelle (dynamisme intérieur du sujet), c'est à dire que le lien entre ces deux instances est nécessairement accidentel et non substantiel : j'obéis à la loi du prince parce que j'ai besoin de la structure sociale pour vivre en paix, et que la pérennité de cette structure dépend de mon obéissance ; par ailleurs (sur un autre plan), en obéissant à cette loi je l'intègre à mon agir moral, soit que je l'approuve comme juste (elle rejoint mes principes personnels), soit que je la réprouve comme injuste (elle me donne l'occasion d'affermir ma capacité d'abnégation). Si le prince abuse de son pouvoir, soit pour empiéter sur le domaine privé (par exemple en imposant une morale particulière), soit pour promouvoir systématiquement l'injustice, je suis en droit de me révolter puisque l'usage de son pouvoir excède la délégation que j'ai faite initialement de mon pouvoir. Nous avons vu comment ce dualisme avait été transposé en ecclésiologie à travers les couples Eglise visible/Eglise invisible (dualisme effectif) ou corps/âme de l'Eglise (dualisme latent).

Quelques commentaires

Je voudrais maintenant pointer quelques conséquences de ce dualisme pour la question des relations dans l'Eglise. Elles sont de trois ordres :

Premièrement, le pouvoir ne vit qu'accidentellement des vertus théologales. Du point de vue du supérieur, le pouvoir n'est pas ordonné essentiellement au bien des sujets, même s'il peut l'être accidentellement : le pouvoir peut rendre service, mais il n'est pas en lui-même un service. Autrement dit, pouvoir et service sont contradictoires par nature (on est soit maître, soit serviteur), quoiqu'ils puissent de temps à autres aboutir au même résultat pratique. Du point de vue du sujet, l'obéissance au pouvoir peut être théologale (par amour de Dieu), mais, là encore, ce n'est qu'accidentel : le supérieur est un frère dans le Christ tant qu'il n'exerce pas son pouvoir. Mais lorsqu'il l'exerce, le rapport hiérarchique l'emporte sur le rapport fraternel puisque le pouvoir contraint nécessairement la volonté et brise de ce fait la liberté de la charité. Cela n'empêche pas chacun d'aimer son frère dans son for intérieur, mais la relation de pouvoir comme telle n'est pas sanctifiée. Prenons l'exemple d'évêques en visite *ad limina* : à 6h30, ils concélèbrent avec le pape, unis dans la communion de prière et d'offrande du sacrifice du Christ pour le Salut du monde ; à 7h30, tous prennent le petit déjeuner, frères dans l'épiscopat et dans le Christ ; mais à 8h30, lorsque le pape commence son discours, les évêques écoutent les directives du successeur de Pierre, soucieux d'obéir au détenteur du pouvoir suprême de l'Eglise. Dans les deux premiers moments, la relation vit de la grâce de la communion. Dans le troisième, la relation est hiérarchique et ne vit plus, en elle-même, de la grâce (l'état d'esprit de chacun étant une autre question).

Deuxièmement, tout pouvoir est bridé par une aire de compétence. Le dualisme ecclésiologique, dès lors qu'il envisage le pouvoir comme un concurrent de la liberté spirituelle, contient par des bornes juridiques la propension du phénomène institutionnel à empiéter sur les libertés individuelles. Cette limitation de compétence est absolument nécessaire dès lors que le pouvoir est compris comme une *potestas* qui n'a pas, par elle-même, de limite. On voit alors les *tria munera* comme des fonctions d'organisation à compétence limitée. L'évêque doit gouverner son diocèse par des mesures générales, sans s'immiscer dans la liberté d'exécution des prêtres. Le supérieur religieux dirige tout ce qui concerne les lieux communautaires, mais sa compétence s'arrête à la porte de la cellule de ses frères ou de ses sœurs, lieu de l'intimité et de la liberté recouvrée. D'une manière générale, celui qui a charge d'âme se voit interdire l'accès au for interne. Paradoxalement, le chrétien qui

cherche à préserver par de semblables raisonnements sa part de liberté au nom du respect évangélique de la foi personnelle se voit amené à tomber dans le juridisme qu'il dénonce. Un autre effet pervers, bien connu, de cette « fonctionnarisation » du pouvoir est que la hiérarchie ecclésiastique est envisagée comme extérieure à l'assemblée des baptisés. Nous avons là une conséquence immédiate de la conception selon laquelle la société ne repose que sur une délégation de pouvoir. Il faut noter à cet égard que le cléricalisme (il y a dans l'Eglise les baptisés d'un côté et les clercs de l'autre) a laissé place aujourd'hui à l'excès contraire, ce qui est le signe que l'on n'est pas sorti d'une compréhension dualiste de l'Eglise. Enfin, l'accent mis sur la délimitation de compétence comme gardienne de la démesure du pouvoir (et non comme expression *ratione materiae* de la nature d'un ministère) conduit à envisager le droit canonique institutionnel comme un règlement intérieur. Ce point me conduit au dernier aspect.

Troisièmement, du point de vue de la technique juridique, on observe une tendance à la « rigidification » du droit canonique. La définition fonctionnelle du ministère, qui associe une *potestas* à une aire de compétence, offre l'avantage de pouvoir être caractérisée objectivement : si tel acte tombe dans le champ énoncé par la norme, il est valide. Selon cette vision positiviste, la qualification opérée par le canoniste se réduit à une opération de classement selon un critère purement formel : le contenu d'un acte n'est pas apprécié, mais seulement ses éléments distinctifs extérieurs. Ainsi, lors de la parution de la lettre apostolique *Ordinatio Sacerdotalis* fut posée la question de savoir si le pape s'était prononcé infailliblement. Pour certains auteurs, les mentions formelles d'un enseignement *ex cathedra* étant absentes, la réponse était nécessairement négative. Sans me prononcer au fond, cette affaire suscite à mon sens deux interrogations : en premier lieu, pourquoi s'intéresse-t-on à la question du degré d'infaillibilité ? Qu'est-ce que l'on cherche à montrer ? J'ai l'impression que chez nombre de commentateurs, il s'agit de préserver au maximum la liberté de pensée contre l'intrusion des cadres dogmatiques : s'il y a infaillibilité, on sera tenu au garde-à-vous, s'il y a magistère ordinaire, on pourra continuer à penser ce que l'on veut. On voit très bien comment la frontière entre infaillibilité et magistère ordinaire acquiert une valeur symbolique très forte, comment l'aire de compétence édifie un mur entre la répression et la liberté. Par ailleurs, la réticence que l'on éprouve à l'idée d'un enseignement irréformable, et qui se traduit par un principe d'interprétation *a minima* de Vatican I, me semble tout à fait caractéristique d'une conception moderne du pouvoir : il est de l'essence de la *potestas* d'être absolue, c'est à dire que son titulaire soit « empereur en son royaume », qu'il puisse modifier librement le droit

existant. L'idée même d'un enseignement irréformable, s'imposant aux papes futurs, est dès lors comprise comme une contradiction avec le concept de *libera potestas*. Ceci m'amène à la seconde interrogation : le degré d'infaillibilité d'un acte magistériel dépend-il essentiellement de l'énoncé d'une formule ad hoc, autrement dit du respect de conditions de forme ? Ne faut-il pas plutôt comprendre le formalisme en cette matière comme un critère parmi d'autres, par lequel se manifeste l'intention de l'auteur ? En d'autres termes, notre question est : quel est le critère ultime d'interprétation d'un acte de l'autorité ? Dans la conception moderne de la *potestas*, ce critère est la non-contradiction : il faut toujours interpréter restrictivement les actes que l'autorité déclare irréformables, parce qu'un acte irréformable limite la *potestas* pour l'avenir, ce qui est contradictoire avec la notion de *potestas*. Ainsi, lorsqu'un auteur affirme que la lettre *Ordinatio Sacerdotalis* n'engage pas l'infaillibilité pontificale au motif qu'elle ne contient pas explicitement la mention de l'infaillibilité, il présuppose que l'infaillibilité s'interprète restrictivement. D'où vient cette règle d'interprétation, si ce n'est de la conception moderne de la *potestas* ? Or, je ne vois nulle part dans l'Evangile de quoi justifier cette règle. Au contraire, lorsque le Christ confie à Pierre la charge d'affermir ses frères (Luc 22,32), c'est sans condition (à la différence des sacrements, où geste et parole précis sont nécessaires à la validité). En définitive, il me semble que la règle primordiale d'interprétation conforme à l'Evangile est de toujours se demander quelle est l'intention de l'Esprit-Saint. Et cette intention n'est découverte qu'en analysant les circonstances et le contenu de l'acte posé par rapport à l'ensemble de la Tradition. Il n'en va pas différemment lorsque l'Eglise réfléchit sur le donné révélé pour se prononcer dogmatiquement. Voici un autre exemple : le concile Vatican II est-il un concile dogmatique ou pastoral ? Le pape Jean XXIII a explicitement opté pour la seconde solution, et les textes conciliaires ne contiennent effectivement aucun anathématisme mais de grands développements théologiques. Faut-il en conclure inversement que le concile n'a réalisé aucune avancée dogmatique ? certains auteurs le pensent, soit pour s'en réjouir (« enfin, l'Eglise renonce à contraindre la foi des fidèles en assénant des vérités »), soit pour le déplorer (« en renonçant à l'énoncé d'un enseignement dogmatique, le concile a montré qu'il s'écartait de la Tradition »). De tels raisonnements procèdent encore de schémas dualistes, dans lesquels le dogmatique relève de l'institution et le pastoral du dynamisme évangélique : ce que l'on retire à l'un, on le donne à l'autre. Or, il n'y a aucune raison d'opposer dogmatique et pastorale. C'est même le contraire qui apparaît si l'on prend la peine de lire les textes (interprétation du contenu) et si l'on s'avise que jamais autant d'évêques n'avaient été

réunis autour du pape, que les textes ont tous été adopté à la quasi-unanimité, ou encore que ce concile, à la différence des précédents, ne répondait à aucune hérésie particulière (tout cela, ce sont les circonstances). Ainsi, du point de vue théologique, on ne trouve aucun concile dans l'histoire de l'Eglise qui couvre un tel champ dogmatique : christologie, ecclésiologie, mariologie, missiologie, liturgie, exégèse, doctrine sociale, vie consacrée… Le mode d'enseignement en revanche est pastoral, présentant comme une synthèse organique de la foi chrétienne au seuil du troisième millénaire, et ouvrant de grands axes de méditation pour l'avenir. On voit dans cet exemple combien une compréhension formaliste, ou positiviste, du pouvoir dans l'Eglise peut fausser le regard. Bien loin d'avoir à rendre la justice, le droit canonique doit alors se contenter de classer des concepts.

Conclusion : « le pouvoir approprié »

En déroulant, au long de cette partie, une ligne de pensée dont j'ai essayé de dégager les racines médiévales et les fruits modernes, j'ai couru le risque de faire croire à l'existence d'une doctrine unifiée et continue à travers les siècles. Ce serait une erreur car mon angle d'approche n'était pas premièrement historique. S'il existe dans l'histoire des doctrines occidentales certains axes pérennes – par exemple celui que l'on appelle l'augustinisme et qui résulte le plus souvent d'une lecture tronquée du Docteur latin –, il est cependant impossible de ramener ce que j'ai appelé faute de mieux la *potestas* moderne à une Ecole unique. Mais alors, d'où vient que l'on constate l'existence d'une « ligne de pensée » ? Nous disposons d'un bon indice pour répondre à cette question : à chaque époque, pensée politique et théologie du pouvoir ecclésial se sont mutuellement fécondées. La raison en est simple : ce sont dans l'un et l'autre cas des relations humaines qui sont en cause. A chaque époque se joue la christianisation des relations entre les fidèles du Christ, et la théologie est sommée de tracer la voie pour promouvoir et comprendre cette christianisation. Et à chaque époque, certaines tentatives théologiques et philosophiques ne parviennent pas à sortir de schémas de pensée imparfaitement évangélisés. Comment évangéliser le pouvoir ? Comme je l'avais signalé dans l'introduction, le cahier des charges a été fixé par le Christ : « *les grands font sentir leur pouvoir. Il n'en doit pas être ainsi parmi vous : au contraire, celui qui voudra devenir grand parmi vous se fera votre serviteur…* » Il ne s'agit donc pas seulement d'un surplus ajouté, d'une moralisation extérieure, comme s'il suffisait à chaque supérieur chrétien de faire précéder ses ordres d'un "mon bien cher frère", mais le Christ demande une transformation intérieure du pouvoir en service. Dans les pages qui

précèdent, je me suis donc contenté de pointer une réponse que je juge insatisfaisante au regard des exigences chrétiennes. Le dualisme ecclésiologique me semble être l'ornière dans laquelle on tombe inévitablement dès lors que l'on se contente de juxtaposer vie chrétienne et relations hiérarchiques : la relation comme telle n'y est pas sanctifiée par la grâce. Cette solution est absolument insuffisante au regard de l'ecclésiologie développée par le dernier concile : le Corps mystique du Christ vit de la grâce, qui se diffuse depuis la Tête jusqu'aux membres par la médiation des ministères et des charismes. Si les relations entre les baptisés n'étaient pas par elles-mêmes les canaux de la grâce, l'Eglise ne serait qu'une institution humaine parmi d'autres. Luther l'avait bien compris.

Je me suis contenté de désigner la ligne de pensée qui nous a occupés jusqu'à présent par l'un de ses avatars, en parlant de potestas moderne. Cette expression est doublement inadéquate : d'une part parce que son origine est médiévale, d'autre part parce qu'elle n'en exprime pas l'idée directrice – et, de surcroît, parce qu'elle est désobligeante pour l'époque moderne. Or, la faiblesse persistante de cette ligne de pensée tient à son point de départ : si l'on part du pouvoir, on ne quitte pas le pouvoir, mais on christianise en plaquant de bonnes intentions évangéliques sur des principes qui sont étrangers à l'Evangile. On n'arrive pas à la grâce en partant de la nature. Je propose d'appeler cette ligne de pensée une doctrine du « pouvoir approprié » parce qu'elle présuppose toujours que le pouvoir est une réalité dont on se rend maître. Quelques explications sur la pensée de saint Thomas nous permettront de préciser ce dernier point.

Seconde distinction
la conception thomiste du pouvoir

Comme je l'ai dit, saint Thomas n'aborde que rarement la question du pouvoir pour elle-même. La raison en est que, comme nous l'avons vu en conclusion de la précédente distinction, le pouvoir pose avant tout une question plus large, une question morale : comment une relation humaine peut-elle être graciée ? Ou encore, qu'est-ce que la justice, et comment est-elle surélevée par la charité ? S'agissant du pouvoir dans l'Eglise, c'est toute l'ecclésiologie qui est convoquée puisque le Corps du Christ est un organisme vivant de la grâce. Je me propose donc de viser les premiers principes par lesquels on peut dépasser la conception du « pouvoir approprié » pour parvenir à une compréhension du pouvoir comme service. Je conclurai par quelques exemples tirés de saint Thomas.

Aspects métaphysiques et théologiques

On peut adresser à toute doctrine relevant de la ligne de pensée du « pouvoir approprié » le reproche de faire du pouvoir, d'une manière ou d'une autre, une réalité substantielle autonome. Pourtant le pouvoir n'existe pas sous forme hypostatique : il est nécessairement dépendant d'un être qui en est le titulaire. Ainsi, pour traiter du « pouvoir dans l'Eglise », on fait converger plusieurs matières : l'anthropologie, la métaphysique, la politique, la théologie, la christologie, l'ecclésiologie… C'est la raison pour laquelle, dans la première distinction, je me suis efforcé de replacer notre problème dans un cadre plus vaste où la question du pouvoir apparaît comme l'aboutissement d'un certain nombre de présupposés. Essayons maintenant de reprendre tous ces points dans une visée thomiste.

LE POUVOIR DE L'HOMME. Dans sa première appréhension du pouvoir, le philosophe interroge son humanité : « qu'est-ce que l'homme peut faire ? » Pour la métaphysique thomiste, cette question est indissociable d'un constat : tout pouvoir est reçu, de la nature ou des hommes, et ultimement de Dieu (« il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu » Rm 13,1). Or, cette origine du pouvoir lui imprime aussi une finalité : si le monde à un sens, la raison d'être du pouvoir est une ordination à quelque chose. Que je puisse marcher ou parler n'est pas neutre : le déplacement dans l'espace, la découverte du monde, les relations avec d'autres hommes font partie de mon humanité. Plus encore, si je ne marche pas seulement pour la marche, si je ne parle pas seulement pour parler, c'est que ces actes simples participent d'un processus d'accomplissement de mon humanité : non seulement c'est moi qui marche ou parle, mais marcher ou parler me façonnent. Un robot accomplit ces mêmes actes sans que cela affecte autre chose que le niveau d'énergie de ses piles ou l'usure de ses rouages. Pour l'homme au contraire, l'aspect mécanique est secondaire par rapport à d'autres fins : dans la marche, l'hygiène corporelle, l'équilibre psychologique, l'itinéraire spirituel sont en jeu. Ces fins sont elles-mêmes ordonnées les unes aux autres, en allant du plus corporel au plus spirituel. Ce que l'on appelle l'ordination des fins ne doit pas être compris comme une concurrence mais comme une participation de la fin inférieure, dans son ordre, à l'accomplissement de la fin supérieure : faire un pèlerinage (parcours spirituel) donne tout son sens à la marche (activité corporelle) sans que, pour autant, la marche devienne superflue. C'est dans la marche que s'accomplit le pèlerinage, quoique le pèlerinage ne se réduise pas à n'importe quelle marche.

Par ces quelques rappels, le pouvoir apparaît comme inséré dans la structure de l'agir humain. Et le premier principe est ici que l'agir suit l'être : le pouvoir a une origine ontologique. Si je peux réfléchir, c'est que, par nature je suis un être doté de facultés spirituelles. Mais ma nature impose aussi à ma réflexion ses déterminations : étant dépendant de la connaissance sensible, je peux certes élaborer un concept de néant par opposition à ce qui existe, mais je ne peux penser le néant comme tel. De même, étant chef d'entreprise à Paris, je peux aspirer à vivre comme un lama tibétain, mais ce phantasme n'est en réalité qu'une manière de désirer un peu plus de calme et d'équilibre dans ma vie quotidienne : mon aspiration est l'expression de ma nature humaine qui est de rechercher le bonheur. En définitive, mon pouvoir n'est jamais qu'une capacité d'agir selon ce que je suis. L'agir suit l'être ; l'agir perfectionne l'être : ces deux principes métaphysiques nous permettent de situer ce que c'est que « pouvoir » : l'expression d'une perfection – celle de l'être – cherchant à s'actualiser – par l'agir – dans une perfection seconde conforme à sa fin. En d'autres termes, «pouvoir» ne désigne rien d'autre que la force avec laquelle un être s'accomplit en tendant vers sa fin.

Nous aboutissons donc à deux conclusions sur le pouvoir de l'homme : la première est que l'homme ne dispose pas d'un côté d'un pouvoir corporel limité et contraignant pour la liberté, et de l'autre d'un pouvoir spirituel informe, absolu et infini ; c'est là toute l'illusion anthropologique du « pouvoir approprié » qui envisage l'homme comme un être tiraillé entre l'ange et la bête, constamment hanté par la conquête de sa liberté spirituelle contre la matière. Au contraire, il y a en l'homme une unité profonde du corps et de l'âme, accomplie dans l'ordination du premier à la seconde. De sorte que les déterminations corporelles individualisent le dynamisme vital : mon pouvoir, c'est de devenir ce que je suis. La seconde conclusion est que mon pouvoir n'est pas une force aveugle et indifférente mais une puissance d'exécution dirigée par les facultés spirituelles, intelligence et volonté, en vue d'une fin conforme à ce que je suis. Le pouvoir n'est jamais aussi puissant que lorsqu'il est sage et bon, c'est à dire lorsqu'il est l'actualité d'une perfection ontologique. Ce sont là les deux données fondamentales de l'anthropologie et de la sagesse chrétiennes : l'homme est appelé à la sainteté, c'est à dire à une glorification de sa personne, corps et âme ; la sainteté n'est pas un idéal abstrait, mais l'accomplissement concret et unique d'une vocation personnelle.

12. Somme Théologique, Ia Q. 25 art. 1

La Toute-Puissance de Dieu. Nos deux conclusions viennent trouver en Dieu à la fois leur vérification à un degré suréminent et leur principe. Cela signifie que toute puissance créée trouve en Dieu son origine, et, dans le même temps, que la Toute-Puissance de Dieu est analogique par rapport à la puissance d'un être créé : Dieu est absolument parfait dans son Etre et, par suite, parfaitement en acte. « Dieu est Acte pur, souverainement parfait, et il exclut tout imperfection ; il est donc suréminemment principe actif »[12]. De sorte que, contrairement à l'homme, l'action divine s'identifie avec l'essence divine : Dieu n'a pas à devenir ce qu'Il est, sa puissance n'est pas pour Lui le moyen de s'accomplir. Dans le même temps, l'action divine est le principe de tous les effets extérieurs : c'est en ce sens que Dieu est dit Tout-Puissant, puissance infinie, qu'Il est l'Acte de tous les actes. Ici apparaît l'erreur du théisme à la Voltaire, qui voit l'activité de Dieu comme la puissance d'un artisan fabriquant le monde, puis l'abandonnant à son cours naturel. Au contraire, la Toute-Puissance divine est à l'égard de la création semblable au soleil illuminant la Terre : la lumière subsiste pour autant que le soleil continue d'éclairer. De même, aucun acte d'une créature n'est possible si Dieu ne fait participer cette dernière à son actualité : tout pouvoir est reçu. C'est la raison pour laquelle j'ai parlé d'une ligne de pensée du « pouvoir approprié », parce qu'elle oublie cette détermination première et fondamentale.

En conséquence, et pour rejoindre notre seconde conclusion, la Toute-Puissance de Dieu qui fait être et agir toute créature, suit nécessairement les perfections immanentes de Dieu. Dieu est l'Etre, le Bien, l'Intelligence, et Il ne produit d'effet que conformément à ce qu'Il est. C'est ainsi qu'il ne fait pas ce qui est impossible, en raison même de sa Perfection : « si Dieu ne peut réaliser l'impossible, ce n'est pas que sa puissance soit limitée, c'est que l'impossible de soi n'est pas susceptible d'exister, c'est qu'il n'est pas réalisable. Si donc nous voulons parler correctement, nous dirons qu'une chose absurde ne peut pas être réalisée, et non pas que Dieu ne peut pas la faire »[13]. Contrairement à ce que pense la ligne du pouvoir approprié, dire que Dieu n'est pas libre d'être ou de n'être pas, qu'Il ne peut faire un cercle carré ni nous commander *l'odium Dei*, n'attente pas à la liberté divine ou à sa Toute-Puissance : le sommet de la liberté n'est pas l'arbitraire mais la bonté

13. Id. art. 3

14. La distinction entre *potentia absoluta* et *potentia ordinata* possède donc chez saint Thomas une portée toute autre que chez Duns Scot ou Occam : pour ces derniers Dieu reste libre de défaire ou de refaire ce qu'il a fait. Pour l'Aquinate au contraire, que Dieu ne soit pas déterminé par sa création signifie qu'il demeure libre de manifester par des signes surabondants une Bonté que rien ne peut contenir. Analogiquement, les actes extraordinaire qu'un pasteur ou un supérieur peut être amené à poser dans sa charge de gouvernement ne sont justifiés que s'ils servent mieux le bien commun que les voies ordinaires. Nous avons là le fondement du principe de subsidiarité.

et la sagesse, l'infini de la puissance ce n'est pas le «n'importe quoi»mais la capacité d'exécuter un dessein libre et bienveillant[14]. La seconde erreur du pouvoir approprié est de faire du pouvoir une revendication d'indépendance, alors qu'il ne désigne que la force dont on dispose pour exécuter un vouloir. L'homme n'existe pas à proportion de son pouvoir, mais il existe pour pouvoir faire le bien, à l'image de Dieu.

Providence et actes humains. Dans le gouvernement du monde, Dieu, Acte pur, n'a pas voulu se réserver de tout faire, mais il a donné aux créatures de participer à sa Puissance en agissant les unes sur les autres. Ici se découvre l'infini de sa puissance, qui n'est pas diminuée comme si elle partageait le pouvoir, mais qui se plaît à élever les créatures au rang de causes secondes des effets créés : Dieu est l'Acte de tous les actes. Il est essentiel, pour comprendre la théologie thomiste de la Providence, de bien voir qu'il n'y a pas concurrence de pouvoirs entre l'homme et Dieu (ce que l'on donnerait à l'un serait retiré à l'autre), mais participation d'une cause seconde à l'influx causal de la cause première. De sorte que l'homme agit librement non pas en ravissant le « feu du ciel » mais en participant au dessein de Dieu, en s'associant à la volonté divine. Le péché au contraire est une volonté d'appropriation de la causalité première, une revendication d'indépendance : « je peux faire tout seul ce que Dieu me donne de faire avec Lui ». La liberté de l'homme n'existe donc pas d'autant plus qu'elle s'affranchit de Dieu, car cela est au contraire le cœur du péché, mais l'homme est d'autant plus libre qu'il fait le bien.

Quel réalisme ?

Avant d'en détailler les grandes articulations, il me semble nécessaire d'éclaircir le statut de la doctrine thomiste en matière sociale et ecclésiologique. Car si saint Thomas peut nous être d'une quelconque utilité sur la question du pouvoir dans l'Eglise, c'est avant tout parce que, loin d'être un système conceptuel plus ou moins séduisant à insérer dans le catalogue des philosophies politiques, sa pensée se veut réaliste. Mais il importe de préciser ce que recouvre ce terme.

Approches existentielles. Notre aperçu métaphysique et théologique nous a indiqué la grande ligne de fracture entre la pensée du pouvoir approprié et la doctrine de saint Thomas : pour la première, le pouvoir est fatalement marqué par la concurrence, pour la seconde le pouvoir est essentiellement façonné par la participation. Il me semble que cette différence trouve son origine dans une commune expérience existentielle : l'humanité blessée par le péché s'est repliée sur elle-

même, cherchant à se protéger d'une vulnérabilité qui est la rançon de son autonomie par rapport à Dieu. Confrontée au mal, elle redoute les faiblesses de sa chair, qui sont autant corporelles – la maladie, la souffrance, la mort – que spirituelles – l'harmonie du corps et de l'âme a été brisée –, mais aussi les agressions extérieures, naturelles ou sociales. La pensée du pouvoir approprié s'édifie sur cette peur, en tentant par de multiples artifices de la juguler : le prix de l'indépendance est une précarité dont l'homme s'efforce d'atténuer l'âpreté par de fragiles et passagers remparts. Ce point de départ existentiel confère à la pensée du pouvoir approprié une réelle capacité de séduction : son réalisme consiste à ne pas voiler une situation faite d'ombres et de lumières. Ainsi, dira-t-on, la société a pour fin de protéger les droits de propriété de ses membres et de les défendre contre les agressions extérieures. Bien sûr, on pourrait rêver à un projet moins individualiste, mais l'expérience montre qu'on ne laisse pas sa porte ouverte sans se faire un jour ou l'autre voler, qu'il faut être un peu dur en affaires pour ne pas tout perdre, ou qu'en tout voisin bienveillant sommeille un prédateur. Il est ainsi définitivement confirmé que le communisme relève de l'état originel ou de l'utopie, ce que les totalitarismes au XXème siècle ont surabondamment illustré. La pensée du pouvoir approprié est donc pragmatique par nécessité et réaliste par sagesse.

EXIGENCES CHRÉTIENNES. C'est à ce réalisme que la doctrine de saint Thomas s'oppose, non en le récusant mais en le déclarant incomplet. Car la perception existentielle du pouvoir approprié se clôt sur la situation de l'humanité pécheresse. Toute aspiration à un dépassement de cette situation est par nature idéaliste : « vous pouvez espérer mieux, vous pouvez lutter pour l'avènement d'une justice humaine supérieure, mais vous ne pourrez vous appuyer pour cela que sur une haute pensée de l'homme, malheureusement non fondée dans la nature des choses ». En d'autres termes, la morale – entendue comme dépassement de la situation actuelle – donne du sens, elle répond à un désir profond de l'homme qu'il en soit autrement, elle peut occasionnellement aider à améliorer la gestion des rapports conflictuels, mais elle demeure en son fond un surplus de culture accolé à une réalité de nature. Dans ce cadre, la nouveauté chrétienne s'inscrit comme une voie originale d'introduction d'un sens, appréciée, quoique sans illusion, pour sa valeur humaniste (« le Pape rappelle à l'homme un idéal qu'il revient à chacun d'essayer d'atteindre comme il peut » entend-on souvent de la part d'observateurs bienveillants), la foi se ramenant au degré de confiance que l'on place dans cette voie. C'est à ce point que le réalisme de la doctrine du pouvoir approprié révèle ses limites : car si le Christ est vraiment Dieu, s'il est mort et ressuscité, s'il déverse au travers des

médiations ecclésiales sa vie dans les membres de son Corps mystique, si l'Eglise et le baptisé vivent de la grâce, alors il existe une échappatoire ontologique, et non pas seulement idéaliste, à l'asservissement au péché. Prendre l'Evangile au sérieux implique de ne pas réduire le Salut à un aménagement de la nature par la grâce : la nouveauté chrétienne est plus radicale parce qu'elle annonce une transfiguration, non une simple élévation morale. Ce radicalisme est doublement réaliste : d'une part, si le Christ est vraiment ressuscité, par le baptême dans sa mort, nous sommes véritablement morts au péché. Cela signifie que le statut de l'humanité blessée s'est ouvert à une dimension salvifique : l'homme n'est plus condamné à l'obsession sécuritaire. D'autre part, la mort au péché qui est vie dans le Christ nous assure du soutien de la grâce, reçue par la médiation ecclésiale, dans l'œuvre divino-humaine de notre salut. De sorte que le réalisme existentiel est profondément renouvelé dans le Christ : certes, tout ce qui justifie le repli de l'homme sur lui-même (mal, mort, souffrance, conflits) demeure, mais la protection maladive de l'autonomie si chèrement acquise n'est plus la seule solution. Que l'homme vivant de la grâce ne soit plus asservi au péché ne signifie pas qu'il ne peut plus pécher mais que son horizon spirituel n'est plus le péché : le baptisé est désormais soumis au commandement de l'amour de Dieu et du prochain. Autrement dit, de par son union au Christ, il doit renoncer à la solution du repli sur lui-même et s'engager dans un chemin de conversion, remettant à la grâce la charge de le rendre fort dans la faiblesse.

Un réalisme intégral. Je tenais à rappeler ces quelques principes qui gouvernent la doctrine thomiste de la société : le catholique n'est pas un idéaliste de plus, mais il est plus réaliste que le réaliste pragmatique qui oublie que nous sommes dans le temps du Salut. Désormais, la voie de la communion de l'homme avec Dieu, et des hommes entre eux, a été rouverte par le Christ, et elle est praticable par l'effusion de la grâce dispensée par l'Eglise, moyen de Salut. Cette voie ne doit pas être confondue avec le rêve d'un retour à l'état de justice originelle qui hante des groupes chrétiens depuis toujours (je pense, notamment, à ce que le cardinal de Lubac avait appelé la postérité de Joachim de Flore). Le réalisme chrétien n'oublie pas le péché, mais il atteste que là où est le péché, l'homme, par la grâce, ne lui est plus asservi : tout, dans l'homme, doit être converti ; ou si l'on préfère, rien de ce qui est humain ne doit être préservé de la grâce, y compris par conséquent, les relations sociales. Le pouvoir est aussi à évangéliser.

Implications pour la méthode théologique. Ce qui sépare la doctrine de saint Thomas de celle du pouvoir approprié, ce qui oppose

le pouvoir façonné par la participation au pouvoir marqué par le fatalisme de la concurrence, est la question de la sanctification des relations humaines. D'un point de vue théorique, cette distance a des implications très importantes sur la manière de faire de la théologie. En effet, une pensée demeurant accrochée à son point de départ existentiel ne parvient pas à intégrer la nouveauté du Salut : elle rajoute un chapitre supplémentaire à ses conclusions. La pensée du pouvoir approprié ne me semble pas échapper à la tentation de faire de l'ecclésiologie une application particulière de la philosophie politique. Elle s'entiche des dernières nouveautés civiles pour en faire profiter l'Eglise : le synode diocésain devient un moyen d'introduire la démocratie citoyenne, les conférences épiscopales transposent le parlementarisme, la subsidiarité légitime les revendications d'autonomie… Pourtant, les synodes ne sont-ils pas, par la communion spirituelle qu'ils instaurent, bien plus que de la démocratie ? Les conférences épiscopales se réduisent-elles à des contrepoids de la curie romaine ou à des structures pour « harmoniser les violons » ? La subsidiarité n'est elle pas ordonnée à l'évangélisation ? et par conséquent, plutôt que d'assurer une autonomie, sa raison d'être n'est elle pas plutôt de permettre à des baptisés de greffer leurs actes sur la grâce du Christ transmise par les apôtres et par leurs successeurs ? En somme, la pensée du pouvoir approprié ne pèche pas tant par ouverture aux idées modernes que par fermeture à leur renouvellement théologique. Car en vérité, la nouveauté du Salut dans le Christ, et dans le Christ continué qu'est l'Eglise, modifie radicalement les principes sur lesquels on doit asseoir la réflexion théologique : la fin surnaturelle de l'homme, le rôle de la société dans sa sanctification, la source et les modalités d'effusion de la grâce, la place des ministères et plus généralement toutes les réalités humaines ont reçu du Verbe fait chair leur mesure. Nous avons désormais accès à la vérité de l'homme en contemplant le nouvel Adam et à la société véritable – parfaite dans le vocabulaire scolastique – en méditant sur le mystère du Corps Mystique du Christ. De même que l'on connaît mieux une fleur lorsqu'elle a atteint sa perfection de fleur que par sa graine, de même, après la venue du Christ, la théologie doit-elle prendre comme principe de réflexion, non plus l'état existentiel de l'homme pécheur, mais son état sanctifié où l'homme est révélé dans toute sa dignité. Ou encore, c'est en connaissant la fin que l'on détermine le mieux les moyens adaptés pour y parvenir. Ce n'est pas que le point de départ existentiel devienne inutile, mais, du point de vue de la réflexion théologique – j'insiste sur cela – ce n'est plus lui qui fournit les critères de normalité : l'homme est pleinement lui-même dans la béatitude, pas dans l'état de péché. Là se trouve, à mon sens, toute la différence d'approche entre la pensée du pouvoir approprié, qui prolonge sa spéculation philosophique en la fai-

sant porter sur un donné révélé, et la doctrine de saint Thomas qui, à la suite des Pères, s'appuie sur l'être dans sa perfection pour comprendre, au moyen des outils philosophiques, l'être encore en chemin, l'être en puissance. Pour la pensée du pouvoir approprié, saint Thomas se présente donc comme un idéaliste. Au contraire, du point de vue de la doctrine de saint Thomas, la pensée du pouvoir approprié est insuffisamment réaliste puisqu'elle traite le Salut en appendice et qu'elle ne prend pas en compte les lumières nouvelles reçues dans le Christ pour ce qu'elles sont.

Aspects sociaux et ecclésiaux

TOUT ET PARTIES. La prégnance des idées politiques modernes nous a fait perdre de vue un constat somme toute très banal : les êtres vivants de la création sont par nature sociables. Cela est vrai du règne animal, mais aussi, et plus profondément, de l'homme. Qu'il me suffise de penser à mon histoire personnelle et je prends conscience aussitôt, non seulement de l'importance des relations humaines dans ma vie, mais aussi de leur nécessité. Que Dieu ne se soit pas révélé à une masse informe d'individus mais à un peuple, qu'Il se soit constitué, sous la tutelle de Moïse et d'Aaron, un peuple au milieu duquel Il résidait, que le Christ ait appelé un collège d'apôtres placé sous la primauté de Pierre, que la grâce me parvienne par les médiations ecclésiales, tous ces constats d'ordre théologique viennent conforter le caractère naturel de la société entre les êtres créés. Nous avons là le point essentiel de divergence avec la pensée du pouvoir approprié : la société n'est pas le pis-aller nécessaire pour encadrer des rapports conflictuels après le péché originel, mais la condition naturellement nécessaire de découverte du mystère de Dieu, qui est la communion des trois Personnes divines subsistant dans des relations. Pour l'homme, l'ouverture à autrui dans la justice est la porte d'entrée de la charité. Et l'avenir de l'homme, c'est la charité. Cette nécessité naturelle de la société possède un fondement métaphysique dans la doctrine de la création : nulle créature ne pouvant à elle seule manifester la perfection et la fécondité du Créateur, Dieu a comme diffracté sa première perfection qui est l'Etre dans une multiplicité d'êtres finis. Cette multiplicité devant aussi manifester l'Unité divine, la création possède une unité, un principe

15. L'ordre présent dans la création exprime aussi l'inégalité des créatures. L'idée d'une inégalité de nature entre les êtres choque nos intelligences modernes marquées par l'idéal démocratique. Qu'on y songe cependant à deux fois : à la vérité l'égalité démocratique est une utopie tant qu'elle n'est pas portée par un fondement théologique. Il n'est pas inéluctable, pour respecter chaque individu, de rêver une égalité de condition que les faits démentent chaque jour. La communauté d'origine et de vocation surnaturelle justifie plus profondément l'égale dignité des personnes, notamment en ce qu'elle ne camoufle pas les inégalités et appelle à l'exercice d'une solidarité entre les hommes.

d'ordre exprimant la Sagesse divine[15]. Le monde est ainsi un «tout» fait d'une infinité de «parties», ordonnées entre elles selon des genres et des espèces. La difficulté de la philosophie sociale vient de la nature particulière de cette totalité : toute société possède une unité réelle (non fictive), sans pour autant être une unité dans l'être. Précisons ce point : il y a bien unité réelle de la société dans la mesure où elle est plus que la somme de ses parties. L'histoire enseigne qu'à la différence d'un tas de sable, lequel n'est jamais que la délimitation arbitraire d'un agrégat de grains individuels, une nation ne supporte pas longtemps la délimitation arbitraire de ses frontières. Cependant, s'il y a unité réelle, il n'y a pas unité dans l'être : chaque individu de la société possède son autonomie, son être propre. Une nation n'est pas un être subsistant hors de ses parties (il n'y aurait pas de France sans Français). Les figures politiques qui nient que le tout subsiste dans les parties s'appellent des totalitarismes. Si nous revenons à l'échelle du monde créé, nous nous apercevons qu'il possède les caractéristiques d'une totalité : il y a à la fois unité (par la matière dont chaque créature est faite, mais aussi par les genres et espèces qui ordonnent les créatures entre elles) et individualité des créatures (plus ou moins parfaite selon qu'elles possèdent ou non en elles-mêmes le principe de leur subsistance, comme chez les anges ou chez les hommes)[16]. Cette totalité que forme le monde est elle-même faite de sous-totalités : par exemple l'espèce humaine se réalise dans une multiplicité d'individus. Aucun n'est à lui seul l'humanité et cependant chacun exprime ce qu'est l'humanité. Il y a donc une solidarité naturelle des hommes entre eux, qui naît de la participation à une même nature humaine.

La nature sociale de l'homme. A la différence des animaux qui ne sont pas dotés des facultés spirituelles d'intelligence et de volonté, les hommes vivent leur solidarité naturelle en l'assumant volontairement comme un bien. Ce point doit être bien compris pour échapper à l'erreur du jusnaturalisme moderne : pour ce dernier en effet, l'unité de l'espèce humaine crée une solidarité naturelle identique à celle qui relie les animaux. Par suite, la société est naturelle en ce sens qu'elle est nécessaire pour la survie de l'espèce : de même que les loups doivent vivre en meute pour se protéger des prédateurs, de même qu'ils s'accouplent pour prolonger l'espèce, de même qu'ils chassent en

16. On notera que cette unité réelle du monde qui n'est pas une unité dans l'être fonde la possibilité de ce que nous appelons aujourd'hui les sciences : l'unité fait que nous pouvons dégager des lois plus ou moins universelles selon les totalités ou sous-totalités que nous envisageons. La diversité dans l'être rend ces sciences indispensables pour comprendre le monde puisque le fait individuel comme tel doit être universalisé. Ainsi à la notion de tout et de partie dans l'ordre ontologique correspond une notion de tout et de partie dans l'ordre de la connaissance : il y a un ordre des sciences entre elles dont l'étude s'appelle l'épistémologie.

commun pour être sûrs d'attraper leur proie, de même, dans la société humaine, la famille, la sexualité, et plus généralement tous les rapports sociaux répondent à des nécessités du survie. Cette conception est à l'origine de la pensée utilitariste : vivre en société est naturel en ce sens que, du fait des déterminations de la nature, la vie commune est plus profitable que l'individualisme. Autrement dit, la société est pour l'homme nécessaire à cause de son animalité, et contingente pour ce qui le distingue des animaux. Il y aura ainsi dans la culture ou la religion une part de nécessité, celle de la cohésion sociale, et une part contingente abandonnée à chaque individu. Cette conception crée donc une échelle de valeurs naturelles de type animal : les biens matériels sont premiers puisqu'ils assurent la survie, puis viennent les biens de confort et enfin les biens spirituels auxquels certains sont plus attachés. La société devra gérer au mieux la dimension naturelle des biens humains, laissant à chacun la liberté de leur conférer une dimension supérieure : le commerce sera donc premièrement ordonné à la maximisation du profit, source de bien-être, et secondairement au service des autres dimensions de la personne ; la culture sera premièrement un problème de loisirs et secondairement une formation de la conscience ; la sexualité sera premièrement une question d'hygiène sociale et d'équilibres démographiques, et secondairement le lieu de l'amour. Cette dichotomie systématique entre animalité socialement naturelle et spiritualité individuelle, marquée du point de vue politique par la prééminence de la première sur la seconde, est radicalement contraire à l'anthropologie chrétienne. Car la nature spirituelle de l'homme le conduit à assumer tout ce qu'il possède en commun avec les animaux dans des actes volontaires, c'est à dire dans des actes moraux. Tout ce qui chez l'animal est soumis à l'instinct de survie de l'espèce, devient chez l'homme matière de la vie morale. De sorte que la société n'est pas une structure utilitaire mais une communauté d'amitié politique par laquelle chacun soutient l'autre dans la poursuite du bien. Autrement dit, la société n'est pas le préalable de la moralité, mais son milieu naturel. Par nature, elle est inséparable d'une hiérarchie des biens, dans laquelle les biens inférieurs sont subordonnés – et non autonomes – aux supérieurs. Pour l'homme, compte tenu de sa vocation, cette hiérarchie implique qu'un acte est moralement bon lorsqu'il ordonne les biens matériels au service des biens spirituels et surnaturels. Pour notre question du pouvoir, ce point est de grande importance. L'exercice d'un pouvoir est toujours une question morale, pour laquelle est nécessaire la vertu de prudence politique (à ne pas confondre avec la pusillanimité qui est un vice contraire à la vertu de force) et par laquelle le titulaire répond à l'interrogation des scribes à Jésus : qui est mon prochain ?

