

# NOVA & VETERA

---

OCTOBRE  
NOVEMBRE  
DÉCEMBRE 2003

GEORGES COTTIER, OP  
MORT DE L'HUMANISME ?

CHARLES MOREROD, OP  
L'ÉGLISE ET LA MÉMOIRE

OSANNA RICKMANN  
L'UNITÉ DE L'UNIVERS  
ET L'UNITÉ DE L'ÉGLISE SELON SAINT THOMAS

ÉDOUARD DIVRY  
LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX  
PROMEUT-IL L'INDIFFÉRENTISME  
AU NOM DE LA LIBERTÉ RELIGIEUSE ?

JACQUES LOEW  
LA RÉSURECTION, C'EST TOUT LES DIMANCHES  
ET CHAQUE MATIN





# SOMMAIRE

|                                                                                                                         |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <b>Liminaire</b> .....                                                                                                  | 3  |
| <b>Mort de l'Humanisme ?</b><br>GEORGES COTTIER OP .....                                                                | 5  |
| <b>L'Église et la mémoire</b><br>CHARLES MOREROD OP .....                                                               | 19 |
| <b>L'unité de l'univers et l'unité de l'Église selon Saint Thomas</b><br>OSANNA RICKMANN .....                          | 47 |
| <b>Le Dialogue interreligieux promeut-il l'indifférentisme au nom de la liberté religieuse ?</b><br>ÉDOUARD DIVRY ..... | 73 |
| <b>La Résurrection, c'est tous les dimanches et chaque matin</b><br>JACQUES LOEW .....                                  | 85 |

## Notes et lectures

|                                                                      |    |
|----------------------------------------------------------------------|----|
| <b>Aux sources d'un humanisme intégral</b><br>MICHEL CAGIN OSB ..... | 87 |
|----------------------------------------------------------------------|----|

|                            |    |
|----------------------------|----|
| <b>Bibliographie</b> ..... | 93 |
|----------------------------|----|

UNIVERSITÉ DE FRIBOURG, Semaine théologique, **Charles Journet, un témoin du xx<sup>e</sup> siècle** – FONDATION GUILÉ, **Quelle conception de l'homme aujourd'hui ?** – **The Didache**. A Commentary by Kurt Niederwimmer – **Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament II, MARK** – HANS WILDBERGER, **ISAIAH, A Continental Commentary** – FRANCIS GAUTIER, **La retraite et le sacerdoce chez Grégoire de Naziance**



Le Pape Jean-Paul II a exprimé son estime et sa reconnaissance à son théologien en le créant Cardinal. Notre Revue se réjouit de cet honneur accordé à son directeur. La confiance accordée au théologien et philosophe qui s'est si souvent exprimé dans nos colonnes ne peut nous laisser indifférents.

Dans le liminaire du numéro de *Nova et Vetera* de janvier-mars 1965, le fr. Marie-Martin Cottier commentait ainsi l'élévation au cardinalat de l'abbé Charles Journet, fondateur de la Revue : « *Pour celui qui n'a cessé de nous enseigner que les grandeurs de la hiérarchie sont au service des grandeurs de sainteté, le cardinalat, nous le savons, apportera le lourd fardeau de responsabilités nouvelles. Aussi voulons-nous avant tout l'assurer de nos prières ferventes* ». Nous pouvons maintenant adresser ces lignes à celui qui en avait été l'auteur, d'abord en l'assurant de nos prières, ensuite en méditant sur son service à la sainteté.

En quoi un cardinal qui effectue un travail avant tout intellectuel « sanctifie-t-il » les hommes ? Certes par sa célébration des sacrements et par sa prière, mais aussi par son œuvre proprement théologique et philosophique. La sainteté, l'union à Dieu, est le but de toute vie humaine. Étant un animal rationnel, l'homme se dirige de manière consciente vers cette fin qu'il doit connaître dans toute la mesure du possible. Celui qui annonce la foi et éclaire par elle la culture rend un service inestimable. Depuis des décennies, le futur cardinal s'est consacré à l'ascèse de l'étude. Il a courageusement persévéré dans un amour de la vérité qui n'a jamais voulu s'incliner devant une pensée parce qu'elle dominait la scène du moment. Sa Revue poursuit le même but.

La devise choisie par le P. Cottier, *Veritas et Misericordia*, résume l'orientation toute dominicaine de sa vie. Proposer la vérité est œuvre de miséricorde. La vérité, qui demande le don de soi, est source de liberté, de paix, d'unité.

Ceux qui connaissent le nouveau cardinal savent que son action n'est pas orientée vers les honneurs. Le Pape le sait aussi sans doute, mais il ne peut rien offrir de mieux : « *L'honneur n'est pas la récompense en vue de quoi les hommes vertueux agissent ; mais l'honneur leur vient des hommes parce que ceux-ci ne peuvent leur offrir rien de meilleur. Quant à la vraie récompense de la vertu, c'est la béatitude* ».

*même, et c'est pour cette fin-là que les hommes vertueux agissent »* (S. Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, Ia IIae, q.2, a.2, ad 1). Le disciple de S. Thomas sait que là est le don ultime et décisif de la grâce divine.

Chacun à sa manière, les collaborateurs et les lecteurs de *Nova et Vetera* assurent notre Directeur de leur soutien à notre œuvre commune, et de la charité de leur prière.

Fr. Charles MOREROD, OP

# Mort de l'Humanisme ?

Que l'idée même d'humanisme soit devenue problématique, sinon suspecte, nous pouvons en recueillir divers indices. Mais ce qui aujourd'hui est manifesté au grand jour a des causes plus lointaines sur lesquelles nous devons réfléchir.

## I

### *La fin de l'homme*

1. L'humanisme était revendiqué par plusieurs courants du marxisme. L'existentialisme de Sartre se présentait, lui aussi, comme un humanisme<sup>1</sup>. Il est vrai que la *Lettre sur l'humanisme* de Heidegger (1946) soulevait des doutes. Mais c'est l'ouvrage de Michel Foucault, *Les mots et les choses*, (1966)<sup>2</sup> qui devait provoquer une sorte de séisme dans le monde culturel. Nous lisons, à la dernière page, cette phrase : « L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine » (p. 398). Le sous-titre de l'ouvrage en indique le dessein : *une archéologie des sciences humaines*. Foucault présente, en effet, une épistémologie des sciences humaines, commandée par une conception structuraliste du langage, celui-ci exerçant dans sa réflexion une fonction déterminante. L'ensemble des démonstrations qui nous sont proposées ont pour point de départ le *cogito* cartésien, dont on souligne les apories, car il renvoie à la présence d'un impensé qui en marque la limite.

Foucault parle de pensée occidentale, suggérant par là que la pensée est un fait de culture et que toute culture, située dans l'espace et le temps, est particulière.

Historiquement l'affirmation du *cogito* est contemporaine de l'émergence et du développement des sciences empiriques qui prennent l'homme pour objet. La naissance de ces sciences signifie donc simultanément la naissance de l'homme comme objet de pensée. Mais la position de l'homme est ambiguë parce qu'il est à la fois objet pour un savoir et sujet qui connaît (cf. p. 323). Les sciences positives

1. Jean-Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946, Nagel, 141 p.

2. Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Paris, 1966, Gallimard, 400 p.



conduisent à découvrir sa finitude, - une finitude pensée, non plus à l'intérieur de la pensée de l'infini, mais à partir d'elle-même (cf. p. 327). Ainsi, pour l'analytique de la finitude, l'homme apparaît comme un « étrange doublet empirico-transcendental » : « Car le seuil de notre modernité n'est pas situé au moment où on a voulu appliquer à l'étude de l'homme des méthodes objectives, mais bien le jour où s'est constitué un doublet empirico-transcendental qu'on a appelé l'homme » (cf. p. 329-330).

La situation culturelle qui s'est ainsi créée avait été perçue par Kant quand, dans la *Logique*, il avait rapporté les trois questions critiques (que puis-je savoir ? que dois-je faire ? que m'est-il permis d'espérer ?) à une quatrième : *Was ist der Mensch ?* cette question parcourt la pensée depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle, parce qu'elle opère, « en sous-main et par avance, la confusion de l'empirique et du transcendantal dont Kant avait pourtant montré le partage » (cf. p. 352).

En d'autres termes, la crise actuelle est celle de l'Anthropologie, qui, comme analytique de l'homme, avait « un rôle constituant dans la pensée moderne » (cf. p. 351). La tâche actuelle est donc celle du « déracinement de l'Anthropologie ». Le premier effort en ce sens est représenté par l'expérience de Nietzsche qui « à travers une critique philologique, à travers une certaine forme de biologisme » « a retrouvé le point où l'homme et Dieu s'appartiennent l'un et l'autre, où la mort du second est synonyme de la disparition du premier, et où la promesse du surhomme signifie d'abord et avant tout l'imminence de la mort de l'homme [...] ». De nos jours on ne peut plus penser que dans le vide de l'homme disparu » (cf. p. 353).

Pour Foucault, l'aporie porte sur la coexistence de l'être du langage (tel qu'il en construit la théorie) et l'être de l'homme (essentiellement ramené à sa finitude). Or cette coexistence est impossible. « Leur incompatibilité a été un des traits fondamentaux de notre pensée » (p. 350, cf. p. 346-351). C'est évidemment ces deux points qui doivent être discutés, comme doit l'être le dualisme interne de l'anthropologie kantienne. Mais tel n'est pas mon propos. Je prends ici la pensée de Foucault comme témoin de la crise de l'homme, et, donc, de l'humanisme.

Pour lui, l'Anthropologie qui a commandé la pensée philosophique de Kant jusqu'à nous, « est en train de se dissocier sous nos yeux (...) ». La conclusion du chapitre IX qui est déterminant pour notre thème a le ton d'un défi et d'une provocation : « A tous ceux qui veulent encore parler de l'homme, de son règne ou de sa libération, à tous ceux qui posent encore des questions sur ce qu'est l'homme en son essence, à tous ceux qui ne veulent pas formaliser sans anthropologiser, à tous ceux qui veulent partir de lui pour avoir accès à la vérité, à tous

ceux en revanche qui reconduisent toutes connaissances aux vérités de l'homme lui-même, à tous ceux qui ne veulent pas mythologiser sans démystifier, qui ne veulent pas penser sans penser aussitôt que c'est l'homme qui pense, à toutes ces formes de réflexion gauches et gauchies, on ne peut qu'opposer un rire philosophique c'est-à-dire, pour une certaine part, silencieux » (cf. p. 353-354).

Formaliser sans anthropologiser, penser sans penser que c'est l'homme qui pense : ces formules renvoient à un postulat, qui est celui de la formalisation et/ou de la pensée hypostasiées. On comprend pourquoi le langage comme tel devient ainsi le paradigme normatif.

Mais c'est aussi au rire philosophique, comme réponse adéquate à toute pensée encore attachée, d'une manière ou d'une autre, à l'homme qu'il faut prêter attention. Il traduit la volonté d'une rupture radicale.

### *Le doute*

2. Un second indice de la crise est de nature existentielle ; il est lié à l'expérience historique du <sup>xx</sup>e siècle et des années que nous vivons. Ceux à qui la cause de l'homme, de sa dignité et de ses droits tient à cœur se retrouvent dans la formulation de l'impératif pratique proposée par Kant. « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen »<sup>3</sup>.

Aujourd'hui, ce qui se présentait ainsi comme une évidence se trouve frappé de plein fouet par l'interrogation, qui est aussi un cri, qui sert de titre à l'ouvrage de Primo Levi : *Se questo è un uomo*. Cette simple phrase peut être entendue de diverses manières, pas nécessairement incompatibles entre elles. Elle exprime le sentiment de honte devant la perversité et la déchéance dont est capable l'humanité. La honte suppose encore la mémoire de la dignité. Elle exprime plus radicalement le doute sur l'identité de l'homme. Celui-ci s'identifie-t-il à ces excès dans le mal ? ou encore : où passent les frontières de l'humain, alors que nous connaissons des manifestations de l'antihumain et de l'inhumain, - inhumain de l'humiliation et de l'abjection subies, inhumain de la haine, du mépris et de la cruauté. Le vécu des camps d'extermination et des camps soviétiques a comme ouvert nos yeux à tant d'infamies perpétrées un peu partout dans le monde. La conviction humaniste est ébranlée par la rencontre des multiples visages du mal.

Dans la Préface de son récit, Primo Levi écrit : « A plusieurs, individus ou peuples, il peut arriver de croire, plus ou moins consciemment, que « tout étranger est un ennemi ». Généralement cette conviction gît

3. E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, Paris, 1959, 2<sup>e</sup> section, p. 150-151.



au fond des âmes comme une infection latente ; elle se manifeste seulement en actes irréguliers et non coordonnés, et elle n'est pas à l'origine d'un système de pensée. Mais quand cela arrive, quand le dogme inexprimé devient la prémisse majeure d'un syllogisme, alors, à la fin de la chaîne, c'est le *Lager*. C'est le produit d'une conception du monde portée à ses conséquences avec une rigoureuse cohérence : tant que la conception subsiste les conséquences nous menacent. L'histoire des camps de destruction devrait être comprise par tous comme un sinistre signal d'alarme ».

La conception du monde à laquelle pense Primo Levi a elle-même des antécédents qu'il est opportun de mettre en lumière<sup>4</sup>.

## II

### *Humanisme athée ?*

3. La contestation de l'unité du genre humain constitue une première menace contre l'humanisme. Cette menace est permanente ; elle revêt même aujourd'hui, comme nous le verrons, de nouvelles formes. Mais la formule de Kant contient deux termes, sur lesquels il est nécessaire de réfléchir : il est question de l'humanité et de la personne. Ces deux termes sont indissociables. Le livre du Cardinal de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée* (1944) présente la pensée de plusieurs représentants d'un tel humanisme : Auguste Comte, Feuerbach, Nietzsche. Mais, malgré la revendication très forte d'un anthropocentrisme qui va jusqu'à l'affirmation d'athéisme, ces penseurs méritent-ils encore le qualificatif d'humanistes ?

Le P. de Lubac utilise la formule « humanisme athée », il le fait légitimement parce que soit Comte soit, expressément, Feuerbach présentent leur pensée comme un humanisme. Cependant, la question doit être posée : avec ces auteurs, est-ce bien d'humanisme qu'il s'agit ? à première vue, il faut répondre affirmativement, parce l'un et l'autre de ces penseurs, qui sont des contemporains mais entre lesquels il n'y a pas eu d'influence réciproque, mettent au centre de leur système l'homme et l'humanité. Il est aussi remarquable que l'un et l'autre se donnent comme des réformateurs et des promoteurs de la religion de l'homme et de l'humanité.

Mais à leur propos, se pose avec insistance la question, simple et fondamentale, formulée par Kant : *was ist der Mensch ?*

4. Voir par exemple Tzvetan TODOROV, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, 1989, Le Seuil, 540 p.



*Auguste Comte*

4. L'idée d'unité est à la base de l'ensemble des considérations de Comte. La première porte sur l'unité de l'histoire humaine ; celle-ci obéit au déterminisme, - mais à un déterminisme « modifiable » : par ce concept contradictoire Comte entend affirmer le rôle réformateur du sociologue, capable d'indiquer les voies de l'avenir. La seconde porte sur l'unité hiérarchisée des sciences qui aboutissent à la plus parfaite d'entre elles, qui est la sociologie. La troisième est l'unité de la méthode, qui vaut pour tous les domaines de la pensée.

Comte observe la mutation, à ses yeux la plus importante et significative, qui s'opère dans la société de son temps : le passage à la société industrielle. La conséquence sera la substitution du gouvernement des savants et des entrepreneurs à celui des prêtres et des militaires. Ce changement s'insère dans l'histoire du développement de la société humaine caractérisée par la loi des trois âges de l'intelligence, âge théologique, âge métaphysique, âge positif. À l'origine l'humanité attribuait à des êtres, fétiches, puis dieux jusqu'au monothéisme, la cause des événements, l'âge métaphysique leur a substitué des entités abstraites, l'âge positif, qui est l'âge de la science, abandonnant la vaine recherche des causes, se caractérise par l'observation des phénomènes et des lois qui s'en dégagent. La connaissance scientifique de la nature est seule valable, elle correspond à l'âge adulte de l'intelligence ; sur elle repose la société de l'avenir. L'histoire tend ainsi à la réalisation de l'ordre essentiel des sociétés. Le sociologue est appelé à collaborer à son organisation. Le modèle industriel est exemplaire, il est universel, il constitue le but de l'histoire. Les âges antérieurs étaient donc des âges provisoires.