La reprise des Anciens. Saint Thomas est, pour sa philosophie politique comme en d'autres domaines, l'héritier des Anciens. Il trouve, chez Aristote notamment, le fondement naturel de la société : les hommes y poursuivent ensemble leur fin dans un bien commun, par des moyens réalisant l'unité. Ce que Cicéron, repris par Augustin, exprimait dans la définition suivante : le peuple est « la multitude assemblée en société par le consentement à un même droit et par la communauté d'intérêt ». Cet héritage est surtout intéressant en ce qu'il fournit les raisons d'être de la société, que l'on peut, classiquement, répartir en quatre causes : matérielle (sur quelle donnée naturelle s'appuie la société ?), formelle (qu'est ce qui fait être la société ?), finale (que poursuit la société ?), et efficiente (qu'est-ce qui maintient la société ?). Comme on vient de le voir, l'inclination naturelle de l'homme (cause matérielle) s'actualise dans l'amitié politique existant entre les membres d'une société (cause formelle). Ce que l'on entend par amitié politique est une communication – ou concorde, ou communion – entre des personnes prêtes à sacrifier une part de ce qu'elles ont ou de ce qu'elles sont par amour d'autrui. Le pur individualisme, que la pensée du pouvoir approprié se contente de rendre supportable, est une négation de l'amitié politique, et par là la première cause de dislocation de la société. Cette amitié politique s'accomplit dans la poursuite commune des biens de l'homme conformes à sa nature : le bien commun est la cause finale de la société. Enfin, et c'est ici qu'apparaît la nécessité du pouvoir, le bien commun ne peut être promu que si des membres de la société se mettent à son service pour lui donner sa consistance et répartir ce bien à chacun selon la justice distributive (cause efficiente). Le pouvoir n'est donc pas la cause la plus essentielle de la société. Il est, en elle et pas au-dessus d'elle, ce qui maintient la concorde, ce qui préserve et stimule la tendance commune vers le bien commun pour sortir de l'attention au seul bien particulier. Le tableau suivant reprend cette analyse et en fait une application à l'Eglise :

	Cité	**Eglise**
Cause matérielle	Inclination naturelle	Ordination surnaturelle
Cause formelle	Amitié politique	Charité
Cause finale	Bien commun	Béatitude
Cause efficiente	Structuration par un gouvernement, des lois…	Hiérarchie : prédication et transmission de la Tradition

Il y aurait beaucoup à préciser. Ce tableau a surtout pour but de rappeler deux données essentielles pour notre propos : d'une part, l'Eglise est une communion humaine, c'est à dire une société. C'est pourquoi il est légitime d'expliciter sa structure sociale à partir des donnés dégagées pour la société civile. Cependant, cette société est une société vivant de la grâce, raison pour laquelle les quatre causes reprennent des causalités naturelles mais en les surélevant dans l'ordre surnaturel. D'autre part, ce schéma simplifié permet de replacer la question du pouvoir à sa juste place, celle de la causalité efficiente : la hiérarchie ne fait pas la société. En revanche, elle est indispensable pour créer et maintenir l'unité réelle du tout par l'ordination du bien individuel vers le bien commun qui, pour être effective, nécessite une mise en œuvre concrète. Le supérieur est au service du bien commun et non supérieur à lui : tout acte qui serait contraire à ce service serait donc injuste. Ainsi le Pape, même en accord avec un concile, ne peut modifier la substance des sacrements comme l'a rappelé le concile de Trente. En revanche, il peut et doit en adapter la discipline selon les besoins spirituels des fidèles. Ces données établies, on peut distinguer dans la question du pouvoir, deux lignes de réflexion : il y aura d'un côté le problème politique de la charge publique comme cause efficiente de la société. Il y aura de l'autre le problème moral du comportement chrétien auquel on est tenu lorsqu'on est investi de cette charge.

L'AUTORITÉ DANS L'EGLISE. Quelle est la meilleure forme de gouvernement, quelle est sa nature, sa charge, son domaine de compétence, etc. ? Toutes ces questions sont d'ordre politique. Elles relèvent pour partie de principes spéculatifs universels, pour une autre des circonstances concrètes. En ce qui concerne l'Eglise, son institution divine entraîne l'intangibilité d'un certain nombre de ses règles de fonctionnement institutionnel : la réalité de grâce, bien commun du Corps tout entier, est transmise à travers les âges et les cultures dans les sacrements et la confession de la foi intègre, par le ministère apostolique. Les trois degrés de l'ordre, l'unité du collège apostolique sous la primauté de Pierre, l'attribution à chaque évêque d'une charge pastorale sur une Eglise locale géographiquement limitée, ou encore la compétence de l'évêque dans l'exercice des *tria munera*, tout cela est de droit divin. Mais concrètement, le droit canonique doit préciser à chaque époque ce droit divin par le droit positif. Cela dit, le droit positif ne « bouche pas les trous » du droit divin, il en exprime concrètement les exigences. Ainsi, lorsque Jean-Paul II, dans *Ut Unum Sint*, inaugure une réflexion sur la place du ministère pétrinien en vue de la réunification des Eglises orthodoxes avec l'Eglise catholique, le principe de cette réflexion ne saurait être une quelconque transaction ou compensation de l'autorité papale par un peu plus de collégialité.

Comme nous l'avons vu dans la première partie, les charges pastorales ne sont pas des fonctions dont la nature dépendrait des délimitations de compétence qu'on leur attribuerait. C'est au contraire la nature de la charge, telle qu'instituée par le Christ, qui fournit le domaine de compétence, étant entendu que ce domaine peut varier accidentellement – mais non substantiellement – selon les époques. Cependant des progrès peuvent être fait dans la détermination de la substance d'une charge. La réévaluation du ministère pétrinien passe donc par une réflexion théologique, compte tenu du donné de Tradition très ample dont nous disposons, visant à déterminer ce que le Christ a voulu en instituant saint Pierre comme chef du collège apostolique. Le cas d'*Ut Unum Sint* fournit un exemple clair de la dépendance du droit canonique à l'égard de la vérité dogmatique : c'est Dieu qui a choisi les médiations par lesquelles est dispensée la grâce au monde entier. Mais la détermination des modalités de cette médiation n'est pas une simple transcription canonique de principes théologiques. Je me permets d'exprimer ici, quoique n'étant pas canoniste, une réserve sur une certaine manière de pratiquer le droit canonique qui me semble très imprégnée de formalisme juridique : si le droit canonique est sous la dépendance de la vérité dogmatique, cette vérité ne s'exprime pas uniquement dans la théologie. Au contraire, par la recherche concrète et quotidienne du bien des fidèles, l'exercice pratique de l'autorité fournit à la théologie une bonne part de ses sources positives – tout comme la liturgie. Prenons l'exemple de la théologie des sacrements. Le concile de Trente a dogmatisé sur la substance des sacrements en intégrant certains principes de la doctrine thomiste. De ce point de vue, on peut dire que l'une des sources essentielles du droit sacramentaire est la théologie. Cependant il ne faut pas perdre de vue que saint Thomas a élaboré sa théologie des sacrements à partir de la tradition liturgique et canonique. Est-ce à dire qu'il y aurait une circularité néfaste dans les sources de l'une et de l'autre ? Bien au contraire, cette circularité révèle la nature de la cause efficiente dans les sociétés : l'autorité est dépendante d'un droit supérieur qui la constitue et qui la contraint – le droit naturel et le droit divin –, mais cette autorité dans son service du bien commun contribue à mettre en évidence le contenu de ce droit supérieur par la recherche du juste dans les situations concrètes. De ce point de vue, par son service de la justice et pour autant qu'elle la sert, le droit canonique est une source importante pour la théologie. L'affirmation par le concile Vatican II que l'épiscopat est la plénitude du sacrement de l'ordre pouvait s'appuyer notamment sur une pratique traditionnelle liturgique et canonique qui, même si elle n'était pas uniforme – ce qui est la marque des sciences pratiques –, était théologiquement contraignante. Il y a par conséquent, à mon sens, un grand danger à faire du droit canonique un pur instrument d'exécution de

principes théologiques. Cette compréhension, outre qu'elle s'appuie sur une conception de la théologie très systématisante et rationaliste, contribue à une rigidification stérilisante du droit canonique et méconnaît son importance comme source dans la détermination de la vérité dogmatique. Un des effets pervers de cette vision formaliste est de lâcher la bride au positivisme pratique : tout silence de la théologie sur une question est alors interprété comme un blanc-seing conféré à l'inventivité juridique. Or, manipuler la norme pour lui faire produire, licitement, un effet contraire à sa fin est un abus de droit, notion ignorée de la pensée du pouvoir approprié. En dernière analyse, le droit canonique exerce bel et bien une causalité efficiente dans la vie de l'Eglise, non lorsqu'il s'ingénie à jouer des règles pour leur faire produire des effets favorables aux intérêts individuels, mais en recherchant dans les situations concrètes le juste par lequel s'édifie sans cesse le bien commun.

L'EXERCICE DE L'AUTORITÉ. La grâce d'état que Dieu donne à celui qui entre dans une charge ecclésiastique ne dispense pas de la nécessité d'une vie vertueuse. Dans le domaine civil certaines vertus, notamment la justice et la prudence, sont nécessaires et d'autres secondaires dans le choix d'un responsable. Cela dit, à cause de la connexion des vertus entre elles, parce que les vertus constituent un organisme vivant, on ne saurait durablement manquer à certaines sans que les autres en soient affectées : la malveillance ou l'ambition ne tardent pas à montrer leurs effets dans les décisions où la justice est en jeu. C'est d'autant plus vrai de la justice et de la prudence qui sont des vertus générales. Dans l'Eglise, la nécessité de la vie vertueuse est encore plus nécessaire dans la mesure où, d'une part, la charité ne peut subsister dans un organisme vertueux partiellement desséché, et d'autre part, l'enjeu des rapports d'autorité est beaucoup plus grave puisqu'il engage la vie spirituelle. Par ailleurs, nous avons déjà vu combien l'exercice du pouvoir exige un esprit de service : dans le respect du droit divin et du droit naturel qui détermine la nature de la charge ; mais aussi dans le service du bien commun et du bien spirituel des personnes dont on a la charge. Du point de vue de ces dernières, l'obéissance est due dès lors que l'exercice de l'autorité est juste. Cette obéissance, parce qu'elle peut être parfois douloureuse, exige aussi du sujet la possession d'habitus vertueux surnaturels. La première vertu du supérieur comme de l'inférieur demeure la charité, condition de l'amitié surnaturelle, et non la force de s'imposer d'un côté, la force de l'abnégation de l'autre. Le courage politique est nécessaire, mais il chute dans la rigidité s'il n'est pas fécondé par la charité. Enfin, l'obéissance, pour être humaine – c'est à dire pour être morale – doit être volontairement assumée. Cela signifie que la soumission à l'autorité doit être de cœur et pas seulement extérieure, mais

aussi, dans le sens contraire, que cette soumission ne peut être un aveuglement volontaire sur ce qui est le bien poursuivi. On ne peut faire sien comme venant de Dieu l'ordre provenant d'un supérieur qui impose la commission d'un mal : il n'y a en cela aucune désobéissance dans la mesure où seul le bien et le juste obligent en matière pratique. En revanche, lorsque ce bien ou ce juste ne nous apparaissent pas comme tels parce que les circonstances font douter de l'opportunité de la décision, l'obéissance humble est requise, et doit s'accompagner d'une supplication priante pour recevoir les lumières que le cœur est encore incapable de percevoir. Cette attitude est l'attitude primordiale du croyant attentif à la Parole de Dieu : « Ecoute Israël… »

Trois exemples

Je voudrais conclure ce long exposé par trois exemples pris dans la *Somme de Théologie*, qui illustreront la question de l'autorité, pour les deux premières, celle de son exercice, pour la troisième.

IIaIIae Q. 1 art. 10. Le pape peut-il édicter un symbole de foi ? Saint Thomas présente trois objections : 1. Dans le Christ, la vérité de la foi a été définitivement manifestée ; il n'y a donc pas de raison de vouloir l'expliciter davantage. 2. Les conciles de Nicée et de Chalcédoine ont anathématisé quiconque modifierait le contenu du symbole ; il n'appartient donc à personne, fût-il pape, d'édicter un nouveau symbole. 3. Le symbole a été rédigé par le patriarche d'Alexandrie, Athanase ; pouvoir le modifier n'est donc pas réservé au pape. Dans le corpus, saint Thomas rappelle que le symbole a pour fin d'enseigner la vérité de la foi afin que, ayant été instruit, le peuple chrétien ne laisse pas sa foi se corrompre lorsque des erreurs se répandent. Le symbole est donc la manière par laquelle l'Eglise confesse sa foi dans le Christ. Or, si la *res* confessée – le Christ – est simple – non complexe –, son expression est nécessairement complexe ou discursive du fait de l'inadéquation du verbe humain par rapport au Mystère de Dieu. La question du pouvoir d'édiction d'un symbole de foi se résout par suite en deux principes : l'Eglise doit garder sa foi intègre au cours du temps ; le Christ a donné à Pierre l'autorité pour affermir ses frères dans la foi. « Une nouvelle édition du symbole relève donc de la seule autorité du Pontife suprême : de même en va-t-il pour toutes choses qui touchent à toute l'Eglise. » Les réponses aux objections sont les suivantes : 1. Si la vérité de foi est suffisamment expliquée dans la doctrine du Christ et des apôtres, sa corruption par certains dans les époques qui suivent rend nécessaire une explicitation de cette foi. 2. Les conciles ont rappelé qu'il n'appartient pas aux personnes privées

de déterminer la foi. Cela n'empêche pas des conciles postérieurs d'exprimer la même foi en la rendant plus explicite compte tenu des nécessités du temps. Et il revient au Pontife suprême, qui a réuni ces conciles, de confirmer leurs décisions. 3. En rédigeant un symbole, Athanase ne s'est pas prononcé sur la foi mais a exprimé la foi de manière doctrinale. Il revenait au pape, compte tenu de la qualité du texte, de le recevoir pour en faire une règle de foi.

J'ai glosé largement cet article parce qu'il nous fournit un exemple de la méthode pour déterminer le contenu de l'autorité du pape, tant par l'attention au donné positif que par le raisonnement théologique. On notera que saint Thomas parvient à sa solution en déterminant : 1. La nature du symbole par rapport à l'objet de la foi qui est le Christ. 2. La finalité du symbole par rapport à la nature de l'Eglise comme moyen du Salut (transmission intègre de la foi) et comme réalité du Salut (la communauté des fidèles). 3. Le fondement en droit divin du pouvoir confié à Pierre d'affermir ses frères et le fondement positif du pouvoir confié au pape, puisque par lui est signifiée l'unité de l'Eglise. Tout serait à commenter dans ce texte, mais je me contente d'en montrer la portée au regard de la réponse à la troisième objection : le fait qu'Athanase ait rédigé un symbole relève du donné positif. Or ce fait semble contredire l'attribution traditionnelle du pouvoir d'enseigner au collège des apôtres *cum et sub Petro*. Pour en rendre raison, il est par suite nécessaire de poser une distinction entre la rédaction du texte et sa réception : Athanase pouvait écrire, le pape seul pouvait recevoir. Or, on ne justifiera pas une telle distinction de la même manière selon que l'on suit la doctrine du pouvoir approprié ou celle du réalisme thomiste. Pour la première, cette distinction est nécessaire à cause de la *potestas* absolue reconnue au pape, chef de l'Eglise. Dit de manière plus triviale, puisque le pape n'est pas le seul à écrire des textes sur la foi, il faut bien trouver quelque chose – la réception – que seul le pape peut faire : ce qui fait qu'un texte est de foi, c'est qu'il a été rendu obligatoire par le détenteur du pouvoir suprême. Avant la réception, le texte d'Athanase n'avait aucune valeur. Après la réception, il doit être tenu par toute l'Eglise. Le pouvoir fait passer du néant à l'être, du fait insignifiant au devoir-être universel. La doctrine de saint Thomas au contraire n'a aucun besoin de déprécier la valeur du texte d'Athanase pour réaffirmer le pouvoir du pape en matière de foi parce qu'elle s'attache à la nature du texte : il y a en effet une différence entre la manifestation de la vérité de la foi par la doctrine et cette manifestation par le symbole. C'est « parce que sa doctrine contenait la vérité intègre de foi de manière brève qu'elle fut reçue par le Pontife Suprême, afin qu'elle soit tenue comme règle de la foi. » Autrement dit, le cœur du charisme papal ne réside pas dans le pouvoir absolu mais dans le discernement de la vérité pour « affermir ses frères ». Lorsque le pape

reprend une formule théologique en la déclarant de foi, lorsqu'il reçoit un texte qu'il n'a pas élaboré, il fait sien ce texte, non pas de manière privée mais pour toute l'Eglise parce qu'il a été institué signe et moyen de manifestation de l'unité de la foi de l'Eglise. S'en tenir à expliquer la réception par le pouvoir absolu n'est pas faux – du moins en un premier temps – mais insuffisant au regard de la réalité : le pouvoir du pape est l'actualisation d'une grâce reçue personnellement pour le bien de l'Eglise. Hors de cette compréhension plénière, subsiste un dualisme latent entre la fonction et le charisme, entre le pouvoir et la sanctification, entre l'Eglise moyen de grâce et l'Eglise réalité de grâce.

IIIa Q. 72 art. 11. L'évêque est-il le seul à pouvoir conférer la confirmation ? La dispensation des sacrements étant du même ordre que la transmission de la foi, puisque toutes deux relèvent des *tria munera*, le raisonnement est identique à ce qui vient d'être dit du symbole. Saint Thomas appuie sa solution sur le fait que le sacrement de confirmation est l'achèvement du baptême, et que sa dispensation doit, de ce fait, être réservée à celui qui a reçu le pouvoir le plus haut dans l'Eglise, c'est à dire l'évêque. Là encore, le fondement est scripturaire : ce sont les apôtres qui imposaient les mains, donnant ainsi ce qu'ils avaient reçu, la plénitude de l'Esprit-Saint. La première objection fait état d'une lettre du pape Grégoire déclarant scandaleuse l'onction de chrême par les prêtres, mais concédant ce droit en l'absence d'évêque ; or ce qui doit être évité en raison du scandale seulement n'est pas nécessaire à la validité du sacrement. Dans sa réponse, saint Thomas justifie la validité de cette pratique par la *plenitudo potestatis* du pape : ayant pleine juridiction sur l'Eglise, il peut concéder que des prêtres dispensent des sacrements qui relèvent de la compétence ordinaire de l'évêque, pour autant qu'il n'y ait pas scandale. On ne peut cependant manquer de remarquer que cette réponse laisse dans l'ombre l'appréciation de son opportunité. Lorsque l'on sait le respect de saint Thomas, comme des docteurs médiévaux en général, à l'égard des autorités, ce silence équivaut certainement à une appréciation implicite : car il ne fait pas de doute que le corpus de l'article tranche l'opportunité de telles pratiques par la négative. Est en effet en jeu la signification du rituel, dont on sait qu'elle conditionne la fructuosité du sacrement reçu dans le sujet. Saint Thomas reprend deux images des épîtres aux Corinthiens pour illustrer de quelle manière la confirmation est l'*ultima consummatio* du baptême : la première est celle de la demeure. La préparation du matériau de construction revient aux ouvriers, le contremaître donne la forme, mais celui à qui revient l'usage de la demeure leur est supérieur. De même, par le baptême l'homme est édifié en demeure spirituelle, et par la confirmation cette

demeure est consacrée comme temple de l'Esprit-Saint. L'autre image est celle de la lettre, écrite par un scribe mais signée par le maître. De même, par le baptême « est écrite comme une sorte de lettre spirituelle », et par la confirmation « cette lettre écrite est signée du signe de la Croix ». Ces images sont plus que suggestives du mystère qui est en jeu dans la confirmation : l'Eglise subsiste dans les demeures achevées de l'Esprit-Saint que sont les fidèles confirmés ; l'Eglise est apostolique par les lettres spirituelles de l'Esprit-Saint marquées du sceau de la Croix que sont les fidèles confirmés. C'est seulement à partir de cette structure de signification sacramentelle qu'apparaît la nécessité de réserver à l'évêque la collation de la confirmation : le fidèle confirmé manifeste que l'Esprit-Saint est l'âme et la source du dynamisme apostolique de l'Eglise ; en lui est appelé à se réaliser invisiblement ce que la charge de successeur des apôtres manifeste visiblement du mystère de l'Eglise. Au-delà du problème particulier de la validité, le pouvoir de confirmer attribué à l'évêque lui impose donc une obligation, un devoir pastoral. Tous ces développements paraissent surabondants du point de vue de la doctrine du pouvoir approprié : seule compte pour elle la question de la validité, tandis que l'aspect de signification est un «mieux» pastoral. Nous retrouvons ici la dichotomie entre structure de l'Eglise visible et richesse invisible de la vie intérieure du fidèle. Dans cette optique, certaines pratiques actuelles en France semblent tout à fait satisfaisantes, y compris lorsque, à force de répétition, le ministre extraordinaire n'est plus extraordinaire que juridiquement. Du point de vue thomiste cependant, il est essentiel de chercher à retrouver une vérité du signe de la confirmation dont dépend le dynamisme apostolique des fidèles. Il me semble que la pensée de saint Thomas explicite de ce fait l'enjeu de la distinction entre ministre ordinaire et ministre extraordinaire, auquel ne répond pas la problématique de la validité des sacrements. Les conséquences pastorales d'un tel changement de regard sont multiples. On peut notamment affirmer que là où l'évêque délègue son pouvoir – sauf cas exceptionnel – le dynamisme apostolique de l'Eglise locale en sera affecté. Sous cet angle le découpage actuel des diocèses français laisse insatisfait : l'avantage d'être calqué sur la carte administrative se paie bien chèrement par l'impossibilité pratique pour bien des évêques d'assurer leur charge de ministre ordinaire de la confirmation. Un évêque qui n'a pas, par la confirmation, noué avec ses fidèles le lien spirituel entre sa charge apostolique et leur vie apostolique pourra-t-il s'adresser à eux avec le même empressement, la même confiance ou la même exigence que saint Paul le faisait dans ses épîtres aux Eglises locales qu'il avait fondées ?

IaIIae Q. 97 art. 4. Est-ce qu'un gouvernant peut dispenser des lois humaines ? Nous trouvons dans cet article une illustration de la doctrine thomiste concernant l'exercice du pouvoir en matière civile. Saint Thomas rappelle qu'un responsable politique a pour rôle de régler les rapports entre le bien commun et les individus, soit dans la répartition du commun au particulier, soit dans l'obligation du particulier au commun. Pour respecter l'égalité de la justice distributive, les règles se doivent d'être générales. Cependant, il peut arriver que la règle générale, adaptée à tous en tant que totalité dans la plupart des cas, empêche pour certains ou dans certaines circonstances la réalisation d'un bien meilleur, voire entraîne un mal. Alors, celui qui gouverne la multitude a le pouvoir – et en ce cas, le pouvoir est un devoir – de dispenser de la loi humaine qui dépend de son autorité : lorsque la loi manque son but, la dispense est due en justice. Il n'y a pas exception mais extension de la raison d'être de la règle au-delà des limites de cette dernière. En revanche, la dispense serait arbitraire si elle ne reposait pas sur ce motif et, en conséquence, elle révélerait chez le gouvernant soit un manque de fidélité au service du bien commun, soit un manque de prudence dans l'estimation des motifs. L'importance du motif pour l'appréciation de la décision signe la différence entre pouvoir approprié et pouvoir comme service : un responsable au-dessus des lois parce qu'il en est l'auteur discrétionnaire n'a pas à se soucier de justifier ses décisions : il peut, par exemple, édicter la loi en cherchant peu ou prou le bien commun, et dans le même temps dispenser de la loi ses amis ou sa famille en raison d'intérêts particuliers. Il y a alors séparabilité du politique et du moral. Au contraire, le gouvernant qui est au service du bien commun lorsqu'il édicte la loi ne cesse pas de l'être en dispensant de la loi : car c'est en raison même du bien commun qu'il dispense, et non pour satisfaire une revendication individuelle. On pourrait voir dans cette acception des cas particuliers une rupture de l'égalité mais il n'en est rien : à situation inégale, règle différente. Il est cependant entendu que la dispense n'est possible que pour la loi humaine, non pour la loi naturelle qui ne tombe pas sous l'autorité du responsable politique. La doctrine thomiste, par l'ordination du pouvoir politique au service du bien commun, échappe donc aux deux écueils moraux qui guettent la pensée du pouvoir approprié : le juridisme de la *dura lex, sed lex,* ou égalitarisme aveugle, et la flexibilité discrétionnaire du *la loi, c'est moi*, ou clientélisme injuste.

fr. Emmanuel Perrier, op

Toulouse, le 17 août 2002, en la mémoire de saint Hyacinthe, op

Geneviève Fondane

Une vie vouée au Mystère d'Israël

« Il faut avoir été Israël ou s'être penché avec un particulier amour sur Israël, pour en pénétrer l'incommensurable, et le mystère, et le déchirement. »

Geneviève Fondane à Jacques Maritain,
19 octobre 1945

On ne cherchera dans ces pages rien de nouveau. Seule la lettre que nous publions à leur suite est inédite. Nous avons seulement tenté de retracer dans sa vérité, sa pureté et sa densité le témoignage que Geneviève Fondane a laissé de sa vocation et de son itinéraire, à travers ses lettres à ses amis (en particulier à Jacques et Raïssa Maritain) et quelques notes intimes[1]. Cette esquisse n'a d'autre ambition que de vouloir faire connaître ce témoignage discret et prenant, en sachant que de toutes façons il trouvera son chemin, sans bruit, vers ceux qui sauront le reconnaître et le comprendre.

* * *

Geneviève Fondane (née Geneviève Tissier, en 1904) a confié avoir très tôt, dans son enfance, ressenti l'appel de Dieu sur elle et avoir reçu « des grâces de prière et de vie intérieure » qui mettront pour toujours dans son âme un besoin d'absolu et un attrait singulièrement profond pour la contemplation. Cet appel prendra de plus en plus la forme d'un

1. Les citations que nous ferons sont en grande partie extraites du livre: *Fondane-Maritain,* Correspondance de Benjamin et Geneviève Fondane avec Jacques et Raïssa Maritain, éditée par Michel Carassou et René Mougel, Éd. Paris-Méditerranée, 1997, 216p. Quelques lettres à d'autres correspondants ont paru dans le *Bulletin de la Société d'Études Benjamin Fondane* publié en Israël. Voir en particulier le Bulletin n°4 (automne 1995) qui contient des lettres de Geneviève Fondane à Jean Ballard, directeur des *Cahiers du Sud*, et à Claude Sernet, ami de Fondane, qui aida Geneviève à préparer l'édition des œuvres de son mari, ainsi qu'un témoignage du P. Marcel Dubois, o.p.: « L'épouse de Benjamin Fondane, Un chant qui retentit dans le silence ». (Lorsque les citations ne seront signalées que par la date de la lettre, elles seront prises de la correspondance avec les Maritain.)

appel bien précis à la solitude avec Dieu seul, à la solitude où Dieu est tout et demande le tout de l'âme pour se donner «à l'excès». Elle ne cessera pas d'en éprouver l'exigence impérieuse («cette exigence terrible de Dieu», «la jalousie de Dieu sur moi», dont elle parlera souvent), alors même qu'elle suivait – pensait-elle – d'autres voies et croyait s'en détourner. Elle le retrouvera à l'autre bout de sa vie brève et intense, lourd de tout ce dont cette vie aura chargé son coeur magnanime et généreux.

«Seigneur – note-t-elle dans son Journal en 1946 – (...), je me présente devant vous en tenant fermement tous ceux que je ne veux pas lâcher, tous ceux que je veux précipiter avec moi: les juifs, les communistes, les autres... Me voici avec eux tous, et j'éprouve moins d'angoisse. Mon Dieu, je ne serai seule devant Vous, seule avec Vous, que lorsqu'ils auront passé devant moi, lorsque je Vous les aurai jetés, et que Vous les aurez pris.»

* * *

Très tôt également elle avait connu «un désir fou d'amour humain», qui contrariait en elle les exigences exclusives que l'amour de Dieu peut avoir dans une vie. La sienne serait ainsi marquée à sa manière par les combats d'un coeur humain aux prises, dans sa liberté, avec les différents amours qui le réclament tout entier.

En 1926 elle rencontre le poète et penseur juif venu de Roumanie, Benjamin Wecsler, connu sous le nom de Benjamin Fondane, qu'elle épouse en 1931. Elle trouva dans cet amour le bonheur humain. Elle s'ouvrit à la pensée existentielle de Fondane, dans la lignée de Kierkegaard et de Chestov. Mais plus profondément encore, dans le poète de l'exil et de l'errance du peuple juif, elle rencontra et, si l'on peut dire, épousa le mystère d'Israël, sa destinée singulière et irréductible. À travers la quête philosophique, à travers la poésie, l'un et l'autre aspiraient à une expérience religieuse vraie. Ils y étaient en réalité déjà engagés. Ils allaient être conduits jusqu'au bout.

Une amitié s'était nouée véritablement entre Benjamin Fondane et les Maritain en 1936 sur le bateau qui les ramenait d'Argentine. Cette amitié est bientôt partagée par Geneviève, pour qui elle sera décisive. Peu après la déportation de son mari et son retour à la foi catholique, elle notera, en pensant aux années d'avant-guerre: «Dans ma nostalgie du catholicisme, influence non négligeable des Maritain, de l'atmosphère de pureté et de ferveur qui les entoure et où je me sentais bien.»

* * *

Benjamin Fondane, ayant pris la nationalité française en 1938, est mobilisé en février 1940. Geneviève et son mari sont séparés. «C'est dur d'être éloignés si peu que ce soit les uns des autres, quand on voudrait tant vivre ensemble les angoisses, les espoirs, les dangers... Mais nous ne devons pas nous plaindre. Qu'est notre séparation en comparaison du cauchemar d'angoisses et de souffrances que vivent d'autres...» (26 mai 1940). Elle ajoute: «(Mon mari) est plein de confiance, de foi, dans l'issue d'une guerre qui met en jeu plus que nos vies.»

En juin, Fondane est fait prisonnier à Sens. Il s'évade. Il est repris deux jours plus tard, puis libéré pour raisons de santé et soigné au Val-de-Grâce. Les démarches entreprises par Maritain dès juillet 1940 pour le faire passer aux États-Unis resteront vaines. Fondane vit les années de l'occupation à Paris, dans son appartement de la rue Rollin sur la Montagne Sainte Geneviève, non loin des Arènes, avec sa femme et sa sœur, refusant de porter l'étoile jaune.

En mars 1944, il est dénoncé comme Juif et arrêté avec sa sœur Line. Tous deux sont envoyés au camp de Drancy. Des démarches de ses amis Paulhan, Cioran et Lupasco auprès de l'occupant obtiennent sa libération, mais non pas celle de Line. Fondane refuse d'abandonner sa sœur. Le 30 mai, ils font partie du dernier convoi vers Auschwitz, à la place de déportés en provenance de Marseille dont le train n'était pas arrivé.

Pour Geneviève, le drame qui commence en ce printemps1944 est le drame de la séparation, de l'inquiétude et de l'angoisse pour le sort de son mari et de sa belle-sœur. C'est en même temps une nuit intérieure où elle lutte avec son Dieu, et qui débouchera, à quel prix, sur son retour à la foi.

«Crise définitive en mars 1944, provoquée par l'arrestation de mon mari...Tout d'abord, je subordonne ma conversion à la libération de mon mari et de ma belle-sœur. Puis l'idée de ce marché me répugne. La situation de mon mari empire, mais je rejette de plus en plus l'idée de voir, dans la grâce que Dieu m'accorderait en le libérant, un signe de la vérité du catholicisme, et dans ma conversion un acte de reconnaissance envers Dieu. *Dieu ne me doit rien...* alors que je lui dois tout.»[2]

Ainsi, pour Geneviève Fondane, la croix qui entre dans sa vie et les liens qui l'attachent indéfectiblement à Israël sont inséparables dans son retour à la foi.

«J'ai lu et relu le si beau et si douloureux poème de Madame Maritain, – confie-t-elle à Jacques Maritain qu'elle a revu à Paris en

2. Cité par Marcel DUBOIS, *art. cit.*

novembre 1944 et qui lui a donné à lire le poème de Raïssa, *Deus excelsus terribilis*. Combien il me touche! Oui je connais cette interrogation désespérée, je connais cet écroulement de tout, devant une souffrance si innommable, devant tant d'horreurs, que rien, aucune de nos explications, aucune consolation, ne sont plus valables. Et Dieu, qui sait, se tait. Combien de nuits ai-je passées à me heurter contre ce mur, ne pouvant que me cramponner *aveuglément* à Dieu, du fond de l'abîme.» (27 novembre 1944)

«*Dieu ne me doit rien*... Je lui dois tout.»

Rarement la pureté du motif formel de la foi a été vécue dans une telle absolue et déchirante nudité. C'est la foi d'Abraham, espérant contre toute espérance. «Jusqu'à quelle profondeur Dieu nous demande-t-il de lui faire confiance, de croire à son Amour!»[3]. Il ne faudra pas à Geneviève une foi moins épurée pour traverser et assumer l'épreuve qui est encore à venir.

* * *

Vient la Libération. Les démarches multipliées pour tenter de retrouver son mari, sa belle-sœur, ou au moins leurs traces. En vain. Et les mois passent. 19 janvier 1945: «Toujours la même angoisse au sujet de mes absents.» Pourtant elle garde une espérance tenace, folle, d'un retour de plus en plus improbable.

24 mai 1945: «Les jours passent, passent, les listes des libérés s'allongent, le rapatriement s'accélère, et je ne sais toujours rien de mon mari, rien de ma belle-sœur, absolument rien... Par contre, les motifs de se torturer semblent ne pouvoir prendre fin.» C'est l'obsession de tout ce qui s'est passé dans les camps. Le traitement des déportés mis en quarantaine par les Alliés dans des conditions alarmantes et, malgré les interventions de hautes personnalités, le silence des autorités russes qui ont libéré les camps d'Auschwitz et de Birkenau. Le 23 juin, Geneviève ne peut cependant s'empêcher d'écrire encore: «Merci d'avoir publié le poème de mon mari. Il en sera heureux à son retour.»[4] Et le 31 juillet: «Depuis longtemps j'ai envisagé le pire. Si mon mari revient, ce sera une résurrection d'entre les morts. Si j'espère encore, c'est que je sais que Dieu peut faire ce miracle. C'est aussi qu'humainement l'espoir est incroyablement tenace et se nourrit de rien.»

3. Charles JOURNET, *Le Mal*, DDB, 1962, p.315.
4. À Jean Ballard.

Pendant tout l'été 1945, l'«attente horrible» est entretenue par des témoignages sans réels fondements. Selon un déporté rapatrié, Fondane se serait trouvé à Auschwitz en novembre 1944, ayant bon moral, aurait été transféré début 1945 à Flossenburg où ce témoin l'aurait vu en mars. «...Il ne m'a absolument rien rapporté de mon mari, pas un mot, pas un geste significatif, pas le moindre message. Mais les seules images physiques évoquées suffisaient à être intolérables. Je n'ai pu y échapper qu'en criant à nouveau à Dieu que j'offrais de partager toutes les souffrances de mon mari. C'est ce qui me laisse le «droit» de vivre et de dire que je l'aime.» (18 juillet 1945).

Elle est hantée et torturée par la pensée des souffrances qu'ont eu à endurer son mari et sa belle-sœur, les imaginant «en proie à des hommes capables de leur faire perdre leur personnalité, leur contrôle d'eux-mêmes». Peu à peu, et avec l'aide de Jacques Maritain, son âme se pacifie, s'abandonne au travail secret de la grâce de Dieu («il y a aussi les moments, fugitifs, où je me sens façonnée, portée – et il y a aussi toutes ces choses qui s'éclairent brusquement ou au fur et à mesure, et qui m'éblouissent; tout particulièrement, de plus en plus, une non-résistance à la souffrance», 1er mai 1945). Maritain l'a encouragée et l'encourage encore, quand après cela Dieu de nouveau se cache, à faire un «acte de foi absolu» – dans la ligne de celui de sa conversion –: «Laissez-vous faire, Dieu vous conduit lui-même. Fermez les yeux, dans un grand acte de foi, sur toutes les horreurs décrites par la radio et par les journaux. Soyez *sûre* que quoi qu'il ait pu arriver, Dieu a entouré et soutenu Benjamin et sa sœur de ce même amour souverain qu'il a eu, qu'il a pour vous. S'il vous fait sentir en vous cette action de sa grâce, c'est pour vous donner une preuve qu'il a enveloppé d'elle, avec plus de tendresse encore, ceux qui étaient abandonnés des hommes et que vous chérissez.» (7 mai 1945).

Geneviève s'offre elle-même chaque jour pour que le suprême abandon des siens se soit retourné en la rencontre comblante avec le suprême amour, – rencontre qu'elle n'hésite pas à appeler et à décrire en termes d'«expérience mystique».

«Pour moi toute la lutte est dans ces deux réalités: d'un côté, cette souffrance inhumaine, et les images crues, odieuses, qui m'assaillent de toutes parts; et de l'autre côté, toute ma foi tendue vers la conviction, la certitude de l'amour infini et dévorant de Dieu fondant sur mon mari, sur sa sœur, les enveloppant, les brassant, les pénétrant, ne faisant qu'un avec eux, fût-ce même à leur insu. La souffrance à son paroxysme, la chute dans le gouffre; mais c'est la chute dans l'amour infini de Dieu. Vous m'avez dit de faire cet acte de foi. Que Dieu m'aide à le faire, toujours, toujours. À leur insu? Je ne crois pas. Tant

de poèmes où mon mari a mis toute sa tension d'âme, me disent qu'il était prêt pour une expérience mystique.» (18 juillet 1945).

«Chère amie, lui redit encore Maritain sans avoir reçu sa lettre, que pouvez-vous faire sinon vous retrancher dans la foi et fermer les yeux, accepter la grande nuit avec la certitude absolue que quoi qu'il ait pu arriver Dieu a pris soin de lui et d'elle et veillé sur la perfection de leurs destinées et aimé leurs âmes plus encore qu'il n'a aimé la vôtre, - et desserrer les mains, laisser tomber tout ce désir de savoir qui vous brûle et vous consume, et même ce désir et cet effort de les aider par vos propres souffrances, et tout ce tourment que vous vous infligez. Laisser tout tomber, les remettre, les donner parce que vous êtes sûre qu'ils sont aimés et aidés *absolument*, et que vous ne pouvez pas mieux les aider qu'en les donnant ainsi par un suprême amour. Et vous contenter (quel mot! pardonnez ma maladresse) d'être là présente, en croix, offerte vous-même, espérant mais comme Abraham, prête à la grande joie s'ils reviennent et quand ils reviendront, mais désormais sans vous tendre au-delà de vos forces et sans vous débattre, dans le calme déchirant et ténébreux, mais étoilé par la Foi, du sacrifice consommé.» (19 juillet 1945)

* * *

À travers sa souffrance, Geneviève est comme connaturalisée à Israël, à la figure nouvelle de son mystère et de sa destinée qui lui advient en ce XXe siècle. Elle voit aussi que beaucoup autour d'elle n'ont pas compris vraiment la signification de ce que vient de vivre Israël dans sa chair et plus encore dans son âme.

«Il me semble que malgré toute la chaleur de compassion et de compréhension que mettent les meilleurs amis à entrer dans la souffrance des Juifs, il faut avoir été Israël, ou s'être penché avec un particulier amour sur Israël, pour en pénétrer l'incommensurable, et le mystère, et le déchirement.» (19 octobre 1945)

Maritain a fait une expérience analogue, de façon peut-être plus amère, dès son premier retour à Paris en novembre 1944:

«Il y a une chose que littéralement je ne peux plus supporter, qui me tue, écrit-il alors à Charles Journet, c'est cet antisémitisme qui fermente encore et qui sans doute va grandir encore. Ils n'ont pas compris la tragédie divine, l'horreur sacrée de ce golgotha d'un peuple, même quand ils les ont aidés en risquant leur vie pour eux. La question reste posée pour eux en termes ignoblement humains. Pour moi il me semble que j'ai épousé le destin d'Israël, et il me semble que je serai désormais

un Juif errant, sans pierre pour reposer ma tête. Spirituellement l'exil n'est pas fini.»[5]

Cette étreinte de Dieu dans l'enfer des camps s'est-elle faite *à leur insu*, dans l'abandon apparemment le plus absolu des condamnés, demande Geneviève Fondane. C'est la question qui est au coeur du mystère de la Shoah. Elle reste, pour tant de ceux qui l'ont vécu ou qui en ont été touchés au plus profond d'eux-mêmes, sans réponse. Elle force, du moins, au silence[6]. Jacques Maritain, lui aussi, en est obsédé. Nuit terrible, qui l'a laissé incapable pour un temps d'en rien dire, dans laquelle se sont comme emparés de lui les abîmes d'abandon et de détresse où des hommes ont été ensevelis sans pouvoir seulement deviner le pourquoi, sans que Dieu lui-même semble entendre leur cri.

Quelle réponse tenter à une pareille question? Ces mots-là seuls, qui auront été arrachés à un tel silence, peuvent balbutier quelque chose de ce mystère sans le trahir et sans le profaner. Nous ne pouvons ici que retranscrire ce qu'écrivent alors Jacques Maritain et Geneviève Fondane.