L'intelligence scientifique utilise la double méthode de l'analyse et de la synthèse. Cette dernière, qui a la priorité en biologie, est aussi prépondérante en sociologie ; elle signifie le primat du tout sur l'élément ; elle s'occupe donc du tout de l'histoire.

L'ordre essentiel des sociétés correspond à l'ordre qui caractérise la nature humaine. Le progrès de l'histoire consiste dans le devenir de l'intelligence, cela ne signifie pas que l'homme se réduise à l'intelligence. L'ordre de la nature humaine comprend l'activité, qui est animée par l'affection et contrôlée par l'intelligence. L'articulation de ces trois composantes va de pair avec l'exigence de moralité et de noblesse morale, qui est essentielle à la vie sociale et au consensus qu'elle suppose.

Le schématique rappel de ce qui précède était nécessaire pour l'examen de « l'humanisme » de Comte et de ses ambiguïtés.

« L'humanité est composée de plus de morts que de vivants », « Les morts gouvernent de plus en plus les vivants ». Ces phrases célèbres

expriment l'unité de l'humanité à travers le temps. Elles se comprennent pleinement quand, comme il se doit, elles sont mises en relation avec la conception comtienne de la religion.

La religion répond à une double nécessité, celle du *consensus*, de l'accord entre les parties de la société, et celle de la reconnaissance d'un principe d'unité par tous les individus. Cette religion s'adresse simultanément à l'intelligence, au sentiment et à l'action. La présentation que Comte en donne contient des puérilités et des bizarreries, mais c'est l'intention qui nous intéresse. En effet le père de la sociologie entend être fondateur de religion, car celle-ci, à ses yeux correspond à une exigence permanente de l'homme. Or la religion du passé n'est pas compatible avec l'esprit positif. D'une part l'homme doit pouvoir aimer quelque chose qui le dépasse et, d'autre part, le pouvoir temporel, qui repose sur les capacités et sur la force a besoin d'être tempéré par le pouvoir spirituel et par le mérite moral.

La religion qui aujourd'hui peut satisfaire les besoins constants d'amour et d'unité est la religion de l'Humanité, que Comte appelle le Grand Être. Celui-ci n'est pas l'humanité telle qu'elle est, avec sa part de vulgarité et d'injustice, ni la totalité des hommes, mais ceux des hommes qui ont laissé une œuvre ou un exemple et ainsi survivent dans leurs descendants ; ils constituent l'humanité et sont dignes de « l'immortalité subjective ». Que l'humanité soit composée de plus de morts que de vivants n'est pas un constat statistique, mais l'affirmation que le Grand Être signifie ce que les hommes ont fait de meilleur ou ce qui, en certains hommes, a réalisé l'humanité essentielle. Auguste Comte écrit : « Le culte des hommes vraiment supérieurs forme une partie essentielle du culte de l'humanité. Même pendant sa vie objective, chacun d'eux constitue une certaine personnification du Grand Être. Toutefois cette représentation exige qu'on écarte idéalement les graves imperfections qui altèrent souvent les meilleurs naturels ».

Raymond Aron qui reçoit avec une certaine sympathie cet aspect de la pensée de Comte, commente : « La religion du Grand Être c'est ce qu'il y a de meilleur dans l'homme transfiguré en principe de l'unité de tous les hommes ».

Dès lors qu'est niée la transcendance, il n'y a pas d'autre issue que de « penser les hommes unis par le culte de leur propre unité ». Dépasant la particularité, la volonté se porte à réaliser et à aimer « ce qui vaut pour tous et par conséquent justifie l'unité non pas comme un fait, mais comme un objectif ou un idéal »<sup>5</sup>.

5. Cf. Raymond ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, pp. 122-124. La citation de Comte se trouve à la p. 138.



Remarquons que dans cette perspective, on voit mal à partir de quel critère reconnaître ce qu'il y a de « meilleur dans l'homme ». Mais si je me suis arrêté à Comte, c'est parce sa pensée illustre la contradiction qu'il y a à parler d'humanisme athée. Dans une philosophie de l'immanence comme la sienne, il devient impossible de préciser ce qu'est l'homme en réalité. Du moins dans l'intention, Comte ne propose pas une définition zoologique de l'espèce humaine. Mais le problème irrésolu, et sans doute incapable de recevoir de lui sa solution, est celui de la relation de l'individu humain et du tout de l'humanité. L'homme n'a pas d'autre horizon que l'horizon terrestre de la société temporelle par rapport à laquelle on ne voit pas quelle transcendance appartiendrait à l'individu. Quant à « l'immortalité subjective », elle ne signifie nullement une transcendance par rapport au temps, mais la survie dans la mémoire de la génération présente du souvenir d'individualités supérieures des générations précédentes.

Le culte du Grand Être est un culte rendu à soi-même. Mais qui est soi-même ? une sorte d'hypostase collective, une entité présente dans des individus privilégiés qui en sont la personnification, à condition qu'on les ait dépouillés de leurs imperfections singulières. Et l'écrasante majorité des autres individus ? Quelle relation ont-ils au Grand Être ?

Il ressort de ces questions et objections que suscite la pensée de Comte, que l'idée centrale, décisive, de l'humanisme, est l'idée, ici singulièrement absente, de personne. La phrase de Kant, citée plus haut : l'humanité dans ta personne et dans celle d'autrui, ne saurait être entendue comme si la personne était un réceptacle, une personnification de l'Humanité. L'individu humain en tant qu'humain est personne et la société humaine est une société de personnes.

### **Feuerbach**

5. Auguste Comte est le fondateur de la religion de l'Humanité. Feuerbach se présente comme un réformateur. On ne peut confondre les deux démarches ; une influence réciproque semble devoir être exclue. Feuerbach se situe dans le prolongement de la théologie et de la philosophie spéculative allemande qui en est comme la version sécularisée. L'accomplissement de la philosophie moderne est la philosophie de Hegel, qui elle-même exprime la « vérité » de la théologie. C'est pour cette raison que Feuerbach commence par la critique de Hegel. Mais à partir de celle-ci, son propos est de dévoiler la vraie essence du christianisme. Tel est d'ailleurs le titre de l'ouvrage qui a eu un grand retentissement. *L'essence du christianisme* (1841), en effet, se présente comme la vraie affirmation de l'humanisme : l'être absolu, le Dieu de l'homme, c'est l'être même de l'homme, *homo homini deus*.

De Hegel Feuerbach conserve néanmoins l'idée que l'histoire est dévoilement progressif de la vérité. D'où la première de ses *thèses provisoires pour la réforme de la philosophie* (1842): « Le secret de la théologie est l'anthropologie, le secret de la philosophie spéculative est la théologie ». Celle-ci se distingue de la « théologie commune », qui par peur et ignorance exilait l'essence divine dans l'au-delà, en ce qu'elle la transporte dans l'en-deçà, c'est-à-dire la rend présente, la détermine et la réalise. Autrement dit, ce passage signifie la négation de la transcendance et le passage à l'immanence. Ce passage n'est pas, selon Feuerbach, le résultat d'un choix, il correspond à la nécessité logique du développement historique. *Les principes de la philosophie de l'avenir* le précisent: la tâche des temps modernes est la réalisation et l'humanisation de Dieu, c'est-à-dire la transformation et résolution de la théologie en anthropologie (cf. n. 1). c'est là l'aboutissement de la prise de conscience du christianisme par lui-même, dans laquelle le protestantisme a joué un rôle décisif. Le protestantisme, en effet, représente le mode religieux et pratique de cette humanisation. « Seul le Dieu qui est homme, le Dieu humain, c'est-à-dire le Christ est le Dieu du protestantisme ». Ce dernier ne se préoccupe plus, comme le catholicisme, de ce qu'est Dieu en lui-même, mais seulement de ce qu'il est pour l'homme. C'est pourquoi il n'a plus de tendance spéculative ou contemplative, comme le catholicisme. En d'autres termes, il n'est plus théologie, il est essentiellement et uniquement christologie, « c'est-à-dire anthropologie religieuse » (cf. n. 2).

Le développement de l'histoire, telle que le conçoit Feuerbach, est comme l'extension dans le temps de la *communicatio idiomatum* luthérienne, dans sa radicalisation hégélienne.

Ainsi l'anthropologie, à travers la christologie comme anthropologie religieuse, restitue à la religion son propre objet, qui n'est pas Dieu mais l'homme lui-même, car dans la religion de la transcendance l'homme avait objectivé sa propre essence, se constituant lui-même objet de cet être objectivé, transformé en sujet et personne. L'homme se pense comme son propre objet, mais comme objet d'un objet, c'est-à-dire d'un être autre que lui. La religion de l'humanité est donc restitution à l'homme de sa propre subjectivité, aliénée par la transcendance.

Cette religion revendique pour soi le qualificatif d'humaniste. Bien plus, elle se veut le seul vrai humanisme, lequel a son fondement en lui-même, puisque l'homme y prend la place de Dieu. Mais il ne peut se soustraire à la question: *was ist der Mensch?* La réponse est que l'homme n'est pas l'individu, mais qu'il est un être générique, un *Gattungswesen*. Quand Feuerbach recourt au terme de personne, c'est uniquement pour désigner cette personnification fictive qu'est le Dieu de la transcendance.



6. La question se pose ici de nouveau comme pour Auguste Comte : qu'en est-il de l'individu humain par rapport à ce sujet immergé dans l'immanence de l'histoire qu'est le *Gattungswesen* ?

Posons encore une fois la question : est-il possible de parler d'humanisme là où est niée à l'individu humain son identité de personne ?

Il est significatif que Comte et Feuerbach parlent de religion. L'humanité ou le Grand être de Comte ressemble singulièrement à ces entités abstraites qui caractérisent selon lui l'âge métaphysique, âge révolu. Quant au *Gattungswesen* de Feuerbach, il se présente comme une forme de la transcendance face à l'individu humain. C'est d'ailleurs la critique qu'adressera Max Stirner. Ce qui prouve que la transcendance ne peut être éliminée. Dans les deux cas, on substitue une idole à la vraie transcendance. Le drame de l'humanisme athée est dans cette contradiction. Aux figures frelatées de la transcendance s'oppose le Moi de Stirner, cet individu retombant sur lui-même et englouti par le nihilisme.

### III

#### *L'esprit positiviste et la biologie humaine*

7. Durant la seconde moitié du <sup>xx</sup>e siècle, on s'est davantage occupé de Feuerbach que d'Auguste Comte. Je vois à cela deux raisons : la première est son influence reconnue sur Marx. La seconde, pour ce qui concerne les penseurs chrétiens, est l'origine théologique de sa pensée.

Mais, aujourd'hui, c'est la descendance d'Auguste Comte qui doit surtout retenir notre attention. Le positivisme part d'une réflexion sur l'épistémologie considérée dans ses incidences sur la structure de la société. Mais chez Comte, on glisse de l'épistémologie à une théorie de la nature de l'esprit humain. Ce glissement est significatif : le positivisme, comme doctrine épistémologique, est comme en quête d'un complément. D'où la proximité avec les conceptions matérialistes du monde ou avec le pragmatisme.

Aujourd'hui la mentalité positiviste est largement répandue, notamment chez les scientifiques et chez les techniciens. Si la raison est identifiée à la raison scientifique et à son prolongement technologique, toute régulation, y compris la régulation éthique, imposée à son exercice, se présente alors comme l'intrusion d'un facteur étranger, empêchant son développement immanent. La conception positiviste fait obstacle à la reconnaissance de la totalité des dimensions de la raison et partant de la distinction hiérarchisée des savoirs et de leur légitimité. Il y a, par exemple, une différence essentielle entre considérer le jugement éthique comme ressortissement à la raison pratique ou y voir l'ex-

pression d'un sentiment, qui sera nécessairement subjectif et dépourvu d'une valeur universelle. Il y a de même une différence essentielle entre concevoir l'anthropologie comme une science expérimentale et en reconnaître les nécessaires fondements métaphysiques.

En fait, l'étude de la conception de l'individu humain et de son évolution embryonnaire, entreprise dans la perspective positiviste, ne permet pas de marquer une différence essentielle entre cet individu et l'individu de n'importe quelle autre espèce animale. Dans un cas comme dans l'autre, nous avons affaire à une réalité animale, la distinction étant uniquement taxologique. On ne voit plus comment vérifier l'impératif kantien, dont nous avons reconnu la pertinence : considère l'individu comme fin, jamais comme pur moyen. Les manipulations génétiques, la production d'embryons surnuméraires utilisables pour l'expérimentation traitent certains individus comme des « moyens » que l'on peut sacrifier pour le bien-être d'autres individus ou pour l'amélioration de l'espèce.

Une des tâches majeures qui attendent aujourd'hui la philosophie est de montrer comment et pourquoi l'individu humain, qui est aussi membre d'une espèce, n'est pas par tout lui-même subordonné à cette espèce, mais, parce qu'il est une personne, qu'il a valeur pour lui-même et, à ce titre, transcende les exigences de l'espèce. La métaphysique de la personne doit aussi s'occuper de la société humaine, comme œuvre de raison, nullement réductible aux groupes animaux qui ne sont qualifiés de « sociétés » que dans un sens analogique. Nous avons vu que l'humanisme athée n'est pas un humanisme parce qu'il lui manque la conscience de la personne. Ce qui aujourd'hui menace l'homme et partant l'humanisme, c'est précisément sa réduction à la biologie et à la zoologie. C'est là une nouvelle idéologie, qui prend naissance non dans la tête d'un réformateur, mais dans la pratique des laboratoires.

### *Positivisme juridique*

8. Un des points forts de la sauvegarde de l'humanisme de la personne (et il n'y a pas d'autre humanisme) est la conscience des droits de l'homme. Mais là encore, nous nous heurtons à la mentalité positiviste de nombreux juristes et de nombreux législateurs dans les parlements. L'affirmation contenue dans le traité de bioéthique d'Engelhardt<sup>6</sup> : tout individu de l'espèce humaine n'est pas une personne tend à s'imposer à un nombre croissant d'esprits. Ainsi pour Engelhardt, un embryon n'est pas une personne, un malade d'Alzheimer a cessé de l'être, la personne se définissant, non plus ontologiquement, mais par l'exercice de la conscience. Un auteur comme

6. Voir *annexe*.



Peter Singer, disciple de Bentham, admet la possibilité de justifier pour des raisons utilitaristes même l'infanticide<sup>7</sup>.

Quand un parlement ouvre la voie à l'avortement ou à l'euthanasie, il introduit pratiquement dans le corps des droits de l'homme, qui sont des droits de la personne, un principe de mort et affaiblit pour autant la force de l'humanisme.

Tout se passe comme si l'affirmation des droits de l'homme, soumis pratiquement à de graves amputations, allait de pair avec l'obscurcissement de la question sur l'essence de l'homme. Ce paradoxe illustre l'impuissance du positivisme, qui constitue, pour l'humanisme, une menace à long terme.

Ce dont nous avons besoin, c'est d'une conscience anthropologique sans ambiguïtés. Il convient à ce propos de rappeler la remarque de *Fides et ratio* : « (...) il ne faut pas considérer la métaphysique comme un substitut de l'anthropologie<sup>8</sup>, car c'est précisément la métaphysique qui permet de fonder le concept de la dignité de la personne humaine en raison de sa condition spirituelle. En particulier, c'est par excellence la personne même qui atteint l'être et, par conséquent, mène une réflexion métaphysique » (n. 83).

Georges COTTIER, O.P.

### **Annexe :**

H. T. Engelhardt Jr. dans *The Foundations of Bioethics*, New York, 1986, propose une conception de la personne et de ses droits, dans laquelle beaucoup de nos contemporains, influencés d'une part par les philosophies de la conscience, de l'autre, par les philosophies phénoménistes, se retrouveront sans doute.

Cette conception ignore par principe le *fondement ontologique de la personne*. C'est la raison pour laquelle elle conduit à des jugements arbitraires.

Nous suivons ici la traduction italienne, *Manuale di bioetica*, Milan, 1991.

Le chapitre VI, qui renvoie au chapitre IV, traite *de la fin et du commencement de la personne* : mort, avortement, infanticide.

Le chapitre, en effet, commence par rappeler le concept de personne qui est une des clés de tout le traité (cf. p. 232).

7. Cf. à ce sujet, Francesco VIOLA, *Etica e metaetica dei diritti umani*, Torino, 2000, G. Giappichelli, p. 145.

8. La version italienne dit : in alternativa all'antropologia. Plutôt que substitut, il serait préférable de lire : *terme alternatif*.



1. Les personnes ont une importance centrale dans la morale, puisque seules les personnes ont des problèmes et des obligations morales. Ce sont les personnes qui rendent pensable l'univers même de la morale.

À première vue, l'affirmation semble devoir entraîner l'adhésion de tous. Mais encore faut-il voir quelle définition est donnée aux mots. Ici commencent les perplexités.