«Jésus-Christ est en agonie jusqu'à la fin du monde.» Nous répétons cela comme des enfants, sans savoir jusqu'où va cette parole et ce qu'est cette agonie. Il a été vraiment et complètement abandonné, abandonné des hommes, et de Dieu qui le chérissait et veillait sur lui avec une tendresse infinie mais absolument cachée. C'est dans les grandes souffrances et agonies des saints que nous essayons de déchiffrer cet abandon du Christ, mais les saints ont leur consolation. Ce qui obsède ma pensée, et là où je vois vraiment et absolument l'abandon du Christ, c'est l'abandon de tous ces pauvres hommes qui ne le connaissaient même pas et ne savaient pas qu'ils souffraient avec lui, dans l'horreur des camps allemands. C'est l'abandon du Fils de Dieu traité comme un maudit qu'ils ont vécu, unis à lui par leur abandon même et d'une manière inimaginablement profonde et substantielle - et d'autant plus aimés, de l'autre côté du voile. D'avoir souffert avec eux, d'avoir été l'un d'eux, et en même temps de porter en soi le mystère du Peuple élu, et d'avoir conscience, au point où il l'a toujours eu, du mystère de la Foi et de l'appel de Dieu, sans parler des grâces d'illumination qu'il a sûrement reçues pendant sa captivité et dont les grâces que vous avez reçues étaient la réverbération en vous, il me semble que cela compose pour Benjamin Fondane, qu'il vous revienne ou non, un admirable, un

5 *Journet-Maritain, Correspondance*, vol. III, 1940-1949, p.293. Lettre du 10 décembre 1944.

6. À Yad Vashem, le 23 mars 2000, Jean-Paul II a honoré et voulu faire sien ce silence: «Dans le lieu de la mémoire, l'espit, le cœur et l'âme ressentent un extrême besoin de silence (...) Un silence car il n'existe pas de paroles assez fortes pour déplorer la tragédie terrible de la Shoah.»

sublime achèvement de sa grandeur intérieure et de son oeuvre.» (Jacques Maritain à Geneviève Fondane, 19 juillet 1945)[7]

«Vous me dites précisément ce qui m'importe plus que tout au monde, lui répond Geneviève. Ce que vous m'écrivez sur l'abandon du Christ et sur l'union incroyablement profonde et substantielle de tous ces hommes torturés avec le Christ abandonné me confirme dans cette conviction que, même si par impossible, pour mon mari, cette union s'est faite à son insu, elle s'est faite tout de même, et profondément. Mon mari m'a souvent parlé (c'était pour lui une idée cruciale) de cet étrange destin de témoin aveugle, du peuple juif. Et comme il se sentait témoin! Au point de trouver normal, pour ainsi dire inévitable, d'avoir été arrêté par les nazis. Je n'oublierai jamais sa phrase: «En vérité, s'il y avait au monde un vrai Juif, un Juif authentique, qu'ils devaient arrêter, c'était bien moi.» Ce rôle de témoin dont je trouve aussi l'écho dans le poème de Madame Maritain, et dont vous me parlez de nouveau si profondément, comme il éclaire ces déconcertantes et perpétuelles persécutions antisémites, et comme il rapproche de nous tous les Juifs, même ceux qui ne savent plus qu'ils sont le peuple élu.» (31 juillet 1945)

Bien des années plus tard, Charles Journet, saisi lui aussi par le mystère du mal, s'interrogera, au souvenir d'une visite au camp de la mort de Majdanek, près de Lublin en Pologne:

7. Fin 1945, Jacques Maritain a donné à la revue *Ecclesia*, sur la demande de son directeur, Mgr. Montini, quelques pages qui gardent quelque chose de cette blessure demeurée vive, sous le titre: «Bienheureux les persécutés...»: «Le chrétien pense encore à d'autres abandonnés, et dont le sort éveille dans l'âme une angoisse intolérable, à cause de la nuit tout à fait noire dans laquelle la mort les a frappés. (...) Souvenons-nous (...) de ces Juifs recrus de fatigue qui, après des semaines de marche sanglante, arrivés à Buchenwald, allaient se coucher d'eux-mêmes sur les marches du four crématoire; et des malheureux qu'on a fait périr de faim dans les trains plombés. Où était la consolation de ces innocents persécutés? Combiend'autres sont morts tout à fait abandonnés. Ils n'ont pas donné leur vie, on leur a pris leur vie, dans les ténèbres de l'horreur. Ils ont souffert sans l'avoir voulu. Ils n'ont pas su pourquoi ils mouraient. Ceux qui savent pourquoi ils meurent sont de grands privilégiés.

Tout semble se passer comme si l'agonie de Jésus était quelque chose de si divinement immense qu'il faille, pour qu'une image en passe parmi ses membres, et pour que les hommes participent complètement à ce grand trésor d'amour et de sang, qu'elle se partage en eux selon ses aspects contrastants. Les saints y entrent volontairement, en s'offrant avec lui, en connaissant les secrets de la vie divine, en vivant dans leur âme leur union avec lui (...). Dans les tortures du corps ou de l'esprit, dans les abîmes de la déréliction, ils sont encore des privilégiés. (...) Mais les tout à fait abandonnés, les victimes de la nuit, ceux qui meurent comme des réprouvés de l'existence terrestre, ceux qui sont jetés dans l'agonie du Christ sans le savoir et involontairement, c'est une autre face de cette agonie qu'ils manifestent. (...) Comme un legs fait à ses saints, il a dit: *In manus tuas commendo spiritum meum.* Comme un legs fait à son autre troupeau il a dit: *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné?* Le grand troupeau des vrais misérables, des morts sans consolation, comment n'aurait-il pas soin de ceux qui portent cette marque-là de son agonie? Comment leur délaissement même ne serait-il pas la signature de leur appartenance au Sauveur crucifié, et un titre suprême à sa miséricorde? Au détour de la mort, dans l'instant qu'ils passent de l'autre côté du voile, et que l'âme va quitter une chair dont le monde n'a pas voulu, n'a-t-il pas le temps de leur dire encore: Tu seras avec moi en paradis? Il n'y a pas de signes pour eux, l'espérance pour eux est aussi dénudée qu'eux-mêmes; pour eux, jusqu'à l'extrême limite, rien, même du côté de Dieu, n'a lui aux yeux des hommes. C'est dans le monde invisible, au-delà de tout le terrestre, que le royaume de Dieu est donné à ces persécutés, et que tout devient leur.» Dans *Raison et raisons*, *Œuvres Complètes,* vol. IX, p.435-438.

«Dans de sinistres baraques encerclées de miradors et de barbelés électriques, sont empilés de pauvres restes humains, de misérables espadrilles, des souliers de femmes, de petites chaussures d'enfants, on y découvre des fragments de poupées. On voit un premier modèle de four, une monstrueuse marmite apportée de Berlin. Puis le bâtiment central en béton, avec les salles de bains précédant les chambres à gaz, les grands fours parallèles dont chacun se chargeait par fournées de six cadavres, les rigoles pour recueillir les graisses et les potasses. Techniquement tout est prévu, même la dalle de ciment où l'on déaurifiait les dents des cadavres. Dehors, c'est le soir, le soleil qui baisse se voile dans un nuage rose. Un grand silence sur la plaine polonaise. À quelques pas devant moi la lourde cheminée carrée, en briques, construite par les prisonniers eux-mêmes, domine l'édifice; elle monte dans le ciel comme une sorte de clocher. Tant de pauvres yeux épouvantés, affolés, l'ont regardée. Ils ont vu la flamme rouge jaillir puis s'éteindre dans un nuage noir infini. Est-il possible que ces êtres décharnés, en attendant leur fin horrible dans ce camp de la mort, ne se soient pas tournés vers le Dieu tout-puissant et infiniment bon pour le prendre à témoin, pour le supplier de les secourir par quelque miracle dans leur atroce détresse? Et nulle réponse n'est venue. J'essaie à mon tour de dire le Pater, de crier pour eux vers le Père qui est dans les cieux, qui a vu tout cela, et qui est resté muet. Quel mystère! Jusqu'à quelle profondeur Dieu nous demande-t-il de lui faire confiance, de croire à son Amour!»[8]

* * *

En septembre 1945, Geneviève apprend, par la rumeur que ses amis s'efforçaient de lui cacher, le témoignage, beaucoup plus fiable, d'un jeune médecin rescapé d'Auschwitz, le Dr Lazare Moscovici, qui a été très proche de son mari pendant trois mois: Fondane a été emmené vers les chambres à gaz de Birkenau fin septembre 1944. «Plusieurs heures après, les camions revinrent avec des vêtements qui furent mis à la désinfection.» Le 5 octobre 1945 elle rencontre elle-même le Dr Moscovici, qui lui raconte ce que fut la vie de Fondane à Auschwitz, comment il réconforta jusqu'au bout ses compagnons, tout tendu lui-même, - «dans une tension d'âme extrême où je le reconnais», écrit Geneviève.

Un autre témoignage vient, en 1946, compléter celui du Dr Moscovici. Geneviève sait enfin que son mari a été exécuté le 3 octobre

8. Charles JOURNET, *Le Mal*, p.314-315.

1944. C'était la veille de Yom Kippour - le Grand Pardon -, et (à cette époque) le jour de la fête de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus.

Et puis encore un autre témoignage, dans *Les Lettres françaises* du 26 avril 1946, sur les derniers jours de Benjamin Fondane. «Vous savez combien j'ai demandé à Dieu que mon mari soit mort conscient, lucide et tourné entièrement vers Lui. J'ai accepté de ne jamais le savoir, en cette vie, pourvu que cela ait été. Et voici que la Providence m'envoie cet indice. Deux jours dans l'angoisse de l'attente...» (23 mai 1946) Dans son Journal, Geneviève précise que son mari «a vécu deux jours *sachant qu'il allait être gazé*. (...) Deux jours! il y a temps, pour Dieu, d'attirer une âme à l'Union parfaite.»

Une lumière nouvelle brille doucement pour Geneviève. Elle ne supprime pas l'innommable, elle se lève au-delà de l'horreur; mystérieux accomplissement, en un sens, de la quête menée par Benjamin Fondane à travers une pensée qui s'égarait en faisant basculer le «tout est possible à Dieu» dans le sens d'un arbitraire rendant sans objet l'intelligence et débouchant sur l'absurde, mais qui n'en était pas moins guidée par un obscur pressentiment qu'au-delà de toutes les évidences et de tout ce que nous pouvons concevoir, quelqu'un, dans sa Sagesse qui dépasse nos mesures, nous conduit et nous attend.

* * *

Un premier séjour en Alsace, à Kolbsheim, chez les Grunelius, filleuls des Maritain, pendant le mois d'octobre 1945, lui permet de retrouver peu à peu la paix, après ces mois, ces années terribles qui l'ont épuisée moralement, physiquement et nerveusement. C'est «comme un répit, une halte avant de partir de l'avant» (19 octobre 1945).

Quelques semaines plus tard, au début 1946, elle quitte Paris, malgré un grand désarroi intérieur et le déchirement d'abandonner la rue Rollin, où tout lui parle de son mari, pour aller vivre à Kolbsheim, à l'invitation des Grunelius, et s'occuper de l'éducation de leurs enfants. Dans ses notes personnelles elle résume les raisons qui l'ont déterminée à ce changement de vie: «Il se fait en moi, ici, un travail d'épuration qui n'aurait peut-être pas pu se faire dans des conditions aussi propices à Paris. (...) Il m'était absolument indispensable, après avoir vécu pendant 18 ans dans des milieux incroyants, à peu près totalement coupée des milieux catholiques fervents (je mets à part mes contacts avec les Maritain qui m'ont été si chers dès le premier jour), que je vive un certain temps dans une famille profondément chrétienne.»

La vie à Kolbsheim est aussi plus favorable à la réflexion. Geneviève ne peut plus éviter de grandes questions qui engagent le

fond de son âme. Son expérience très pure de la foi et de l'abandon à Dieu dans l'acte même de sa conversion, puis dans la remise du sort de son mari et de tous les martyrs des camps entre les mains de Dieu, son sens aigu de la «jalousie de Dieu» - c'est-à-dire la conscience qu'il ne lui faut chercher d'autre appui que Dieu, pas même les plus pures amitiés tant qu'on leur demande une consolation ou une impulsion -, en un mot, tout dans sa vie intérieure la tient accordée à la substance spirituelle de la pensée de Fondane, aux intuitions authentiques dont elle est porteuse, à son orientation mystique. Mais chez Fondane, cette attitude spirituelle s'exprime en une pensée qui non seulement refuse tout appui de la raison et «brise son instrument» rationnel, mais tient la raison elle-même pour une conséquence du péché. De là son caractère foncièrement tragique. «Il est vrai, écrit Geneviève, qu'en définitive mon mari parle d'un seul mode de connaissance, la "pensée de la foi", la foi en un Dieu à qui tout est possible, et que c'est bien devant ce Dieu qu'il sacrifie la raison, mais à quel prix!...» (2 janvier 1947)

Chez Geneviève, cette pensée rencontre, grâce surtout à Maritain, une autre pensée - la pensée thomiste -, qui fait confiance à la raison et en sa capacité de vérité. «Je ne vous cache pas, écrit-elle à Maritain, que j'ai souffert, et continue à souffrir, du ferment de contradiction qu'a déposé en moi, depuis longtemps d'ailleurs, une pensée si différente de celle de mon mari.»(2 janvier 1947) Elle expose dans une longue lettre - «précieuse lettre», dira Maritain - les termes et les enjeux du débat où elle tente de faire vitalement l'unité, en elle, de ces deux pensées qui sur certains points décisifs s'opposent. Mais elle va plus loin et s'achemine déjà, sans en avoir peut-être conscience, vers la pleine lumière dans la reconnaissance de l'unité différenciée et graduée de la Sagesse chrétienne intégrale.

«Je suis trop imprégnée de la pensée de mon mari pour ne point voir à tout le moins, dans la raison, un instrument pauvre, insuffisant, limité, sujet à l'erreur, mais ceci, surtout, en comparaison de l'immensité des vérités à appréhender. Il me suffirait de l'humilier devant Dieu.»[9]

9. «Vous avez trouvé le mot, lui répond Maritain, quand vous écrivez *qu'il suffirait d'humilier la raison devant Dieu.* Il faudrait montrer que là où Fondane brisait tragiquement son instrument et les «évidences» de la raison, il faut les humilier, et que cette humiliation *va beaucoup plus loin et plus profondément encore* à la fois pour détruire le rationalisme et pour affirmer la transcendance incompréhensible de Celui qui est au-dessus de tout Nom. La lecture de saint Thomas ne vous suffira pas, il vous faudra celle de saint Jean de la Croix. Tout ne s'éclairera décidément pour vous que dans la lumière de la contemplation.» (15 février 1947) Dans le même temps, Maritain rédige le *Court traité de l'existence et de l'existant*, qui, en maints passages, se réfère explicitement à l'œuvre de Benjamin Fondane et porte sur le plan de l'élucidation doctrinale les questions vitalement engagées dans la réflexion de Geneviève. Il avait déjà affirmé en 1929: «Le mieux que puisse faire un philosophe, c'est d'humilier la philosophie devant la sagesse des saints.» (Préface à la 2e édition de *La Philosophie bergsonnienne*). Mais lorsque, au chapitre V du *Court traité*, à propos de Kierkegaard et de Chestov, il écrit: «Leur faute lourde de conséquences a été de croire que pour glorifier la transcendance il fallait briser la raison, alors qu'il faut l'humilier devant

Elle ajoute plus loin:

«Pour moi la question ne se pose pas philosophiquement mais religieusement. Et dès que j'abandonne les modalités de pensée pour l'essentiel, bien des difficultés s'évanouissent. Je suis à l'aise dans le thomisme chaque fois que la lumière naturelle, poussée jusqu'à sa limite, s'efface dans l'éblouissement et la chaleur du foyer divin. Et c'est ce moment où la spéculation, ayant épuisé toutes ses ressources, laisse le champs libre à la contemplation, que je recherche si avidement, et trouve, dans vos écrits. Et peut-être est-ce parce que votre itinéraire est si différent de celui de mon mari, que la rencontre définitive en Dieu me paraît si riche de grâces. Ce n'est pas à mi-temps que je vous rejoins, mais à l'extrême limite du chemin. Il arrive un moment où l'absurde, aussi bien que la raison, n'ont plus rien à dire, un moment où tout disparaît en présence de l'infini, où il n'y a plus que Dieu.» (2 janvier 1947)[10]

* * *

Dès son premier séjour à Kolbsheim, Geneviève a compris que cette maison qu'elle aime et où elle est aimée ne serait pour elle qu'une «halte», une transition, un lieu où l'on reprend souffle et où l'on se prépare à repartir, plus confiant et plus libre, chacun pour suivre son propre chemin (ce que fut Kolbsheim pour beaucoup).

Elle en reprend conscience dans les premiers mois de l'année (janvier 46-printemps 47) qu'elle passe à Kolbsheim. Elle a besoin (c'est inscrit en elle depuis toujours, et sa foi retrouvée ne l'a pas détournée de cette vocation mais lui en a fait découvrir le sens et la profondeur) de ce compagnonnage *concret* (un mot qui revient souvent chez elle) avec le monde des très pauvres gens. Ce que Maritain avait, avant la guerre, explicité en termes de «exister avec»[11], que le P. Loew appelle «communauté de destin», et que Madeleine Delbrêl (son exacte contemporaine) vit alors à Ivry, Geneviève y aspire selon son don personnel.

«Il me semble que mon séjour à Kolbsheim me prépare à quelque chose. Que je me dois aux Juifs, aux communistes, à tout le peuple qui

son auteur et en cela même la sauver», comment ne pas y entendre un écho de la réflexion de Geneviève et son expression même?

10. Il faut lire, dans le prolongement de cette lettre, celle du 14 décembre 1950, citée plus loin.

11. «*Agir pour* est du domaine du simple amour de bienveillance. *Exister avec* et *souffrir avec*, du domaine de l'amour d'unité. L'amour va à un être existant et concret. (...) L'être que j'aime, qu'il ait tort ou raison, je l'aime; et je souhaite exister avec lui et souffrir avec lui. *Exister avec* (...) ce n'est pas seulement aimer un être au sens de lui vouloir du bien; c'est l'aimer au sens de faire un avec lui, de porter son fardeau, de vivre en convivance morale avec lui, de sentir avec lui et de souffrir avec lui.» «Exister avec le peuple» (1937), dans *Raison et raisons, (Œuvres Complètes*, vol. IX, p.379).

a perdu Dieu, c'est devenu en moi une obsession de tous les jours. Mais je ne sais rien de plus, je ne vois rien de précis. Je souffre parfois, ici (dans une atmosphère de telle charité, pourtant!) d'avoir perdu le contact avec une certaine chaleur humaine, cette chaleur, parfois nauséabonde, qui monte de la pauvre vie harassante des hommes aux prises avec le travail, l'injustice, le vice, et des malheurs insolubles et tellement mêlés de boue, qu'il faut creuser bien profondément pour découvrir que Dieu est présent là aussi, peut-être là surtout. Je ne suis pas sûre d'être faite pour vivre longtemps sur une petite île flottante. C'est absurde, mais les incroyants me manquent. C'est absurde, mais je me sens plus de charité, je dirais presque plus de compréhension, pour le mécréant, avec tous ses vices, mais aussi avec la toute petite étincelle divine qui lui reste peut-être, que pour des âmes qui sont toutes proches de Dieu.» (23 mai 1946)

Cela même – remarquons-le en anticipant sur les dernières années – lui sera encore donné après son entrée dans la vie contemplative, lorsque la maladie la forcera à passer de longues semaines à l'hôpital de Villejuif:

«...J'ai retrouvé quelques anciennes malades, et d'autres heureuses d'avoir une religieuse près d'elles. Et surtout j'ai appris qu'une de mes anciennes compagnes, que j'appelais «ma communiste» (c'est tout dire) est de nouveau ici, dans un autre pavillon, et bien mal en point, la pauvre... Bien entendu, je vais dès cet après-midi la revoir, et j'en suis très heureuse. C'est une "tête forte", frondeuse, violente, dont le mari est mort sous la torture des miliciens. Elle a compris combien je sympathisais et l'aimais, et nous avons fait une vraie amitié.» (7 août 1952)

* * *

Elle est de retour à Paris au printemps 1947. Une nouvelle étape commence pour elle. Quoique n'étant ni juive, ni diplômée, elle a obtenu un poste d'assistante sociale à l'O.S.E. (Office de Secours aux Enfants juifs). Elle visite les familles juives des 3e et 4e arrondissements dans la misère et décimées, pour porter aux enfants secours matériel et moral. «Cela ne constituera peut-être qu'une étape, mais en tous cas, après l'isolement et la sérénité de ma vie à Kolbsheim, il était nécessaire que je reprenne contact, de cette façon concrète, avec la tragédie et les souffrances juives.» (14 mars 1947)

Geneviève est ainsi amenée à entrer en relation avec une branche de la Congrégation de Notre-Dame de Sion, les «Ancelles», dont la vocation est très proche de la sienne:

«Même appel impérieux pour les Juifs, même conscience de leur mission, même compréhension de leur tragédie, même besoin *d'être*

mêlée à eux, et aux plus pauvres, aux plus abandonnés d'entre eux, d'aller les chercher, d'aller porter le Christ au milieu d'eux. Et en même temps, même besoin d'une profonde et silencieuse vie intérieure dont l'action ne sera que l'expansion.» (25 juillet 1947)

Cette découverte est pour elle «un éblouissement», une joie et un réconfort dans sa solitude, mais aussi une interrogation: «Est-ce cet éblouissement ou l'exigence réelle de ma vocation qui me fait songer à devenir Ancelle?»

Ce vers quoi, à vrai dire, elle se sent portée, c'est à la contemplation, mais vécue au milieu du monde, de sa beauté, de ses détresses, de ses initiatives humaines, dans une vie «offerte à tous». Cela demande que tout en s'appuyant sur les Ancelles et la congrégation de Sion elle conserve «un élément de liberté, de disponibilité, auquel se trouvent indirectement mêlés et l'oeuvre de mon mari et je ne sais quoi que Dieu a permis que j'acquière à son contact et qui trouvera son emploi en son temps».. Elle ouvre largement son appartement et en fait un lieu de rencontre pour jeunes filles juives. Elle songe dans le même temps à mettre la bibliothèque de son mari à la disposition d'étudiants juifs. Le P. Marcel Dubois a évoqué l'esprit qui habitait sa maison à cette époque: «...Geneviève Wecsler fréquentait un cercle de jeune filles israélites rescapées des années terribles. Les unes avaient connu l'horreur des camps, les autres avaient échappé aux rafles grâce aux institutions qui les avaient cachées. C'était un groupe fraternel et joyeux, extrêmement vivant. Au milieu de ces jeunes qui avaient connu la menace et la peur et que la fin des ténèbres rendait à la liberté, Geneviève Wecsler apparaissait comme une grande sœur compréhensive et bienveillante. (...) Sa maison de la rue Rollin était ouverte à toute cette jeune population. Certaines réunions du groupe y avaient lieu. C'est ainsi que j'ai découvert le lieu où Benjamin Fondane avait vécu les années sombres, de 1939 à 1944, années qui furent particulièrement douloureuses mais, pour qui connaît son œuvre, particulièrement fécondes. On se réunissait, après avoir grimpé l'escalier de bois, dans la pièce qui avait été son bureau et sa bibliothèque.»[12] Là, Geneviève lisait et commentait les poèmes de son mari. « Au-delà du destin d'Israël, poursuit le P. Dubois, il s'agissait de la solitude de l'homme et de sa quête de vérité. »

Cependant, au bout d'un an, elle comprend que l'essai de vie contemplative dans le monde ne répond pas à sa vocation la plus profonde. «Mes efforts pour être tout à Dieu dans le monde sont vains, (...)

12. *Art. cit.*, p.18.

je gâche quelque chose; (...) Dieu se refuse à secourir mes efforts pour équilibrer ma vie dans le monde.» (7 novembre 1948).

C'est alors de plus en plus vers la vie religieuse contemplative qu'elle se sent attirée. Et tout particulièrement vers les contemplatives de Notre-Dame de Sion. «Il n'y a qu'au couvent que je trouverai cette possibilité de prière, de silence, de solitude, d'études, qui me sont devenus aussi indispensables que l'air que je respire.» Et tout particulièrement vers les contemplatives de Notre-Dame de Sion. «Pourquoi Sion? Parce que j'appartiens à Israël et que c'est le seul ordre qui soit voué à Israël.» (7 novembre 1948).

Après s'être longuement entretenue de son désir avec le Père Jean de Menasce, le Père Marcel Dubois, Jacques Maritain, elle entre à «La Solitude», à Grandbourg près de Paris, dès que cela lui est possible, le 31 mai 1949. Elle devient Sœur Benjamin-Marie et recevra bientôt le nom de Sœur Gratia Maria.

Désormais toute sa vie se résume dans ces mots, qu'elle a elle-même soulignés dans sa lettre: «être *tout* à Dieu» et «*j'appartiens à Israël*». Sa vocation auprès d'Israël s'achève dans l'accomplissement de sa propre vocation la plus profonde, celle entendue dès son enfance, qui n'a cessé de la poursuivre, mais qui n'a manifesté qu'au terme de sa vie, à travers son histoire personnelle et les drames de l'histoire des hommes, son véritable sens, ouvert sur les profondeurs et le mystère de l'histoire du salut.

* * *

À La Solitude, sa vie se simplifie. Elle définit l'esprit qui y règne: «un esprit de dépouillement dans l'amour, de liberté dans l'amour». Ses obscurités et ses résistances sur le plan de la pensée se dissipent et se résolvent elle ne sait comment. Il faut citer longuement la lettre admirable où elle fait part à Jacques Maritain de ses «découvertes» et qui répond à celle qu'elle lui adressait quelques années plus tôt (22 décembre 46 - 2 janvier 47):

«Je vous amuserais sans doute en vous racontant mes découvertes, par exemple la découverte de la valeur, je dirais presque *de la sainteté*, du raisonnement métaphysique. Dieu sait combien je le tenais pour suspect!... Je posais si mal la question! Je la posais exactement à l'envers... Je me révoltais à l'idée de fonder tant soit peu ma foi sur les exigences de ma raison, sur une nécessité rationnelle si impérieuse m'apparût-elle. Je n'avais pas compris que ce n'est pas ma raison qui *exige* que Dieu soit perfection infinie, amour infini, beauté infinie, intelligence infinie, justice, etc... mais que *c'est Dieu* qui, étant tout cela à

l'infini, *exige* que ma raison ait en elle ce besoin, cette nécessité, d'un Dieu parfait et infini en toute chose.

«Oh! je ne regrette pas le chemin parcouru. C'est au contraire merveilleux d'avoir cru d'abord, aveuglément, parce que la Bible le disait et parce que Dieu m'avait fait la grâce de croire; puis de découvrir en moi, en la structure même de ma nature humaine, tous ces reflets de Dieu; de découvrir que toutes ces exigences ne sont que reflets de Dieu. Dieu est tellement infini, et tellement jaillissement d'amour, qu'il y a comme des fuites de sa splendeur qui s'inscrivent dans ses créatures misérables. Et sa splendeur est d'une telle pureté qu'elle arrive en nous, infiniment affaiblie, sans doute, mais non déviée, car rien ne peut fausser la vérité. Et c'est cela qui garantit la *rectitude* de l'intelligence humaine, même si diminuée par le péché originel, en même temps que c'est cela qui la maintient dans cette *humilité totale* devant Dieu, à laquelle je tiens tant... Je me disais autrefois: "Il *est*", je n'ai pas besoin de "*Le* savoir". Mais c'est parce qu'Il est, et parce qu'Il m'aime, qu'Il veut que je sache, et qu'Il m'a donné l'instrument pour. Je voyais dans le savoir, dans le raisonnement portant sur Dieu, une atteinte à sa transcendance. Je découvre maintenant, dans ce reflet *invincible* de Dieu, bien ténu, bien subtil, mais vrai, mais pur, dans la partie la plus pure de l'intelligence de l'homme, une preuve de la toute-puissante domination de Dieu, de Dieu vainqueur toujours. Même le péché ne pouvait éteindre complètement l'image de Dieu dans les facultés de l'homme.» (14 décembre 1950)[13]

* * *

Quand a-t-elle eu le pressentiment que sa vie serait brève, que le temps était compté? On ne peut pas ne pas remarquer des notations comme celles-ci: en 1946, alors qu'elle prépare l'édition des manuscrits de son mari: «En ces moments, je vous avoue que j'ai peur de mourir et que je supplie Dieu de me laisser vivre aussi longtemps qu'il sera nécessaire pour que toute l'oeuvre paraisse.» 7 novembre1948: «Sentiment (...) de la brièveté terrible de la vie, d'une exigence impatiente de Dieu sur moi.»[14] 7 novembre1948:

Début 1952, on découvre qu'elle est atteinte d'un cancer au poumon. Sa profession religieuse est avancée au 25 mars, fête de l'Annonciation, de cette même année. Sa troisième année de noviciat avait été «pleine d'ombres et de tempêtes», mais «Dieu a dissipé toutes (ses) difficultés, en un éclair, avec son admirable simplicité» (4 avril

13. Lettre publiée dans les *Cahiers Jacques Maritain* n°37 (novembre 1998).
14. À Claude Sernet.

1952). Elle voit la maladie et la profession comme deux grâces qui s'appellent l'une l'autre. «J'expérimente avec quel amour inexprimable Dieu nous donne force et paix au jour le jour. Je n'ai aucun mérite, aucun: Dieu me porte.» (4 avril 1952)

Elle doit désormais faire de fréquents et longs séjours à l'hôpital de Villejuif. Rayons et transfusions se succèdent. Elle passe de plus en plus par des périodes d'épuisement. «Pour moi, ce n'est pas très fameux, c'est-à-dire que la maladie suit gentiment son cours, ce qui est son droit, après tout...» (9 août 1953). L'abbé Journet, qui va la voir à l'hôpital en juillet 1953, écrit d'elle: «Elle avait eu de grosses enflures autour du corps; et maintenant le cancer se porte sur l'os de la hanche. Mais elle était rayonnante, toute pacifiée et lumineuse! (...) La veille, la Mère, à La Solitude, m'avait dit combien, au coeur de cette terrible maladie, "elle montait". C'était un peu de ciel dans cet hôpital de Villejuif.»[15]

En 1946, au moment même où elle prenait connaissance du témoignage sur les derniers jours de son mari à Auschwitz et Birkenau, elle avait écrit : «Il me semble que tout cela est irréel, que ce n'est pas moi, que ce n'est pas [mon mari] qui avons vécu cela, que tout cela n'est que du provisoire... (...) Il y a des moments où mon coeur bondit de joie à l'idée que l'heure viendra où je mourrai. Et ce n'est pas lassitude de la vie, pas du tout. La vie, je ne l'ai jamais vue si pleine à craquer. Dieu fait plus que remplir tous les vides. Il recule sans cesse, à l'infini, les frontières de l'amour, et [mon mari] est tout mêlé à cet amour.»[16] Dans sa maladie, du fond de ses souffrances et de son anéantissement, c'est la même espérance qui l'habite. Le P. Dubois a témoigné qu'elle avait fait sien le psaume 73, qu'elle répétait sans se lasser, et qu'elle y mettait, avec la sienne, toute l'espérance d'Israël.

«Et moi qui restais devant toi,
tu m'as saisi par ma main droite.
Par ton conseil tu me guideras,
puis dans la gloire tu me prendras.»

Dieu l'a prise à l'aube du 1er mars 1954.

Quelques années plus tôt, le 4 décembre 1948, peu avant d'entrer à La Solitude, elle avait écrit:

15. Charles Journet à Jacques Maritain, 27 juillet 1953.
16. À Claude Sernet.

«Je voudrais aussi vous dire (mais comment m'expliquer?) que j'ai compris depuis longtemps que le côté tragique, irréparable de la mort si prématurée de mon mari, du gâchis humain, et plus encore du gâchis spirituel entraîné par mes fautes, ne pouvait pas se résoudre dans une vie chrétienne normale, si fervente soit-elle. Ce n'est pas une question de plus ou moins de générosité, mais d'une différence de plan, d'un changement de plan. Ce n'est que sur le plan purement spirituel, sur le plan de l'infini de Dieu, de son Éternité, que tout peut être réparé, régénéré, recréé.»

FR. MICHEL CAGIN

Geneviève FONDANE

Une lettre inédite à Jacques Maritain

[La correspondance de Benjamin et Geneviève Fondane avec Jacques et Raïssa Maritain a été publiée en 1997 aux Éditions Paris-Méditerranée par les soins de Michel Carassou et René Mougel. Depuis lors, plusieurs lettres de Geneviève Fondane à Jacques Maritain ont été retrouvées, qui viennent compléter cette édition. Quatre lettres ont paru dans les Cahiers Jacques Maritain, n°37 (novembre 1998), appartenant à la dernière période de la vie de Geneviève Fondane, après son entrée dans la branche contemplative des Sœurs de Notre-Dame de Sion, à «La Solitude».

La lettre que nous publions ici date de novembre 1944. Maritain est revenu le 10 à Paris pour quelques semaines, après cinq années d'exil. Il y retrouve Geneviève Fondane le 23, apprend que Benjamin et sa sœur ont été déportés en mai, que Geneviève est revenue à la foi au creux de son angoisse. Il lui donne à lire le poème de Raïssa, Deus excelsus terribilis, *le premier volume des* Grandes Amitiés, *paru à New York en 1941, et son propre ouvrage sur* Les droits de l'homme et la loi naturelle.

Cette lettre est donc la première de Geneviève Fondane, qui ouvre cette nouvelle étape importante et émouvante de leur amitié et de l'itinéraire de Geneviève. Elle s'insère entre le billet de Maritain du 16 novembre et la lettre de Geneviève Fondane du 5 décembre, qui suit leur deuxième rencontre, le dimanche 3 décembre (p.52-53 de la Correspondance Fondane-Maritain). Nous remercions le Cercle d'Études Jacques et Raïssa Maritain de nous l'avoir communiquée et de nous autoriser à la publier.]

Lundi, 27 Novembre [1944].

Cher Monsieur Maritain,

J'ai lu et relu le si beau et si douloureux poème de Madame Maritain[17]. Combien il me touche! Oui je connais cette interrogation désespérée, je connais cet écroulement de tout, devant une souffrance si innommable, devant tant d'horreur, que rien, aucune de nos explications, aucune consolation, ne sont plus valables. Et Dieu, qui sait, se tait. Combien de nuits ai-je passées à me heurter contre ce mur, ne pouvant que me cramponner *aveuglément* à Dieu, du fond de l'abîme.

Je vous dirai, naïvement, retrouver dans le poème, des accents de la Bible, des Prophètes. Une telle tension, et en même temps un tel amour, et cette exigence, cette audace que seuls ont les amis de Dieu. Puisse-t-Il entendre cet appel...

Puisque je ne vous verrai que Dimanche[18], je vais déposer le poème chez Monsieur S. Fumet[19], ainsi que vous me l'aviez demandé.

Lu aussi, avec quelle joie «Les Grandes Amitiés». J'ai commencé par pleurer sur les pages de l'enfance qui m'évoquaient d'une façon déchirante la propre enfance de mon mari, cette enfance dont il m'a parlé si souvent qu'elle m'est aussi présente que la mienne. Puis j'ai couru aux chapitres de la conversion que j'ai lus avidement, avant de reprendre le tout d'un bout à l'autre, avec ferveur, heureuse de découvrir une nourriture si substantielle dans un récit si attachant. Tous ceux auxquels j'ai parlé du livre me le réclament. Ne sera-t-il pas bientôt en librairie à Paris? Et le second volume[20]? Je suis bien impatiente de l'avoir. Me voici plongée, maintenant, dans «Les Droits de l'Homme»[21], qui répondent précisément à beaucoup de mes plus actuelles préoccupations. Je vous en prie, n'oubliez pas, si possible, de

17. *Deus excelsus terribilis*, paru d'abord en septembre 1944 aux États-Unis dans *Commonweal*, revue catholique de New York. Jacques Maritain en avait lu des extraits dans un message radiodiffusé le 12 janvier 1944. Paraît dans *Nova et Vetera* en 1945, n°1, p.27-33. Cf. J. et R. Maritain, *Œuvres Complètes*, vol. XV, p.625-631. Raïssa présentait le poème comme une prière dédiée

«À la mémoire de ceux»
que l'Enfer a voulu exterminer
que Hitler a fait assassiner
que le monde a laissé périr
mais dont l'âme douloureuse et humiliée
est à Dieu
avec Lui dans la vie éternelle.»

18. Du carnet de Maritain, à la date du dimanche 3 décembre: . Cf. *Fondane-Maritain, Correspondance*, p.52 n.2.

19. Stanislas Fumet, par l'intermédiaire de qui elle avait pu joindre Maritain, habitait rue Linné, non loin de la rue Rollin.

20. *Les aventures de la grâce*, paru à New York en 1944. Les deux tomes seront réunis en un seul volume dans l'édition française de 1948, sous le titre commun: *Les Grandes Amitiés*.

21. Jacques Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, New York, Édition de la Maison Française, 1942 (*Œuvres Complètes*, vol. VII).

m'apporter votre autre volume sur la démocratie et le Chrétien[22]. Le vague de mes connaissances sociales et politiques me pèse de plus en plus depuis quelques temps et j'ai grande hâte de me donner une charpente.

J'ai recherché, dans la collection de «Temps Présent»[23] les quelques articles dont je vous avais parlé et qui m'avaient donné un certain malaise. Il s'agit de: n°5 «À propos de l'épuration de l'Épiscopat», dernier paragraphe de la 2ème colonne – et n°6 «Pourquoi l'Église reconnaît les gouvernements». Bien inopportun aussi, me semble, dans le même n°6, dans la rubrique «Nos lecteurs nous écrivent», la lettre du médecin ancien pétainiste. Croyez bien que je ne me pose pas en censeur de «Temps Présent», ce qui serait bien ridicule de ma part, mais j'aime tant ce Journal que je suis malheureuse lorsqu'il me choque en quoi que ce soit.

Les belles «Méditations sur la Mort» de Max Jacob sont dans le n°3.

Maintenant, cher Monsieur Maritain, puisque vous envisagiez de me faire connaître votre nièce[24], ne pourrait-elle vous accompagner et venir Dimanche dîner avec nous? J'en serais très heureuse, si toutefois ma demande n'est pas indiscrète.

Je me fais un grand plaisir de votre visite. Vous ne sauriez croire quel réconfort vous m'avez apporté, vous ne sauriez croire combien je remercie Dieu d'une amitié qui m'est si précieuse et à laquelle je réponds de tout coeur.

Geneviève FONDANE

Je ne vous ai pas dit que notre pauvre rue Rollin avait été bien bombardée le 26 Août. Méfiez-vous, dans l'obscurité, de l'escalier dont la première marche est effondrée.

22. Jacques Maritain, *Christianisme et démocratie*, New York, Édition de la Maison Française, 1943 (*Œuvres Complètes*, vol. VII).

23. *Temps Présent*, hebdomadaire chrétien qui, en novembre 1937, sous la direction rédactionnelle de Stanislas Fumet, prit la relève de *Sept*, l'organe des Dominicains de Paris dirigé par les PP. Bernadot et Boisselot, suspendu en août 1937 sur l'ordre du P. Gillet, Maître général de l'Ordre, à la suite d'attaques venant des milieux de droite contre les positions du journal sur la guerre d'Éthiopie, la guerre d'Espagne et le Front Populaire. *Temps Présent* cessa de paraître le 14 juin 1940, fut remplacé momentanément par *Temps Nouveau*, à Lyon, toujours sous la direction de Stanislas Fumet, et reparut à la Libération, en août 1944, mais de façon éphémère.

24. Éveline Garnier, très active dans la Résistance, travaille alors au ministère des Déportés.

L'ultime frontière[1]

A la mémoire du Père Jacques LAVAL
et en hommage au Professeur Yehudah MORALY,
de l'Université Hébraïque

Tout au long des années 50, à l'époque où la collaboration de Paul Claudel et de l'acteur Jean-Louis Barrault a été la plus fructueuse et la plus brillante, le comédien français a bien voulu honorer de son amitié bienveillante et fidèle la communauté dominicaine de Saulchoir, alors couvent d'études de la Province de France. Le souriant responsable de ce lien tout à fait particulier était l'un des étudiants du studium, aujourd'hui décédé, le Père Jacques Laval. Par sa singulière ouverture d'esprit et par une admirable sensibilité à toutes les formes de l'expérience artistique, le Père Laval apportait une dimension originale à la rigueur scolastique de notre formation. Reprenant ici un des jeux de mots dont il avait le secret, je dirai qu'il était habité par le souci d'introduire «la clé des chants» dans notre univers quelque peu austère et abstrait. Ceci nous a valu aussi bien des concours conventuels de poésie que des expériences artistiques exceptionnelles : expositions de peintres contemporains, concerts de quatuors classiques, lectures ou conférences sur le théâtre. Je me souviens en particulier d'une lecture intégrale de la *Phèdre* de Racine où Jean-Louis Barrault jouait et mimait tous les rôles, nous faisant découvrir les secrets de la langue et de la dramaturgie de Racine. C'est à l'occasion de ces rencontres que j'ai entendu de la part de Jean-Louis Barrault, cette étonnante déclaration : «Mon maître Paul Claudel». Il y avait dans le ton simple et péremptoire de cette affirmation à la fois la marque d'une affectueuse gratitude et d'une connivence professionnelle. Certes, la fréquentation de l'œuvre de Claudel, la lecture de son *Journal* et des *Mémoires improvisés* m'avaient introduit à la découverte de son génie, mais je dois avouer que les travaux et le livre récent de Yehuda Moraly m'ont aidé à en découvrir l'ampleur et la profondeur. La mise en scène, par Claudel lui-même, du verbe prophétique qui inspire son œuvre, révèle en effet

1. Presses Universitaires Franc-Comtoises, 1998.

une capacité toujours jaillissante et inépuisablement renouvelée d'accueillir, d'expliciter, de préciser l'intuition originelle. En 1935, alors qu'il travaillait, dans l'enthousiasme, pour Ida Rubinstein, à la rédaction de *La Sagesse,* il confie dans une lettre à sa fille Reine :

> *J'ai toutes sortes d'idées de mimique et je crois que je vais me faire professeur de cet art. Ce sera un nouvel avatar du vieux Protée*[2]. '

Le mime est en effet une des capacités de son génie. Mais il aurait pu dire la même chose de son intérêt pour la mise en scène. C'est aussi un avatar de son génie protéiforme. Yehuda Moraly entreprend de saisir Paul Claudel «en acte de créer» non seulement une œuvre écrite mais un drame à travers les entremêlements d'une aventure humaine dont l'ultime signification est divine. C'est pourquoi, explique l'auteur :

> *Chez Claudel, une idée de mise en scène, jaillie à l'occasion de la réalisation d'une pièce, provoque l'écriture d'un nouveau texte. Seul le rêve scénique permet de comprendre la genèse du texte théâtral*[3].