2. Car, nous dit-on, pas tous les êtres humains sont des personnes, - entendons des personnes au sens strict d'agents moraux, la personne se distinguant par trois caractéristiques : l'autoconscience, la rationalité et le sens moral. Les entités ainsi caractérisées ont les droits et les devoirs du respect de soi. Il y a réciprocité du respect des personnes. La morale de l'autonomie est la morale des personnes (cf. p. 127).

Remarquons que pour l'auteur ces trois caractéristiques qui définissent la personne au sens strict ne s'entendent pas comme des capacités de, mais dans leur exercice actuel.

3. Le chapitre IV avait ainsi indiqué qu'il y a plusieurs sens au terme personne. Il semble vouloir dire par là que la personne au sens strict est la personne au sens propre, les autres sens étant des sens métaphoriques. Ce sens métaphorique est relatif, il peut varier d'une société à l'autre.

Il existe de la sorte des personnes au sens large, par quoi on désigne des entités qui sont investies des droits des agents moraux (cf. p. 141 et 170-173).

4. En conséquence, les petits enfants ne sont pas des personnes (au sens strict, le seul sens propre, comme nous l'avons vu), comme ne le sont pas non plus les individus en état avancé de sénilité ou les handicapés mentaux profonds, ou encore les individus qui ont subi de graves lésions cérébrales.

5. La médecine s'occupe des personnes au sens strict d'agents moraux, c'est-à-dire de patients capables de discuter de leurs problèmes et d'arriver à un accord sur le traitement à entreprendre.

Certes la médecine s'occupe aussi de beaucoup d'êtres humains auxquels sont attribués en partie des droits et des prérogatives de la personne. Les enfants et les individus en état de sénilité avancée sont considérés « sous bien des aspects comme s'ils étaient des personnes ».

Faisons ici quelques remarques. L'auteur donne pour acquise sa définition de la personne, qui, si elle peut se réclamer de certains courants philosophiques, est taillée selon les besoins de la cause et n'est

pas capable d'obtenir le *consensus*. Cette définition recouvre une redoutable menace. Elle signifie qu'il y a des êtres humains qui possèdent des droits et d'autres à qui une partie de ces droits est octroyée. Mais qui décide de la frontière entre la personne « au sens strict » et la personne « au sens large », qui en réalité sont considérées comme appartenant à deux espèces distinctes ? Le médecin, l'État, les critères de gestion économique, des comités d'éthique ? que devient, dans ce contexte, la légitimité de la psychiatrie ? selon les deux catégories, la signification de la mort n'est pas la même. La porte est ouverte ainsi à l'avortement et au fait de mettre fin à une vie.

Dans la logique de ce qui précède, l'auteur écrit : « Le début de la vie humaine biologique n'est pas suivi immédiatement par le début de la vie d'une personne. Au contraire, dans l'ontogenèse humaine, il se passe des mois de vie biologique avant que l'on ait l'évidence de la vie d'un esprit (*mente*), et il se passe des années avant que soit donnée la preuve de la vie d'une personne. En conséquence, le statut moral des zygotes, embryons, fœtus et même des enfants, est problématique » (cf. p. 248).

Cet exemple montre, s'il en était besoin, la nécessité urgente d'une vraie métaphysique de la personne.





# L'Église et la mémoire

Aristote voyait la mémoire comme un facteur de distinction entre l'homme et l'animal (ou les autres animaux): « *Beaucoup d'animaux ont en partage la mémoire et l'aptitude à apprendre. Mais aucun autre animal que l'homme ne possède la faculté de se remémorer*<sup>1</sup>. » Il ne nie pas par là tout souvenir chez l'animal, mais il met en évidence la capacité intellectuelle d'organisation des souvenirs.

Si la mémoire est une caractéristique humaine, et que Dieu tient compte de la nature des êtres avec lesquels il entre en relation, on peut être à peu près sûr que la mémoire jouera un rôle dans l'Église, lieu où Dieu invite les hommes à partager sa vie. D'autant que le christianisme a désormais deux millénaires, et davantage encore par son enracinement vétérotestamentaire. Jean-Baptiste Metz va jusqu'à définir la foi chrétienne comme mémoire: « *La foi chrétienne s'articule comme memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*<sup>2</sup>. » Le même théologien définit l'Église par la mémoire: « *le mot 'souvenir' acquiert un poids ecclésiologique décisif dans la mesure où il peut valoir comme définition de l'Église*<sup>3</sup>. »

Le lien entre Église et mémoire est particulièrement évident dans l'Eucharistie. Le pape Jean-Paul II vient de nous rappeler que « *quand l'Église célèbre l'Eucharistie, mémorial de la mort et de la résurrection de son Seigneur, cet événement central du salut est rendu réellement présent et ainsi 's'opère l'œuvre de notre rédemption'*<sup>4</sup> ».

Pour comprendre le lien entre Église et mémoire, nous allons procéder en deux temps. Dans un premier temps, nous nous efforcerons à l'aide des recherches contemporaines de comprendre ce qu'est la

1. ARISTOTE, *Histoire des animaux*, I.1, 488b 25.

2. Jean-Baptiste METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, Essai de théologie fondamentale pratique, « Cogitatio Fidei » 99, Cerf, Paris, 1979, p. 131.

3. *ibid.*, p. 207. Il précise ensuite le sens de sa définition; il parle de « *l'Église en tant qu'elle transmet une mémoire dangereuse dans les structures de la vie sociale* » (p. 208).

4. JEAN-PAUL II, Encyclique *Ecclesia de Eucharistia* (17.4.2003), no.11. Si la mémoire est typiquement humaine, et est importante pour le christianisme, elle est maltraitée par la culture contemporaine, cf. Georges COTTIER, op, *Mémoire et repentance*, Pourquoi l'Église demande pardon, Parole et silence, Saint-Maur, 1998, p. 23-25: « *Deux aspects de la présente situation culturelle sont à ce propos particulière significatifs; il se peut d'ailleurs que l'on ait affaire à deux faces de la même réalité. Le premier aspect est l'extraordinaire amnésie dont nous sommes frappés. La mémoire historique est en léthargie pour tout ce qui touche au passé récent (...)* Le second aspect est cette maladie de la mémoire qui s'appelle l'historicisme. (...) L'immanentisme historique produit encore d'autres effets: sans doute un profond fatalisme et une passivité devant l'histoire ».

mémoire humaine, individuelle et collective. Dans un deuxième temps, nous chercherons à mettre en rapport la mémoire humaine avec l'Église.

## La mémoire humaine, individuelle et collective.

### *Les recherches scientifiques sur la mémoire.*

#### *Les dysfonctionnements de la mémoire.*

La recherche scientifique contemporaine nous apprend à connaître mieux l'homme, sur de nombreux plans. Cette recherche nous renseigne aussi sur ce qu'est la mémoire, sur son fonctionnement et sa finalité.

Un peu paradoxalement, un des moyens privilégiés de comprendre le fonctionnement de la mémoire humaine est l'étude de ses dysfonctionnements. Daniel Schacter, professeur de psychologie à l'Université de Harvard, résume ces dysfonctionnements en « sept péchés » de la mémoire. Le grand intérêt de ces dysfonctionnements est qu'ils ne sont que la face négative de fonctions positives, et nous servent de révélateurs de ce qu'est la mémoire. Daniel Schacter décrit ces « sept péchés » comme des « *mécanismes qui nous servent bien la plupart du temps, et qui occasionnellement nous créent des problèmes*<sup>5</sup> ». Les 3 premiers « péchés » sont des péchés d'omission, les 4 suivants sont des « péchés de commission »<sup>6</sup>:

1. l'« éphémérité » (*transience*): la mémoire s'affaiblit avec le passage du temps;
2. la distraction (*absent-mindedness*);
3. le « blanc » (*blocking*): incapacité de se rappeler de quelque chose de familier;
4. la « misattribution »: attribution d'un souvenir à une autre source;
5. la « suggestibilité »: souvenirs « implantés » en nous par des suggestions;
6. le « parti pris » (*bias*): modification d'un souvenir en fonction de son désir ou de son système de croyance...;
7. la persistance (*persistence*): incapacité d'oublier un souvenir pénible

Les trois premiers « péchés de la mémoire » sont assez clairs et ne demandent guère d'explication. Les quatre derniers sont moins évidents et mettent en évidence des aspects de la mémoire qui passent en général inaperçus.