Comme l'a dit excellemment un des recenseurs qui a accueilli le livre de Yehuda Moraly dans le Bulletin de la Société Paul Claudel :

> *Nous sommes loin d'un auteur qui émaillerait son expérience de la mise en scène de conseils ponctuels sur la manière de jouer ses œuvres.... Le dessein de Claudel se confond avec celui de Claudel poète*[4].

A ce titre, le livre de Yehuda Moraly, nous introduit à un regard décidément nouveau. Il se propose en effet comme une véritable encyclopédie, historique et littéraire tout ensemble sur le programme et l'intention de «Paul Claudel, homme de théâtre». Il sera désormais impossible de jouer, de citer ou de commenter le théâtre de Claudel sans se référer à cette exégèse fondamentale.

Ainsi, dans le livre de Yehuda Moraly, Claudel apparaît d'abord non comme un homme de lettres mais comme un «prophète sur qui l'esprit est tombé»[1] Ce poète-ambassadeur que Claudel lui-même définissait comme «un homme qui est professionnellement hors de tout» et dont le domicile «est de n'être pas chez lui», Yehuda Moraly essaie de le tra-

2. Lettre de Paul Claudel à sa fille Reine du 4 mai 1935, citée dans Jacques DEPAULIS, *Paul Claudel et Ida Rubinstein*, Annales littéraires de l'université de Besançon, Besançon, 1994, p.49.

3. Yehuda MORALY, *Claudel metteur en scène, la frontière entre les deux mondes,* Annales littéraires de l'université de Besançon, p. 338, note 34.

4. Jacques PARSI, Bulletin de la Société Paul Claudel, n° 154-155, p. 21.

quer, de légation en consulat, de consulat en ambassade, de découverte en découverte. Sa vocation diplomatique lui donne l'obligation de parcourir l'univers et il enregistre à chaque étape nouvelle des expériences qui enrichissent sa vision du monde et de la destinée humaine :

> *Tant d'œuvres diverses l'ont reçu et tant de gens disparates l'ont accueilli*[5].

Le livre de Yehuda Moraly fait le bilan de ces multiples découvertes. Ainsi permet-il de reconnaître certains de ceux avec qui Claudel a collaboré et qui ont partagé ses intuitions. C'est d'abord le musicien Darius Milhaud, un ami, qu'il emmène avec lui comme secrétaire lorsqu'il est nommé à Rio. C'est en connivence avec lui qu'il entreprend ses premières recherches sur l'accord entre la musique et le texte dans la mise en scène de l'œuvre théâtrale. Ce sera, plus tard, dans la même ligne en Belgique, la fructueuse rencontre avec les Chœurs Renaudins et l'œuvre de Paul Collaer et de Madeleine Renaud-Thévenet. Ce sera, enfin, *La Danse des morts* et *Le Livre de Christophe Colomb*, la collaboration avec Arthur Honegger qui comble les désirs de Claudel. On découvre dans le même milieu théâtral, les personnalités féminines qui entouraient et encourageaient Claudel. Et d'abord celle que Claudel appelait Margotine ou la Fée rouge, la décoratrice. Yehuda Moraly a publié les maquettes de plusieurs de ses projets pour *La Sagesse*. On retrouve maintes traces de cette présence affectueuse et fidèle, tantôt rayonnante et tantôt douloureuse, toujours accueillie comme un réconfort, tout au long de la vie de Claudel. On découvre aussi Eve Francis, dont Claudel appréciait le style prosodique de la lecture de ses textes, l'actrice Carmen Duparc en qui il reconnaissait une exceptionnelle interprète du difficile rôle de Mara. Rappelant ces vivantes présences, je ne puis que souligner avec insistance, la manière respectueuse et délicate avec laquelle Yehuda Moraly évoque la personnalité d'Ida Rubinstein, la «Princesse lointaine» dont il avait pressenti la noble et haute figure, tant dans ses rôles au théâtre que dans le témoignage de sa vie intérieure. Une contemplative farouchement solitaire dans le monde du spectacle. Ayant eu le privilège de l'approcher quand elle fréquentait le Saulchoir, je ne puis que confirmer son jugement. C'est elle, d'ailleurs, qui aidera Claudel à définir la mise en scène comme un «art à trois visages». C'est en effet la mystérieuse synthèse entre la

5. *Idem.*

poésie, la musique et la danse que Claudel cherchera inlassablement à réaliser.

Il n'est nullement étonnant, dès lors, qu'en dépit du titre donné à l'ouvrage, *Claudel metteur en scène*, la première partie du volume soit consacrée à «Claudel chorégraphe». On y lit en particulier un analyse assez détaillée de *L'Homme et son désir*, un ballet écrit par Claudel et Milhaud pour Nijinsky, sous l'influence du *Prélude à l'après-midi d'un faune*, par les ballets russes de Diaghilev qui avaient littéralement enthousiasmé le poète français (Nijinski, qui avait tragiquement sombré dans la folie, ne dansera jamais ce ballet).

Yehuda Moraly rapporte à ce sujet le travail du «petit groupe» de Pétropolis qui est demeuré pour Claudel un modèle qu'il a longtemps rêvé de reproduire. Dans le calme d'une petite cité résidentielle, Claudel le poète, Darius Milhaud le musicien, Audrey Parr la dessinatrice de décors et des costumes, travaillent ensemble à la réalisation du drame plastique dont le danseur sera la vedette.... En 1935 Claudel rêvait encore à une telle réunion de talents, souhaitant y associer Ida Rubinstein... Ce projet n'a jamais pu se réaliser. Yehuda Moraly souligne d'autre part, ce qui est métaphysiquement plus important, que *L'Homme et son désir* est en fait un projet de théâtre total et que dans un sens c'est déjà *Le Soulier de Satin*. Il fait remarquer avec beaucoup de justesse que Claudel est revenu sans cesse dans son œuvre, sous diverses formes et à divers plans, sur la tragédie qui a partagé sa vie à Fou-Chéou, et plus profondément sur le drame de l'amour impossible. *L'Homme et son désir*, *L'Ours et la lune*, *La Femme et son ombre* sont inspirés d'un conte chinois, *La Lanterne aux deux pivoines*, que Claudel a connu très tôt (1909) et qu'il n'a publié qu'en 1942. Le personnage principal est le fantôme d'une femme morte, qui vient dans la nuit séduire un jeune homme. Cette figure est le fantôme de la femme absente, défunte, enfuie ou disparue, elle est le symbole de toutes les femmes, désirées ou absentes dont Claudel a eu le désir.

Toute l'œuvre de Claudel, toute sa correspondance, tout son théâtre, en particulier, *Le Soulier de satin* et *Le Partage de Midi,* nous ont dit et redit que cette présence d'une femme aimée, qu'il s'agisse de Rosalie Vetch, d'Audrey Pair ou d'Eve Francis, d'Ysé ou de Prouhèze, demeure dans la mémoire de son cœur terriblement vivante. Il n'arrive jamais à s'en débarrasser, même si dans le cas de la «Fée rouge», ce lien affectif s'est peu à peu transcendé en lien spirituel.

Mais si impérieux et si absolu qu'il soit, l'amour de l'homme et de la femme n'est pas la seule révélation de cet attrait pour le bonheur, il n'est pas la seule expérience de la brûlure qui blesse inexorablement le cœur de l'homme. C'est la même impatience de l'absolu qui frappe le cœur de tous les interpellés, Tête d'Or, Jeanne d'Arc, Christophe

Colomb. C'est cette nostalgie du départ, cette même impatience obstinée qui le fait partir pour l'Ouest inconnu et mystérieux. Son aventure devient celle de tout homme que le monde ne satisfait pas. L'Amérique devient une image de l'autre monde. L'appel du Nouveau monde est l'appel de l'Autre monde.

Nous touchons ici la signification la plus profonde du sous-titre mystérieux que Yehuda Moraly a donné à son livre : «La frontière entre les deux mondes». L'ultime frontière, c'est celle qui unit et sépare à la fois le théâtre et son message, le signifiant et le signifié. Ce que la mise en scène doit faire percevoir à travers le spectacle, c'est l'Au-delà qui est le seul vrai. Le réel apparent, lui, n'est que le double, une ombre de la réalité spirituelle. A la frontière entre les deux mondes, le poète-voyant explique par une mise en scène distancée du réel, les signes de l'Au-delà. Le personnage de l'Explicateur équivaut à la présence, sur la scène, de Claudel lui-même. A peine déguisé, le poète, à la frontière entre les deux mondes, nous explique le sens de la Création. La fonction du théâtre et de l'art est fondamentalement pédagogique.

Certes, il y a du mal dans le monde. Tout le théâtre de Claudel s'ouvre sur une sorte de scandale et de stupeur devant la souffrance. Violaine est recluse, aveugle et lépreuse. Jeanne d'Arc est livrée aux flammes, Christophe Colomb achève sa vie dans un absolu délaissement, la misère et le dénuement. L'amour même est payé par la souffrance et la douleur. Prouhèze sait que son amour est une épée à travers le cœur de Rodrigue. Le glaive de Tristan sépare Ysé et Mesa. Parmi le désert des âmes, à travers la misère et la cruauté du monde, fondant son espérance sur la parole de Dieu, Claudel entreprend une glorification du Mal. Celui-ci est vaincu par l'Amour et le Sacrifice. Le Mal est nécessaire au Bien.

Sans la souffrance, il n'y aurait pas de charité[6].

Ayant traduit Eschyle, Claudel a été frappé par la cohérence à la fois historique et métaphysique de sa tétralogie. Yehuda Moraly utilise le même mot pour rendre compte de ce qu'il appelle la tétralogie du Mal. Il pense de même, avec raison, qu'on peut résumer sous ce thème unique tout le théâtre de Claudel. Il en voit le modèle le plus achevé dans la série des textes que Claudel a écrits entre 1934 et 1938 pour Ida Rubinstein : *La Sagesse ou la Parabole du festin*, *Jeanne d'Arc au*

6. Paul CLAUDEL, L'histoire de Tobie et de Sara, première version, Théâtre 71, Gallimard, Paris, 1965.

bûcher, *L'Histoire de Tobie et de Sara* et *La Danse des morts*. Ecrites les unes à la suite des autres, les quatre œuvres ont le même thème. Il s'agit toujours de justes dont les souffrances sont données en spectacle. Tout commence par le chaos. L'absurde règne. Tout finira à la fin par un chant en choeur des élus, un «sanglot dans l'émerveillement», c'est-à-dire, à la fin des temps, la compréhension du plan divin. Le sacrifice répare le monde. Il élève du niveau terrestre au niveau céleste. Eclate alors le choeur final, le choeur du monde à venir, que tous, juifs et chrétiens voient comme un choeur de louange, le multiple s'unissant dans la reconnaissance du Créateur. Le Temple détruit est devenu le Temple futur dans le monde à venir. Claudel et Yehuda Moraly après lui, évoque la possibilité de présenter ces quatre pièces, ensemble, dans un même spectacle, car elles délivrent le même message. C'est d'ailleurs le mouvement même de l'aventure personnelle et de la théologie de Claudel, dont une autre tétralogie, celle des quatre journées du *Soulier de Satin* et de la confession du *Partage de midi*. Il est une tétralogie qui n'est pas terminée et qui demeure ouverte comme «une carrière ouverte à la rêverie», c'est celle qui va de *L'Otage* au *Pain dur* et au *Père humilié*. Quel est le destin de l'enfant de *Pensée de Coufontaine* ?

On sait que malgré son rêve et son désir, Claudel n'a pas reçu l'accord de ce qu'il appelle son conseil intérieur. On pressent d'ailleurs et on partage l'attente du dénouement que souhaiterait Yehuda Moraly : «Un Christ recouronnant le Judaïsme crucifié.»[4]

Le lecteur chrétien de ce beau livre ne peut que reconnaître la fidélité de l'auteur au message de son modèle et de son maître. On retrouve dans ce volume la même espérance et le même enthousiasme qui entraînaient Claudel des misères du temps, à *L'Alléluia du Royaume*, du chaos de ce monde à l'apothéose du monde futur, des épreuves du temps à la paix de l'éternité. Yehuda Moraly, homme de théâtre et philosophe est un fidèle témoin de la certitude toute biblique qui animait Claudel. Pour ma part, j'y ajouterais simplement ce verset de Saint-Paul aux Philippiens, qui résume si bien le mystère de la souffrance et de la Croix :

> *Le connaître, Lui, la puissance de Sa Résurrection, la participation à Ses souffrances, Lui ressembler dans Sa mort dans l'espoir de parvenir à la Résurrection des morts. (Phil 3,10)*

J'ai commencé ces quelques lignes en rappelant la gratitude de Jean-Louis Barrault, metteur en scène, à l'égard de Paul Claudel, metteur en scène. C'est au même témoin que je ferai appel pour conclure cette recension. On se souvient de l'amère déception que fut pour Claudel la conclusion négative de sa retraite à Ligugé. Il a trouvé une

consolation et un service de Dieu dans le théâtre et la poésie. C'est ainsi qu'il a réalisé un rôle de serviteur et de témoin. Ceci nous aide à percevoir quelque peu le rôle et la vocation de Yehuda Moraly, metteur en scène et homme de théâtre. Le meilleur traducteur allemand de Claudel, le cardinal Urs von Balthasar, a écrit un admirable commentaire patristique qu'il intitulait *Liturgie cosmique*. Ce titre traduit adéquatement le propos de Claudel, metteur en scène. Une anecdote dont les protagonistes sont réunis à présent «sous les ailes de la Shekinah» nous aidera à le comprendre. Louis Jouvet, le grand homme de théâtre, est mort en 1950. C'est le Père Jacques Laval qui a célébré, en l'église Saint-Sulpice, à Paris, la messe de ses funérailles. Jean-Louis Barrault y assistait avec une intensité toute particulière. A la fin de la cérémonie, il a simplement dit au Père Laval : « En vous regardant célébrer la messe, je pensais : "c'est cela que j'aurais dû être"». Cette brève remarque peut nous aider à comprendre le rôle quasi-religieux de tout metteur en scène : être intermédiaire de la Parole, cérémoniaire de la liturgie cosmique. N'est-ce pas le rêve secret de Yehuda Moraly ? Souhaitons-lui d'y être fidèle.

Marcel DUBOIS

Henry Bars : *penseur des frontières*

«Le territoire où je me suis toujours senti chez moi [...] est situé aux frontières entre l'expression poétique, l'expérience religieuse et la réflexion des philosophes. »[1]

1. L'expression poétique est naturelle à l'œuvre d'Henry Bars, elle est au cœur de celle-ci, consubstantielle à sa pensée. Elle transparaît dans de nombreux passages et donnera à ceux-ci une saveur propre : personnelle et unique. La parole semble venir de loin, de profond et dérouler lentement sa majesté comme un fleuve - tantôt grondant, tantôt sommeillant. La parole est sacrée ; c'est le « langage, saint langage » du poète. Ecrire, c'est alors « *tenter de capter une certaine source secrète et de se faire irriguer par elle et de la rendre productive de soi-même.*[2] » Toute sa vie, et particulièrement à la fin de celle-ci, il écrivit de la poésie[3], sous des formes très variées - parfois à l'écriture très moderne, comme dans son testament spirituel L'Invitation à la Voix - souvent envoyée à des amis proches. Les deux textes que nous publions ici datent des années quatre-vingts et reprennent les thèmes chers de la part d'enfance en chaque être - sacrée et inoubliable - de la vénération, de l'offrande : « *Un point au cœur, un tout petit point d'action de grâces* ».

2. L'œuvre la plus connue d'Henry Bars est assurément issue de son travail d'interprétation spirituelle de la pensée de Jacques Maritain[4]: un ouvrage inégalé, *Maritain en notre temps*[5], et de nombreux autres textes dont certains restent inédits. La relation Maritain - Bars reste à explorer en profondeur tant elle demeure riche d'actualité, et tant elle touche à des domaines variés de la pensée de Maritain. L'article inédit publié à la suite fut commandé à Henry Bars par ses amis comédiens Robert Marcy et Denise Bosc et écrit en mai 1967.

1. Henry BARS : « La rencontre avec Jacques Maritain », in *Cahiers J. Maritain* 4-5 : Le centenaire du philosophe, p. 123.
2. Henry BARS : *La Littérature et sa conscience*, Grasset, 1963, p. 86.
3. Voir notre texte : « Henry Bars : poète et homme de foi », in *Nova et Vetera* 2001/3, pp. 67 à 77.
4. Voir notre texte : « Henry Bars : interprète spirituel », in *Nova et Vetera* 1996/4, pp. 57 à 66.
5. *Maritain en notre temps*, Grasset, 1959.

Maritain était le parrain de Robert Marcy et Henry Bars, lors de ses voyages à Paris, voyait souvent Denise et Robert[6]. Dans ce troisième texte « Jacques Maritain considéré comme moraliste », Bars met l'accent avec insistance sur le côté existentiel de la philosophie morale de Maritain, le regard sur une condition humaine ancrée dans l'éternité mais observée dans sa réalité avec compassion et tendresse : « *une attention au temps et à l'homme* ». Nous avons volontairement laissé ce texte dans sa forme initiale - à la pensée à la fois jaillissante et au ton direct, décidé à ouvrir des pistes de réflexion - et aux références incluses dans le corpus[7]. Cet angle d'approche de l'œuvre de Maritain se situe bien aux limites, aux frontières...

3. Le quatrième et dernier texte est une prière en union avec la communauté des sœurs de la Maison Saint Joseph de Plouha. C'est une longue oraison et méditation sur Dieu, Notre Père, malgré nos vies ou plutôt par elles, en elles. Henry Bars considérait la célébration du mystère divin comme le centre de son existence. La messe resta toujours son point d'ancrage spirituel, la source et l'aboutissement de sa vocation. Il était honoré par dessus tout de ce don, de cette grâce d'avoir à célébrer la messe. Il aimait prononcer les paroles sacrées, célébrer les rites, écrire homélies et prières. Il éprouva la passion de l'expression religieuse : partir des existences et revivre les mystères de la mort du Christ et de sa Résurrection. Mais aussi pleurer sur nos péchés, sur le malheur et la souffrance et chanter l'espérance du salut de notre âme et la victoire sur la mort : tout cela ensemble, en communauté, avec des gens venus de partout, apportant avec eux leurs soucis et leurs chagrins. Ce fut pour Henry Bars la gloire de sa vie.

14 NOVEMBRE 2002
Sylvain GUÉNA

6. On lira le témoignage De Robert Marcy : « Jacques Maritain, mon parrain », in Cahiers J. Maritain, 34, pp. 17 à 24. Dans le catalogue de l'exposition intitulé *Les grandes amitiés de Jacques et Raïssa Maritain*, Les Editions du Carmel, 1995, Henry Bars et les Marcy/Bosc sont placés à des pages voisines ! (132 et 133).

7. Deux simples notes ont été rajoutées pour faciliter la lecture.

Le jeune soleil passant mes vieilles épaules
frappe le haut des maisons devant moi
comme je gravis peu vite la pente peu raide

peu vite mais d'un air décidé comme si
l'adolescence du jour coulait en mes vaisseaux
et que ma poitrine se soulevât plus allègre

II y a des sous d'or qui se répandent sur la ville
sans nul pour les ramasser les enfants sont à l'école
les gens à leur souci moi seul vieillard n'ignore

cet instant de bénévolence venu d'une bonté inconnue
respire homme sans projet ceci qui est pour rien
et fragile au titre de chose pure

ceci qui est pour toi ceci qui est pour eux
ceci dont tu es seul à rendre grâces
par office de l'âge en le silence du matin

19 MARS 1982
9 HEURES DU MATIN

REPOS DU MATIN

Une auto lointaine traverse la pépie d'oiseaux mal réveillés.
Nous avons répété les prophètes, rompu et mangé le pain.
C'est bon dese taire assis autour de la table,
Même un peu tirés de ci de là par les choses du monde.
Une seule tente suffit pour nos cinq ou six fronts,
Consécrateur et brebis maintenant confondus,
Une seule tente et une courte entente sous le toit de la
[chapelle.
Labeur, souci, dispute nous mettront vite à découvert,
Surtout ce remue-ménage en chacun de nos coeurs.
Nous avons offert les dons, écouté la parole,

Perçu un faible et fugitif rayon…
Ou bien si même c'était encore illusion?
Tout au mieux un gauche dessin de transfiguration
Comme la main d'un enfant en trace.
Enfants avons été, comme Simon, en ce bref espace,
Enfants restons quelques instants, disant merci
Pour avoir trouvé bon d'être ici,
Pour le furtif rayon qui frôla nos cœurs amortis
Avant d'être renvoyés en classe.
Ce n'est pas le repos des corps fatigués,
C'est le repos du cœur désencombré.
Les yeux par bonne volonté s'abaissent,
Les oreilles par fragilité se dressent
A l'oiseau pépiant, à la voiture qui passait.
Les mains désoccupées jouent sur les genoux.
Des grandes choses dites sous la voûte, faites sur la table,
Nous n'avons pas compris beaucoup,
Tout au plus soupçonné les célestes vacances
Un jour on ne sait quand, on ne sait où.
Un point au cœur, un tout petit point d'action de grâces
Pour les arbres, pour la bonté, pour les astres,
Pour les éclairs d'intelligence,
Pour le verbe au foyer du silence,
Pour le don immérité de fidélité,
Pour ma vie d'éphémère.
Dieu d'éternité,
Dieu Notre Père.

SAMEDI 2 AOÛT 1980

ORAISON DOMINICALE

NOTRE PÈRE,
c'est naturel à dire, ça va de soi :
Tu es Père, Tu es le Père, et Tu l'es
pour tout le monde - la chose est tellement évidente
qu'elle tourne à la banalité, non?
Un lieu par trop commun, ça manque un peu de piquant ;
un Dieu Dragon en aurait davantage.
On n'est pas allé chercher bien loin, en somme :
les papas pullulent...
Il n'avait pas entièrement tort, Arouet, de ricaner
qu'on t'avait fait à notre image.
Il y a de ça
- mais comment faire autrement?
On prend ce que l'on trouve.
Moi je suis un bon catholique,
ce qu'on me donne je le prends
et je dis :
Notre Père.

Tout de même, tout de même, à bien y réfléchir
Tu n'es pas tellement proche, pour un père;
Je ne me sens pas si tendrement chéri
la plupart du temps...
Il voudrait qu'on pense toujours à Lui
et Jean avoue que nul ne L'a vu :
un père invisible, un père seulement raconté
c'est hors du commun.
Arouet, toujours lui, insinue bien finement
que cet Horloger manque de fibre paternelle.
Après tout un horloger, même un architecte, ce n'est pas
si affectueux qu'un jardinier - par exemple
- sauf peut-être au temps des cathédrales ;
les bâtisseurs de ces vieux siècles rudes
avaient le cœur plus chaud, on dirait.
Et si le froid de nos entrailles mécaniciennes
se reflétait dans un firmament gris de fer?
Pas merveilleusement père, le Dieu de l'âge industriel,
autoritaire plutôt avec un «zeste de paternalisme
le Garant de l'Impératif Catégorique.
Ou du moins c'était ainsi avant-hier :
Tu ne garantis plus grand'chose, Dieu-Idée!

Père vraiment, Dieu lointain, Dieu pâli?
Dieu ministre des relations sociales,
Dieu des Droits de l'Homme?
C'est pire que le Dieu des Philosophes, mon vieux Blaise,
mais peut-être son dernier avatar pressenti
par Jean-Paul Richter quand son cœur se glaça :
nous étions tous orphelins!
Peut-être il fallait que Tu t'absentes
comme Tu l'as fait si souvent, Dieu céleste
cru Dieu oisif, privé d'agir sur le monde?
Il fallait qu'on manque de Toi, nous y sommes.
Notre monde est celui des enfants perdus :
ils dansaient la danse du feu un autre mai,
ce mai-ci on assassine un Pape.
Nous devions être privés de Toi,
Dieu paternel.
Il fallait que le creux de la soif se forât dans nos sables
à tous, bons catholiques compris.
Nous y sommes : Ta Paternité n'est plus un lieu si commun.
Les papas de la terre cherchent en vain dans les hauteurs
un suprême Exemplaire,
à leur foyer des filles et des fils aimants :
le fraternalisme a tout dévoré,
il n'y a plus que des Egaux interchangeables
hantés par l'aigre Morale.

Mon DIEU,
il n'allait point de soi que Tu fusses un Père pour nous.
Quelques païens imaginèrent cela comme un rêve
[improbable,
trop intelligents pour se croire tes créanciers.
Mais un Homme est apparu dans une terre obscure
méprisée des Empires.
Il est venu Te raconter
parlant comme un qui a vécu chez Toi dès avant que le
[monde fût;
on l'a suivi, on lui a dit :
apprends-nous à prier.
Il a répondu par le Notre Père,
puis il fut élevé de terre
sur une Croix et dans la Gloire :
on a compris qu'Il est LE FILS,
alors on a osé.

Divina institutione formati
et praeceptis salutaribus moniti
AUDEMUS...

Ah! si nous retrouvions le coût de cette audace,
le Tout-Autre se penchant vers nous, le Très-Haut se faisant
humble par tendresse comme une poule qui appelle ses
[petits?

Dieu Père, Dieu Mère,
Dieu générateur, Dieu qui nous enfantes
dans la parturition de la Croix,
nous n'eûmes à cette adoption aucun droit,
c'est merveille de croire à l'incroyable,
d'échapper à l'humeur revendicatrice,
de se perdre dans l'action de grâces,
c'est merveille d'exulter libres,
de se retrouver petits enfants
et pécheurs pardonnés.

Notre Père qui es aux Cieux,
Notre Père que je ne vois pas,
Notre Père qui me tiens en tes bras,
Notre Père reflété par l'azur et l'orage,
par la mer et les fleurs et les astres,
Notre Père mystérieux
qui par Jésus nous sauves du désastre,
Notre Père dont une ombre est Noé
nous transbahutant en son Arche,
Notre Père signifié par Abraham
donnant l'unique fils pour sauver la race,
Notre Père qui par l'Esprit
fit Mère la Vierge Marie,
Notre Père doux et terrible
si Haut qu'Il descend au plus bas,
que vais-je demander POUR TOI ?

Que la Terre exalte Ton Ciel,
qu'elle dise ta Sainteté,
qu'elle avoue son insignifiance,
qu'elle fasse taire ses bruits
et consomme en extase de silence
le chant de son adoration.

Qu'elle confesse : Père, Tu Es,
Père, Tu vis, travailles et reposes,
Père, Ton Nom est Agapè.
Qu'elle t'offre les volcans et les roses,
la houle des mers, les calmes rivières,
et le cœur des petits enfants!

Père outragé, Père du Crucifié,
souviens-Toi dans Ton Royaume
des larrons que tous nous sommes,
viens régner parmi les hommes.
On a l'air de savoir ce que c'est que ce règne
qui pourrait arriver?
Comment s'en faire une idée
sans beaucoup d'inconscience ou de prétention?
Allume ton feu en tous cœurs,
dévorateur, transfigurateur,
fais éclater le noyau de mon âme...
Hélas, Je sais trop bien que j'en ai peur,
j'aime tant mon petit coin à moi.
Père je Te prie donc contre moi,
contre mes peurs frileuses, mais viens, je Te prie, en voleur
sans que je m'en aperçoive.
Père, prends-moi au piège,
commence en moi un bout de règne
avant que je le sache.

Notre Père qui es dans les Cieux,
qui me dira ce que c'est que les Cieux?
On regarde en rêvant la Coupole,
les yeux clos on cherche au fond du coeur
cette flaque d'éternité,
point minuscule à des années-lumière
souvent occulté :
là est l'image originelle,
là se reflète le Ciel,
c'est là que travaille l'Esprit,
qu'ineffablement il gémit :
là s'obtient à grand ahan sur la terre
que se fasse Ta Volonté
fleurissant au Ciel en pure spontanéité.
Les montagnes, les océans, les jungles, les forêts
T'obéissent.

Bien autre affaire ces milliards de fines pointes électives
que Ton Amour convoque à vouloir avec Toi.
L'Autre avait dit: vous serez comme des dieux.
Tu nous dis : vous êtes des dieux.
Tu nous dis : il est là le Royaume des Cieux,
sa tessiture fait craquer la machine du Monde
criant le cri de l'enfantement.
Terre ma vieille mère, avoue que tu es en travail :
tu portes le Ciel mon Père en tes entrailles,
Ancien des jours plus frais que l'Aurore.

Embrasse, Adam intérieur, d'un vaste regard circulaire
les champs de planète : le blé, le riz, le fer, les bestiaux,
l'usine, les parchemins, les navires filant sur les eaux.
Tout est reçu, tout est offert
à commencer par le labeur.
Demande le pain après avoir adoré,
demande l'intelligence, demande
la force, l'imagination, la bonne volonté,
l'impossible, l'espérance.
Tends la main à ton Père et dis-lui :
Donne-moi tout, je n'ai rien gagné
Père, je suis l'enfant au matin des cadeaux,
J'attends que Jésus descende par la cheminée
et comble mes petits souliers.

Donne-moi surtout le pardon,
mon Père, je ne suis pas bon.
Sera-ce en Droit que Tu me traites?
je n'ai rien pour payer mes dettes
sauf de les remettre à mes débiteurs
qui sont mes justes créanciers.
Ne permets pas que j'accuse,
traque dans mon cœur la ruse
de frapper ma coulpe sur poitrine d'autrui.
Délivre-moi de ma conscience hypocrite
faisant compte de ses mérites,
cache-moi dans un coin obscur
tout au fond de ton sanctuaire
parmi la foule des impurs
du côté du confessionnal.
Puis, absous, mène-moi vers l'autel.
Tes mains puissantes sous mes coudes

car je sens que je vais tomber.
Ne permets que je sois tenté
au-delà de mes forces :
le pire c'est quand je crois en avoir
et m'avance Matamore
Défiant le Vieux Menteur.
Le Malin, comme il investit les places!
Ton Fils l'a dit, ce Monde que Tu fis bon
il l'enveloppe tout entier
de sa toile d'araignée;
de perfides soies paralysent
les navettes de l'Église
tissant la robe sans couture.
Vaincu d'avance il tient à la Principauté.
Ne nous livre pas à ses mailles,
nous n'avons contre lui que la pauvresse Vérité,
nous allons nus à la bataille,
nus et naïfs, sans diplomatie,
armés de la seule foi de notre Mère Marie.

23/25 mai 1981

JACQUES MARITAIN
considéré comme moraliste

1. Il ne manque pas de bons esprits pour estimer que la partie la plus intéressante de l'œuvre de Maritain est sa philosophie de l'homme, son anthropologie; et même certains d'antre eux diraient qu'il est avant tout un grand moraliste. J'accepte de ces vues ce qu'elles ont de positif, mais en niant ce qu'elles semblent nier.

Maritain est avant tout un métaphysicien, un philosophe qui dévisage et explique toutes choses d'après les principes les plus universels et les plus élevés: qu'on imagine son œuvre amputée des *Sept leçons sur l'être* ou du *Court traité de l'existence et de l'existant*, elle serait découronnée.

Mais sa métaphysique ne ressemble à celle d'aucun autre métaphysicien, serait-ce celle de son maître Thomas d'Aquin, et en particulier pour ce fait: qu'elle est plus que nulle autre enracinée dans l'existence *humaine*. Ainsi Maritain est le plus «existentiel» - au sens moderne - des philosophes de la grande tradition *perennis*.

Mais, à la différence des philosophes «existentialistes», son anthropologie ne dévore pas son ontologie, elle ne tient pas lieu d'on-

tologie: elle est suspendue à l'ontologie du côté des principes explicatifs et elle ravitaille l'ontologie de sa très riche *expérience* éthique.

Ces réflexions, qui peuvent sembler un peu abstraites, sont toutefois nécessaires pour rendre compte de ce que l'œuvre de Maritain comme moraliste a de merveilleusement concret.

2. A la source de cette œuvre de moraliste, il y a la plus riche et la plus diverse expérience humaine. Jacques Maritain a passé par l'espoir socialiste, le désespoir de trouver une vérité absolue, l'amour humain le plus tendre et le plus passionné pour une femme qui a été sa compagne pendant cinquante-six ans et qui demeure son inspiratrice au delà de la mort - un amour *unique*, on aurait envie de dire : un amour *fou* - ; la conversion religieuse la plus complète, sans retour quoique traversée de part en part du sentiment lancinant d'être inégal à ce qu'elle exige ; l'apprentissage farouche de plusieurs philosophies (spinoziste, bergsonienne) avant de trouver la bonne ; le don entier de soi-même à un maître (*vae mihi si non thomistizavero* !) ; l'amour de la poésie et des poètes ; l'exercice d'un art, le métier d'écrivain ; l'amitié, la plus somptueuse gerbe d'amitiés qui fût jamais et dont la plupart lui sont demeurées fidèles comme il n'en a jamais trahi aucune ; la douleur pourtant d'avoir été trahi lui-même par quelques faux-frères ; cette espèce de martyre continu qui consiste à être injurié, diffamé, haï; la consécration de soi-même aux urgences du temporel, alors qu'on est épris de l'éternité ; la vénération du peuple, ce qui est sans doute naturel pour un seigneur de naissance ; l'appel obsédant de la voix prophétique, à laquelle il faut bien obéir (mais, il l'a dit plus d'une fois, c'est une vocation ingrate d'être prophète) ; le sens déchirant de la tragédie en cours dans l'histoire ; la compassion pour tous les persécutés, et spécialement les enfants d'Israël; le long exil et la participation aux déchirements de la lointaine patrie; la haute mission, vainement déclinée, auprès du gouvernement de l'Eglise; la tristesse de n'être pas désiré dans son propre pays ; un second exil, moins tragique mais plus long, et l'épreuve de la maladie sur soi-même et les proches ; la mort enfin des deux femmes aimées avec lesquelles on avait constitué durant plus d'un demi-siècle un foyer inoubliable ; la solitude, malgré tant d'amitiés ferventes qui vous entourent; le travail qu'on sent qui reste à faire, alors qu'on aimerait quitter à son tour cette vallée de larmes ; la retraite volontaire dans une vie humble et pauvre - et tous ces gens, de l'univers entier, qui vous écrivent, à qui on n'a pas le courage de ne pas répondre avec une générosité inlassable; enfin, ce dernier livre qu'on

8. Extraits d'une lettre de Jacques Maritain à Henry Bars du 8 janvier 1967, après la publication du *Paysan de la Garonne*.

s'est arraché comme un espoir à la fois et une protestation et qui va déchaîner autour de vous la meute des controverses, en sorte qu'on aura l'impression «d'avoir été jeté, nu, dans un cabaret de *streap-tease...*»[8]

* * *

Arrivé à ce point, je me rends compte que je me suis laissé entraîner et que, m'étendant trop, je n'ai pas encore dit l'essentiel.

Encore un mot pourtant. Ce philosophe réputé pour son intransigeance doctrinale me paraît le moraliste à la fois le plus exigeant et le moins sévère : on dirait qu'il est capable de tout comprendre, ayant tout éprouvé. Son appel hante le lecteur et ne lui laisse pas de répit; mais il ne juge que le moins possible, il laisse à un Autre le Jugement.

3. Voici un texte de lui, qui aide à le situer:

> *On se trompe lorsqu'on rattache à la science spéculative de l'être humain, à la psychologie, l'effort d'approfondissement et de découverte poursuivi par tant de grands intuitifs, de Montaigne et Pascal à Nietzsche, de Shakespeare à Racine et à Baudelaire, de Swift ou Meredith à Balzac et Dostoïewsky ; ces puissants observateurs de l'homme ne sont pas de purs observateurs, ce ne sont pas des « psychologues » : ce sont proprement des moralistes, non pas des philosophes mais des praticiens de la science des mœurs. Sans doute n'est-ce pas à cette science intégralement prise, jusque dans la formulation de ses règles et de ses préceptes, c'est au matériel expérimental de cette science (et quelquefois avec de fortes déficiences du côté des vérités régulatrices de celle-ci), qu'ils s'appliquent avant tout. Mais c'est bien le dynamisme de l'être humain qu'ils étudient, l'usage lui-même du libre-arbitre, et donc la situation de l'homme par rapport à ses fins, en sorte que l'exactitude et la profondeur de leurs vues ne dépendent pas seulement de l'acuité de leur regard, mais aussi de leur idée du bien et du mal, et des dispositions de leur propre coeur à l'égard du souverain bien. Ils drainent d'admirables richesses psychologiques, mais dans un savoir qui est le savoir pratiquement pratique de l'action humaine, non la psychologie. Et c'est précisément parce qu'ils ne sont pas des psychologues, mais des moralistes, que leur psychologie va incomparablement plus loin que toute la psychologie de laboratoire ou d'académie»*| (Degrés du savoir,. *pp. 626-627 de la Ière éd., chap. VIII, fin du § 6).*

Ces remarques s'appliquent très bien à Maritain lui-même: il est un praticien de la connaissance de l'homme, quoiqu'il soit aussi autre

chose, un philosophe (non pas un «psychologue de laboratoire », mais un «éthicien»|). J'ajoute que s'il est comparable à Montaigne, Nietzsche ou Dostoïewsky pour cette saisie intuitive du dynamisme de la liberté, c'est parce que, comme eux, il n'a pas seulement une expérience morale mais encore une expérience poétique de l'homme.

C'est l'union en lui d'une connaissance de type philosophique - «éthique»| - et d'une connaissance de type expérimental - science de «praticien»| - qui fait de Maritain un «moraliste»| si exceptionnel.

Ces deux types de connaissance ne sont pas juxtaposés en lui mais interfèrent de mille façons et s'enrichissent mutuellement. C'est qu'ils relèvent d'un même respect pour «ce qui est».

4. Il oppose souvent l'éthique de la tradition classique, celle qu'il croit vraie, à l'éthique «académique-idéaliste»| de Kant. Pour Kant l'univers de la Liberté n'est pas seulement distinct de l'univers de la Nature, il est étranger à celui-ci : le Devoir ne repose sur rien d'autre que lui-même, il se tient tout seul dans l'existence. Par suite il n'y a pas de morale plus puriste et plus moralisante que la morale kantienne. Au contraire,

> *la liberté n'est pas, comme le croyait Kant, un monde séparé de la nature, elle est au contraire enracinée dans la nature, et se déploie au milieu de toutes sortes de conditions de nature; d'autre part, et pour la même raison, les degrés ou instances de la science morale où le caractère normatif de celle-ci, le* tu dois, *est le plus certain, requièrent eux-mêmes une base d'information expérimentale aussi large que possible. Dans la* Secunda Pars *de la* Somme *ce caractère normatif est très réel et très profond, mais d'autant plus qu'il reste, si je puis dire, dans l'ombre de l'être, et qu'il est là comme un résultat des inclinations essentielles et des finalités de l'être de nature et de l'être de grâce considérées par la théologie morale à la lumière de la révélation. A plus forte raison, dans les régions les moins élevées de la connaissance morale, les parties du savoir moral ordonnées avant tout à rassembler les matériaux d'information dont celui-ci a besoin peuvent-elles et doivent-elles, parce que leur but immédiat concerne des faits à rassembler, faire autant que possible abstraction, dans leur texture explicite, du moralisme, si je puis dire, de la science morale, en d'autres termes des jugements de valeur auxquels elle se réfère d'une façon plus ou moins directe* (Science et Sagesse, pp. 279-280).

Plus loin, considérant l'histoire comme une «science d'information expérimentale connexe à la science morale»|, il remarque:

> *Le moraliste a bien à juger les « espèces morales des actes humains considérés en eux-mêmes ; - mais non pas les hommes ni les*

événements ni le cours concret de l'histoire, sinon de la façon la plus réservée. Car ce jugement-là appartient en propre à Dieu (...)

Au reste n'y a-t-il pas pour le chrétien un modèle d'histoire proprement divin? Ce paradigme lui est offert par les livres historiques de la Bible. L'auteur principal de ces livres savait «ce qui est dans l'homme»| infiniment mieux que tout philosophe et tout théologien. Mais il nous a donné un récit historique extraordinaire libre de toute appréciation morale et de tout jugement explicite de valeur. C'est qu'il avait le temps de porter ces Jugements, - le jour où il jugera les vivants et les morts. D'ici là silence là-dessus (ibid. pp. 286-888).

Ces réflexions méthodiques aident à comprendre comment Maritain a conçu et pratiqué son rôle de «moraliste ». J'aime ce «normatif» qui reste le plus possible «*dans l'ombre de l'être* ».

5. On peut voir une application particulière de cette méthode dans la manière dont Maritain a traité des rapports entre l'art et la morale.

Par opposition, je citerai un opuscule de saint Basile «*Aux Jeunes gens, sur la manière de tirer profit des lettres païennes*» qui m'avait fort déçu, à l'époque où j'étais un jeune professeur de Lettres. Saint Basile réduit l'intérêt de la poésie antique aux leçons de morale qu'on en peut tirer. C'est d'ailleurs une position très commune dans la tradition chrétienne .

Maritain aima trop la poésie, mais aussi il est trop bon philosophe, il respecte trop spontanément tout « ce qui est»|, pour donner dans un tel travers. Mais il est, à ma connaissance, le premier, le seul, qui ait donné une élucidation parfaitement satisfaisante des rapports entre l'art et la morale parce qu'il a tiré au clair ceci : qu'il y a une moralité de *l'artiste comme artiste*, qui n'est point réductible à la moralité de *l'artiste comme homme*, qui ne lui est point supérieure sans doute mais qui est indéclinable. J'ai traité cela dans *Maritain en notre temps*, pp. 254-260 (voir aussi les présupposés, pp. 141-167).

6. La Politique pose un problème tout différent. Maritain s'oppose à Machiavel notamment en ceci que Machiavel a conçu la politique comme un «art», une technique (ce qu'elle est, sans doute, mais d'une façon auxiliaire, non suprême) et revendiqué pour l'action politique une indépendance par rapport à la morale qui ne convient (selon certaines réserves) qu'à l'art.

Maritain soutient à la fois que la Politique est *intérieurement* subordonnée à la morale (tandis que l'art ne lui est subordonné qu'en raison du *sujet* humain où l'art réside), et qu'elle constitue une branche *spécifiquement distincte* de l'éthique (cf. *Humanisme intégral*, pp. 232

sq de la 1ère édition, 1936 ; les éditions récentes ont une pagination un peu différente; ce passage est dans la section I du chapitre VI) ce qui lui permet de récuser un hypermoralisme qui rendrait la politique impraticable (voir aussi *L'Homme et l'Etat,* pp. 52 sq; «La fin du machiavélisme» dans *Principes d'une politique humaniste* ; et dans ma *Politique selon J. M.*, le § 18 du premier chapitre).

Ainsi Maritain traite chacun des registres, chacune des instances de l'agir humain, *selon sa nature*. Il ne légifère pas d'un Sinaï, mais il discerne dans les articulations du réel les apparitions de la «*loi naturelle*» (sur cette idée de *loi naturelle*, capitale chez lui, cf. ma *Politique selon J. M.* pp. 74 sq ; il y a de lui un cours inédit, très important auquel il voudrait donner forme publiable, s'il en a le temps et les forces)[9].

7. Mais un autre point essentiel de son éthique, c'est que la connaissance des lois universelles, si nécessaire qu'elle soit, ne suffit jamais pour bien agir. Il y a un jugement concret, singulier, existentiel, qui est celui de la vertu de «prudence» et qui est irremplaçable. Voir là-dessus le *Court traité de l'existence et de l'existant*, pp. 93 sq.

Ici encore, ici plus que jamais, la morale suit les lignes de l'être - non plus seulement en discernant les essences, mais en écoutant, si l'on peut dire, le secret incommunicable de l'existence.

La morale «peut amener de grands malheurs si au lieu de jouer comme consubstantielle au mouvement vital de poursuite des fins de la vie humaine elle essaie de jouer sur ce mouvement du dehors, c'est-à-dire en définitive en imposant alors à un mouvement de vie amoral des règles morales hors de la vie» (*Humanisme intégral*, p. 235, chap. VI, sect. I, § «De l'usage de la morale»).

8. Maritain est un «moraliste chrétien». Cela veut dire que la loi évangélique ne se superpose pas chez lui à une éthique purement naturelle mais que l'éthique chez lui vit en symbiose avec la lumière de foi. Il n'y a d'ailleurs point à ses yeux d'éthique purement naturelle susceptible de régler efficacement et justement l'agir humain. A la différence de la métaphysique ou de l'anthropologie spéculative, l'éthique a besoin, pour accomplir sa propre tâche, de recourir à la théologie, parce que l'éthique ne concerne pas simplement la *nature* humaine, mais aussi la *condition* humaine et que celle-ci est, de fait, la condition d'un être appelé à la vie divine, déchu et racheté.

9. Ce cours fut publié en 1986 aux Editions Universitaires, Fribourg, Suisse, par Georges Brazzola sous le titre de *La loi naturelle ou loi non écrite*. On peut également le lire dans le Volume XVI des *Œuvres Complètes* de J. et R. Maritain.

Mais Maritain est un philosophe, il n'est pas un théologien - quoiqu'il connaisse parfaitement la théologie - et il ne veut pas l'être. La théologie morale considère toutes choses du point de vue de Dieu; il est de la nature de l'éthique philosophique de considérer toutes choses du point de vue de l'homme (sur tout ceci, voir *Science et sagesse*, pp. 195 sq). Maritain reproche à beaucoup de traités de philosophie morale écrits par des auteurs catholiques d'être de la «théologie dégermée » (*La Philosophie morale*, p. 8)- comme il reproche à l'éthique kantienne d'avoir été désaxée par «un ferment chrétien dégermé » (ibid. p. 150).

A la lumière de ces remarques, que l'on veuille bien se rendre attentif à la pratique du moraliste qu'est Jacques Maritain. Même quand il se livre à ce qu'il nomme des «incursions théologiques» (chapitre IV du *Court traité, Dieu et la permission du mal*, *De la grâce et de l'humanité de Jésus* et l'opuscule confidentiel intitulé «Idées eschatologiques », c'est selon sa problématique propre de philosophe qu'il traite ces questions (voir la remarque si éclairante à ce sujet qui est faite p. 57 de *Dieu et la permission du mal*). Plus continûment encore, il fait intervenir dans n'importe quelle sorte d'ouvrage, même de type purement spéculatif (*Les degrés du savoir*), des considérations théologique ; mais elles sont là comme un supplément de lumière, comme une lumière (en partie) empruntée et l'ouvrage où elles s'insèrent continue à être de type philosophique : c'est-à-dire qu'il procède, pour l'essentiel, à partir de l'expérience humaine, non à partir de la révélation divine.

Plus précisément encore, on peut voir dans les lignes suivantes de *Science et Sagesse* un thème méthodologique constamment illustré par la pratique de Jacques Maritain :

> *Puis- je dire que (la philosophie) est plus disposée que la théologie à ressentir l'importance propre du temps et du temporel, non seulement comme moyens à l'égard de l'éternité, mais dans leurs finalités et leurs valeurs créées elles-mêmes ? Elle s'inquiétera du sens de l'histoire humaine, non seulement quand à l'œuvre du salut éternel à laquelle celle-ci collabore, mais quant à l'œuvre terrestre et immanente au temps qui s'y accomplit. Et c'est après le philosophe, me semble-t-il, que le théologien s'en inquiétera à son tour. Le philosophe ne se console pas de la perte irréparable de la moindre réalité fugitive, d'un visage, d'un geste de la main, d'un acte de liberté ou d'un accord de musique, où passe un peu d'amour ou de beauté. Il a sa solution à lui, dois-je l'avouer, il croit que rien de tout cela ne passe, parce que la mémoire des anges garde toutes ces choses et que, choisies et proférées par et dans des esprits, elles sont là mieux qu'en elles-mêmes, il croit que les anges ne cesseront pas de se raconter les uns aux autres*

> *et de faire ainsi revivre en eux sous mille formes l'histoire de cette pauvre terre. Mais le théologien se tourmente-t-il de lui-même avec de tels problèmes ? Une fois posés ils peuvent se rattacher au donné révélé ; ce n'est pas en scrutant le donné révélé, c'est en compatissant à la misère du créé qu'on les pose»* (Science et Sagesse, pp. 208-209).

On a le droit de penser qu'il fait ici « au philosophe » hommage d'un don qui lui est assez personnel; car ni Kant, ni Spinoza, ni même Platon...

Enfin, c'est bien là, dans cette compassion pour le créé, dans cette attention au temps, dans cette exquise sensibilité aux choses qui passent, qu'on peut voir certaines des conditions qui ont fait de lui un grand moraliste.

Pour revenir au thème de ce paragraphe, soulignons que l'un des apports majeurs d'*Humanisme intégral* (et de toute la suite d'ouvrages qui concernent le même sujet) consiste à avoir relevé la dignité des choses terrestres : elles ne sont pas de « *purs moyens* », elles comportent aussi des *fins* « infravalentes » - non absolument dernières, sans doute, mais « dernières » dans un certain ordre. Et c'est là du pur thomisme.

9. J'ai fait à Jacques une objection. Selon ses principes, qu'il n'a pas inventés mais tirés - en les précisant beaucoup - de la doctrine de l'Ecole, l'anthropologie est coupée en deux. Il y a d'une part l'anthropologie spéculative, qui relève de la philosophie de la nature (elle en est la partie la plus élevée, aux frontières de la métaphysique), concerne la nature humaine et a le statut de toute la philosophie spéculative : elle est « chrétienne » seulement en raison de l'*état*. Et il y a d'autre part l'anthropologie « pratique » (lointainement pratique), la philosophie morale « adéquatement prise », qui est « chrétienne » à la fois en raison de l'*état* et en raison de l'*objet* (la « condition humaine », l' « existence ») et par suite « subalternée à la théologie ». Comme, au sentiment de Jacques lui-même, « refaire l'anthropologie » est une tâche particulièrement urgente pour notre temps, il ne paraît regrettable que cette discipline soit ainsi divisée.

Mais je reconnais que dans l'œuvre de Jacques lui-même cela s'arrange très bien, *in ordine exercitii* comme disent les scolastiques. Ayant reconnu clairement les requêtes différentes des deux types de savoir, il passe souplement de l'un à l'autre, non seulement dans un même ouvrage mais dans la même page. Nul n'est moins asservi à ses propres distinctions que ce philosophe du « distinguer *pour unir* »...

Une telle liberté est particulièrement précieuse pour un « moraliste », car il n'y a rien qui supporte moins les *divisions* trop dures que

la réflexion morale. Ce n'est pas un hasard si celle-ci a été pratiquée avec un bonheur spécial par des artistes. Mais il est bien rare, si même il s'en trouve un seul autre exemple, qu'un poète et praticien de la conduite humaine soit en même temps, et dans une parfaite synergie des deux dons, un dialecticien aussi rigoureux.

10. J'ai dit que Maritain était avant tout un métaphysicien. J'ajoute maintenant qu'il n'est pas moraliste seulement dans une partie de son œuvre, celle qui concerne expressément la « science de la liberté »; il l'est dans la totalité de son œuvre. Les deux affirmations ne se contredisent pas. Ce philosophe n'a pas seulement élaboré une Poétique, une Ethique, une Politique - et une Métaphysique, sans parler de la Philosophie de la Nature. Il a constamment philosophé sur le sujet humain qui cultive ces diverses disciplines. Faire de la métaphysique est une forme de l'agir humain; il y a donc chez Maritain une réflexion morale qui accompagne constamment la réflexion métaphysique elle-même. Entendons-nous bien: comme il y a une éthique propre de l'art, qui a des rapports subtils et précis avec l'éthique générale, il y a une éthique propre du philosopher qui entretient des rapports complexes avec la moralité entière du sujet philosophant. Et même il faut nuancer encore. Etre philosophe, comme être peintre ou comédien, c'est une manière d'être personnelle; mais comme la peinture ou l'art dramatique, la philosophie est également une réalité sociale, Par exemple, dans le premier chapitre des *Degrés du savoir*, « Grandeur et misère de la métaphysique », Maritain n'envisage pas seulement la situation individuelle et éternelle du métaphysicien; il envisage aussi le sort de *la* métaphysique dans la cité temporelle et dans l'instant de l'histoire où il parle - comme, pour bien traiter éthiquement de la profession de comédien, il faudrait tenir compte non seulement de l'acteur en soi ou de l'acteur Robert, mais aussi de la connexion Paris-1967...

En d'autres termes, si l'intuition centrale de Maritain concerne un certain rapport mystérieux de l'éternel au temps (*Maritain en notre temps*, pp. 91 sq), il n'est pas étrange que sa philosophie, si attachée aux valeurs perdurables, soit également une philosophie « située », une philosophie du dynamisme humain et même du devenir humain. La métaphysique *domine* tout; mais elle est à son tour comme intégralement *enveloppée* par l'éthique.

C'est pourquoi les pages de « moraliste », chez Maritain, on les trouve exactement partout. Elles sont d'autant plus belles qu'elles ne sont pas préméditées; elles surgissent, inspirées, de cette « attention au temps et à l'homme » que j'ai essayé de dire. Elles naissent d'une rare capacité d'amour, d'une longue passion (dans les deux sens du mot « passion ») et d'une terrible impatience, de la colère et de la tendresse,

de l'intuition plus que de l'analyse (mais l'analyse y est bien, comme servante).

11. On pourrait définir Maritain comme « philosophe de la culture », au sens où il a défini l'homme comme un « animal de culture » - c'est-à-dire le seul des êtres biologiques qui ne « *soit* pas tout d'un coup, d'un seul coup, mais qui ait à "se faire" à "devenir qui il est" » - au sens où il a défini la culture elle-même « un développement véritablement humain, et donc principalement intellectuel, moral et spirituel (en prenant ce dernier mot dans son acception la plus large) » (*Religion et culture*, p. 13).

La philosophie est l'un des facteurs les plus élevés de ce développement, et il est naturel que ce philosophe ait consacré à sa « défense et illustration » une partie notable de ses forces. L'art et la poésie également, et on sait avec quelle dilection il en a traité. La politique, enfin: depuis le temps où un petit Jacques de quatorze ans devenait « socialiste » jusqu'à *L'Homme et l'Etat* et au-delà, que de générosité dépensée pour essayer de comprendre et d'expliquer comment nous pouvons vivre ensemble et croître de cette communauté ! Mais il ne faudrait pas oublier qu'il a vu dans l'artisan de nos villages - condition que le Christ a voulu assumer - le type même de la culture humaine dans son niveau le plus commun (*Art et Scolastique*, 1935, pp. 31-32, 1965, pp. 36-37). Il ne faudrait pas oublier qu'il a *existé avec le peuple* (*Raison et raisons*, pp. 239 sq) mieux que n'importe lequel de nos contemporains; qu'il a aimé « les gens » (*the people*, le *common man* : cf. *L'Homme et l'Etat*, pp. 131 sq et ma *Politique selon J. M.,* pp. 107 sq) d'un amour sans illusion comme sans défaillance.

C'est toute la diversité de la condition humaine que ce moraliste a embrassée pour comprendre et, s'il se pouvait, diriger de loin (de très loin, et avec crainte, avec un infini respect) ce jeu de la liberté qui n'aurait aucun sens si l'homme, si les hommes n'avaient le privilège et la redoutable charge de faire leur destin.

13. Il resterait infiniment à dire. Au vrai, si j'en avais le temps et le courage, il faudrait tout recommencer... Mais je veux, au moins, signaler deux points en finissant.

Si nécessaire que lui apparaisse la vertu cardinale de prudence (tout autre chose que ce que la langue commune désigne par ce mot), Maritain ne saurait être défini comme un « prudent », il est avant tout un « contemplatif » (sur l'opposition, chez lui, des deux types, cf. *Maritain en notre temps*, pp. 298 sq). En d'autres termes, sa « morale » est suspendue non pas à *une* « mystique » mais à *la* Mystique. J'ai essayé, dans les dernières pages du même livre (*MNT*, pp. 341-353)

d'aider à entendre dans la voix de Maritain cette résonance des Dons du Saint-Esprit et des Béatitudes dont il a tant et si bien parlé.

13. Enfin, si l'on cherche à définir la tonalité propre de ce « moraliste », peut-être n'est-elle nulle part mieux exprimée que dans la conclusion de *La Philosophie morale*. Il y oppose deux tentations inverses: celle de refuser la condition humaine, celle d'accepter *purement et simplement* cette même condition. Nul doute pour moi que la tentation propre de Jacques ait été la première: c'est cela qui explique son « tempérament de gauche », sa vocation de « révolutionnaire ». C'est par un effort constant sur lui-même, et grâce à la sagesse sereine de saint Thomas d'Aquin, qu'il a rectifié ce que son tempérament originel avait d'excessif et tempéré le « non » par le « oui ». Et cela encore, bien entendu, ne se pouvait par aucun effort simplement *moral* mais seulement par la suavité de l'Esprit dont nul ne sait « d'où il vient » et « où il va ».

H.B.
9-11 MAI 1967

Le rôle des images dans la constitution de l'identité individuelle et collective

Quelques réflexions à partir d'Aristote

En m'inspirant des analyses d'Aristote, notamment dans le *De Anima*, l'*Ethique à Nicomaque* et les *Politiques*, je me propose d'étudier le rôle des images dans le procès de la connaissance humaine et, corrélativement, les modalités de la constitution de la mémoire et de la formation de l'identité, tant individuelles que sociales. Le rapport d'analogie existant entre la structure bio-psychologique de l'individu d'une part, et les structures collectives de la société d'autre part, permet d'avancer que les «industries» (*tekhnai*) de production et de conservation d'images contribuent à fournir à la société ce que la mémoire et l'imagination apportent à l'individu.

1.L'homme ne pense pas sans images

Aristote ne veut pas dire par là que la pensée se réduise à l'imagination, mais que l'homme ne peut constituer et actualiser son capital de concepts qu'à partir du stock des images auxquelles il a accès. Selon Aristote, il y a ainsi deux niveaux de fonction mémorielle distincts et interdépendants, la mémoire intellectuelle ou *intellect possible*, et la mémoire sensible qui sert de base à l'*imagination*.

Pour le philosophe, dire que l'homme *pense*, c'est en dernière analyse dire qu'il saisit l'intelligibilité des choses en abstrayant les formes du substrat matériel qui les individualise et leur permet d'exister :

> *On découpe donc la science et le sens en fonction des choses qui leur correspondent : il y a celle, potentielle, qui correspond aux objets en puissance et celle, réalisée, qui correspond aux objets réalisés. Or les facultés de l'âme propres à sentir et à savoir sont en puissance ces objets qu'on peut respectivement savoir et sentir. Mais nécessairement, ce sont ou bien les objets eux-mêmes, ou bien leurs formes. Eux-mêmes, évidemment pas ; car ce n'est pas la pierre qui se trouve dans l'âme, mais sa forme.*[1]

1. ARISTOTE, *De l'âme*, Paris, Flammarion, 1993, pp. 238-239.

Penser, c'est essentiellement raisonner à partir de représentations universelles (donc immatérielles, puisque la matière est principe d'individuation), et non pas simplement combiner des images, car les images restent particulières, et donc matérielles en un certain sens : je peux penser le concept d'arbre en général, tandis que l'arbre que j'imagine est nécessairement particularisé. En un mot, la pensée suppose la capacité à former des concepts, et les concepts ne sont pas les images. Mais, d'un autre côté, l'homme qui pense est un animal, qui comme tel n'entre au contact de la réalité que par ses sens corporels. C'est pourquoi il lui est impossible de connaître intellectuellement quoi que ce soit sans se tourner vers les représentations fournies par les sens et rassemblées par l'imagination :

> *Puisque, par ailleurs, il n'est absolument rien de séparable en dehors des grandeurs sensibles, comme le veut l'opinion, c'est dans les formes sensibles que se trouvent les intelligibles, les réalités qu'on dit abstraites et toutes celles qui forment les états ou les affections des grandeurs sensibles. Et c'est pour cela que, sans l'exercice des sens, on ne peut rien apprendre ni comprendre, et que la spéculation implique nécessairement la vue simultanée de quelque représentation. Les contenus de la représentation sont, en effet, comme des données du sens, sauf qu'ils sont sans matière.*[2]

En cohérence avec la conception hylémorphique du réel - la dualité matière/forme comme principe explicatif des choses -, l'analyse aristotélicienne de la cognition humaine la manifeste ainsi comme traversée par une dualité corrélative sens/intelligence qui se retrouve également au niveau des capacités mémorielles :

> *Par nature, les animaux sont doués de sensation, mais, chez les uns, la sensation n'engendre pas la mémoire, tandis qu'elle l'engendre chez les autres. Et c'est pourquoi ces derniers sont à la fois plus intelligents et plus aptes à apprendre que ceux qui sont incapables de se souvenir ; (...). Quoi qu'il en soit, les animaux autres que l'homme vivent réduits aux images et aux souvenirs ; ils ne participent que faiblement à la connaissance empirique, tandis que le genre humain s'élève jusqu'à l'art et aux raisonnements. C'est de la mémoire que provient l'expérience pour les hommes : en effet, une multiplicité de souvenirs de la même chose en arrive à constituer finalement une seule expérience ; et l'expérience paraît bien être à peu près de même nature que la science et l'art, avec cette différence toutefois que la science et l'art adviennent aux hommes par l'intermédiaire de l'expérience, car l'expérience*

2. *Ibid.*

> *a créé l'art, comme le dit Polos avec raison, et le manque d'expérience, la chance.*[3]

Puisque chez certains animaux «la sensation n'engendre pas la mémoire, tandis qu'elle l'engendre chez les autres», ce qu'Aristote appelle ici mémoire, en la distinguant des images et souvenirs auxquels sont réduits les animaux autres que l'homme, et qui sert de base à la constitution de l'art et du raisonnement, devrait correspondre à une capacité intellectuelle spécifique, distincte de la mémoire imaginative et sensible. Pourtant, dans le *De memoria et reminiscentia*, fidèle au principe selon lequel l'homme ne pense pas sans image, Aristote identifie expressément la mémoire et l'imagination, considérant que la mémoire n'appartient à l'intellect que par accident :

> *Quant à la mémoire, même celle des intelligibles, elle n'existe pas sans image, et l'image est une affection de la sensation commune. Dès lors, elle doit appartenir par accident à l'intellect, mais elle appartient par soi à la faculté sensible première. (...) En outre, les objets dont il y a imagination sont par soi des objets de mémoire, tandis que ceux qui ne se présentent pas sans l'imagination [à savoir, les intelligibles] le sont seulement par accident.*[4]

La solution de cette difficulté apparente se trouve dans la reconnaissance de deux fonctions liées, mais distinctes, de la mémoire : une fonction de conservation ou d'archivage, qui existe tant au niveau des intelligibles que des images sensibles ; et une fonction de reconnaissance du passé comme tel, qui est le propre de la connaissance sensible. Cela est bien résumé par Thomas d'Aquin :

> *Donc, à ne concevoir la mémoire que comme la faculté de conserver des espèces intelligibles, l'on doit admettre qu'elle existe dans l'intelligence. Mais si l'on entend par mémoire une faculté qui a pour objet le passé comme tel, il n'y aura pas de mémoire intellectuelle, mais seulement une mémoire sensitive, capable de saisir les faits particuliers. Car le passé comme tel, signifiant qu'une chose existe en un temps donné, participe à la nature du particulier.*[5]

3. ARISTOTE, *Métaphysique*, Paris, Vrin, 1970, pp. 2-5.
4. ARISTOTE, *Petits traités d'histoire naturelle*, Paris, Flammarion, 2000, pp. 107-108.
5. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique, Ia, Q.79, a.6*, Paris, Desclée, 1961, p. 229.

2. L'homme est un animal social

L'identité complète de l'homme lui vient à la fois de sa nature biologique (animale), et de la dimension relationnelle et culturelle impliquée par sa nature intellectuelle et langagière. En tant que partie intégrante de son identité, la mémoire de l'homme articule donc nécessairement la dimension individuelle et la dimension collective.

Pour Aristote, ce qui caractérise l'homme par rapport aux autres animaux (dont il fait génériquement partie), sa «différence spécifique», consiste dans son pouvoir de penser, autrement dit la raison ou l'intelligence. La définition de l'homme est donc «animal rationnel». Mais pour connaître complètement une chose, la définition de son essence par ses principes constitutifs ou intrinsèques (matière et forme) ne suffit pas : il faut également déterminer ses causes extrinsèques, cause efficiente et cause finale. Et la cause finale surtout est décisive, car une chose n'est pleinement déterminée (et donc pleinement connaissable) que lorsqu'elle remplit la fin en vue de laquelle elle existe. La pleine connaissance de ce qu'est l'homme comporte donc la connaissance de sa finalité ou fonction propre. C'est pourquoi, lorsque dans l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote s'interroge sur la nature du bonheur, il en vient à rechercher s'il y a une fonction spécifique de l'homme :

> *Mais sans doute l'identification du bonheur et du souverain bien apparaît-elle comme une chose sur laquelle tout le monde est d'accord ; ce qu'on désire encore, c'est que nous disions plus clairement quelle est la nature du bonheur. Peut-être pourrait-on y arriver si on déterminait la fonction de l'homme. (...) Mais alors en quoi peut-elle consister ? Le simple fait de vivre est, de toute évidence, une chose que l'homme partage en commun même avec les végétaux ; or ce que nous recherchons, c'est ce qui est propre à l'homme. Nous devons donc laisser de côté la vie de nutrition et la vie de croissance. Viendrait ensuite la vie sensitive, mais celle-là encore apparaît commune avec le cheval, le bœuf et tous les animaux. Reste donc une certaine vie pratique de la partie rationnelle de l'âme (...).*[6]

La finalité propre de l'homme, celle par laquelle il se distingue du reste du monde animal, est donc l'exercice de la pensée. Mais cela ne termine pas l'enquête. Car ce n'est évidemment pas n'importe quelle activité intellectuelle, ni dans n'importe quelles conditions, qui peut constituer le bonheur de l'homme. Il y faut encore des caractères de perfection, de plénitude et de stabilité, qu'Aristote rassemble sous le nom de vertu.

6. ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1972, pp. 57-58.

> *S'il en est ainsi, si nous posons que la fonction de l'homme consiste dans un certain genre de vie, c'est-à-dire dans une activité de l'âme et dans des actions accompagnées de raison ; si la fonction d'un homme vertueux est d'accomplir cette tâche, et de l'accomplir bien et avec succès, chaque chose au surplus étant bien accomplie quand elle l'est selon l'excellence qui lui est propre : - dans ces conditions, c'est donc que le bien pour l'homme consiste dans une activité de l'âme en accord avec la vertu, et, au cas de pluralité de vertus, en accord avec la plus excellente et la plus parfaite d'entre elles.*[7]

Ainsi Aristote manifeste-t-il que le bonheur de l'homme consiste dans la vertu, signifiant par là un regroupement des activités de l'âme conformes à la raison, c'est-à-dire principalement intellectuelles et réglées par elle. Or cela, l'homme ne peut pas le réaliser isolément. La société, la cité conçue comme entité sociale parfaite («autarcique»), est le lieu nécessaire à l'accomplissement de la fonction spécifique de l'homme, et donc à son bonheur.

De même, au début des *Politiques* (livre I, chapitre 2), Aristote manifeste la nature sociale de l'homme en la faisant découler d'une liaison essentielle entre le fait du langage, qui manifeste son pouvoir rationnel, et la dimension éthique :

> *C'est pourquoi il est évident que l'homme est un animal politique plus que n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal grégaire. Car, comme nous le disons, la nature ne fait rien en vain ; or, seul parmi les animaux , l'homme a un langage. Certes, la voix est le signe du douloureux et de l'agréable, aussi la rencontre-t-on chez les animaux ; leur nature, en effet, est parvenue jusqu'au point d'éprouver la sensation du douloureux et de l'agréable et de se les signifier mutuellement. Mais le langage existe en vue de manifester l'avantageux et le nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste. Il n'y a en effet qu'une chose qui soit propre aux hommes par rapport aux autres animaux : le fait que seuls ils aient la perception du bien, du mal, du juste, de l'injuste et des autres notions de ce genre. Or avoir de telles notions en commun c'est ce qui fait une famille et une cité.*[8]

On voit ainsi que défini comme animal rationnel par Aristote, l'homme est pour lui de façon équivalente un animal social, langagier, éthique. C'est pourquoi la cité est le lieu et le moyen indispensable à la réalisation de l'individu.

7. *Ibid.*
8. ARISTOTE, *Les politiques*, Paris, Flammarion, 1990, pp. 91-92.

3. Images et mémoire aujourd'hui : emprise de la technique

La cité est donc par nature le lieu et le moyen de la réalisation du bonheur humain. Or la philosophie pratique (morale et politique) d'Aristote est construite en fonction d'une référence constante à la dialectique nature/technique, la technique (ou l'art) désignant l'ensemble des moyens par lesquels l'homme imite la nature pour la compléter, la corriger, l'achever :

> *D'une manière générale, l'art achève pour une part ce que la nature est incapable d'effectuer, et pour une part l'imite.*[8]

L'adage familier à Aristote selon lequel «l'art imite la nature» n'est pas à prendre au sens où l'art aurait à copier la nature pour la représenter, mais au sens où l'art s'efforce de découvrir les démarches de la nature pour les reproduire et les compléter. Or, si la dimension sociale de l'homme est bien un fait de nature, la structure politique et les contenus culturels de la cité sont globalement des produits de l'invention humaine, et donc de l'art (*poïesis* et *tekhnè*). De même, si les facultés de mémorisation et d'imagination sont données à l'individu par la nature, il revient à la société de constituer et de transmettre ce capital d'images et de mémoire que l'on nomme culture. On peut mesurer ici l'immense responsabilité politique et éducative qui incombe aux médias et à ce qu'on appelle les «industries culturelles», à qui il revient d'offrir au public le trésor d'images communes à partir desquelles tout un chacun pourra se constituer sa pensée et ses valeurs propres. Toute politique (ou absence de politique) d'archivage et de diffusion implique une dimension de politique et d'éducation sociales corrélatives. Il y a ici un enjeu de responsabilité publique qui ne pourra être indéfiniment éludé.

C'est précisément par rapport à ce genre de question qu'il me semble intéressant de revenir à la pensée d'Aristote, alors que le contexte culturel de l'homme d'aujourd'hui, 2350 ans plus tard, est bien différent de celui de la cité grecque. Pour les (au moins) deux raisons suivantes :

Premièrement, l'anthropologie d'Aristote, telle que je viens de la rappeler brièvement, ne me paraît pas périmée, contrairement à sa cosmologie. Il est toujours vrai de considérer l'homme comme un animal rationnel, c'est-à-dire éthique, c'est-à-dire politique.

9. ARISTOTE, *La Physique*, Paris, Vrin, 1999, p.119.

Deuxièmement, chez Aristote, la science politique est la science suprême dans l'ordre pratique, parce qu'elle est suprêmement éthique. Pour lui, d'une part, la fin de la politique est le bonheur de l'homme, en tant qu'il appartient à la cité ; d'autre part, le faire (*poiésis*) est subordonné à l'agir (*praxis*), ou, pour le dire autrement, la technique est subordonnée à la vertu. La science politique n'est une science *architectonique* ou régulatrice que parce qu'elle est *sagesse*.

Or, avec Machiavel et Descartes, les Temps Modernes vont renverser cet ordre : la politique n'a plus pour fin de réaliser le bonheur humain selon un idéal de sagesse et de vertu, mais de conquérir et de conserver le pouvoir ; le bonheur, lui, sera désormais à la charge de la science et la technique qui feront l'homme «comme maître et possesseur de la nature». Désormais, les rapports du couple nature/technique sont renversés, ce n'est plus la technique qui imite la nature pour la compléter, mais la technique qui soumet la nature à sa loi pour la conquérir. Le moyen du bonheur n'est plus la sagesse, mais le pouvoir.

Les industries culturelles et les médias, pour en revenir à notre propos, n'échappent évidemment pas à ce constat. Les possibilités techniques investies aujourd'hui dans l'image lui donnent un pouvoir d'impact et de mémorisation immense. La question surgit alors : qui contrôle ou régule aujourd'hui ce pouvoir, et selon quelles finalités ? Comment faire pour remettre la sagesse à sa place : la première ?

Louis CHAMMING'S

La Terre Sainte

Plus le temps passe, plus le drame qui ensanglante la Terre Sainte semble conduire à une tragédie. Aucun cœur chrétien ne peut rester indifférent.

Evêque palestinien, Mgr Sabbah se fait l'écho des souffrances terribles subies par son peuple et de son aspiration à une paix juste. Sa voix dépasse les limites de la Palestine. Ses déclarations et ses conférences ont un retentissement à l'échelle mondiale. Il s'est exprimé récemment dans un livre d'interview (Yves Tyssier d'Orfeuil, *Michel Sabbah. Paix sur Jérusalem. Propos d'un évêque palestinien*); auquel *Nova et Vetera* a prêté une attention particulière. Il est, en effet, de notre devoir de porter sur une situation qui nous concerne tous un jugement réfléchi. Ce n'est pas toujours facile, car sur un tel sujet, les passions tendent à prendre le pas sur la raison.

Il nous a semblé que sur deux points spécialement, le livre, dont plusieurs pages sont convaincantes, est critiquable. Le premier est la nature de l'Election d'Israël.

Le *Liminaire* s'est arrêté au second, dont on ne saurait minimiser l'importance. L'objet en est offert par des déclarations du patriarche, dont certaines sont rapportées dans le livre, relatives au recours à des actions terroristes pour la défense d'une cause légitime.

Le fait que nous nous soyons arrêtés à ce problème ne suppose nullement que nous fermions les yeux sur des aspects de la politique israélienne, comme le couvre-feu inhumain imposé d'une manière quasi permanente à la population palestinienne, l'exécution sans jugement préalable de personnes accusées de liens avec les mouvements terroristes, les destructions de maisons qui entraînent la mort de civils. De tels comportements doivent être fermement réprouvés. Ils entrent eux aussi dans la logique du terrorisme. D'ailleurs, en Israël même et jusque dans les rangs de l'armée, des voix courageuses de protestation ne cessent de s'élever.

* * *

Le patriarche porte sur la situation un diagnostic que des observateurs politiques compétents considèrent comme une simplification

laissant dans l'ombre des facteurs déterminants: la cause à laquelle directement se rapportent tous les excès de violence est l'occupation.

Le Père Schenker se fait l'écho de cette position. Nous n'ignorons pas la détresse du peuple palestinien qu'il nous décrit. Mais la question qui se pose est la suivante: le terrorisme, tel qu'il est pratiqué par les kamikazes, est-il une conséquence inéluctable du désespoir dans lequel est plongé ce peuple?

Que ce désespoir constitue un terrain propice à la naissance du terrorisme, nul n'en doute. Mais il ne s'ensuit nullement pour autant que le terrorisme s'en trouve justifié ou doive bénéficier de circonstances atténuantes qui le videraient de sa malice intrinsèque.

Le texte cité dans la note 4 du *Liminaire* qu'il nous est reproché de mettre en évidence, n'est pas unique. À plusieurs reprises, Mgr Sabbah, dans des interviews, répondant à une question sur les kamikazes, a répondu en substance: nous devons comprendre l'Islam. Or pour lui le suicide de ces jeunes est un sacrifice; en conséquences ils sont salués comme des martyrs. Pour nous chrétiens, le suicide est une faute grave, il n'est jamais permis*.

Une telle réponse est d'abord insuffisante; bien plus, elle est indéfendable. L'action des kamikazes, du point de vue moral, contient une double malice intrinsèque: l'acte terroriste provoquant délibérément la mort d'innocents en vue de semer la panique dans la population, et le suicide. La réponse ne retient que le second point, le suicide.

De plus, la réponse laisse entendre que la différence entre la position chrétienne et la position musulmane en ces matières est d'ordre culturel, alors que le suicide est opposé à la loi morale, qui est universelle. Cette relativisation constitue une erreur d'une particulière gravité.

Dans l'ouvrage, nous lisons que "en tant que Palestinien" le patriarche "appartient à la culture arabe et musulmane" (cf. p. 225-226). La formule est ambiguë. Elle mériterait d'être clarifiée.

* * *

Si nous attachons tant d'importance à une qualification morale du terrorisme, c'est parce que celui-ci est devenu un problème qui n'est pas lié uniquement à une situation locale. Deux facteurs nouveaux sont, en effet, intervenus. Le premier est relatif à l'idéologie islamiste. Le second est la capacité d'utiliser les moyens les plus sophistiqués de destruction mis au point par la technologie avancée.

L'islamisme est d'abord un problème interne à l'Islam qui apparemment ne sait lui opposer que de faibles défenses. On ne peut ignorer que le *Hamas* est dans la mouvance de l'islamisme.

Nous allons vers des années difficiles. Il est nécessaire que nous soyons au clair sur des formes nouvelles d'idéologie et de comportements qui par leur nature conduisent à de tragiques dérapages. Pensons à la théorie de la guerre préventive, pour ne prendre qu'un exemple. Ne nous faisons pas d'illusions sur le terrorisme islamiste.

NOVA ET VETERA

* Ainsi dans l'hebdomadaire italien *Panorama* du 19 décembre 2002; lisons-nous: Ma i kamikaze sono veri martiri? "Secondo l'Islam, lo sono. Bisogna trattare ciascuno secondo i propri principi. Per i musulmani i kamikaze danno la vita per la patria e per avere la loro libertà. Come cristiano il suicidio non è lecito in alcun caso, neanche per la patria. Suicidarsi non si può".

L'arbre et le droit à la vie

La Nature est en fête ! En ces jours printaniers, elle fleurit les programmes et les discours des candidats aux élections politiques garantissant la protection des pâquerettes et la salubrité des pâturages. A bon droit, certes. Cette nature, l'arbre la symbolise, image de force et de fécondité, dispensateur d'ombre et porteur de fruits. «*Et nunc omnis ager, nunc omnis parturit arbos, nunc froment silvae, nunc formosissimus annus...*». Il pousse au coeur du droit civil : borne possible au coin d'un héritage, élément d'une haie protectrice, végétal à ne pas planter trop près des frontières, mais en tout cas chose parmi les autres, et parmi elles immeuble par nature, ainsi que ses fruits non encore cueillis (Code civil, art. 520) Eve a cueilli ce qui était primitivement un immeuble par nature.

Voici la place de l'arbre, paradigme d'une Nature éclatante il est classé parmi les choses, et non parmi les êtres. Le droit civil est simple ; ses catégories ne sont que celles qui s'imposent au regard, les biens et les personnes, celles-ci exerçant leurs droits sur ceux-là. Mais l'ordre naturel est perturbé. La loi enseigne que l'animal est un être sensible, que l'on peut mutiler un site naturel, que l'habitat des espèces est d'égale importance au logement des hommes. Les glissements sémantiques pourraient n'avoir que vertu pédagogique : n'avait-on pas, sur d'autres pages du droit forcé le ton en inventant la propriété de l'image, du nom, voire du corps (on y revient), humains ? Seulement, à mélanger les mots, on laisse insinuer un mélange des qualifications. Le droit de l'arbre en porte témoignage en laissant passer l'expression - donc l'idée - d'un possible droit de ce végétal à la vie. Du moins une Cour d'appel l'a t'elle écrit. Si elle l'a pensé, elle a révélé une paradoxale déviation ontologique.

1.- La déviation ontologique

Premièrement, on est en présence d'une affirmation jurisprudentielle. Par arrêt du 29 avril 1988, la Cour d'appel de Versailles juge qu'un arbre a acquis «le droit d'être maintenu en place et en vie», a priori par prescription. Il s'agit d'un procès de voisinage ayant pour objet le pouvoir d'un voisin de faire couper des branches envahis-

santes, ce que lui permet le droit des servitudes, chapitre - remarquons-le - du droit des biens et non des personnes. Mais la Cour d'appel oppose à la réclamation ce droit acquis de l'arbre. Elle pouvait affirmer le droit du propriétaire de celui-ci de le conserver en place ; elle préfère adopter la formule ci-dessus rapportée. Dira-t-on que l'arrêt est cassé par la Cour de cassation le 16 janvier 1991*, que l'on répondra que celle-ci ne censure pas la proposition dont il s'agit et se contente d'une critique technique. L'affirmation du droit de l'arbre à être maintenu en vie n'est donc pas directement écartée, tant il est vrai que les arrêtistes font parfois dire aux juges ce que ceux-ci n'ont jamais pensé, et contribuent à la création de «jurisprudences putatives» (R. Legeais).

Assurément, l'on peut parler de la «vie» ; là n'est pas la difficulté. Elle tient à la reconnaissance de son droit autonome. Si un droit existe, il a un titulaire, qui ne peut être qu'une personne (physique ou morale), et ceci constitue, pour la Cour de cassation (22 juillet 1987), un principe fondamental du droit civil. Dès lors, si l'on est logique, on doit écrire que l'arbre, titulaire de son droit, est assimilé à une personne. Ce qui est souvent métaphore littéraire ou poétique (ou métaphore inversée) devient réalité juridique. Seule une personne possède des droits, parmi lesquels celui à la vie (et à la santé, au respect de sa dignité...). La Cour d'appel de Versailles procède comme si l'arbre, titulaire du droit au maintien en vie l'était aussi du droit à son intégrité corporelle (le voisin demande que des branches soient coupées).

Deuxièmement, si l'on peut faire la part, soit de la maladresse rédactionnelle des auteurs de l'arrêt, soit d'un choix poétique délibéré, l'on peut également inscrire l'arrêt du 29 avril 1988 dans son contexte juridique plus large que le droit des servitudes de voisinage, permettant de conférer à l'expression choisie par la Cour (nous postulons donc

* Bulletin de la Cour de cassation (française) 1991, 3e partie, n° 25 page 15 :

Sur le moyen unique :

Vu l'article 673 du Code civil :

Attendu que celui sur la propriété duquel avancent les branches des arbres, arbustes et arbrisseaux du voisin peut contraindre celui-ci à les couper ; que ce droit est imprescriptible :

Attendu que pour débouter M. F. de sa demande tendant à la condamnation des époux D., à élaguer les branches d'un arbre surplombant sa propriété, l'arrêt attaqué (Versailles, 29 avril 1988) retient que l'article 673 du Code civil ne peut obliger le propriétaire à détruire, par mutilation irrémédiable des branches maîtresses et du houppier indispensables à la nourriture du végétal, un arbre qui a acquis par l'article 672 du même Code le droit d'être maintenu en place et en vie ;

Qu'en instituant ainsi une restriction au droit imprescriptible du propriétaire, sur le fonds duquel s'étendent les branches des arbres du voisin, de contraindre ce dernier à couper ces branches, la cour d'appel a violé le texte susvisé :

«Et attendu qu'aucun grief n'est dirigé contre l'arrêt du 23 janvier 1987 ;

«PAR CES MOTIFS :

«CASSE ET ANNULE, dans toutes ses dispositions, l'arrêt rendu le 29 avril 1988, entre les parties, par la cour d'appel de Versailles ; remet, en conséquence, la cause et les parties dans l'état où elles se trouvaient avant ledit arrêt et, pour être fait droit, les renvoie devant la cour d'appel d'Orléans».

qu'elle a été pesée) tout son sens. Chacun reconnaît, et apprécie, les développements du droit de l'environnement, à première vue droit de l'usage des choses par les hommes. Le Code français de l'environnement ne proclame-t-il pas que les espaces, les sites, les paysages, les espèces animales et végétales (etc) font partie du patrimoine commun de la nation ? Etant pendante la question des patrimoines communs, au moins le point de départ est-il celui d'un patrimoine, donc d'un ensemble de choses. Mais, si l'on voit ce droit assiégé par la *Deep Ecology* (expression due à Arne Naess) écocentriste et holiste, on considère le thème de l'indifférenciation des natures (donc des qualification juridiques) et de l'absence de hiérarchie entre les éléments de la Nature, détenteurs des mêmes «droits», fût-ce à l'encontre des êtres humains institués prédateurs et destructeurs de leur environnement (ce qui est, d'ailleurs, partiellement exact). En résultent, par exemple, des déclarations des droits des animaux à contenu variable. On est en limite de divinisation, du moins de personnalisation, de la Nature en soi (ce n'est pas tout à fait l'hypothèse Gaïa, de Lovelock) à laquelle l'homme appartient. «En tant qu'élément de ce vivant, chaque espèce, chaque site, chaque processus est revêtu d'une valeur intrinsèque. Au plan juridique, il s'agira de lui reconnaître la personnalité et de lui conférer les droits subjectifs qui lui sont nécessaires, tel que le droit d'ester en justice», écrit François Ost qui rappelle la procédure du Sierra Club dans l'affaire de la Minéral King Valley, et la thèse du juriste Stone publiée dans la Southern California Law Review en 1972. Notons que l'on prétendait faire plaider les arbres contre la société Walt Disney dont la philosophie et les productions forment les vecteurs parmi les plus puissants de cette indifférenciation des êtres humains, des animaux et des composants de l'environnement, avec une grande force de séduction au demeurant. Une sorte de panthéisme se met en place avec ses pontifes et ses «idiots utiles». A quelles autres doctrines d'appropriation de l'être humain est-il discrètement lié ? Quelle organisation d'un ordre politique mondial ? Il serait exagéré d'écrire que la Cour d'appel de Versailles se situait sciemment dans ces courants de pensée, mais ce qui est écrit est écrit.