5. « *mechanisms that serve us well much of the time occasionally get us into trouble* » (Daniel L. SCHACTER, *The Seven Sins of Memory*, How the Mind Forgets and Remembers, Houghton Mifflin Company, Boston - New York, 2001, p. 187).

6. Cf. Daniel L. SCHACTER, *The Seven Sins of Memory*, p. 4-5.



La « misattribution » prend différentes formes. Il arrive par exemple que des personnes se souviennent que des événements qui leur arrivent leur sont déjà arrivés, alors que ce n'est pas le cas<sup>7</sup>. La conjonction de deux événements est le cas le plus typique. Par exemple, après l'attentat à la bombe d'Oklahoma City, un témoin a fait faire le portrait robot – diffusé dans tous les États-Unis – d'un homme qu'en fait il avait rencontré un jour plus tôt dans une agence de location de voitures<sup>8</sup>. Il arrive que l'on pense reconnaître une personne que l'on n'a jamais vue, par le fait qu'elle a des traits communs avec deux autres personnes effectivement rencontrées<sup>9</sup>. On peut aussi opérer une sorte de plagiat inconscient, comme Nietzsche attribuant de bonne foi à ses propres souvenirs un fait narré dans une œuvre littéraire<sup>10</sup>. Un nouveau sénateur américain a expliqué dans un discours public l'importance pour toute sa vie politique d'une émotion survenue dans son enfance en écoutant un discours politique, qui en fait avait été prononcé avant sa naissance<sup>11</sup>. La confusion entre les sources du souvenir ne touche pas que les événements : elle peut aussi concerner différents sens. Par exemple, « *le fait d'entendre quelque chose (comme un chien qui aboie) augmente les chances que les sujets affirment ensuite avoir vu quelque chose (un chien) qu'ils ont seulement imaginé*<sup>12</sup> ».

Si la « misattribution » peut évidemment poser des problèmes sérieux sur le plan juridique (faux témoignage involontaire), tel est aussi et bien davantage le cas de la « suggestibilité », comme on s'en apercevra à sa description. Un avion d'El Al s'est écrasé à Amsterdam en 1992. Quelques mois plus tard, deux études ont posé la question suivante à des universitaires néerlandais : « Avez-vous vu le film TV de l'impact ? » La question suggère qu'il y a un film. 55 % dans la première enquête, deux tiers dans la deuxième, ont répondu affirmativement. Or il n'y avait jamais eu de film TV de cet accident<sup>13</sup>. Dans une autre étude, on a donné à deux groupes d'étudiants des informations différentes : on a dit au premier groupe que le brossage des dents était en fait nuisible à la santé des dents, et on a dit le contraire au deuxième groupe. Puis on a demandé à tous combien de fois ils s'étaient brossés

7. Cf. Daniel L. SCHACTER, *The Seven Sins of Memory*, p. 88.

8. Cf. Daniel L. SCHACTER, *The Seven Sins of Memory*, p. 91-92.

9. Cf. Daniel L. SCHACTER, *The Seven Sins of Memory*, p. 95.

10. Cf. Daniel L. SCHACTER, *The Seven Sins of Memory*, p. 107-109.

11. Cf. Marcia K. JOHNSON, Carol L. RAYE, « Cognitive and Brain Mechanisms of False Memories and Beliefs », in : Daniel L. SCHACTER and Elaine SCARRY, ed., *Memory, Brain and Belief*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2000, p. 49.

12. « *For example, hearing something (say, a dog barking) increases the chances subjects will claim to have seen something (a dog) they only imagined* » (Marcia K. JOHNSON, Carol L. RAYE, « Cognitive and Brain Mechanisms of False Memories and Beliefs », p. 46).

13. Cf. Daniel L. SCHACTER, *The Seven Sins of Memory*, p. 112.



les dents au cours des semaines précédentes : les étudiants convaincus de l'effet négatif du brossage des dents ont répondu en indiquant un nombre de brossages plus bas<sup>14</sup>. L'impact de ce phénomène sur les témoignages devant les tribunaux est évident ; selon une étude britannique, environ 1 question sur 6 dans les interrogatoires de police est « suggestive »<sup>15</sup>...

Le « parti pris » montre le lien entre ce que l'on désire dans le présent et la modification inconsciente des souvenirs. « *Cinq types différents de 'parti pris' illustrent les moyens dont la mémoire sert ses maîtres. La consistance et le changement nous amènent à reconstruire le passé comme en gros semblable au présent, ou différent de celui-ci. La 'sagesse d'après-coup' révèle que le souvenir des événements passés est filtrée par la connaissance actuelle. Les 'partis pris' égocentriques illustrent le rôle puissant du soi dans l'orchestration des perceptions et des souvenirs de la réalité. Les 'partis-pris' stéréotypiques montrent que les souvenirs génériques forment l'interprétation du monde, même lorsque nous sommes inconscients de leur existence ou de leur influence*<sup>16</sup>. » La consistance et le changement sont des réactions plus ou moins inconscientes à la tension entre ce que l'on pense, croit ou considère bon maintenant d'une part, le passé d'autre part. La « sagesse d'après coup » est parfaitement illustrée par l'attitude du commentateur sportif qui est sûr avant le match que telle équipe va gagner, et qui explique après le match pourquoi il était clair à l'avance que cette équipe ne pouvait gagner<sup>17</sup>. La modification égocentrique consiste généralement en un embellissement de son propre rôle dans une situation passée. Les stéréotypes sont des catégories dans lesquelles on classe automatiquement les événements pour en faciliter la perception, la compréhension et le souvenir, pour éviter d'avoir à réfléchir profondément à chaque événement qui survient.

La persistance est assez claire. Elle est souvent liée au deuil, à un drame ou à une faute passée, avec des conséquences qui peuvent être dramatiques : elle a conduit un champion de base-ball qui ne pouvait oublier une faute à tuer sa femme et à se suicider<sup>18</sup>.

14. Cf. Michael ROSS, Anne E. WILSON, « Constructing and Appraising Past Selves », in : Daniel L. SCHACTER and Elaine SCARRY, ed., *Memory, Brain and Belief*, p. 234.

15. Cf. Daniel L. SCHACTER, *The Seven Sins of Memory*, p. 115.

16. « *Five major types of biases illustrate the ways in which memory serves its masters. Consistency and change lead us to reconstruct the past as overly similar to, or different from, the present. Hindsight biases reveal that recollections of past events are filtered by current knowledge. Egocentric biases illustrate the powerful role of the self in orchestrating perceptions and memories of reality. And stereotypical biases demonstrate how generic memories shape interpretation of the world, even when we are unaware of their existence or influence* » (Daniel L. SCHACTER, *The Seven Sins of Memory*, p. 138-139).

17. Cf. Daniel L. SCHACTER, *The Seven Sins of Memory*, p. 145.

18. Cf. Daniel L. SCHACTER, *The Seven Sins of Memory*, p. 161.

L'intérêt de ces sept « péché » de la mémoire est qu'ils mettent en évidence la complexité du fonctionnement normal de celle-ci<sup>19</sup>.

Nous avons vu jusqu'ici certains dysfonctionnements « normaux » de la mémoire, ceux qui peuvent survenir chez toute personne en bonne santé. D'autres dysfonctionnements proviennent de problèmes physiques, en l'occurrence de lésions du cerveau<sup>20</sup>. La recherche a clairement identifié les liens entre différents troubles de la mémoire et les lésions (accidentelles) de parties précises du cerveau. Les troubles concernent d'ailleurs aussi la perception présente : il arrive que des patients assurent qu'ils sont en train d'applaudir alors que seule une main bouge, ou affirment qu'ils montrent le nez de quelqu'un alors que leurs deux mains sont paralysées, la vision étant par ailleurs parfaite<sup>21</sup>. Certains troubles de l'amygdale (du cerveau) concernent à la fois la perception présente et la mémoire. Certains par exemple sont incapables d'identifier une même personne sur deux photos qui la montrent regardant dans des directions différentes, et sont aussi incapables de reconnaître leurs proches, ou même de reconnaître une personne qu'ils viennent de rencontrer mais dont on a légèrement changé l'apparence<sup>22</sup>. À la limite, le patient peut même se dupliquer lui-même, au moins sur photo<sup>23</sup>. Ces études, dont nous venons de résumer très rapidement les résultats, montrent d'une part le lien entre la perception du présent et la mémoire, d'autre part le lien entre le corps (le cerveau en l'occurrence) et notre connaissance du réel (ce qui ne surprendra pas un aristotélicien). Ce double aspect qui apparaît dans les cas pathologiques est aussi présent dans le fonctionnement normal.