Sans doute aucun, l'homme est chargé, en tant qu'administrateur de la création (l'expression est de E. Sgreccia), d'un respect et d'un entretien des choses qui l'entourent et lui servent, mais ce support d'un légitime droit de l'environnement ne peut dévier vers une négation de sa propre qualité. Pour plaider, les arbres auront besoin des hommes !

2. Le paradoxe

Premièrement, il y aurait curiosité à affirmer un droit d'un arbre à être maintenu en vie, supposant une action en justice à l'encontre de personnes le menaçant, alors que le droit civil (et le Droit de l'environnement) reconnaît de plus en plus, le droit de l'homme à l'arbre, à la conservation de l'arbre et des arbres, il se peut que la calamité du remembrement rural ait contribué à cette prise de conscience... Les tribunaux (français) ajoutent leur jurisprudence aux textes instituant une protection des sites, paysages et forêts, en essayant d'équilibrer le maintien en place et en l'état des arbres avec la sanction des inconvénients anormaux de voisinage ou de l'abus de droit des propriétaires, ou avec les impératifs du droit des servitudes. Ainsi jugent-ils que les arbres offrent en été une protection contre le vent, contribuent à assainir le terrain, et que la chute des feuilles et des fleurs ponctue «le rythme des saisons et contribue à travers la présence de la vie végétale au charme» d'une résidence (Cour d'appel de Paris. 24 février 1994) ; ou encore que «l'esthétique de ces arbres, qui en réalité ne sont plus qu'au nombre de quatre, s'intègre harmonieusement au paysage...» (Cour d'appel de Montpellier, 15 février 2001). L'accent est mis sur le double droit de l'homme-propriétaire (donc maître des choses) de conserver son arbre ou bien de garder une vue sur des paysages naturels (exemplaire est un arrêt de la cour de cassation en date du 9 mai 2001), et d'empêcher son voisin de le troubler par des plantations exubérantes. L'expression de ce droit anthropocentrique est classique ; elle ordonne à la fois un rapport de hiérarchie entre l'homme et la chose, et un rapport d'égalité entre les hommes. En tout cas, les jugements récents laissent entendre que le droit se rencontre entre les mains de l'homme et a pour objet le végétal. Imaginer un droit de ce dernier (à la vie) se pose en contradiction avec cette évolution. Ceci est du reste curieux. En effet, l'intention est unique, éviter une destruction inutile d'un arbre, mais les logiques juridiques sont opposées. Les solutions du droit civil ne contredisent pas les enseignements d'*Evangelium Vitae* rappelant la responsabilité de l'homme à l'égard du milieu de vie (n°42), de *Sollicitudo rei socialis* (§34) référant l'usage des ressources à des exigences morales, de *Centesimus Annus* (§37) rappelant le rôle de collaboration de l'homme à l'œuvre de la création ; elles sont renforcées par celles du droit de l'environnement, peut-être parfois lui-même un peu excessif, voire contradictoire en ses termes : il protège la «nature», mais surtout les «espèces de naturalité bien tempérée» (sic. Mme Teissier-Esrninger).

Deuxièmement, et surtout, le paradoxe réside en ce que la reconnaissance de ce «droit» de l'arbre à être maintenu en place et en vie

(qui ne serait techniquement que le fruit d'une prescription) contredit les proclamations contemporaines visant à ne pas maintenir en place et en vie certaines catégories d'êtres humains, car, si un végétal est titulaire d'un tel droit, a fortiori un humain vivant l'est-il. Or, chacun ne connaît que trop les doctrines, aux origines troubles mais agissantes en bioéthique, de distinction entre les humains dignes de vivre et les autres. Tous !es hommes ne possèdent plus le droit prétendument accordé à l'arbre et l'on entretient le doute sur la plénitude humaine de l'enfant conçu et du mourant, à un point tel que notre Cour de cassation ne sait plus réprimer l'homicide involontaire de l'embryon et du foetus (arrêts des 30 juin et 29 juin 2001), et, en même temps, monte cette reconnaissance quasi-humaine d'une chose. En vérité, paradoxe, ou bien globalité ?

Jadis, la Cour de cassation avait qualifié un être humain, l'esclave, d'immeuble par destination, ce qui supposait qu'il fût d'abord meuble par nature. C'était une qualification de bien et non de personne, mais elle laissait place, ainsi qu'un arrêt de 1844 en témoignait, à une coexistence avec une qualification humaine. Aujourd'hui, c'est un anéantissement absolu de celle-ci qui est réclamé, voire réalisé, à l'encontre au moins de l'embryon in vitro. Aussi est-il délicat de parler de ce droit au maintien en vie dénié aux embryons et aux malades en fin de vie euthanasiables. A tout le moins, dans son arrêt du 16 janvier 1991, la Cour de cassation aurait-elle pu user de sa formule connue : «et indépendamment de la proposition surabondante voire erronée...» pour manifester sa désapprobation de la position de la Cour d'appel de Versailles.

En fin de compte, pour le juriste, tout ici se réduit, si l'on peut écrire ainsi, à un problème de qualification. Qui peut qualifier qui ? L'être humain est-il susceptible de qualifier, donc de disqualifier, un autre être humain ? De confondre la chose et l'homme ? Décidément, tout le mal vient de l'arbre !

G. MEMETEAU

Mai 2002

NB : Le lecteur aura compris que l'auteur, qui n'est que juriste, a abordé le débat sous l'angle uniquement juridique. Il remercie Mgr. M. Schooyans d'avoir bien voulu attirer son attention sur *Centesimus Anus, Sollicitudo rei socialis*, le *Message de la Journée mondiale pour la paix* de 1990 (AS. 82, 1990, 147), et l'ouvrage de B. PRZEWOZNYL : *La visione cristiana dell'Ambiente, testi del Magisterio pontifico* (Ed. Giardini, Pise, 1991).

Notes et lectures

Les fondements de l'humanisme

(sur un ouvrage de Pierre Magnard)

Il y a quelques années déjà, la *Revue Thomiste* avait recensé *Le Dieu des philosophes*[1] de Pierre Magnard. *Questions à l'humanisme*[2] vient, huit ans après l'ouvrage précédent, prolonger les vues métaphysiques de l'A. au sujet des fondements de l'humanisme.

Nous rejoindrons tout d'abord les fines remarques qu'Yves Floucat faisait déjà sur l'esprit dans lequel M. Magnard entend poursuivre son œuvre. La langue y est éclatante et précise, au service d'une pensée qui s'efforce de suivre les méandres de l'histoire de la philosophie, dans le souci d'éclairer les questions de la modernité. Cette pensée est nourrie de la philosophie de la Renaissance, dont l'auteur est un éminent spécialiste. Montaigne apparaît ici comme une référence privilégiée. Il est cependant malaisé de dégager la véritable position de M. Magnard, tant son souci est avant tout celui d'un historien de la philosophie. Nous verrons cependant resurgir des constantes qui constituent des éléments de réponse, mais qui laissent aussi les questions ouvertes, car il s'agit d'abord d'interroger l'humanisme moderne.

Le titre de l'introduction rend manifeste le projet de l'auteur : *Métaphysique et humanisme.* Il s'agit de saisir les racines métaphysiques de l'humanisme. D'entrée de jeu, l'A. condamne avec force le nihilisme auquel conduit l'humanisme moderne. Il dénonce le juridisme de «la philosophie transcendantale, ultime apothéose d'un humanisme finissant» (p.5). La raison de la chute de l'humanisme est métaphysique. Elle tient à la recherche d'un fondement au lieu d'un principe. Un fondement qui n'est pas principe dans l'ordre spéculatif, c'est un fondement arbitraire, qui n'a au fond qu'une visée pratique. On a affaire à une «métaphysique fonctionnelle» (p.5) dont le but est d'assurer à l'homme une surpuissance sur le monde. Se référant au néoplatonisme, M. Magnard écrit : «le principe n'est pas ce sur quoi on prend appui, mais ce dont on se réclame - Dieu ou le don qu'il nous fait de notre liberté - pour penser ou pour agir. Comme toute hypostase rencontrée dans la descente, le fondement est aliénant, complice de l'inertie de ce qui ne fait que tomber ; inversement, le principe ne se révèle comme tel que dans la conversion, l'élévation, le retour à l'origine qui, au sens propre du mot, autorise la pensée et l'action» (p.6).

[1] *Le Dieu des philosophes,* Marne, Paris, 1992. Recension par Yves Floucat, dans *Revue Thomiste,* 1993, p.410-419.

[2] Pierre MAGNARD, *Questions à l'humanisme,* P.U.F., Paris, 2000.

Ainsi l'auteur oppose à la recherche d'un fondement sans principe la conversion vers le principe. Si nous reconnaissons avec l'A. la nécessité de critiquer le caractère arbitraire du fondement de la métaphysique moderne qui prend sa source chez Descartes, en revanche nous ne pensons pas qu'il faille renoncer à l'idée même de fondement. Mais il faut alors que le fondement soit en effet principe.

Suit un intéressant parcours historique. Toujours dans la veine néoplatonicienne, l'A. souligne l'identification de l'Un et de l'être au Moyen Age. Du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle triomphe l'idée de nature humaine dégagée de toute contingence. Les cartésiens hypostasient la pensée. Kant fonde l'universalité sur la subjectivité. Sartre cherche à fonder l'existence au-delà de l'essence, ouvrant la voie à la «tyrannie» (p.9) de prétendre choisir pour tous les hommes. Heidegger a le mérite de chercher un retour à l'être. Mais son humanisme n'est qu'un «acheminement vers la subjectivité», comme il le dit lui-même, ce qui constitue en effet une perversion de la métaphysique comme le note l'A. Il s'agit donc bien d'une crise de sens dont est frappé l'humanisme. A la négation de Dieu a succédé la négation de l'homme, manifestée à Auschwitz. L'herméneutique entend retrouver le sens des textes, mais comme méthode généralisée, elle n'a pas de sens. Ainsi la barbarie est là, et l'on n'a qu'un fantôme d'humanisme pour s'en protéger : «L'humanitaire vient, au déclin du sens, nourrir, vêtir, réchauffer ce qui reste de l'être humain, réduit à son animalité, son corps. Quand les droits de l'homme deviennent la bonne conscience des seigneurs de la guerre, l'humanité n'est plus que l'expression de l'inhumanité des nantis. L'humanitaire est vraiment nihiliste en ce qu'il ne voit plus dans l'homme qu'un assisté potentiel. Un humanisme est-il encore possible au-delà de ce naufrage et de cette imposture ?» (p.14). M. Magnard entend dénoncer l'utilisation des droits de l'homme à des fin inhumaines, et tenter de définir le véritable humanisme. Le diagnostic est simple : on est passé d'un humanisme dogmatique au nihilisme. «On veut aujourd'hui cet humanisme postmétaphysique, parce qu'on ne s'aperçoit pas qu'il meurt d'une dysfonction de la métaphysique elle-même» (p.15).

Quel sens métaphysique faut-il donc donner à l'humanisme ? L'A. exclut deux fausses pistes : «Certainement pas une métaphysique du sujet-substance, vu que celui-ci, en tant que retour sur soi, n'est sans doute que la retombée d'une transcendance avortée, mais pas davantage une métaphysique de l'essence, si tant est que la métaphysique puisse se présenter comme telle» (p.16). Au contraire, il faut s'attacher à la singularité. Deux voies possibles se présentent alors : soit l'on considère comme Duns Scot qu'il y a une forme singulière - l'haeccéité -, soit comme Aristote que la matière limite la forme. Ce qui

est en jeu, c'est aussi la transcendance divine et la transcendance humaine. Si nous sommes d'accord avec M. Magnard pour rejeter la conception moderne du sujet-substance et de l'essence, nous pensons en revanche qu'il y a un risque à opposer la singularité à ces notions, car la métaphysique ne saurait se passer d'elles, et nous pensons par ailleurs que Duns Scot n'échappe pas à un certain essentialisme[3].

Dans le premier chapitre, intitulé *Un indéfinissable,* l'A. s'interroge sur la nature humaine. Faut-il reconnaître à l'homme une essence ou bien l'homme est-il un indéfinissable ? Tout d'abord l'A. critique le cosmopolitisme. Il souligne le danger que représente une notion par trop abstraite de la nature humaine. L'homme existant est toujours d'un lieu, d'un temps, d'une histoire. Ce danger est d'autant plus réel que ce déracinement fait le jeu d'une conception de l'homme qui revient à banaliser l'humain : on mesure l'homme à de l'argent. Partant l'auteur dénonce les effets négatifs de cette mondialisation, et qui se résument en un mot : prolétarisation. L'homme en effet est privé de sa force de travail et de la possibilité de donner à sa descendance une noblesse. Cette prolétarisation va de pair avec un individualisme outré puisque le but en est la consommation égoïste. Il suffit de constater qu'aujourd'hui on n'engage plus sa vie : «De l'abolition de la peine capitale à la guerre 'perte zéro', en passant par le refus du patient d'assumer le moindre risque thérapeutique, la société contemporaine n'est-elle point parvenue au dernier degré d'appauvrissement de la vie ?» (p. 26).

L'histoire de la pensée nous montre comment l'homme a conçu son rapport avec l'univers. Dans l'Antiquité, l'homme se fond dans l'univers. Le christianisme est venu apporter l'idée que l'homme est un microcosme. L'humanisme de la Renaissance exploitera cette idée de microcosme, en voyant dans l'homme l'image de Dieu, par son intellect. Mais l'humanisme dérive vers une inquiétude coupable, issue du pouvoir technique. «L'homme moderne fait montre d'une conscience de soi coupable, imputant son angoisse aux audaces d'une intelligence technicienne s'exerçant hors de son ordre» (p.29). De même le rapport de l'homme au monde devient un rapport économique puisque tout est évalué par l'argent.

Mais ne peut-on voir une unité de l'être humain à travers les civilisations ? La Renaissance, la découverte du Nouveau Monde ont montré qu'il n'y a pas de continuité dans les civilisations. «La radicale altérité du 'sauvage' pourrait bien être le révélateur de la véritable essence de celui qui ne saurait se reconnaître dans la corruption de l'ancien monde, non que le nouveau soit la panacée, mais

[3] Gilson le montre en divers travaux : *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales,* Vrin, Paris, 1982, et aussi Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin, et Avicenne et le problème de la métaphysique, Vrin, Paris, 1986.

parce que la «merveilleuse distance» qui, selon Montaigne, les sépare, est expressive de cette non-identité qui, mieux que quoi que ce soit, caractérise l'homme comme tel» (p.35). Et l'A. de conclure : «Si l'homme est ainsi l'animal en train de dépouiller l'espèce, il est le mutant à travers lequel se cherche une vie plus féconde et plus riche, l'axe et la flèche de l'évolution cosmique en quête de formes inédites... Cette dialectique du genre et de la différence singulière, dans la négation du spécifique, est ce qui en fait un indéfinissable» (p.36).

Ainsi ce chapitre pose le problème de la nature humaine. S'il est vrai, comme le critique l'A., qu'une certaine conception abstraite de l'homme en vient à en faire un jouet du dieu Argent, il ne faut pas pour autant renoncer à l'essence de l'homme, ni limiter cette essence à un indéfinissable. L'A. montre bien que l'essence de l'homme n'est pas comme celle des autres êtres matériels. L'homme est un microcosme. Mais nous savons comment cette idée a été pervertie dans la modernité en opposant homme et nature: l'homme est celui qui assignerait ses propres fins à la nature. On pense au mot de Descartes : «rendre l'homme comme maître et possesseur de la nature». Cette conception conduit en effet à une aliénation de l'homme, contre laquelle l'A. réagit sainement en prônant un retour à la singularité. Mais si la seule détermination de ce singulier est d'être un indéfinissable, alors on ne voit pas au nom de quoi condamner l'aliénation dénoncée plus haut. C'est précisément au nom de l'essence de l'homme, et d'une essence existant en tout singulier humain, que l'on peut condamner l'aliénation deshumanisante de l'homme à une technique toute-puissante et au dieu Argent. Et si certains *conquistadores* n'ont pas su ou voulu voir en les indiens leurs semblables, c'est parce qu'ils n'avaient d'yeux que pour leur or. Rappelons aussi que pendant que se perpétraient les exactions, un Vitoria et un Las Casas défendaient les droits naturels des indiens et développaient la notion de droit des gens. Par conséquent s'il faut condamner une conception déshumanisante de la mondialisation, en revanche ce n'est pas en rejetant la notion de nature humaine, ni de droits naturels qu'on peut lutter contre l'aliénation de l'homme, car, au contraire, un tel rejet fait le lit de cette déshumanisation.

Ce second chapitre - *L'humaine condition* - se propose de substituer la notion de condition humaine à celle d'essence de l'homme, en se référant à Montaigne. L'A. commence par analyser les enjeux de la révolution qui s'effectue au XV^{e} siècle, et dont le *De revolutionibus* de Copernic est le paradigme. On passe d'une conception hiérarchisée où l'homme est l'image de Dieu sur Terre ou «humanisme cosmique», à une conception où l'homme exerce un pouvoir sur Terre ou «humanisme terrestre». Dès lors l'homme se trouve en charge de sa puissance, ce

qui implique une surenchère du droit : «le devoir est le prix que paie la puissance ; le droit est la force du faible» (p.39). Cela conduit à une valorisation de l'éphémère, du transitoire, de la fragilité. «Un *bonum humanum* vient se substituer au *summum bonum* ou au *bonum commune* qui ne pouvait être que divin» (p.40). Dès lors, «voilà de quoi définir l'humanité, non comme un ensemble de spécimens marqués de la même différence spécifique, mais comme une société caractérisée par la réciprocité des relations entre les personnes qui la composent. Cette situation faite à l'homme détermine sa condition. Mieux que le mot 'nature', trop lié à une essence définie, le mot 'condition' traduit, à partir de Montaigne, l'extrême variabilité de l'être humain» (p.42). Plusieurs conséquences suivent. La première est que «le seul transcendantal sous lequel penser l'homme est la métamorphose». Une autre est que les rapports humains sont des rapports de convenance : «à la ressemblance qui se réclamerait d'une problématique conformité à un archétype fait place la convenance qu'autorise l'infinie versatilité qui rend chacun ouvert à tous» (p.43). Enfin, «l'humanisme n'est pas intégral parce qu'il sauvegarderait son intégrité mais parce qu'il est sans réserve» (p.43).

Dès lors comment concevoir le rapport entre forme et condition humaine ? «La condition désigne ici l'ensemble des déterminations contingentes qui font l'individu ou, si l'on veut, la singularité brute de la forme. Loin que l'être de fait se soumette à la forme, c'est paradoxalement la forme qui se modèle sur lui» (p.44). «La forme de l'humaine condition est toujours entière. L'essentialisme médiéval avait pu en masquer le paradoxe. La montée de l'individualisme au XIV^{e} siècle, avec la critique des universaux, devait conduire, au-delà de la notion de *species intima* chère à Duns Scot, à pousser dans ses dernières conséquences cette singularisation de la forme» (p.44). L'A. propose alors une inversion du rapport de forme et matière : «ne convient-il pas plutôt d'inverser la schéma aristotélicien et de considérer la condition elle-même comme aurore de forme, *motus ad formam,* si informe soit-elle ?» (p.44). Cette vue peut trouver un appui auprès de Nicolas de Cues : «chaque homme, de son nom propre, nomme Dieu qui est la nomination absolue, disait déjà prophétiquement Nicolas de Cues ; toutes les choses ne sont que des noms du Dieu ineffable ; chaque singularité humaine est une signature de Dieu» (p.45). L'A. en déduit, toujours selon Montaigne, que l'homme est davantage acte que substance : il se connaît non directement en lui-même, mais à travers les autres, qui lui révèlent la condition humaine. M. Magnard élargit ensuite la portée historique de la découverte de cette condition humaine, en voyant une parenté entre Copernic, Darwin, et Freud : «Les formes successives de la révolution copernicienne ne sont que les différents moments de la mise au monde de cet

homme moderne que Copernic désacralise, à qui Darwin rappelle son obscure origine, que Freud ramène à ses urgences vitales. Cette triple humiliation n'était que trois épisodes dans l'émergence de la condition de l'homme» (p.47).

Ainsi l'A., dans ce chapitre, essaie de définir une notion de condition humaine qui ferait obstacle à une idée trop abstraite de la nature humaine, en insistant sur la singularité. Mais c'est alors l'idée même d'essence de l'homme qui est récusée. Que faut-il penser de cette substitution de la condition humaine à l'essence de l'homme? La notion de condition humaine a incontestablement un sens existentiel, et ce n'est pas par hasard qu'elle sera reprise par les existentialistes modernes. Mais la condition humaine est-elle pensable sans référence à l'essence de l'homme ? Cela n'a aucun sens de vouloir penser l'existence de l'homme sans son essence. C'est aussi absurde qu'une essence sans existence comme est celle que dénonce notre A. Un existant a toujours une essence, il est quelque chose. Par ailleurs la notion de condition humaine universelle n'a de sens que s'il y a une essence de l'homme. Cette essence se réduirait-elle à être un singulier ? La singularité n'est pas propre à l'homme. Tout être est singulier. On ne voit donc pas là de quoi fonder une condition humaine. Elle ne serait pas plus humaine qu'autre chose. De plus si l'humanité n'était que le résultat des rapports humains singuliers, alors l'humanité serait le résultat du hasard. Il n'y aurait aucune nécessité dans l'humanité. Elle pourrait être métamorphosée en n'importe quoi d'autre.

Si la notion de condition humaine a un sens, ce ne peut être que par rapport à l'essence humaine. La notion de condition met l'accent sur l'existence de cette essence. D'ordinaire on entend par condition ce qui va permettre la réalisation de quelque chose. Mais la condition n'est pas l'existence même de la chose. Pour l'homme, quel est le foyer de son existence ? C'est l'esprit, substance immatérielle. C'est par lui que la matière reçoit d'exister. Le sens fort de la condition humaine, c'est donc la condition charnelle de l'existence de l'esprit. En l'homme, l'esprit existe en condition charnelle. Si condition humaine il y a, elle consiste d'abord dans la condition charnelle de l'esprit. Par conséquent, la notion de condition humaine ne peut pas du tout faire l'économie de celle d'essence humaine. En effet c'est l'essence de l'homme comme composé d'esprit et de chair qui nous révèle le sens fort de la condition humaine, à savoir que l'esprit existe en condition charnelle.

D'un point de vue historique, cette position qui fut celle de saint Thomas ne constitue pas un essentialisme. Au contraire, l'essentialisme va consister à essentialiser la singularité, comme le fera Duns Scot, et après lui Guillaume d'Occam. Le véritable docteur de la singularité, c'est saint Thomas, parce qu'il va

jusqu'au bout de la distinction de l'essence et de l'existence. L'existence ne se réduit en aucun cas à une essence. Seule cette distinction fonde véritablement un existentialisme. Mais ce qui permet cette doctrine, c'est précisément de conserver une essence qui ne soit pas l'existence. Si l'on fait disparaître l'essence, tout en voulant maintenir son succédané - la condition humaine - soi-disant plus proche de l'existence -, ce ne peut être qu'en universalisant l'existence : la condition humaine est alors l'essentialisation de la singularité. En vérité, c'est à vouloir rejeter l'essence comme distincte de l'existence que l'on tombe dans un autre essentialisme que celui qui consiste à absorber l'existence dans l'essence. Ces deux essentialismes sont en réalité deux frères ennemis. L'existentialisme de saint Thomas les renvoie dos à dos.

D'autre part, l'analyse de l'A. sur le passage d'un humanisme cosmique à un humanisme terrestre est très éclairante, et rejoint les analyses de Maritain qui avait déjà noté le passage d'un humanisme théocentrique à un humanisme anthropocentrique. Il est incontestable que cet humanisme moderne est marqué par l'orgueil, dont la racine est le projet de se passer de Dieu. A ce compte, il est vrai que Darwin, Marx et Freud apparaissent comme une nécessité historique et salutaire : l'homme moderne ne pouvait manquer d'être humilié. La mise en lumière de la causalité matérielle dans l'existence humaine constituait une humiliation pour «la substance pensante». Faut-il alors donner un statut plus fondamental à l'humiliation comme le suggère l'A. à la suite de Montaigne, en disant : «*Homo* c'est *humus*. Humiliation somme toute n'est qu'un doublet d'hominisation» (p.49) ? Nous pensons que l'humiliation n'est pas bonne pour l'homme. Il n'est pas bon notamment que la condition charnelle de notre être soit vécue comme une humiliation. Dans la perspective médiévale de l'homme intégral, la matière, parce qu'elle est reconnue comme constitutive de l'essence de l'homme, n'est pas humiliante, mais met l'homme en situation d'humilité. L'homme, ayant part au royaume des esprits, est néanmoins au plus bas degré de la créature spirituelle. Sa condition est condition d'humilité, non d'humiliation.

Dans le troisième chapitre - *Etrange ambiguïté* -, M. Magnard essaie de définir l'humanisme en soulignant l'ambiguïté qui a toujours accompagné cette notion. Tout d'abord, l'A. remarque que l'humanisme moderne, caractérisé par la science et la technique, n'a plus la maîtrise des œuvres qu'il a produites, et conduit dès lors à de nouveaux esclavages. «Annoncée par les poètes baroques, cette inversion de l'humanisme en son contraire représente-t-elle son destin accidentel ou bien était-elle inscrite dans sa logique propre ?» (p.58).

Mais que faut-il au juste entendre par humanisme ? Dans l'an-

tiquité romaine, l'*humanitas a* le sens de *païdeia.* L'humanisme, c'est la culture qui, en particulier à travers les belles-lettres, permet de devenir vraiment homme. La Renaissance veut mettre l'homme au centre de la culture, et oppose littérature et théologie. La dégénérescence de l'humanisme moderne vient de ce qu'il s'est constitué contre le christianisme. L'A. analyse alors le retournement de cet humanisme sur lui-même : «Qu'un pur domaine humain se puisse constituer et enclore sur lui-même, tel est, au demeurant, le solde de cette découverte des *litterae humaniores* et de leur prétention à juger par elles-mêmes ce qui convient à l'homme. Encore faudrait-il que cet homme connaisse sa place dans l'univers, sa mesure à ce qui l'entoure, son prix à sa valeur» (p.68). L'humanisme voulait échapper à l'emprise de la théologie, de telle sorte qu'en la rejetant, il refusait tout sol métaphysique. Lui restait la voie de la docte ignorance.

Le chapitre *Génération ou procréation* aborde le problème du rôle de l'histoire dans l'humanisme. Comme le laisse deviner le titre, ce rôle consiste essentiellement dans la transmission. L'A. analyse d'abord les lois qu'imposent la transmission de la vie. Œdipe nous donne une première loi : «On n'emprunte pas à contresens la voie du père, sans risquer de s'y perdre. Cette voie est en effet celle par laquelle descendent jusqu'à nous modèles et archétypes» (p.75). L'histoire apparaît ici sous le signe de la filiation. Le même engendre le même. L'histoire va du supérieur à l'inférieur, et l'engendré se construit en imitant le générateur. Le fils imite le père. «L'appropriation par l'individu dans la lignée de son génotype ne peut dès lors s'effectuer que sur le mode d'une conversion au principe, d'une visée de l'originaire, d'un effort toujours recommencé pour se conformer à l'archétype» (p.76).

Mais l'humanisme remet en question cette conception où la mère est oubliée. «Au schème répétitif et linéaire succède celui d'une arborescence attestant qu'il n'est pas de création sans innovation ni enrichissement. Et c'est alors qu'à la notion d'une filiation entendue comme simple duplication de l'originaire succède celle de procréation selon laquelle l'engendré n'est pas inférieur au géniteur et qu'il doit nécessairement en être différent» (p.77). La procréation fonde l'unicité de chaque individu humain. En ressemblant à son père et à sa mère, l'enfant n'est pas condamné à reproduire le même individu. Le plan charnel manifeste l'ouverture à l'autre, puisque sa propre descendance est autre du fait même qu'elle passe nécessairement par l'autre.

M. Magnard s'appuie sur Montaigne dont le nominalisme permet de souligner la singularité. «On ne donne pas la vie, on coopère à sa transmission au risque de l'autre et des autres» (p.81). Cela se voit jusque dans la connaissance de soi, en particulier parce que nous

sommes les héritiers des auteurs qui nous ont imprégnés. «Le même n'est que par l'autre... Le détour par autrui n'est pas aliénation mais il constitue le seul chemin possible vers l'identification à soi» (p.82). Autrement dit il s'agit de substituer à de vaines classifications une authentique culture qui soit l'expression de la singularité. «Si l'homme est l'absent des nomenclatures, ne trouvant pas sa place au jardin des espèces, Michel de Montaigne est l'inconnu des recensements familiaux, communaux, régionaux, non pas que taxinomies et classifications soient vaines, mais parce que l'homme comme tel, envisagé dans sa liberté, donc dans sa transcendance par rapport à toute nature, et dans sa singularité, c'est-à-dire dans son caractère d'exception à toute spécification, semble pour l'essentiel devoir y échapper» (p.82). On opposera alors l'homme (*homo*) à l'humanité (*humanitas*), l'individu devant passer de *l'homo* au *vir*. Par conséquent, «nul n'est plus homme que celui qui, composant toutes les différences, s'accorde à tout un chacun. Tout assumer de l'humanité, sans en rien exclure, telle est l'exigence qui fait d'une singularité assez riche, disponible et généreuse pour vivre au risque de l'autre, un universel» (p.86). «A l'universalité formelle et abstraite, l'humanisme préfère cette totalisation dans le singulier» (p.87). L'A. conclut que l'héritier doit assimiler dans sa singularité propre l'héritage des anciens.

Ainsi l'A. souligne la singularité de chaque être humain qui se manifeste déjà au plan charnel dans la procréation, et plus encore au plan spirituel, dans la capacité d'assumer l'héritage d'une culture de façon créative. Mais est-il besoin d'avoir recours au nominalisme de Montaigne pour fonder cette position ? Le danger de ce nominalisme, c'est qu'il n'assigne aucune limite aux métamorphoses de l'espèce humaine, d'autant plus que Montaigne, conséquent avec lui-même, ne reconnaît pas de loi naturelle. Nous ne croyons pas alors que l'héritage des anciens suffise à freiner les projets prométhéens dont sont capables certains héritiers.

D'autre part, s'il est vrai que l'homme est fondamentalement ouvert à l'autre, c'est précisément en raison de son essence, et en premier lieu grâce à l'esprit, substance immatérielle. L'esprit est par essence ouvert en raison de son immatérialité : ouverture par la connaissance qui permet de devenir l'autre en tant qu'autre, ouverture par l'amour qui permet d'aimer l'autre comme un autre soi-même. En renonçant à l'essence de l'homme, le nominalisme perd de vue le fondement de cette ouverture de l'homme à ce qui n'est pas lui. En particulier, le nominalisme rompt les attaches du concept aux choses. De ce point de vue l'héritage des humanités n'est qu'un héritage de lettres mortes. Les humanités ne méritent un si beau nom que parce qu'elles sont le signe de ce que l'homme atteint bien les choses telles

qu'elles sont, et l'exprime dans le verbe mental et le verbe proféré à l'extérieur. Les humanités ne méritent ce nom que parce qu'elles véhiculent jusqu'à nous des vérités, et ce faisant la vérité de l'homme, à savoir qu'il est capable de connaître la vérité. Voilà l'expérience fondamentale, et toujours singulière parce qu'inscrite au plus profond de la personne humaine, que les humanités ont pour vocation de nous faire connaître. C'est pourquoi il n'y a de véritable humanisme que réaliste.

Le chapitre V - *L'homme contre l'humain* - examine le rapport que l'humanisme entretient entre l'homme et l'humain. L'A. constate que la Déclaration de 1948 a substitué le terme «être humain» à celui d'»homme». Ainsi, plutôt que de mesurer les droits à des capacités, on les attribue à une dignité. Cependant dans l'idée d'homme, il n'y a pas que la nature sujet de droits, il y a aussi l'accomplissement lié aux vertus. D'Aristote à Montaigne, il s'agit de «faire l'homme». Chez Montaigne, «l'homme ne devient plus homme que pour se faire plus humain, c'est-à-dire plus bienveillant, plus généreux» (p.94). Mais «humain» désigne aussi une faiblesse congénitale à l'homme que l'on ne saurait évacuer. «Que ces limites soient éprouvées dans la médiocrité de nos moyens ou dans l'échec de nos élans rappelle à qui voudrait encore faire l'homme qu'il ne le fera pas contre l'humain» (p.96). La solution consiste alors à intégrer le plus possible cette faiblesse dans l'existence, «en faisant de cette misère richesse en en multipliant indéfiniment les effets» (p.96). Il faut donc «ne rien renier, ne rien amender, ne rien transcender, harmoniser en soi-même les qualités les plus contradictoires dans une création libre et continue de sa propre personne sans aucune discordance» (p.96). «L'humanisme c'était dans l'humain l'humus humblement accepté, assumé, travaillé, transformé, transfiguré en un visage de lumière» (p.97). Mais l'âge classique eut une vision beaucoup plus pessimiste : la nature est considérée comme déchue, coupable de la faute originelle ; c'est pourquoi la régénération de l'homme doit passer par le rejet de l'humain.

Mais qu'est-ce donc qu'un être humain ? L'A. y répond à partir de la thèse nominaliste déjà rencontrée. L'être humain apparaît comme le singulier, non pas isolé pour autant, mais relié à d'autres singuliers par des rapports de convenance. L'A. y voit les prémices de la notion de sujet de droit de la modernité. L'histoire n'en reste pas moins traversée par l'interrogation récurrente sur ce qui constitue l'humain. En témoigne la dispute de Valladolid ou la guerre de Vendée. L'A. se réfère de nouveau à Montaigne pour concilier singularité et universalité. Mais le classicisme n'y sera pas fidèle et décomposera l'homme en espèces variées : «Le XVIII^{e} siècle sera l'ère des taxinomies qui met aux prises formes et forces» (p.105). Il fallait une réaction. Elle s'incarne dans le criticisme

de Kant. «Si Kant est humaniste, c'est pour n'avoir point cédé aux prestiges d'une imagination enjôleuse, pour avoir assumé la séparation de l'entendement et de la sensibilité, pour avoir maintenu à cet entendement, en dépit de sa finitude, un caractère originaire, marqué du sceau de l'universel le jugement pratique et consacré ainsi l'autorité du sujet transcendantal ; c'est enfin pour avoir envisagé la raison humaine dans son *telos*, c'est-à-dire selon l'infinité de ses visées» (p. 107). Il y a donc chez Kant, selon l'A., une aspiration à l'infini qui se réalise par la liberté, et donc un sens de la transcendance qui rejoint le mot de Pascal : «L'homme passe infiniment l'homme». L'A. rejette alors l'interprétation heideggerienne de la transcendance kantienne, à savoir «la tâche de faire sortir l'homme de lui-même et de le reconduire dans le tout de l'étant, pour lui rendre manifeste, en dépit de toute sa liberté, le néant de son *Dasein*» (cité p.110). Par rapport au débat de Davos qui eut lieu en 1929 entre Heidegger et Cassirer au sujet de *l'Analytique transcendantale,* le premier insistant sur l'imagination, le second sur l'entendement, M. Magnard propose une voie intermédiaire : «N'y aurait-il pas place pour un traitement humaniste de l'imagination, considérée moins comme originaire que comme mémoire des peuples ?... Celle-ci n'est-elle point capable de faire réellement parcourir à l'homme toute l'échelle des natures ? Or sur quoi peut se régler le métamorphisme sans frein auquel on est alors exposé, sinon sur les archétypes inscrits dans la mémoire des peuples par leur expérience ancestrale du sacré ?» (p. 110-111).

Ainsi la distinction homme/humain apparaît comme un bon moyen de jauger l'humanisme, et de faire le partage entre un humanisme à visage humain, et un autre à visage inhumain. Cependant, nous ne pensons pas, comme l'A. à la suite de Montaigne, que le nominalisme offre une assise suffisante à l'humanisme. Nous l'avons déjà dit, la convenance entre des singuliers ne peut pas s'expliquer, sauf à en venir à l'idéalisme, c'est-à-dire à donner un fondement subjectif à cette convenance, car au fond on substitue à l'essence humaine l'idée subjective d'homme. Qui plus est, c'est seulement au plan pratique que Kant fonde l'idée d'homme, puisque l'on ne peut rien savoir théoriquement de l'âme et de la liberté. L'homme ne peut donc se penser ici que d'un point de vue pratique. Est-on vraiment alors si éloigné de la transcendance au sens d'Heidegger, ou celle-ci ne serait-elle pas l'aboutissement de la redéfinition moderne de la transcendance humaine ? Quant à la piste que propose l'A., à savoir un traitement humaniste de l'imagination considérée comme mémoire des archétypes religieux, on ne peut manquer de rencontrer ici la question de la nature humaine, car les archétypes ne peuvent avoir valeur d'universalité qu'en rapport à la nature humaine elle-même universelle.

Le chapitre VI est consacré à l'examen de *l'antinomie qui existe entre le particulier et l'universel.* Toute culture se réclame de l'universel, et pourtant elle est particulière, ce qui conduit au paradoxe d'une pluralité d'universels. Mais alors, du fait même de sa particularité, l'universel exclut. D'autre part, comme le montrent les Jeux Olympiques dès l'antiquité, «un accès, sans limites géographiques, à la communauté humaine semble devoir se payer de la reconnaissance de valeurs toujours plus élevées... Pour faire droit à l'universel, n'a-t-on pas dû effacer la particularité, gommer la différence, afin d'accueillir sans réserve l'autre homme de quelques ailleurs qu'il pût venir?» (p.116). Mais l'homme ne saurait se passer de particularités. Dès lors d'autres particularités s'imposent qui, elles, sont les plus individualisées. Et l'homme d'apparaître de plus en plus voué à l'éphémère, comme le montre la mode. Se pose donc la question du rapport entre le sujet et la particularité. L'A. remarque que «le déclin de la particularité, réduite a se chercher au plan des apparences les plus spécieuses, aura accompagné la montée en puissance du principe d'autonomie, qui se pose en son universalité comme sujet transcendantal» (p. 121). Il critique alors l'autonomie subjective qui s'en tient à des particularités de surface : elle est vaine car les individus se laissent entraîner aux aléas de la mode, et elle est incapable de se lier à d'autres, et de surcroît de fonder des liens sociaux.

Comment concevoir alors «une particularité plus essentielle» ? L'A. remarque que la conception moderne des droits de l'homme s'est élaborée à partir d'une conception abstraite du droit naturel, sans tenir compte de toutes les limitations que ces droits peuvent rencontrer dans leur exercice. Lévinas pense qu'il faut dépasser ces limitations en concevant une «extraterritorialité» de ces droits. L'A. pense au contraire qu'il faut une «intraterritorialité», exigée par la «réciprocité des rapports de liberté à liberté». L'unicité de l'individu n'implique pas l'indifférence aux autres. «Bien mieux, il se pose en sa différence par rapport à autrui, pour faire de cette différence un gage de complémentarité et de solidarité» (p.124). L'A. se réclame des humanistes des XV^{e} et XVI^{e} siècles pour concevoir des «solidarités organiques», «qui seront autant de réseaux, dont le tissage constituera l'humanité».

Alors que la philosophie moderne cherche à joindre l'universel et le particulier, la philosophie contemporaine voudrait les disjoindre. Lévinas fait exception en montrant que la subjectivité, du fait même de sa sensibilité, est ouverture à l'autre. L'A. montre que, chez Kant, il y aurait cette même «passivité radicale», «un sentiment de responsabilité qui, débordant la liberté, ne saurait avoir pour principe le sujet moral en tant que législateur autonome» (p.125). Ainsi voit-il un fon-

dement de la particularité dans la subjectivité elle-même : «partiellement dépossédé de son caractère originaire, le sujet fait l'aveu de son appartenance aux autres, à ceux qui le précèdent, au temps passé, à la terre et aux morts» (p.126). L'A. achève ce chapitre par une méditation sur le Moi, où il montre l'insuffisance de la conception cartésienne et la nécessaire ouverture à l'autre qui apparaît chez Kant.

Ainsi, deux grandes questions sont au cœur de ce chapitre : quel est le fondement de l'ouverture à l'autre dans la subjectivité humaine, et quelle est la place de l'universel dans la culture ? En ce qui concerne la première question, saint Thomas nous dit sans cesse que la personne humaine est ouverture à l'autre en raison même de sa spiritualité : ouverture à l'autre par la connaissance et l'amour. C'est en particulier dans l'amour d'une autre personne que se réalise, au sommet, cette ouverture. Cela est inscrit au plus profond de la subjectivité, car le sujet humain est personne, c'est-à-dire un soi qui se tient lui-même au point de pouvoir se donner à quelqu'un qu'il aime comme un autre soi-même. C'est donc sa vie même d'esprit qui réclame cette ouverture aimante à l'autre. Ajoutons que dans la métaphysique thomiste, l'être est pour l'agir. La perfection de son être de personne est donc pour l'amour, le don de soi fait à un autre. La perfection est faite pour se communiquer. Et l'agir perfectionne en même temps l'agent. L'amour comme activité perfectionne de surcroît l'aimant. Ainsi saint Thomas donne un fondement métaphysique à cette ouverture de la subjectivité humaine à l'autre, et l'on sait même que l'Autre, suprême objet d'amour, est Dieu Lui-même. Kant, en ayant rejeté la métaphysique ne peut pas donner de tels fondements à cette ouverture à l'autre, même au plan moral puisqu'il rejette toute hétéronomie.

Quant à la question de la culture, quel rapport y a-t-il entre l'universel et le particulier ? Il est évident qu'une culture, en tant que telle, ne peut pas ne pas contenir des éléments universels, et une aspiration à l'universel. Certes l'universel existe alors dans une culture particulière. Mais cela n'en fait pas pour autant du particulier, ce qui serait la négation même de l'universel. L'universel dans la culture se prend au regard de la nature humaine. C'est ce qui appartient au développement de cette nature. Les droits de l'homme en font partie.

Dans le chapitre VII - *L'alliance restaurée* -, l'A. s'interroge sur la place de l'homme dans l'univers, à travers la notion d'alliance. Il remarque en effet que cette notion est au cœur de l'humanisme moderne. Or elle a incontestablement un sens religieux, en référence au rapport de la nature et de la grâce, ce qui montre bien que l'humanisme moderne entend concevoir le rapport de l'homme et de la nature sur un modèle christique, mais en le laïci-

sant : l'homme apparaît alors comme totalisation récapitulatrice de l'univers. Les problèmes écologiques remettent cette notion d'alliance sur le devant de la scène, comme on le voit chez Hans Jonas, Michel Serres ou Luc Ferry. Mais c'est chez Montaigne que l'A. entend trouver des éléments de réponse. L'homme est image de Dieu, et «l'homme donne au monde même le visage de Dieu» (p. 133). Cependant Montaigne ne semble pas mettre l'homme au-dessus du règne animal et végétal, puisqu'il reconnaît des droits à ces derniers. Il va même jusqu'à dire «qu'il y a plus de distance de tel homme à tel homme qu'il n'y a de tel homme à tel bête» (cité p.137). C'est qu'au fond l'homme est un peu de toutes les espèces. «Tel un passe muraille, l'homme franchit tous les murs, va d'une espèce à l'autre, appartenant à toutes et à aucune, témoignant qu'il est «tout animal», mais n'est-ce pas là une manière d'affirmer sa transcendance à l'animalité ?» (p.137). La diversité animale montre alors à l'homme le caractère infini de son humanité, et le réconcilie avec lui-même. Mais la transcendance de l'homme demeure, fondée sur la singularité et la liberté. «L'homme est deux fois transcendant par rapport à l'animal enclos dans sa différence, parce qu'il traverse toutes les espèces, les assume et les fait communiquer, parce qu'il n'est de ce fait tributaire d'aucune nature, où l'on découvre que sa promiscuité avec les bêtes était l'indice de sa liberté» (p.141). Ces notions de singularité et de liberté trouvent leur racine dans la conception nominaliste qui permet de penser un rapport de convenance entre les singuliers, thèse récurrente dans l'ouvrage. Partant, l'A. rejette le racisme comme le spécisme. Mais «ce n'est pas, on le voit, pour nier le fait humain, au nom d'une prétendue continuité du règne animal au règne de l'homme» (p.146), c'est parce que «de ces personnalités en étoile l'humanité se constitue comme une constellation», où l'homme se montre responsable à la fois de ses semblables et de ce qui l'entoure.

M. Magnard a raison de souligner l'importance du thème de l'alliance justement remis à l'honneur aujourd'hui. Il souligne néanmoins la sécularisation que subit cette notion, mais sans en tirer suffisamment les conséquences, selon nous. Car enfin n'est-ce pas la sécularisation de la notion d'alliance qui empêche dès le départ de concevoir où réside la seule alliance possible qui permettrait à l'homme de retrouver l'harmonie avec la nature ? La Révélation nous enseigne que le désordre dans le rapport de l'homme avec la nature est une conséquence du péché originel. Seule la grâce donnée en Jésus-Christ, autrement dit la nouvelle Alliance qui fait suite à l'ancienne Alliance contractée entre Dieu et le peuple élu, peut nous rétablir dans un rapport harmonieux avec la nature. Or cette donnée appelle un humanisme théocentrique. La sécularisation de cette notion d'alliance s'inscrit dans la

perspective d'un humanisme anthropocentrique. Certes, cet humanisme, qui se définira surtout par l'opposition entre l'esprit et la nature, est postérieur à Montaigne et vient de Descartes, mais les prémices sont déjà chez Montaigne avec la négation de la nature humaine qui prend en effet sa source dans le nominalisme. Dès lors que l'on ne conçoit plus une nature humaine, et en particulier une nature spirituelle, cela n'a plus de sens de concevoir une alliance entre l'homme et Dieu qui est pur esprit. L'alliance se rabat en quelque sorte sur la nature, laquelle en est incapable puisqu'elle n'est pas douée d'esprit et qu'une alliance n'a de sens qu'entre sujets conscients. Au fond on substitue au seul allié possible - à savoir Dieu - un autre «allié» qui précisément serait soumis d'avance. Parler d'alliance entre l'homme et la nature, c'est maintenir cette illusion anthropocentrique que l'homme est Dieu, c'est singer l'alliance de grâce entre l'homme et Dieu, alliance surnaturelle qui détient seule la clé de notre mauvais usage de la nature. Le refus de la vraie alliance passe par le refus de notre propre nature. C'est pourquoi la sécularisation de cette notion d'alliance est le résultat d'un humanisme anthropocentrique.

La critique de la nature conduit inévitablement à *l'abandon du jusnaturalisme* (chapitre VIII). L'homme produit alors le droit, en vue de son utilité. La conséquence en est le divorce du moral et du légal. Le vice lui-même a une certaine utilité, au dire de Montaigne qui reprend ici Machiavel. «Le positivisme juridique est dès lors de rigueur» (p.154). C'est la coutume et à la source le fait qui fondent le droit. Mais alors aucune objection ne peut être faite à un Etat totalitaire. L'A. souligne donc le paradoxe majeur de l'humanisme qui veut «faire de l'homme le seul auteur du droit» : «le législateur est alors voué au risque d'une volonté constituante, que ne saurait pas plus guider une raison pure qu'une référence à Dieu ou à l'ordre naturel» (p.159). Selon l'A., l'humanisme ne peut en sortir que par la métaphysique, en se référant au principe de raison suffisante. En de belles et importantes pages (p.160-161), l'A. montre que le positivisme moderne s'étend jusqu'à Heidegger lui-même. Il oppose alors un positivisme sans principe de raison et un positivisme avec principe de raison qu'il trouve chez Montaigne.

M. Magnard nous montre ainsi, à travers l'histoire de la pensée moderne, les conséquences de l'abandon du jusnaturalisme, dont la principale est le divorce entre la morale et le légal. Il montre aussi que la conception heideggerienne du fondement est inopérante pour fonder le droit. Mais faut-il pour cela en rester à un positivisme juridique en abandonnant le thème du fondement ? Là aussi nous pensons qu'il faut revenir à la nature comme essence pour concevoir la loi naturelle. Alors la

morale apparaît comme fondement du légal.

Suivent des réflexions sur *la transmission de la culture* (chapitre IX). La culture s'hérite. «La transmission doit se régler en un ordre où chacun tient son rang, transmission de l'avoir mais aussi du pouvoir et du savoir» (p.166). A cette conception de la *ratio* succède une conception plus ouvrière, qui culmine dans l'idée que l'homme devrait produire son essence. «La conquête par l'homme de son essence est l'occasion d'effets pervers qui vont jusqu'à la déshumanisation. La dignité dont il aurait voulu se prévaloir, n'est plus qu'un leurre qui dissimule son indignité. Tel est le retournement auquel peut toujours donner lieu l'humanisme» (p.170-171). Poursuivant sa réflexion sur la *ratio,* l'A. aborde le thème de la *ratio studiorum,* et donc de la pédagogie. Se référant à Montaigne, il montre qu'il vaut mieux avoir «plutôt la tête bien faite que bien pleine» (p.172), et qu'il est nécessaire de communiquer, non pas à travers un consensus mou, mais à travers la confrontation des autorités. C'est dans le même esprit que doit s'envisager la responsabilité sociale : «La responsabilité doit se partager entre tous les membres de la société, elle n'en reste pas moins totale entre les mains d'un chacun... Et voici chacun en charge de tous. La subsidiarité aura ainsi rendu à la société sa verticalité, remettant l'homme debout, sans que ce soit par l'artifice spécieux d'une échelle devenue depuis longtemps obsolète» (p.180).

Le chapitre X s'intitule : *«Eloge du pluriel.* L'existence d'une pluralité d'univers pose le problème du bien-fondé de l'humanisme. Est-on condamné à rester dans le domaine de l'opinable, ou bien y a-t-il une issue ? Selon l'A., «cet échec de la catholicité de la raison répète l'échec similaire, au XV^e^ et XVI^e^ siècles, d'une autre catholicité, celle de la Révélation, quand les religions du Livre s'affrontent et, plus encore, quand la chrétienté elle-même se déchire» (p. 181). C'est à partir de cette situation analogue avec celle de la Révélation que l'A. cherche une réponse en interrogeant la notion de tolérance.

Selon Pierre Bayle, la foi religieuse relève d'un sentiment intérieur. Il n'y a donc pas de certitude. «La tolérance n'a d'autre fin que de régler le pluralisme auquel on est alors voué. Universelle en son ordre, la raison se fait plurielle plutôt que d'être tyrannique en tranchant hors de propos» (p.183). La tolérance est alors une exigence qui consiste à «respecter l'autre dans sa plus radicale étrangeté». Mais la raison n'en demeure pas moins le «parlement suprême». L'A. constate donc qu'il y a chez Bayle une contradiction entre le pluralisme qu'il défend et la toute-puissance de la raison qui, elle, ne supporte aucun pluralisme.

La position de Locke est fondée sur la séparation du spirituel, domaine du «for interne», et du tem-

porel, domaine du «for externe», ce qui a l'avantage de garantir une autonomie relative de l'un et l'autre domaine.

Selon Nicolas de Cuse, toutes les religions convergent vers le christianisme, mais sans lui être homogène. Dès lors, «le pluralisme culturel et religieux serait ainsi le secret de l'éclat d'une civilisation et de l'approfondissement d'une pensée» (p.187). S'appuyant sur Marcile Ficin, l'A. montre que c'est par la philosophie que l'on sort de la doxa. Ce rôle dévolue au platonisme, «lieu d'acculturation, d'explicitation, d'élucidation, de communication et de dialogue des traditions les plus diverses» (p.189), et aussi parce que le platonisme a été réactualisé par la lecture chrétienne. «Interprétant interprété, le platonisme recueille, fixe et thématise les dires religieux les plus divers, venus du fond des âges, pour se soumettre à une lecture chrétienne, qui en dégagera la quintessence» (p.190). Partant, l'A. voit dans le néo-platonisme une» mission salutaire» pour la religion même, car en établissant un ordre de valeur et de réalité, elle permet «cette réglementation d'un pluralisme, qui n'a rien d'anarchique» et «qui devait tenir grand ouvert l'espace de tolérance, au sein duquel le politique, l'éthique, le religieux, chacun en son ordre, peuvent se donner libre cours» (p.190). «Ainsi les opinions, chacune en son degré de crédit et en son ordre, coexistent en leur diversité, pour se distinguer, se disposer complémentairement, s'agencer entre elles et finir par s'unir, la convergence croissant avec la valeur et l'être, à mesure qu'on s'élève vers l'Un. En haut, l'Unité absolue, en bas la libre profusion du multiple, dans l'entre-deux la grande chaîne des innombrables médiations, qui sont les raisons d'une humanité plurielle» (p.190-191).

Ainsi «l'honneur des humanismes sera de s'accepter mutuellement dans leur diversité, celui du dialogue interconfessionnel sera de faire des différences et des particularités autant d'irréductibles richesses» (p.191). *L'Utopie* de Thomas More érige la tolérance civile en vertu religieuse, car la diversité des croyances et des cultes est de volonté divine. Bodin ne pensait-il pas qu'il y avait une sorte d'harmonie musicale entre les religions? Et l'A. de conclure: «Qu'on ne voit plus dans la tolérance cette simple «condescendance ou indulgence envers ce qu'on ne peut empêcher». Elle n'est plus une simple latitude ; elle inscrit dans la rigueur du contrepoint ou de l'écriture polyphonique l'opinion déviante, jusqu'alors réputée rebelle ; à ce titre, elle lui confère une valeur, lui accorde une reconnaissance, car on ne saurait être tolérant envers les êtres dans le mépris de ce qu'ils pensent ou professent» (p.194).

Ainsi M. Magnard pose ici le problème de la tolérance religieuse et du rôle qu'y joue la philosophie. Il est vrai qu'historiquement le platonisme a été la première philosophie commune aux trois monothéismes.

Mais au Moyen Age, c'est l'aristotélisme qui prend le relais, notamment à travers l'averroïsme. Cela aboutira à la constitution d'une théologie vraiment scientifique qui culmine chez saint Thomas d'Aquin. Or c'est précisément cet apport de la science aristotélicienne qui sera rejeté par le Kalam, délaissé par le judaïsme, et vilipendé par Luther. Faut-il en déduire que Platon avait raison contre Aristote, et que la renaissance doive s'inscrire dans le sillage du néoplatonisme ? Ou bien faut-il réviser le rôle de la philosophie par rapport au religieux, et partant redéfinir la tolérance ?

Disons tout d'abord, contre toute tentation de rationalisme, que la religion a en elle-même sa certitude. Saint Thomas dit même que la foi est plus certaine que la raison car son objet - Dieu lui-même - est plus certain en lui-même que tout autre objet. Ce n'est donc pas à la philosophie d'assigner une religion à une certaine place en lui conférant un degré de réalité, de valeur, et finalement de vérité. D'autre part, la raison n'a pas qu'un rôle extérieur à la foi. En expliquant le contenu de la foi - ce qui est l'office de la théologie -, la raison permet à la foi de s'expliciter en doctrine. Ainsi la foi a les moyens d'énoncer et de connaître rationnellement les vérités auxquelles elle adhère. Elle peut ainsi les confronter aux données des autres religions en montrant leurs incomplétudes, ou leurs erreurs. Seule la religion qui est plénitude de la Vérité, c'est-à-dire la religion chrétienne, peut remplir pleinement ce rôle, si ses théologiens ne défaillent pas dans leur foi ou leur raison.

Par ailleurs il est vrai, comme le dit l'A., que la foi ne saurait se passer de la philosophie, car celle-ci est la sagesse humaine, et c'est elle qui énonce les vérités fondamentales accessibles à la raison. Une foi sans philosophie est une foi incapable de vérité. Elle est aussi absurde qu'une foi sans intelligence.

La tolérance n'est donc pas celle d'une raison livrée à elle-même, et qui organiserait l'espace des religions, ce qui reviendrait à du syncrétisme, mais la tolérance est fondée sur le fait que la recherche de la vérité est menée par une personne humaine, c'est-à-dire un esprit faillible qui a droit à ce que soit respectée sa démarche de recherche de la vérité et sa liberté d'expression. La tolérance porte sur la personne, et non sur la vérité. La vérité n'a pas à être tolérée, mais à être reconnue, et s'il s'agit d'erreur, à être rejetée. Aborder la question de la vérité sous l'angle de la tolérance, c'est déjà avoir pris position, à savoir renoncer à la vérité. Je suis tolérant vis-à-vis de quelqu'un qui croit ou pense différemment de moi, mais je ne peux pas tolérer une croyance ou une pensée, car celle-ci est soit vraie soit fausse. Si elle est vraie, j'ai à l'accepter ; si elle est fausse j'ai à la rejeter. Ne faut-il pas tolérer qu'elle existe, même si je la connais comme fausse ? Mais qu'elle existe en tant que quoi ? Si c'est en tant que pensée, alors elle est vraie ou fausse,

puisque toute pensée est vraie ou fausse. Si elle est fausse, je ne peux pas penser qu'elle est vraie, ce serait la négation même de ma pensée. Ce n'est donc pas en tant que pensée que je dois tolérer une pensée fausse. Reste que la personne, même dans l'erreur, est une personne. C'est donc bien sur elle que porte ma tolérance, mon acceptation. J'accepte que l'autre se trompe, parce que l'erreur est humaine. Ce faisant, je connais l'autre dans la vérité de son être, qui consiste ici à se tromper bien qu'il cherche la vérité. Ainsi, loin que la vérité soit exclue de la tolérance, elle y est doublement présente: au titre de la pensée puisque la tolérance suppose de connaître la vérité pour pouvoir rejeter l'erreur que commet l'autre, et au titre de la vérité de la personne qui est dans l'erreur puisque j'accepte qu'elle puisse se tromper. Ajoutons que lorsqu'on juge la croyance ou la pensée d'autrui, ce n'est pas pour imposer sa position, mais c'est par devoir de vérité. Il faut donc commencer par examiner objectivement la pensée d'autrui, et la tolérance commence par là.

Dans le dernier chapitre, intitulé Le *singulier universel,* l'A. donne en quelque sorte la clé de son analyse de l'humanisme: il faut rejeter l'universel abstrait de l'homme et préserver sa singularité. Ce n'est pas l'essence en tant que telle que l'A. critique, mais la prétention d'imposer une essence arbitraire qui sacrifie l'individu. Or la véritable essence connote les déterminations individuelles : «l'universel concret n'est donc que dans la reconnaissance réciproque moins de l'homme par l'homme que de ceux que l'histoire oppose les uns aux autres et que tout semble séparer» (p. 198). L'A. s'appuie alors sur Duns Scot, Occam, Ficin, Montaigne, pour montrer le caractère irréductible de l'individu. «On ne distribue pas les universaux aux individualités, si celles-ci ne s'y élèvent pas d'elles-mêmes, chacune en raison de son essence singulière» (p.203). Partant, l'A. s'interroge sur la notion moderne de sujet, c'est-à-dire de sujet transcendantal. A juste titre, il voit dans le transcendantalisme une «barbarie de la raison» : «c'est à cette dérive que l'on est exposé quand on fait de l'universel l'unique transcendantal ; le traitement éthique et juridique de la notion se retourne, tôt ou tard, en son contraire» (p.211). Sartre, en critiquant le sujet, détruit la notion de personne et ne garde que celle d'individu. Ce faisant, il annonce la banalisation de l'individu que manifestent les entreprises modernes d'extermination. S'il faut donc revenir à l'individu, ce n'est pas sous le signe de la matière, mais sous celui de la forme : le singulier.

Ainsi M. Magnard rejette à juste titre l'humanisme essentialiste, c'est-à-dire cette entreprise aberrante du rationalisme moderne qui a voulu faire entrer par la force les singuliers humains dans une essence qui n'est qu'un être de raison. Du total au totalitaire, le pas est alors vite franchi.

Mais nous ne croyons pas qu'il faille pour autant abandonner l'essence. Par elle-même, il est vrai, elle n'est pas singulière. Mais elle compose toujours avec l'existence. Or l'existence est singulière. Donc par sa composition avec l'existence, l'essence est toujours l'essence d'un singulier.

D'autre part, si nous pensons avec l'A. qu'en effet l'essentialisme est à l'origine du nihilisme, nous pensons au contraire que loin de s'opposer au nominalisme, il en découle. En effet, en ayant singularisé la forme, Duns Scot a aussi formalisé la singularité. Occam ne fera que transposer cette formalisation dans l'esprit, préparant la voie d'un côté à l'idéalisme moderne, de l'autre à l'empirisme anglo-saxon. Il n'y a qu'une solution : affirmer la composition de l'essence et de l'existence. L'essence est dans le singulier sans être elle-même singulière, car elle compose avec l'existence qui, elle, est la racine de la singularité. C'est la position de saint Thomas, précisément celle qu'ont refusé Duns Scot et Occam.

En conclusion, M. Magnard montre que la singularité de l'homme ne prend tout son sens que devant Dieu : «C'est face à Dieu unique que l'homme éprouve sa singularité comme un absolu» (p.218). Dieu en effet est l'Un-Principe. «Dieu est à la fois l'absolue singularité et le principe de singularité auquel tout être fini doit sa propre singularité, irréductible à celle de tout autre être fini» (p.219). L'A. se réfère alors à une métaphysique du dilemme de l'Un et de l'être. «L'homme, pontonnier de l'absolu, ne justifie sa présence que dans le dilemme» (p.221). Ne voyant alors dans l'être que limite et multiplicité, c'est par la foi que l'homme peut «marcher dans le vide» selon le mot de Damascius, et faire retour vers l'Un.

Nous étions parti du Dieu des philosophes, et nous voici rendu au Dieu de la foi. Ainsi va la courbure des travaux de M. Magnard, nous laissant une multitude de points d'éclat qui brillent comme des étoiles, car son œuvre a le mérite, peu fréquent aujoud'hui, de remonter jusqu'au Principe sans lequel on ne saurait parler de métaphysique. Certes, la veine néo-platonicienne y est dominante, et il nous semble que *Questions à l'humanisme* gagnerait à être repris dans une synthèse thomiste. Mais cela rejoint l'ancien et sans doute éternel débat entre néo-platonisme et thomisme. En revanche, nous sommes plus réservé sur la préférence nominaliste de l'A., telle qu'elle se trouve chez Montaigne. Ce nominalisme permet certes de souligner la singularité de l'homme, mais en sacrifiant la notion même de nature humaine, et par là même de loi naturelle et de droits naturels. Cela conduit à un positivisme juridique qui n'est que trop dans l'ère du temps. Nous avons essayé de souligner cette limite récurrente dans l'étude de chaque

chapitre, et d'ébaucher des vues thomistes correspondant aux questions soulevées.

Quoiqu'il en soit, cet ouvrage sur l'humanisme montre bien avec quelle urgence mais aussi quelle prudence il faut aujourd'hui redéfinir une authentique métaphysique de l'humanisme. On ne saurait en effet ignorer les impasses auxquelles nous ont conduit les conceptions modernes de l'essence humaine. Remercions donc M. Magnard pour cet ouvrage qui sera si utile à ceux qui voudront s'atteler à ce travail.

Michel FERRANDI

Antoine CHATELARD, *Charles de Foucauld, Le chemin vers Tamanrasset*, Paris, Editions Karthala, 2002, 322 pages.

C'est à cette question suscitée chez un journaliste par la lecture du livre de René Bazin[1] que tente de répondre Antoine Chatelard dans cet ouvrage où l'art de la biographie est traité d'une manière particulière[2]. En effet, les écrits sur la vie de Charles de Foucauld ne manquent pas et ces dernières années en ont vu paraître plusieurs. Laissant aux historiens le soin de rapporter les faits et gestes de l'ami des Touaregs dans leur exhaustivité et dans l'ensemble de leur contexte, l'auteur analyse comme de l'intérieur les moments-charnières de son existence, soit les événements et les choix déterminants qui ont orienté son itinéraire. Il est cependant parfaitement documenté et toute sa démarche est fondée sur des repères écrits et des témoignages soigneusement recueillis. C'est en quoi consiste la nouveauté de cette recherche qui est « sans doute le résultat l'une approche de la vie et des écrits de Charles de Foucauld, marquée dès son origine, par la volonté de se limiter à des moments précis de cette vie, en situant les circonstances dans le détail des événements et le respect de leur chronologie pour retrouver les vraies motivations » (p. 7).

L'auteur analyse ainsi un premier moment de cette évolution. De qui habitait le jeune Charles dans son enfance et qui va l'inciter, pour le chasser, à se distraire, à s'amuser ou à se réfugier dans la lecture des , (), succède le plaisir de l'action, après sa décision prise à Evian de se réengager en Afrique pour une expédition guerrière. Cette motivation encore hédonique se transformera bientôt en envie de voyager et en désir de ne pas perdre son temps, . Cela le conduit à son exploration marocaine mais, se demande l'auteur, Pas encore mais

Antoine Chatelard découvre à travers les correspondances et les *Méditations* de Charles de Foucauld la portée des événements-clés qui, au long des années suivantes, triturent son âme, provoquent en lui , un questionnement sur Dieu et sur la vérité, jusqu'à le mener aux pieds de l'abbé Huvelin auquel il demande des leçons de religion et qui, . (p. 40)

C'est alors l'heure de la vocation, de la conversion . Avait-on suffisamment perçu le déchirement qu'a représenté pour lui l'éloignement définitif d'avec sa famille lors de son entrée à la Trappe ? L'auteur insiste sur la totalité du sacrifice, sans laisser croire que seul l'aspect affectif et sentimental a dominé. La motivation profonde qui a été cause de ce déchirement, la , c'est . (p. 58) Apparaît dans ce choix radical de la vocation religieuse ce trait constant du caractère du P. de Foucauld : , sur lequel l'auteur reviendra à de nombreuses reprises et qui expliquera les de certaines de ses options peu à peu réorientées. Ce qui suscitera cette remarque de l'auteur : « Allant toujours au-delà du possible dans la recherche de la perfection, volonté humaine tendue vers un infini inatteignable, il a vécu pendant quinze années dans cette unique direction qui allait au plus bas, au plus loin, pour être au plus près, au plus intime du cœur de Jésus. » (p. 134) L'abbé Huvelin voulait le mettre en garde contre cette tendance à l'excès car elle est très dangereuse si

[1] *Charles de Foucauld, explorateur au Maroc, ermite au Sahara*, Paris, Plon, 1921.

[2] Comme il l'a fait également dans son précédent ouvrage, *La mort de Charles de Foucauld*, Ed. Karthala, 2000. Cf. *Nova et Vetera*, 2/2001, Bibliographie.

elle ne se dissocie pas d'une recherche de sa propre perfection. Ainsi sa vie quasi érémitique des premières années à Nazareth, dans son village, incite l'auteur à s'interroger sur le sens qu'il faut donner au vocabulaire de l' et aux expressions volontaristes du Frère Charles, au point qu'il se demande A nouveau, la réponse doit être recherchée dans les motivation profondes : (p. 82)

Lorsqu'une idée nouvelle, celle de l'Afrique saharienne, vient infléchir sa vocation, il semble bien qu'elle procède d'un mouvement invincible (auquel son père spirituel subordonnait toute décision) et naisse de la certitude d'une mission spéciale à laquelle Charles se sent envoyé. Les qu'il voulait s'associer deviennent des . L'adjectif apparaît dans ses textes. La « traversée du 9 septembre 1901 de Marseille à Alger marque bien une orientation nouvelle, un changement de direction. Désormais il ne rêvera plus de dans un ermitage mais, tout en souhaitant avoir des compagnons, il supportera de vivre seul au milieu de ceux pour qui faire quelque chose c'est le faire à Jésus. » L'auteur note en ces termes la profondeur du changement qui marque cette étape : (p. 138)

Autre étape : l'installation à Béni Abbès. L'auteur s'attache à comprendre le sens et la portée des mots que Charles de Foucauld emploie au début de ce séjour, pour parler de la fraternité universelle. Dans la mesure où il devient plus réaliste, le terme ne se retrouvera plus dans son vocabulaire. (p. 150). L'auteur remarque avec pertinence : « A Béni Abbés, ce sont des gens en chair et en os qui viennent à sa porte et le prend chaque jour un visage concret et différent. Il n'y a d'amour universel que dans le particulier, dans l'amour de celui qui est là devant moi, non dans la pensée de celui qui est loin et que je n'ai jamais vu. S'il n'est pas facile de devenir frère, il est encore plus difficile de devenir le frère de tous, sans exclure personne. Ce serait entretenir une erreur commune aux hagiographies de laisser croire que ce fut sans lutte et sans progrès. » (p. 151)

L'appel du Hoggar n'ira pas sans réticences et atermoiements aussi bien de la part des supérieurs ecclésiastiques que des responsables militaires au Sahara. L'auteur s'interroge alors sur la nature de l'obéissance qui animait frère Charles. Certainement pas dans sa formation militaire. Elle est plutôt comme une marque distinctive de sa personnalité : où s'impose à lui, comme un devoir, la volonté de faire quelque chose, spécialement quand il s'agit de faire, le premier, quelque chose que les autres n'ont pas encore fait, n'ont pas pu faire ou simplement n'ont pas pensé à faire. C'est un aspect de sa personnalité que rien ni personne ne pourra lui enlever, ni son incroyance, ni sa vie de foi, ni un quelconque vœu d'obéissance. Il devra vivre selon ce qu'il est, dans les différentes situations ou la vie le placera. C'est ainsi que son obéissance sera essentiellement une "soumission de son sens", une confiance très grande en ceux qui auront la charge et la responsabilité de le guider. » (p. 182-183)

L'auteur souligne l'importance que prend la dimension missionnaire dans les préoccupations du frère Charles. L'essentiel de ses journées n'était pas consacré à des rencontres et à de la correspondance. Il s'adonnait intensivement à des travaux intellectuels, notamment la traduction des Saintes Ecritures en tamahac. (p. 214). En outre, vivant selon le Règlement, il prévoit un temps de méditation mentale ou écrite de l'Evangile.

Le Carnet tenu par le frère Charles en route vers Tamanrasset retient l'attention de l'auteur. Il y perçoit de son évolution ,

que cette phrase semble résumer et caractériser de la façon la plus précise : (p. 226)

La maladie et la solitude dont il a souffert en 1908 a été, selon l'auteur, dans sa vie : « Conséquence d'un choix volontaire d'imiter le Christ pauvre et de vivre, proche d'hommes et de femmes pauvres, une situation de pauvreté non programmée qui, imposée par la force des choses, a été pour l'ermite de Tamanrasset une avancée remarquable dans la communion du partage avec les hommes. » (p. 247) N'était-il pas venu en conquérant des âmes, porteur de la civilisation et de la foi, fort de son savoir et de son expérience ? C'est le renversement des situations qui va le faire grandir dans l'humilité. (p. 258)

Le chapitre intitulé fait en quelque sorte le point sur l'évolution de la vocation de frère Charles. Au départ, elle est évidemment toute contemplative, correspondant à son désir d'imiter les ermites du désert de jadis, elle d'une volonté de s'insérer dans la vie du monde. L'idéal en sera la vie de Nazareth, vécue ensuite à Béni Abbès. Quelque chose de nouveau se révélera à son arrivée à Tamanrasset, « dans la vie de Jésus et donc dans sa manière de se représenter Nazareth. Désormais il ne peut plus rêver de vivre en moine dans une clôture. Il voit alors Jésus sans costume religieux, sans clôture, travaillant huit heures par jour, ne distribuant pas de grandes aumônes et faisant toujours une place très large à la prière. » (p. 268). Dès lors « la seule véritable œuvre de toute sa vie qui, elle, reste cachée aux yeux du monde, [...] il la résumait dans ses notes des 18 et 19 juin 1916 : "Aimer le prochain, c'est-à-dire tous les hommes, comme nous-mêmes", parlant aussi de "L'unique affaire pour nous ici-bas, l'unique occupation [...] la gloire de Dieu [...] le salut des âmes" ». (p. 282)

Dans le dernier chapitre intitulé , l'auteur relève diverses interprétations qui ont été faites du message de Charles de Foucauld : appel au silence, spiritualité du désert, une forme d'érémitisme, une vie d'ascèse héroïque ou celle d'un marginal contestataire des institutions. (p. 295) Certes il reste beaucoup à découvrir dans sa vie et dans ses écrits. Cependant [...] « N'a-t-il pas eu pour mission de montrer que "cette spiritualité de Nazareth" peut se vivre dans toutes les situations, dans le célibat ou la vie de couple, dans la vie religieuse ou la vie de famille, dans le sacerdoce ou le laïcat, seul comme dans la vie commune. Elle s'exprime dans un langage de présence à Dieu et de présence aux hommes, de partage de vie, d'amitié et de solidarité. Ce n'est pas une spiritualité du désert ni de l'érémitisme. C'est au contraire une spiritualité de la relation dans ses deux dimensions, humaine et divine. »(p. 296)

Se démarquant de l'hagiographie pieuse, cette recherche visait à découvrir à chaque étape, dans et , quitte à , . L'auteur y est parvenu avec beaucoup de délicatesse, de rigueur et de perspicacité.

Guy BOISSARD

PETITS FRÈRES DE JÉSUS, *Frères au cœur du monde, A la suite de Charles de Foucauld*, Paris, Editions Karthala, 2002, 420 pages.

Le P. de Foucauld, on le sait, est mort sans avoir pu réunir autour de lui aucun disciple, bien qu'il eût pensé que tel était un des aspects de sa mission. Dans la foulée du livre ci-dessus présenté, les Editions Karthala font paraître un recueil

des par lesquels les Petits Frères de Jésus communiquent entre eux à travers le monde. Le P. René Voilllaume, leur fondateur, explicite en ces termes la raison de leur création : « Ces diaires m'étaient envoyés chaque semaine ou chaque quinzaine. Je les communiquais ensuite à toutes les fraternités, accompagnés de remarques ou directives que me suggéraient tel fait de vie ou telle difficulté ou telle demande exprimée dans un diaire. Je ne saurais dire combien d'années nous avons été fidèles à cette manière de faire, mais à cette époque, féconde en découvertes et en expériences, ces échanges fréquents de nouvelles construisaient, pour ainsi dire, l'unité de la fraternité et une communauté de pensée. »

Les Petits Frères de Jésus, fondés en 1933, ont repris l'idéal de Charles de Foucauld, cette vocation à vivre la vie de Jésus à Nazareth au milieu des plus pauvres et des plus abandonnés, comme la définissait cet ouvrage du P. Voillaume qui a touché, depuis 1950, tant d'âmes éprises d'absolu. Ils ont établi leurs fraternités dans de nombreux pays. Dès lors, comme l'écrivent dans l'avant-propos les réalisateurs de cette sélection, .

Ces textes sont d'abord le témoignage d'une forme de vie contemplative d'un style nouveau, non pas derrière les murs d'un monastère mais dans le partage concret, en frères, de la condition des plus délaissés. Dans le bouillonnement de vie qui allait conduire l'Eglise au concile Vatican II, c'était un défi. Ces lettres laissent deviner comment les Petits Frères l'ont affronté et continuent de l'affronter, dans le milieu musulman où a été créée la première fraternité, puis dans le monde du travail de France et d'Europe et enfin auprès de nombreuses populations de toutes races, cultures et religions que leur pauvreté, leur abandon, leurs souffrances désignent au partage et à l'amitié de ces religieux contemplatifs. C'est ainsi qu'ils comprennent le sens de la fraternité, fondus dans les foules quotidiennes des grandes villes ou perdus dans les bleds désertiques, le tréfonds des forêts équatoriales, ou présents auprès des détenus dans les prisons, auprès des lépreux.

Marc Hayet, leur prieur, rappelle en ces termes leur filiation à l'ami des Touaregs de Tamanrasset :

Ces pages s'étalent donc sur quarante ans (le langage s'en ressent parfois, note le Prieur). Elles racontent des faits de vie qui se situent dans une quarantaine de pays dès la fin des années 60. Elles témoignent des fidélités et des luttes des frères dans leur vie intérieure et dans leur engagement à partager la vie et les difficultés des personnes parmi lesquelles ils se sont enracinés. Elles constituent aussi – il faut le remarquer – un extraordinaire document d'ordre sociologique et historique – bien que telle n'ait pas été l'intention de leurs auteurs – en ce qu'elles rapportent des situations personnelles et sociales que l'on devrait se garder d'oublier. Les observations sont et, de ce fait, comportent une grande crédibilité.

Marc Hayet écrit à ce propos : « On sera peut-être surpris de voir à quel point les frères ont été mêlés à différents événements tragiques de la deuxième moitié du XXe siècle : un frère a été tué, en 1956, durant la guerre d'indépendance de l'Algérie et quatre dans les événements du Congo, en 1964 ; il y avait des frères, emprisonnés avec leurs voisins, au stade de Santiago, au Chili, en 1973 ; il y en avait sous les bombes de la guerre du Liban, il y en a au cœur du conflit du Proche-Orient ; une fraternité d'Algérie a dû fermer après avoir été attaquée

durant les dures années 90 ; de même au Rwanda en 1994 ; ou au Paraguay, durant les années de dictature. Et bien d'autres situations. Les frères racontent ces événements avec simplicité et passion : ils les ont vécus non pas comme des héros ni comme de grands reporters mais du dedans, avec leurs voisins et amis ; parfois, parce qu'ils étaient engagés avec les gens dans le combat pour la justice, ils ont payé avec eux le prix des pauvres ; parfois ils ont été simplement pris dans la violence que les populations subissent sans pouvoir rien faire. » (p. 30)

Ce livre ne peut se résumer. On en notera simplement quelques passages pris au fil de ces récits. Ils permettront d'en percevoir la portée spirituelle et les échos de mondes trop ignorés :

- « Ainsi, nous serons fidèles à notre vocation dans la mesure où nous resterons de petits pauvres avides de disparaître, au milieu de leurs amis. Mais cela ne nous empêchera pas de partager avec eux les richesses matérielles et spirituelles que le Seigneur nous a dispensées. Il n'y aurait pas d'amitié vraie sans ce partage. » (*Fraternité de Tazrouk, Hoggar, 1964*)

- « Ce coin de forêt où nous nous établissons a été choisi à cause de plusieurs groupements pygmées qui voulaient construire leurs villages et débrousser leurs champs loin de la grand route et à l'écart de leurs anciens maîtres et propriétaires. [...] Cette population primitive de chasseurs nomades dans la forêt ne pourra évoluer vers une vie plus humaine, et vers le christianisme, sans une modification profonde de ses conditions sociales et économiques qui la tiennent dans un état de servage et dans une telle condition de pauvreté qu'elle ne permet pas le christianisme. » (*Fraternité d'Etabé, Congo Belge, 1959*)

- La nuit est déjà bien avancée et tout est calme dans cet abri de sans-logis où il m'a été donné de travailler les nuits du week-end et des fêtes depuis onze ans. Écouter dans le silence de notre salle commune les respirations de ces hommes sans feu ni lieu, c'est réaliser que chacun d'eux est unique et, à sa façon, irremplaçable. [...] Quel que soit le passé des uns et des autres, le fait de se retrouver tous ici dans le même bateau aide à s'admettre tel qu'on est et à s'accepter mutuellement sans exclure qui que ce soit. (*Fraternité de Manhattan, New-York, USA, 1994*)

- « Il n'est pas facile de vivre coude à coude avec la misère et la souffrance de chaque jour et de chaque heure. On voit toutes sortes de situations, qui, si elles n'arrivent pas au désespoir, c'est grâce à on ne sait quelle raison mystérieuse qui fait que cela ne se produit pas. Peu à peu, on risque de perdre le sens que les conditions de santé sont un don de Dieu pour tous. [...] Dans ce contexte, [...] notre prière eucharistique se situe aujourd'hui dans la même ligne du message et du contexte dans lequel Jésus rend grâce avant de partir pour le calvaire. » (*Fraternité de São Paolo, Brésil, 1979*)

- « J'ai l'habitude de prendre un bon mois de congé, que je viens passer dans la mesure du possible à l'ermitage du lac de Tibériade. [...] Lorsque j'ai demandé à venir finir mes jours en Israël, c'est surtout dans cette perspective de consacrer davantage de temps à la prière et à l'intercession au pays de Jésus et en faveur de son peuple. [...] La croix de la chapelle, je l'ai faite avec des pierres amenées de Chorozaïn, comme un symbole, comme un défi, oserais-je dire, à mon intercession pour le peuple d'Israël, notre frère aîné, que saint Paul affirme toujours très aimé de Dieu. [...] Nous sommes aussi acculés plus que jamais à

la prière et à la supplication de tous les instants par la situation politique environnante. » (*Fraternité d'Afula, Israël, 1980*)

- J'ai trouvé une place dans une petite entreprise familiale dont l'activité est la cuisson de peau de porc. [...] Le rythme de vie de la fraternité est très marqué par nos horaires de travail. Le temps de prière en dépend pour beaucoup. Souvent je rouspète, lorsque le patron me demande de travailler de plus en plus, même pendant les jours libres ! Ceci afin d'augmenter la productivité. Je m'efforce d'éviter de dépasser les huit heures. A la fraternité, nous disons que la prière doit être un droit, nous avons besoin de temps pour prier. » (*Fraternité de Manille, Philippines, 2000*)

- « Il est temps que j'essaye une réflexion sur ce que je vis et surtout comment je vis à Pigalle comme petit frère. Cela fait quinze ans que j'ai échoué dans ce lieu, au milieu de jeunes qui souffrent, souvent ayant honte, se cachant, ne parlant pas, recherchant leur dignité. Actuellement, je n'ai plus le temps de les rencontrer dans la rue, ayant bien des visites à faire en prison, dans les hôpitaux (sidéens) et à recevoir à la maison. L'autre jour, je rencontrais un ami (plongé dans les affaires sociales) qui me demandait : "Mais que faire ? que fais-tu ?" Spontanément je lui ai répondu : "Rien, je ne fais rien." J'aurais pu dire : "Peut-on aimer, aimer l'autre ?", pour m'expliquer un peu. » (*Fraternité de Paris, France, 1994*).

- « Même si souvent j'en ai assez de ce travail qui semble trop dur [dans une fonderie], je suis heureux de pouvoir être et travailler avec ces hommes, et cela a un sens d'être témoin de Dieu parmi eux. Je tâche d'être avec eux comme je suis, avec ma misère, mes faiblesses, et je pense que ce "jeune homme dont le visage rappelle celui d'un ange" est avec nous. Sans doute très discret, comme toujours dans le Royaume de Dieu. » (*Fraternité de Varsovie, Pologne, 1997*)

Source de lumière et d'inspiration mutuelles, ces diaires continuent d'être pour les anciens et pour les jeunes frères un moyen vital d'enrichissement. Ils sont aussi une pièce maîtresse de la mémoire de la Fraternité. Livrés à nous tous, lecteurs de cet ouvrage, ils témoignent d'une profonde spiritualité répondant d'une manière particulière aux attentes du monde moderne.