Une autre illustration du fonctionnement de la mémoire nous est fournie par les faux aveux : des personnes s'accusent de crimes qu'elles n'ont pas commis, et ne reviennent pas sur leurs aveux au cours d'un long séjour en prison. Le *New York Times* du 27 août 2002 annonce que Eddie Joe Lloyd, de Detroit, qui avait avoué en 1984 le viol et le meurtre d'une jeune fille, venait d'être libéré de prison après que des tests ADN aient prouvé son innocence. Dans son édition du 1<sup>er</sup> septembre 2002, le même

19. Cf. Daniel L. SCHACTER, *The Seven Sins of Memory* p. 6 : « *I contend that each of the seven sins is a by-product of otherwise desirable and adaptive features of the human mind* ».

20. Nous nous inspirons ici de V. S. RAMACHANDRAN, « Memory and the Brain: New Lessons from Old Syndromes », in : in : SCHACTER, Daniel L. and SCARRY, Elaine, ed., *Memory, Brain and Belief*, p. 87-114 ; cf. aussi Marcia K. JOHNSON, Carol L. RAYE, « Cognitive and Brain Mechanisms of False Memories and Beliefs », dans le même livre, en particulier p. 36.

21. Cf. RAMACHANDRAN, p. 89.

22. Cf. RAMACHANDRAN, p. 104-108.

23. Cf. RAMACHANDRAN, p. 110-111.



journal publie un article de Peter Brooks<sup>24</sup>, professeur à l'Université de Yale et auteur d'un ouvrage sur la question<sup>25</sup>, expliquant le processus de faux aveux dont les conséquences peuvent être aussi dramatiques pour la personne elle-même. Le cas n'est d'ailleurs pas nouveau. Peter Brooks raconte qu'en 1819, dans le Vermont, deux frères ont fini par avouer un meurtre qu'ils avaient d'abord nié, puis ont été exécutés ; or on a ensuite découvert que la personne dont ils avaient avoué le meurtre était encore en vie<sup>26</sup>. Comment expliquer de tels aveux ?

Brooks explique d'abord la situation du prévenu : « *Ils vous ont enfermé dans une pièce, et ils vous disent que la seule clef pour en sortir est votre aveu. Ils disent qu'ils savent que vous êtes coupable, et qu'ils veulent seulement une confirmation de la manière dont vous avez commis le crime. Ils disent que les choses seront plus faciles pour vous si vous avouez*<sup>27</sup>. » Toutes sortes des ruses sont utilisées par la police : prétention de détenir des preuves ou d'avoir des témoins etc. En outre, « *la plupart des suspects sont pauvres, souvent peu instruits, presque toujours terrifiés par la police. Leur sens de leurs 'droits' face à aux autorités peut être minimal. Certains semblent même tenir pour acquis que, d'une manière ou d'une autre, ils vont passer un certain temps en prison. Parfois un faux aveu peut sembler simplement un moyen de hâter ce qui semble être une fin prédéterminée*<sup>28</sup> ». Si l'on y ajoute que chacun a en soi l'idée de quelque culpabilité (nous ajouterions : surtout dans les groupes où le recours à la confession sacramentelle n'est pas courant, et où l'on peut porter longtemps le poids d'une faute passée, parfois en l'exagérant), l'aveu de quoi que ce soit est un moyen de se libérer.

Le phénomène des faux aveux rejoint celui des faux témoignages involontaires. La psychologue de Washington Elizabeth Loftus est reconnue comme le précurseur de l'étude des dysfonctionnements de la mémoire dans le contexte des affaires criminelles<sup>29</sup>. Elle explique

24. Peter BROOKS, « The Truth About Confessions », *The New York Times*, 1.9.2002 (texte pris sur le site Internet du journal, qui n'indique pas les pages).

25. Peter BROOKS, *Troubling Confessions*, Speaking Guilt in Law and Literature, The University of Chicago Press, Chicago - London, 2000.

26. Cf. Peter BROOKS, *Troubling Confessions*, p. 8.

27. « *They have locked you in a room, and they tell you the only key to your release is your confession. They claim to know you are guilty, and want merely to seek confirmation of how you did the crime. They tell you things will go more easily for you if you confess* » (Peter BROOKS, « The Truth About Confessions »).

28. « *Most suspects are poor, often marginally literate, almost always terrified of the police. Their sense of « rights » in the face of authority can be minimal. Some even seem to assume that, one way or another, they will do jail time. At times a false confession may simply look like a way to hasten what seems to be a predetermined end* » (Peter BROOKS, « The Truth About Confessions »).

29. Nous nous référons à Elizabeth Loftus par une interview publiée sur Internet :



que le souvenir des événements dramatiques, en particulier, montre que la mémoire ne fonctionne pas comme une caméra vidéo : le processus est beaucoup plus complexe<sup>30</sup>. La mémoire est par exemple plus défaillante quand il s'agit de reconnaître des personnes qui appartiennent à un autre groupe racial (ce qui peut se combiner à des attitudes racistes, mais pas nécessairement). En outre le témoin ou la victime d'un délit traumatisant comme un viol (le souvenir de la victime elle-même peut être d'autant plus imprécis que le traumatisme est violent) développera une complicité avec les enquêteurs ; si ceux-ci disent qu'ils pensent savoir qui est le coupable, parce qu'il est soupçonné d'avoir des précédents, le témoin ou la victime sera porté à croire que la police a raison.

*La mémoire comme acte de toute la personne, dans sa communauté, en vue du présent et de l'avenir.*

Ce que nous avons dit des dysfonctionnements de la mémoire met en évidence le fait que l'on ne se souvient pas d'un fait indépendamment des préoccupations du moment où il survient et de ce que l'on envisage à propos de l'avenir, le tout en lien avec les autres éléments de sa culture et avec la santé physique.

C'est ce que résument Marcia Johnson et Carol Raye en proposant quatre composantes de la mémoire, en interaction permanente<sup>31</sup> :

1. L'information à long terme (*Long-Term Information*) ;
2. Le but général poursuivi par la personne qui se souvient (*Agenda/Goal*) ;
3. L'information activée sur le moment (*Activated Information*) ;
4. Les facteurs sociaux (*Social Factors*).

La mémoire n'est donc pas une fonction purement individuelle consistant à connaître le passé, comme il pourrait sembler à première vue. Qu'elle permette de rendre présents des faits passés dans la vie de l'individu est évident, et nous ne nous y arrêtons pas. Mais il importe de mettre en évidence quelques éléments complémentaires de cette fonction plus évidente :

<http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/dna/interviews/loftus.html>.

30. Cf. Elizabeth LOFTUS (interview sur Internet) : « *One of the things that we know about memory is that when you experience something extremely upsetting or traumatic, you don't just record the event like a video tape machine would work, the process is much more complex and what's happening is you're taking in bits and pieces of the experience, you're storing some information about the experience, but it's not some indelible image that you're going to be able to dig out and replay later on* ».

31. Cf. Marcia K. JOHNSON, Carol L. RAYE, « Cognitive and Brain Mechanisms of False Memories and Beliefs », p. 40.

1. La mémoire a aussi une fonction d'oubli ;
2. Elle est orientée vers le présent et le futur ;
3. Elle est une croyance à composante socio-culturelle ;
4. Elle fait intervenir le corps.

Nous reprenons ces points un à un.

1. Ce que montre en particulier le « péché de persistance » est la nécessité humaine d'un certain oubli. Notre mémoire n'est pas faite pour tout retenir, en particulier pour retenir tout le mal ou toutes les douleurs. Il ne serait pas possible de vivre le présent et de s'orienter vers le futur si la mémoire chargeait nos épaules de tout le passé. Là encore, l'aspect positif de la mémoire s'éclaire à partir de ses dysfonctionnements.