G.B.

Giuseppe MARI, *Pedagogia cristiana come pedagogia dell'essere*, La Scuola, Brescia, 2001, 302 pages, ISBN 88-350-9948-X

A la lumière de la philosophie de S. Thomas d'Aquin, Giuseppe Mari propose un parcours qui passe d'une pédagogie fonctionnaliste de l'éducation à une pédagogie où l'éducation prenne en compte la structure ontologique de la personne. Le titre montre déjà ce que peut signifier une éducation ainsi comprise. C'est au Christ, cause efficiente, ou plutôt cause exemplaire, que l'éducation doit se référer dans une pédagogie qui vise à la constitution d'un homme mûr en tant que tel. Mari montre une vision globale de l'éducation, qui ait en vue la personne dans son histoire, dans ses valeurs objectives et transcendantes qui doivent être affirmées dans tous les domaines de la vie.

Le livre est complet dans ses parties et facile à lire. Très cohérent dans l'exposé, logique dans la transition des éléments, il peut être un point de référence valide pour une systématisation conceptuelle de l'entreprise pédagogique thomiste. Il inclut aussi des références à d'autres textes et auteurs intéressants.

Le panorama historique offre au lec-

teur une synthèse des conceptions développées dans les universités de Louvain, Fribourg et Milan. On y voit comment une même conception de la pédagogie peut trouver différentes applications à travers la contribution de grands penseurs (comme Mercier ou Dévaud).

Nous voudrions relever comme particulièrement digne d'intérêt le prologue du livre. Mari parvient à y présenter une vision d'ensemble où l'on voit comment la conception de l'Etre divin, à partir de la révélation d'Ex 3,14, a reçu une systématisation progressive qui trouve en Thomas sa plus grande expansion et intensité. Cela permet à l'A. de montrer que le thomisme fonde une conception positive de l'éducation, à l'encontre de ceux qui le croiraient perdu dans une approche métaphysique détachée de la réalité.

Paolo LUCIANO, OP

Gabriella COTTA, *La nascita dell'individualismo politico, Lutero e la politica della modernità*, Il Mulino, Bologna, 2002, 174 p., ISBN 88-15-08775-3

Gabriella Cotta, professeur de philosophie politique à l'Université catholique de la LUMSA et chercheuse à l'Université de la Sapienza (toutes deux à Rome), propose une lecture philosophique de Luther. Le fait est assez rare pour être relevé. Le réformateur est abordé par le double biais de ses sources philosophiques et de son impact sur la philosophie ultérieure.

L'analyse des sources philosophiques de Luther n'est pas vraiment originale : on a pris conscience depuis longtemps des racines nominalistes de l'augustin allemand, amplement mises en évidence depuis les travaux de Leif Grane[1] et Heiko Augustinus Oberman[2]. Gabriella Cotta identifie bien ces origines nominalistes et les analyse parfois brillamment (cf. p.70) ; dans l'ensemble elle utilise pourtant assez peu les connaissances historiques concernant Luther, que ce soit au plan philosophique ou au plan théologique. On peut regretter que l'A. ne s'arrête quasiment pas aux causes spirituelles, existentielles, de la théologie de Luther. Les études de théologiens catholiques contemporains ont pu renouveler l'appréciation du réformateur à l'aide d'une telle considération, qui en outre correspond à la dimension typiquement existentielle de l'œuvre de Luther. Cette relative carence met d'autant plus en évidence l'étonnante pertinence de l'analyse de fond. Alors que souvent une énorme documentation historique ne débouche sur aucune analyse vraiment pertinente, nous nous trouvons ici en présence d'un livre plutôt économe quant à son information, mais qui va directement au cœur des questions. Le lecteur préférera sans doute cette deuxième voie.

Comment un théologien qui *« sépare nettement, même violemment, les questions théologiques de toute implication de nature philosophique »*[3]., a-t-il pu recueillir un héritage philosophique et en créer un ? Gabriella Cotta montre bien que la personnalité de

[1] Cf. Leif GRANE, *Contra Gabrielem*, Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam 1517, « Acta theologica danica » 4, Gyldendal, 1962.

[2] Cf. Heiko Augustinus OBERMAN, *Spätscholastik und Reformation*, Bd. I, Der Herbst der mittelalterlichen Theologie, EVZ, Zurich, 1965 (original : *The Harvest of Medieval Theology* – Gabriel Biel and the Late Medieval Nominalism; l'édition allemande est augmentée par rapport à l'édition anglaise, cf. p.XI).

[3] *« Il Riformatore, infatti, separa nettamente, violentemente addirittura, le questioni teologiche da ogni implicazione di natura filosofica »* (p.73).

Luther explique son rôle-charnière en philosophie. Toute l'œuvre du réformateur manifeste un talent vraiment extraordinaire de « percepteur » et de communicateur. Par « percepteur » nous voulons dire qu'il savait prendre le pouls de son temps comme personne, en particulier pour ce qui est de la société allemande où il vivait. Ensuite, il savait communiquer ses intuitions à cette société, par sa vaste production écrite, par son éloquente prédication, par ses contacts politiques. Or cette perception sociologique et cet impact sociologique ont bien sûr une dimension politique. Voilà ce que résume l'A. : *« Je pense que justement un homme comme Luther, certes pas dépourvu de connaissances philosophiques, mais sans doute féroce critique de l'orientation alors dominante – à son avis ruineuse – de cette discipline dont il ne perdait aucune occasion de relever les prétentions excessives, a réussi à concevoir et divulguer – probablement au-delà de ses intentions – les thèmes principaux de la révolution spéculative de son temps. C'est pourquoi, à mon avis, si l'on veut comprendre Luther pleinement, on ne peut faire abstraction totalement, bien plus que des certes importants donnés historiques et biographiques presque toujours présents dans les œuvres qui lui sont consacrées, des continuelles implications philosophiques de sa pensée. C'est justement en raison de sa formidable capacité à mener à leur terme, à véhiculer et à divulguer de tels thèmes, que l'œuvre de Luther a pu produire des chamboulements dans tous les domaines : social, politique, culturel, outre bien sûr le domaine religieux »*[4].

L'analyse de Luther ne se fait pas sur la base d'un recueil de citations, mais plutôt d'une recherche de sa méthode et de ses tendances de fond (cf. p.12). La tendance de tout le système de Luther est une séparation de Dieu et de l'homme, qui à terme sape la consistance des médiations créées comme l'Eglise : *« En approchant la pensée du Réformateur, on se trouve immédiatement confronté à l'usage constant d'un critère, mental mais surtout intellectuel – dont les effets se retrouvent aussi bien au niveau théorique qu'au niveau pratique –, qui guide et influence la totalité de son œuvre. Cet élément, omniprésent au point de devenir une véritable méthodologie, même s'il trouve certainement ses motivations profondes dans une angoisse jamais apaisée de réaffirmer l'absolue dépendance de tout le créé – et en premier lieu de l'homme – par rapport à la toute-puissance divine, a en réalité (...) une origine philosophique bien précise. Nous pouvons identifier ce mécanisme – utilisé par le Réformateur pour répondre à son exigence première de radicalisation de la distance entre Dieu et l'homme – comme la tentative d'éliminer de toute la vie de la foi et de l'esprit, en soi-même et chez autrui, de l'agir privé comme public, toute forme de médiation entre transcendance et immanence. Là où il pourrait être diffi-*

[4] *« Ritengo perciò che proprio un pensatore come Lutero, non certo digiuno di conoscenze filosofiche, ma certamente feroce critico dell'impostazione ancora dominante - e a suo avviso rovinosa - di tale disciplina, di cui non perdeva occasione di rilevare le eccessive pretese, sia riuscito a concepire e divulgare – probabilmente al di là delle sue intenzioni - i temi principali della rivoluzione speculativa del suo tempo. A mio avviso, perciò, volendo capire Lutero pienamente, non si può prescindere, ben più che dai pur importantissimi dati storici e biografici, quasi sempre presenti nelle opere a lui dedicate, dalle continue implicazioni filosofiche del suo pensiero. È proprio in ragione della sua formidabile capacità di portare a compimento, veicolare e divulgare tali temi, che l'opera di Lutero, infatti, ha potuto produrre rivolgimenti in ogni ambito: sociale, politico, culturale - oltre che, naturalmente, religioso »* (p.9-10).

cile de mener à terme cette opération – dans le rôle du Christ et de l'Eglise – le Réformateur (...) en transforme profondément les rôles traditionnels »[5]. La distance entre le divin et l'humain est telle qu'elle se retrouve même entre les natures du Christ, ce qui nuit évidemment aussi à la consistance de l'Eglise[6] (sur ce point, l'A. rejoint quelque peu le P. Congar[7]). L'A. estime que cette minimisation des structures de l'Eglise se compensera comme naturellement (la nature a horreur du vide) par une survalorisation des structures de l'Etat[8], où l'homme déchu, porté du fait même de cette déchéance à s'opposer aux autres hommes, devra être soumis à une autorité forte[9] qui, ne sachant plus comment

[5] « *Accostandosi al pensiero del Riformatore ci s'imbatte immediatamente nell'uso costante di un criterio, mentale ma soprattutto intellettuale - i cui effetti sono riscontrabili sia a livello teorico sia pratico -, che guida e influenza il complesso della sua opera. Tale elemento, ricorrente tanto da divenire una vera e propria metodologia, pur trovando certamente le sue motivazioni profonde in un'ansia, mai placata, di riaffermare l'assoluta dipendenza di tutto il creato - e in primo luogo dell'uomo - dall'onnipotenza divina, tuttavia ha, come vedremo, una sua ben precisa origine filosofica. Possiamo ricondurre questo meccanismo - utilizzato dal Riformatore per rispondere alla sua esigenza primaria di radicalizzazione della distanza dell'uomo da Dio - al tentativo di eliminare, dall'intera vita della fede e della mente, propria e altrui, e dall'agire, sia privato sia pubblico, ogni forma di mediazione fra trascendenza e immanenza. Laddove questa operazione non sia suscettibile di essere portata a totale compimento - nel ruolo di Cristo e della chiesa - il Riformatore, come vedremo, ne trasforma profondamente i ruoli tradizionali* » (p.12-13).

[6] Cf. p.40-41 : « *Come la* communicatio idiomatum, *all'interno della duplice natura di Cristo, pare divenire l'occasione di uno scontro mortale tra quelle, più che una mediazione, così pure non si comprende facilmente come l'evento metastorico della morte in croce possa porre in essere una dinamica relazionale tra Dio e l'uomo* » ; p.101-102 : « *Ritroviamo qui le principali idee di Lutero: Cristo è conoscibile immediatamente soltanto nella sua umanità, cioè nell'alienazione, mentre al Cristo-Parola l'uomo può accostarsi solo dopo l'intervento dello Spinto. Quest'impostazione concettuale riflette la problematicità della convivenza e della composizione tra le due stesse nature di Cristo: la divinità e la* contraria species *della sua umanità. (...) Se questo rende problematica l'unione ipostatica delle due nature in Cristo, la medesima irrisolta contraddizione non può non riflettersi a maggior ragione nella concezione tradizionale di Corpo mistico, attribuita alla chiesa, contribuendo a minarne i fondamenti e a far sì che l'uso di questa prospettiva teologica perdesse rapidamente di importanza nel pensiero di Lutero* ».

[7] Cf. Yves CONGAR, *Martin Luther*, Sa foi, sa Réforme, « Cogitatio Fidei » 119, Cerf, Paris, 1983, p.130 : « *C'est toute l'idée des deux* Reiche. *Dans le domaine du salut, de ce qui vaut coram Deo, Dieu seul opère efficacement dans le Christ, qui est inséparablement Dieu* ». Cf. aussi à ce propos André BIRMELE, *Le Salut en Jésus-Christ dans les dialogues œcuméniques*, Cerf - Labor et Fides, Paris - Genève, 1986, p.298-302 ; Bernard SESBOUE, SJ, *Pour une théologie œcuménique*, Cerf, Paris, 1990, p.62 et p.179-180.

[8] Cf. p.105 : « *Le istituzioni e le strutture sono esteriorità e, in quanto tali, non suscettibili di riscatto alcuno. Per questo motivo, vanno eliminate, per quanto possibile, dalla vita della chiesa, e, piuttosto, rinviate a quel potere politico che, per sua natura, agisce nell'esteriorità* ».

[9] Cf. p.62: « *Si può dire, perciò, che l'estremo volontarismo luterano è l'ultimo sviluppo possibile di un'ontologia ancora fondata a partire da un assunto teologico. Essa, infatti, rappresentava l'esito finale di un rapporto fra trascendenza e immanenza costruito* a contrario *rispetto all'essere di un Dio del tutto inconoscibile* in natura sua. *Oltre non si poteva ipotizzare altro che un'ontologia ancora volontaristica, come quella hobbesiana, ma del tutto sciolta da ogni legame con la trascendenza, e strutturata intorno all'essere in sé e per sé dell'uomo, ormai colto nella sua opposizione non a Dio, ma all'altro uomo. In entrambi i casi l'essenza di questi non è altro che volontà/contro, del tutto priva di libertà* ». Cf. aussi p.123 : « *A causa di questa sua insopprimibile natura, il regno della carne dev'essere necessariamente guidato dall'autorità più terribile, la sola in grado di governare la violenza dei desideri contrapposti, scaturenti dall'immediatezza dell'impulso umano, e, perciò, della forza illimitata che gli necessita, è vano scandaliz-*

se relier à ses fondements transcendants, finira par être toujours plus autonome[10].

Une théologie toute entière tendue vers l'exaltation de la majesté divine, moyennant l'abaissement de l'homme, *« finit par produire un résultat qui est l'opposé de celui que recherchait désespérément le Réformateur et, dans le vide d'un divin désormais inaccessible, exalte la centralité de l'homme, et donc de l'histoire »*[11]. La philosophie, n'ayant plus d'accès à Dieu, se tournera naturellement vers l'homme[12]. Cet homme, placé au centre à la place d'un Dieu dont même la *potentia ordinata* d'Ockham est devenue inaccessible[13], se retrouve autonome dans sa vie temporelle : *« dépouillés de toute ressemblance/analogie avec le Créateur, et par conséquent de toute possibilité de participation à la dimension de l'être qui jusque-là était généralement considérée comme évidente, (...) les hommes acquièrent pour ce qui regarde la vie de la chair, purement humaine, une autonomie jamais envisagée jusqu'alors »*[14]. La distance entre

zarsi, così com'è dannoso opporsi ». Luther tentera de modérer un peu sa vision du règne temporel en indiquant que sous les événements se trouve la présence cachée du Christ, cf. p.153-157.

[10] Cf. p.162 : *« La morale, sia privata che pubblica, avendo perso nettamente di rilevanza nella realizzazione di fini trascendenti, sciolta da qualsiasi legame fondativo con la legge naturale, rinviata soltanto all'insegnamento dei principi divini positivi, si vede aperta dinnanzi la via tipicamente moderna di un'autofondazione finalizzata allo scopo più alto che ormai possa attingere: quello della realizzazione della pacifica convivenza tra appartenenti a una medesima realtà politica »*.

[11] *« (...) finisce per produrre un risultato che è l'opposto di quello esasperatamente cercato dal Riformatore e, nel vuoto di un divino ormai irraggiungibile, enfatizza la centralità dell'umano, e dunque della storia »* (p.41). Cf. aussi *ibid.*, p.29-30: *« Poiché l'assoluta incapacità dell'uomo di produrre altro che male si coniuga con l'impossibilità naturale di riconoscere la positività del bene, è solo a partire dal proprio sé decaduto, che, paradossalmente, si può intraprendere l'itinerario della salvezza. Carenze ontologiche così insuperabili, proprio perché del tutto strutturali, non sono altro che il necessario correlato del nascondimento di Dio: 'Dio si rivela solamente nascondendosi' e, di conseguenza, 'anche rivelato, resta sempre nascosto'. A un Dio totalmente nascosto e inconoscibile - la cui natura è però quella di bene infinito - non può non corrispondere altro che un uomo totalmente privato della possibilità di una Sua conoscenza, perché totalmente peccatore »*.

[12] Cf. p.86 : *« l'indicibilità di Dio essendo divenuta totale, cade senza riserve anche la residua idea d'univocità puramente logica, mantenuta da Ockham, secondo la quale Dio può essere pensato in termini di pura ragione. La ragione di Dio e quella dell'uomo sono divenute antitetiche, tanto che questi, con le sue forze, può pensare solo il contrario di Lui, in altre parole, soltanto se stesso; la metafisica con Lutero subisce un assalto a partire dal quale non potrà più percorrere i sentieri tradizionali, e la ragione filosofica si volgerà verso il suo nuovo centro di riflessione: l'antropologia »*.

[13] Cf. p.56 : *« Mentre in Ockham e nel nominalismo che a lui si rifa - fino a Gabriel Biel -, secondo Oberman, è proprio la distinzione tra* potentia absoluta *e* ordinata *in Dio a essere posta a difesa della libertà di Dio, rispetto alla contingenza dell'uomo, al fine di liberarsi di quella 'speculazione ontologica fuorviante' tipica della teologia della* via antiqua, *in Lutero Dio è diventato, come mai lo era stato prima, volontà assoluta, non riconducibile ad alcuna* potentia ordinata. *Lo scopo che muove Lutero è ancora - e sempre di più - lo stesso: quello di uscire, in modo definitivo, da quel problema ontologico e gnoseologico, fino ad allora non risolto, che legando l'uomo e Dio, limitava la libertà di quest'ultimo. Conformemente a questa finalità, suo malgrado metafisica, che tuttavia si origina all'interno della prospettiva teologica, Lutero struttura un'antropologia massimamente distante dall'idea di Dio »*.

[14] *« spogliati d'ogni somiglianza/analogia con il Creatore, e da ogni conseguente possibilità di partecipazione alla dimensione dell'essere, fino a questo momento generalmente data per scontata, (...) gli uomini acquistano un'autonomia, per quanto riguarda la vita della carne, puramente umana, mai pensata fino allora »* (p.45).

l'homme et Dieu est la perte d'une ressemblance/analogie, dit l'A. Elle provient paradoxalement d'une univocité qui semblait rapprocher au maximum Dieu et l'homme : *« la spéculation théologique s'engage sur une voie qui, loin de jeter les bases d'une relation plus étroite entre l'homme et Dieu – bien que le présupposé scotiste de l'univocité de l'être ait pu sembler ouvrir une voie privilégiée dans cette direction – marque au contraire un perspective de scission et de progressive autonomie entre immanence et transcendance »*[15].

En un mot, la volonté luthérienne de maintenir la transcendance divine favorise historiquement l'exact opposé, mettant l'homme au centre dans une autonomie morale et politique, et rejetant Dieu à une marge inaccessible de l'existence. Si cet effet ne se vérifie certes pas dans la vie de tous les luthériens, grâce aux éléments positifs comme la référence à l'Ecriture, ou grâce à une heureuse incohérence, il reste que l'effet sociologique de la pensée de Luther est bien décrit par l'A. Gabriella Cotta rejoint en fait, sans le savoir, les conséquences qu'avaient entrevues Cajetan dès le début de la Réforme, aussi sur la base d'une approche philosophique. Ce livre extraordinairement pertinent rend-il plus difficile le dialogue entre catholiques et luthériens, alors même qu'une récente Déclaration semble les avoir rapprochés plus que jamais ? En fait le dialogue implique que les uns et les autres posent leurs questions, et puissent proposer ensuite des correctifs. Ce livre, dont l'intention n'est pas œcuménique (ni anti-œcuménique) pourrait être mis à profit dans le cadre d'un dialogue en vérité.

fr. Charles MOREROD OP

Nous présentons deux livres qui ont en commun de montrer ce que peuvent être les conséquences d'une approche de la religion sur la base d'une philosophie déficiente.

Gerald GRUSHOW, *Science of God*, Starway Scientific Press, Virginia Beach, 2001, 214 p., ISBN 0-9703301-3-8

Le livre de Gerald Grushow propose une interprétation globale de la religion et du monde dans une perspective purement physique aux accents quelque peu positivistes : *« Ce livre est un livre de vérité scientifique. Il est destiné au cœur de ceux qui veulent connaître la vérité. Ce ne sont pas des fables que l'on présente ici. (...) Au cours de l'histoire l'homme religieux a trouvé les moyens de présenter des fables mythologiques à l'homme. Cela a donné courage à l'homme. Nous pouvons tous souhaiter que ces fables soient vraies. La dure et froide réalité scientifique est que l'univers a très peu à offrir. (...) Heureusement, nous avons accompli depuis le passé un parcours considérable. L'homme scientifique moderne a fait de remarquables avancées sur la voie vers la vérité. Le résultat est morne. Mais quand nous étudions la Bible juive nous trouvons courage face à un futur*

[15] *« la speculazione teologica si avvia per una strada che, lungi dal gettare le basi per una più stretta relazione tra l'uomo e Dio - nonostante che il presupposto scotista dell'univocità dell'essere sembrasse aprire una via privilegiata in questo senso - segna al contrario una prospettiva di scissione e di progressiva autonomia tra immanenza e trascendenza »* (p.72).

menant à la mort absolue »[1]. On voit que la Bible intervient encore. Elle est de fait un des éléments du système, ce qui évite une impression de pure scientisme et permet de présenter une religion mise à jour : « *Nous allons regarder la Bible à partir d'une perspective scientifique darwinienne juive-hindoue* »[2].

Perspective juive-hindoue ? L'A. est juif et considère que seule la Bible juive et la religion hindoue résistent à la science contemporaine.

Son judaïsme est pour le moins hétérodoxe, tout en voulant s'appuyer sur des interprétations de la Bible dans ce qu'elle aurait de plus primitif : Le récit de la création a été ajouté tardivement[3] ; Dieu n'a jamais promis la vie éternelle[4], mais il a choisi les Juifs pour le salut de toute la terre. En fait il y a une multitude de dieux : chaque espèce en a un (y compris les fourmis), et chaque « tribu » humaine aussi[5]. L'idée d'une religion universelle est une violence intolérable[6], et le christianisme a le grand tort d'avoir détruit les dieux locaux en cherchant à s'imposer partout[7]. Le Dieu des Juifs est un Dieu mineur, soumis au Dieu de l'Univers[8], qui est lui-même un produit de l'évolution[9], mais les Juifs sont privilégiés par ce Dieu de l'univers qui préfère privilégier un petit groupe que détruire tout le monde[10], d'autant qu'il évite normalement toute intervention dans le monde[11], pour économiser son énergie[12]. Les Juifs sont privilégiés sur une multitude de planètes, et si sur une planète on réussissait à les tuer tous la planète serait immédiatement éteinte par le Dieu de l'univers[13]. Le livre est violemment antichrétien, accusant Paul et les Evangiles d'avoir transformé le rabbin Yeshua en un Mithra[14], et reprochant aux protestants et surtout aux catholiques d'avoir collaboré avec le nazisme[15], et estimant contraire à la sélection naturelle que les « meilleurs » catholiques soient célibataires et ne contribuent pas à l'amélioration de leur espèce[16]. D'ailleurs Grushow affirme avoir reçu une révélation personnelle du Dieu juif qui serait contre les Evangiles[17].

Quant à la sympathie pour l'hindouisme, seule position sérieuse avec le judaïsme et l'athéisme[18], elle surprend, elle vient d'une part du fait que Juifs et Hindous n'aient jamais eu de conflit[19]. Mais elle provient surtout d'un élément clef de tout le système, sa vision de ce qui arrive après la mort. Il n'y a pas de

[1] « *This is a book of scientific truth. It is for the heart to want to know the truth. There are no fairy tales presented here. (...) Throughout history religious man has found the means of presenting mythological fairy tales to man. These gave man hope. We can all wish that the fairy tales were true. The cold hard scientific reality is that the universe has very little to offer. (...) Fortunately we have come a long way from the past. Modern scientific man has made tremendous inroads on the pathway to truth. Their outlook is bleak. Yet as we study the Jewish Bible we find courage to face a future leading to absolute death* » (p.11-12).

[2] « *we will look at the Bible from a Scientific Darwinian Jewish/Hindu perspective* » (p.107).

[3] Cf. p.120.

[4] Cf. p.87-88.

[5] Cf. p.77-79.

[6] Cf. p.156.

[7] Cf. p.100, 174.

[8] Cf. p.91, 114, 158.

[9] Cf. p.85. Le Dieu juif est aussi un produit de l'évolution, cf. p.191.

[10] Cf. p.63.

[11] Cf. p.76.

[12] Cf. p.114.

[13] Cf. p.142-145.

[14] Cf. p.125, 134, 175.

[15] Cf. p.143-144, 160.

[16] Cf. p.137-138.

[17] Cf. p.191.

[18] Cf. p.180.

[19] Cf. p.204.

vraie survie personnelle. Après la mort l'intelligence spirituelle – qui pour lui est une forme d'énergie un peu plus subtile, une sorte d'électricité[20] – survit pendant un certain temps, jusqu'à que la température du corps ait baissé[21]. Il rend ainsi compte des expériences populaires de visions *post mortem*. Ensuite le Dieu de l'univers offre à certains non pas une survie personnelle au sens classique, mais un transfert de leur ADN sur une nouvelle terre[22] qui est la réinterprétation de la Nouvelle Jérusalem[23]. Cette vision correspond à ce que recherchait, encore maladroitement, la réincarnation des Hindous[24]. Ainsi, seuls le judaïsme et l'hindouisme résistent à la science contemporaine, de par leur « eschatologie » compatible avec le transfert d'ADN[25].

Autant dire que cet ouvrage nous semble à bien des égards loufoque. Il est cependant intéressant comme symptôme de la confusion à laquelle peut mener une réflexion religieuse mal informée. Par « mal informée » nous ne visons pas le judaïsme de l'A. : il est bien clair que des théologiens juifs partageraient notre analyse par rapport au système qui nous est présenté. Et il est tout aussi clair que nous ne pouvons que regretter les fautes historiques de chrétiens contre les Juifs, que l'A. relève abondamment mais qui ne sont pas le cœur de son œuvre. Ce qui est intéressant dans ce livre est que toute la réalité, y compris Dieu, est interprétée à l'aide de théories scientifiques, surtout physiques. La dimension spirituelle est réduite à de la matière subtile. Or, comme l'A., nombre de nos contemporains ne soupçonnent pas que l'on puisse envisager différents niveaux d'êtres. Ce qui manque à ce système, c'est la métaphysique. Sans métaphysique, même lorsque l'on veut maintenir une dimension religieuse, comme le fait l'A., on ne parvient pas à la détacher de la physique. On pourrait méditer ici sur l'opportunité de parler des anges en philosophie.

[20] Cf. p.27, 58.
[21] Cf. p.51, 58, 65.
[22] Cf. p.89.
[23] Cf. p.199-200, 207.
[24] Cf. p.12, 38-39, 89.
[25] Cf. p.39.

Andrew Newberg, Eugene D'Aquili, and Vincent Rause, *Why God Won't Go Away*, Brain Science and the Biology of Belief, Ballantine Books, New York, 2001, 226 p., ISBN 0-345-44033-1

Cet ouvrage est le fruit d'une collaboration interdisciplinaire entre neurobiologie et philosophie, appliquées à la défense de la dimension religieuse. Il décrit des expériences montrant que la méditation met en activité certaines parties bien déterminées du cerveau.

Une prémisse générale est l'identité entre esprit et cerveau : « *la relation entre esprit et cerveau est si intimement liée, en fait, que le plus raisonnable semble être de considérer les termes comme deux aspects différents de la même chose* »[26]. Ainsi, lorsque Maître Eckhart dit que pour connaître une pierre nous en faisons une image, cette phrase est interprétée comme une intuition de la neurobiologie future[27].

[26] « *The relationship of mind and brain is so intimately linked, in fact, that it seems most reasonable to consider the terms as two different aspects of the very same thing* » (p.33).

[27] Cf. p.35: « *The medieval German mystic Meister Eckhart lived hundreds of years before the science of neurology was born. Yet it seems he had intuitively grasped one of the fundamental principles of the discipline: What we think of as reality is only a rendition of reality that is created by the brain* ».

Bibliographie

Le livre s'appuie sur des expériences menées sur le cerveau de personnes qui prient, pour voir quelle partie du cerveau fonctionne, et quels sont les effets sur l'organisme : « *Nos expériences avec des Tibétains en méditation et des moniales franciscaines ont montré que les événements qu'ils considéraient spirituels étaient en fait associés à une activité neurologique observable* »[28]. Les auteurs évitent explicitement de déduire de l'activité du cerveau que l'objet a été produit par celui-ci : ils sont conscients que la perception du gâteau par notre esprit/cerveau ne signifie pas que le gâteau ne soit pas réel[29]. Ils estiment, de manière un peu réductive mais pas totalement fausse (pour qui croit à l'origine sensible de notre connaissance, ou des termes qui permettent de rendre compte de l'expérience spirituelle), que « *la neurologie rend ce point clair : il n'y a pas d'autre moyen pour Dieu d'entrer dans notre tête qu'à travers le chemin des neurones* »[30]. Ils rejettent en outre l'idée que toute expérience mystique dénoterait un trouble psychologique[31], ce qui ne revient toutefois pas non plus à prouver la nature de l'Etre rencontré par ces personnes en bonne santé mentale[32]. Les statistiques montrent que la religion est bonne pour la santé, évite la consommation de drogue et prolonge la vie[33].

Les expériences sur le cerveau des personnes en méditations montrent un état de bien-être, aussi provoqué par la musique religieuse[34]. Les auteurs expliquent cela par l'évolution[35], qui favorise le développement du cerveau et le choix d'activités en vue du bien de l'espèce, et en déduisent que « *le fait que les effets unifiants du rituel soient engendrés par une fonction biologique fondamentale explique la diffusion de l'activité rituelle dans presque chaque culture, et la similitude du but avec lequel les rituels du monde ont évolué. Il explique aussi pourquoi les cérémonies rituelles ont encore tellement de pouvoir auprès de beaucoup, même en cet âge rationnel* »[36]. Le bien-être provoqué par l'activité religieuse contribue à expliquer, selon les auteurs, l'intolérance religieuse dans l'histoire (Inquisition etc.) : il est normal que les hommes souhaitent défendre ce qui leur fait tellement de bien[37]. C'est aussi pourquoi l'ouvrage s'intitule « Pourquoi Dieu ne partira pas » : aussi longtemps que nos cerveaux seront comme ils sont, la religion sera désirable[38].

L'approche de la religion par la neurologie ne fait pas la part belle à la spécificité des religions. De fait, les auteurs situent le « mythe de Jésus » parmi les autres mythes[39], envisagent « *différentes incarnations de Dieu* »[40], voient le Tao, le Nirvana, l'Unio Mystica, Brahman-

[28] « *Our experiment with Tibetan meditators and Franciscan nuns showed that the events they considered spiritual were, in fact, associated with observable neurological activity* » (p.36).

[29] C'est leur exemple, cf. p.37.

[30] « *Neurology makes it clear: There's no other way for God to get into your head except through the brain's neural pathways* » (p.37).

[31] Cf. p.98-100.

[32] Cf. p.151.

[33] Cf. p.130.

[34] Cf. p.77-79.

[35] Cf. p.129.

[36] « *The fact that the unifying effects of ritual are generated by basic biological function explains the pervasiveness of ritual activity in virtually every culture, and the similarity of purpose with which the rituals of the world have evolved. It also tells us why ritual ceremonies still have such power for so many, even in this rational age* » (p.96).

[37] Cf. p.163.

[38] Cf. p.172.

atman comme différentes manières de désigner le même état observable[41]. Bien que tendant à préférer les visions non personnelles de Dieu[42], les auteurs estiment que *« si les religions et les dieux qu'elles définissent sont en fait des interprétations de l'expérience transcendantale, alors toutes les interprétations de dieu sont enracinées, en dernière instance, dans la même expérience d'unité transcendante. Cela demeure vrai que cette réalité ultime existe réellement, ou soit seulement une perception neurologique engendrée par un état inhabituel du cerveau. Toutes les religions sont donc apparentées. Aucune d'entre elles ne peut posséder exclusivement la réalité réaliste, mais toutes, en ce qu'elles ont de mieux, orientent le cœur et l'esprit dans la bonne direction »*[43]. Ainsi, *« la neurologie de la transcendance peut, pour le moins, fournir un cadre biologique dans lequel toutes les religions peuvent être réconciliées »*[44].

Cet ouvrage est apologétique dans son intention. Ce qu'il défend, c'est la dimension religieuse comme telle, au moins en montrant que celle-ci n'est pas nécessairement pathologique, et qu'elle est bonne pour l'homme. Comme souvent aujourd'hui, la défense de la dimension religieuse croit devoir se faire en harmonisant les différentes religions, peut-être pour contourner l'image d'intolérance qui s'y attache et les rend peu attrayantes. Ce livre passe à côté de bien des dimensions de la religion, et il ne peut en être autrement, étant donné qu'il l'aborde seulement par le biais d'un effet. Qui plus est, cet effet est perçu par une science naturelle, qui par nature n'a pas à déterminer la nature précise des causes qui sont hors de son champ. Les expériences dont parlent les auteurs sont intéressantes (surtout si elles sont scientifiquement exactes), mais elles le sont dans leur domaine. Ici comme dans le livre de Grushow, il manque une juste distinction des sciences, en particulier la conscience de la différence entre physique (ou biologie, ce qui revient au même à ce niveau) et métaphysique, sans parler d'un discours proprement théologique sur la mystique.

fr. Charles Morerod op

[39] Cf. p.62.
[40] Cf. p.127.
[41] Cf. p.147.
[42] Cf. p.162.
[43] *« If religions and the literal Gods they define are in fact interpretations of transcendent experience, then all interpretations of god are rooted, ultimately, in the same experience of transcendent unity. This holds true whether this ultimate reality actually exists, or is only a neurological perception generated by an unusual brain state. All religions, therefore, are kin. None of them can exclusively own the realist reality, but all of them, in their best, steer the heart and the mind in the right direction »* (p.165).
[44] *« The neurology of transcendence can, at the very least, provide a biological frame-*

The Apostolic Tradition. A commentary by Paul F.Bradshaw, Maxwell E. Johnson and Edward Phillips. Edited by Harold W. Attridge, Minneapolis, Augsburg Fortress Press, 2002, 250 p.

Cet ouvrage offre le premier commentaire suivi et complet du texte de la *Tradition apostolique*, attribué à Hippolyte de Rome.

Ce document, dont l'original grec est perdu, qui a toutefois pu être recomposé à partir de quelques traductions et libres adaptations que l'histoire nous a laissées, pose une série de questions délicates, depuis sa découverte il y a un peu plus d'un siècle, auxquelles il n'est guère encore possible de répondre de manière absolument certaine. Il n'en reste pas moins que le projet d'un commentaire attentif et détaillé est fort intéressant et utile.

Sur la base des argumentations philologiques et historiques solides proposées déjà par Marcel Metzger, Allen Brent, Alexandre Faivre, Jean Magne et Bernard Botte, les trois commentateurs s'accordent d'abord pour confirmer que ce texte ne peut être ni d'Hippolyte ni d'un seul auteur. « De plus, disent-ils, nous pensons que le document constitue une compilation de matériaux dont les sources non seulement proviennent de régions diverses, mais aussi de périodes historiques différentes, que l'on peut situer entre la seconde moitié du second siècle et la première moitié du quatrième siècle, vu qu'aucun des témoins du texte ne peut être daté d'avant l'année 375. Et comme il est peu probable que la *Tradition apostolique* reflète la pratique d'une communauté chrétienne particulière, l'attention doit être portée à l'interprétation aussi minutieuse que possible de chacun des chapitres pris séparément »(p.14).

L'importance de ce commentaire consiste donc à comparer mot à mot, et sous tous les rapports possibles, le texte de chacun des témoins connus à ce jour. Grâce à une remarquable disposition typographique, sur la page de gauche apparaissent la traduction anglaise de la version latine (L) et des quatre versions orientales d'origine alexandrine qui semblent bien être dépendantes l'une de l'autre : la version de base en dialecte sahidique (S) et bohairique (B), la version arabe (A) qui en dérive, et la version éthiopienne (E) faite sur l'arabe. Sur la page de droite, nous trouvons le texte plus libre des trois adaptations, la compilation des *Constitutions apostoliques* (C), le recueil alexandrin en arabe des *Canons d'Hippolyte* (K) et le *Testament de Notre Seigneur* (T), conservé en version syriaque. Ces adaptations servent avant tout à départager les témoins directs quand il y a conflit entre eux. Quant à ces derniers, les commentateurs remarquent qu'il ne faut pas non plus leur demander plus qu'ils ne peuvent donner. Comme l'avait déjà dit Bernard Botte à leurs sujets : « Ils ne peuvent garder un texte meilleur que celui de l'archétype qui a servi de base aux versions et dont ils dépendent eux-mêmes.

Bien qu'il demeure difficile de définir avec précision le genre littéraire de la *Tradition apostolique*, l'analyse des trois commentateurs montre au fil des pages combien toutes les prescriptions qu'elle donne sur la constitution hiérarchique et la variété des ministères de l'Eglise, sur les étapes de l'initiation chrétienne et la célébration des sacrements qui y sont relatifs, comme sur les repas communautaires et les règles de la prière collective ou individuelle, sont du plus grand intérêt pour comprendre les problèmes concrets qu'ont rencontrés les générations chrétiennes au cours des premiers siècles.

Jean BOREL

John M. QUINN, OSA, *A Companion to the Confessions of St. Augustine*, Peter Lang, Berne, 2002, 967 p.

John M. Quinn a raison de dire dans sa préface que l'intense spiritualité qui se dégage à la lecture des *Confessions* est sans aucun doute l'une des principales raisons du succès qu'elles connaissent auprès des lecteurs, depuis qu'elles furent écrites jusqu'à aujourd'hui.

Bien que la littérature qu'elles ont suscitée depuis seize siècles soit immense, et qu'il ne soit pas possible d'y ajouter du nouveau sans reconnaître ce que l'on doit à ses prédécesseurs, personne, dit l'Auteur, n'a eu l'idée de rédiger un commentaire qui soit tel qu'il puisse accompagner, chapitre après chapitre, la lecture et l'interprétation du texte.

Tel est donc le but qu'il s'est assigné, et il prend d'emblée le soin de préciser que son travail de fond pour dégager les sources et les clés de chaque livre ne doit en rien diminuer sa force et son intention spirituelle. D'où le titre: « un '*compagnon*', c'est-à-dire un partenaire intellectuel qui permette à chaque lecteur de vaincre les obscurités du texte et d'entrer de manière aussi profonde que possible dans le chef-d'œuvre de l'Evêque d'Hippone » (p.VIII). Avec le recul d'une patiente réflexion sur les multiples solutions qu'on a tenté de donner aux problèmes que posent les *Confessions*, l'Auteur nous conduit de main de maître dans ces pages « dont le meilleur commentateur n'est autre qu'Augustin lui-même ».

Comme chacun le sait, ce sont les trois derniers livres des Confessions qui sont les plus délicats à expliquer, car le lien qu'ils entretiennent avec les précédents demeure problématique. Comment peuvent-ils en effet s'intégrer à des confessions ? L'Auteur se rallie ici au sage point de vue du P. Aimé Solignac, qui y voyait la « confession » d'Augustin à l'occasion des enjeux lourds de conséquences que pose l'enseignement de l'Ecriture sur la création, enseignement qu'il ne s'agit pas seulement de recevoir dans la foi, mais dont il faut encore pénétrer le sens par l'intelligence sous la conduite de la foi. Le propos de l'Auteur est alors de nous aider à suivre le Maître d'Hippone dans ce périple de l'intelligence en quête d'intelligibilité dans sa célèbre mise en œuvre du « *crede ut intelligas* », qu'il a si remarquablement poursuivie durant sa vie.

Tout particulièrement remarquables sont les pages concernant la doctrine augustinienne de la *conversio* et de la *formatio* (p.803ss) dans lesquelles l'Auteur montre comment les créatures spirituelles et les créatures corporelles resteraient dans la démesure et la dissimilitude si elles n'étaient rappelées par le Verbe à l'unité du Créateur pour être 'formées', et comment, paradoxalement, il dépend des esprits créés qu'ils se constituent eux-mêmes comme esprits au moment même où ils consentent à recevoir de Dieu la lumière qui les constitue tels. La *conversio* est ainsi une réplique de la *creatio* : elle est une auto-création, ou du moins cette auto-création est-elle un moment essentiel et nécessaire de la dialectique du rapport de l'homme à Dieu.

Les notes doctrinales et spirituelles qui accompagnent le commentaire sont précieuses et ouvrent au lecteur la possibilité de retrouver les autres textes où Augustin précise encore sa pensée, ainsi que toutes les références que l'Auteur lui-même a utilisées pour rédiger son propre ouvrage.

Jean BOREL

Achevé d'imprimer en France le 15 mai 2003
sur les presses de
Imprimerie D. Guéniot
Langres - Saints-Geosmes
Dépôt légal : mai 2003 - N° d'imprimeur : 5077

NOVA & VETERA

Fondateur	Charles, Cardinal Journet (†)
Direction	Georges Cottier, O.P.
Rédaction	Charles Morerod, O.P.
Secrétariat de rédaction	Guy Boissard
Administration et correspondance rédactionnelle	76, chemin de la Montagne CH-1224 Chêne-Bougeries Fax 022 349 43 25 nova.vetera@worldcom.ch

Conditions d'abonnement :
Les abonnements sont annuels et partent toujours du n° 1 de l'année en cours.

Abonnement annuel ordinaire

Suisse	CHF	50.—	(+ 8.— frais d'envoi)
France et autres pays	€	30,50	(+ 7,30 frais d'envoi)
Abonnement de soutien dès	CHF	55.—	(dès € 33.—)
Prix au numéro	CHF	15.—	(€ 9,15)

Modes de paiement :

- pour la Suisse :
  par virement bancaire UBS (CCP 10-315-8) Cpte 279.C6100781.1
  pour l'Association Nova et Vetera.
- pour la France :
  par chèque libellé en euro à l'adresse de M. Guy Boissard/Nova et Vetera,
  76 chemin de la Montagne, CH-1224 Chêne-Bougeries
  ou par virement bancaire pour M. Guy Boissard/Nova et Vetera,
  au CCP Grenoble, compte n° 0478659P028.

ISSN 0029-5027