Une « trop bonne » mémoire est un handicap. Certains autistes ont une mémoire surdéveloppée<sup>32</sup>. La perte de la capacité à améliorer inconsciemment son propre passé rend la vie présente insupportable : *« Les patients dépressifs (...) tendent à manquer de certaines illusions positives qui sont caractéristiques des individus non-dépressifs. Garder du passé un souvenir exagérément positif nous encourage à affronter les nouveaux défis en promouvant une vue exagérément optimiste du futur, alors que se souvenir du passé plus précisément ou négativement peut nous laisser sans courage<sup>33</sup>. »* Le cas limite est celui de la mémoire absolue : *« Au début du siècle passé, un psychiatre russe a décrit précisément le cas d'un patient incapable d'oublier quoi que ce soit »,* explique Isabelle Mansuy, professeur à l'École Polytechnique Fédérale de Zurich, qui poursuit : *« Sa vie était un enfer. Un fouillis total régnait dans sa tête et il était complètement dépourvu d'esprit logique<sup>34</sup>. »*

2. La mémoire est fondamentalement orientée non pas vers le passé, mais vers le présent et le futur. Certes notre acte de mémoire, dans le présent, se tourne vers le passé. Mais il ne peut y retrouver que ce que la mémoire avait conservé dans un premier temps. Et cette conservation

32. Cf. Daniel L. SCHACTER, *The Seven Sins of Memory*, p. 193 : « Scientists have described autistic patients who show exceptional memory for dates, names, or visual patterns ».

33. « Depressed patients (...) tend to lack the positive illusions that are characteristic of nondepressed individuals. Remembering the past in an overly positive manner may encourage us to meet new challenges by promoting an overly optimistic view of the future, whereas remembering the past more accurately or negatively can leave us discouraged » (Daniel L. SCHACTER, *The Seven Sins of Memory*, p. 194).

34. Nous citons une interview de Madame Mansuy, parue sur Internet le 29 août 2002 :

<http://www.swissinfo.org/sfr/swissinfo.html?siteSect=105 & sid=1303934>.

Madame Mansuy nous a ensuite aimablement précisé que ce psychiatre était Alexander Luria. On peut trouver une traduction française de l'histoire à laquelle il est ici fait allusion dans son livre : *L'homme dont le monde volait en éclats*, Seuil, Paris, 1998.



était conditionnée par le présent et orientée vers le futur. Lorsqu'un fait survient, on le remarque plus ou moins, et on s'en souvient éventuellement, en fonction de ce que l'expérience précédente nous a appris de l'utilité ou de l'importance de tels faits. Si quelque chose ne nous semble pas présenter d'intérêt présent et futur, on le remarque à peine et on l'oublie. Ici se trouve le lien entre passé, présent et futur dans la mémoire : « *La fonction essentielle de la mémoire pour tout organisme, y compris humain, est de soutenir et diriger l'action dans l'environnement écologique présent et d'anticiper ce qui arrivera à l'avenir. La mémoire a de la valeur pour le présent et pour le futur sur la base de probabilités passées*<sup>35</sup>. »

Certains décrivent la fonction essentielle de la mémoire comme généralement « proscopique » (regardant en avant), à l'exception d'une certaine mémoire « épisodique » (souvenir d'un épisode)<sup>36</sup>. Il ne faut toutefois pas sous-estimer cette exception. À notre avis, si le souvenir de l'épisode n'est pas directement lié à une utilité reconnue en fonction de l'avenir, cela est dû à une certaine gratuité de la connaissance, que ne mettent guère en évidence les théories qui insistent sur l'utilité, ce en quoi elles sont partielles sans être fausses pour autant.

3. La mémoire enfin est une croyance à composante socio-culturelle, à la fois quant à la perception du présent et quant à l'interprétation des faits passés. Dire cela ne signifie pas réduire toute connaissance à la détermination de schémas sociaux, mais envisager notre connaissance de manière globale et non pas seulement individuelle.

La mémoire est une sorte de croyance : sur la base d'une reconstruction dont la composante inconsciente est de plus en plus mise en évidence<sup>37</sup>, on croit que quelque chose est arrivé, plutôt qu'on ne le sait

35. « *The basic function of memory for any organism, including humans, is to support and direct action in the present ecological environment and to anticipate future outcomes. Memory has value for the present and future on the basis of past probabilities* » (Katherine NELSON, « Memory and Belief in Development », in : Daniel L. SCHACTER and Elaine SCARRY, ed., *Memory, Brain and Belief*, p. 266-267).

36. Cf. Endel TULVING, Martin LEPAGE, « Where is the Brain In the Awareness of One's Past ? », in : SCHACTER, Daniel L. and SCARRY, Elaine, ed., *Memory, Brain and Belief*, p. 211 : « *almost all evolved forms of learning and memory are oriented toward the present and the future, rather than the past. We designate these forms of memory collectively as 'proscopic' (forward-looking) memory. (...) The singular exception to the ubiquity and evolutionary significance of proscopic memory that serves the future without bothering about the past is episodic memory* ».

37. Cf. Mahzarin R. BANAJI, R. BHASKAR, « Implicit Stereotypes and Memory: The Bounded Rationality of Social Belief », in : SCHACTER, Daniel L. and SCARRY, Elaine, ed., *Memory, Brain and Belief*, p. 139-140 : « *more recently, discoveries of the implicit aspects of memory have exposed the substantial unconscious component of social beliefs as well. In contrast to the first hundred years of research, which conveyed a view of memory and beliefs as operating exclusively in a conscious mode, the past two decades have shown increasingly that both memory and belief also operate implicitly in powerful yet unconscious ways, outside the actor's awareness or control* ».



avec évidence<sup>38</sup>. Or ces croyances à propos du passé tendent à refléter les croyances du présent, selon des processus que nous avons évoqués en parlant des « péchés » de la mémoire : « *Des études ont montré que le phénomène du parti-pris rétrospectif peut être influencé par les croyances actuelles de quelqu'un. Par exemple, différentes études ont montré que les souvenirs des opinions politiques passées peuvent être modifiés de manière significative par les croyances politiques actuelles*<sup>39</sup>. » Il est utile d'être conscient de tels conditionnements pour pouvoir veiller sur sa propre mémoire.

4. La mémoire fait intervenir le corps. On le constate dans les traumatismes : la mémoire des événements douloureux se manifeste physiquement, et changer l'appréciation de l'événement passé peut améliorer l'état physique de la personne. On sait maintenant que lors de l'événement pénible, le corps sécrète des hormones qui interviendront dans la consolidation du souvenir<sup>40</sup>. Ici encore, l'aspect négatif révèle le fonctionnement normal de la mémoire : le corps en est une composante. Certains gestes, certaines postures, certains bruits et certaines odeurs activent en nous des souvenirs. La mémoire des gestes est mise en œuvre dans la formation des musiciens, dans le sport, et dans la liturgie.

Les lieux aussi, qui ne sont pas le corps mais sont physiques et sont perçus par les sens, aident la mémoire. Paul Ricœur fait remarquer que, en tant que disciplines scientifiques, l'histoire et la géographie se sont développées en lien constant et en interaction<sup>41</sup>. Nous verrons ci-dessous que les régimes totalitaires ont peur de l'histoire ; ils ont aussi peur de la géographie (en raison de l'importance stratégique mais aussi psychologique des cartes de géographie).

La mémoire montre que corps et âme sont unifiés (par l'âme). En outre, que le corps garde activement la mémoire du passé montre bien que la mémoire doit servir au futur : le corps lui-même met en garde

38. Cf. Daniel L. SCHACTER, Elaine SCARRY, *Memory, Brain and Belief*, Introduction, p. 2-3 : « *To the extent that beliefs are defined by a subjective conviction about the truth of an assertion that cannot be proven, then memory could be viewed as a type of belief: it is often difficult to offer any 'rigorous proof' of what did or did not happen in the past. And because memory is a fundamentally constructive process that is sometimes prone to error and distortion, it makes sense that such beliefs are occasionally misguided* ».

39. « *Studies concerned with the phenomenon of retrospective bias have revealed that one's memories of past experiences can be influenced by one's current beliefs. For example, various studies have shown that recollections of past political views can be distorted significantly by present political beliefs* » (Daniel L. SCHACTER, Elaine SCARRY, *Memory, Brain and Belief*, Introduction, p. 3).

40. Sur toute cette question, cf. Bessel VAN DER KOLK, « The Body Keeps the Score: Memory and the Evolving Psychobiology of Post Traumatic Stress », *Harvard Review of Psychiatry*, 1994, 1(5), p. 253-265. On trouve aussi cet article sur Internet : <http://www.trauma-pages.com/vanderk4.htm>.

41. Cf. Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris, 2000, p. 188.

contre des situations qui pourraient l'endommager. Qui s'est brûlé une fois réagira à la sensation de la même chaleur avec une spontanéité physique plus rapide que la conscience de ce qui arrive.

### *De la mémoire individuelle à l'histoire.*

Ce que nous avons dit jusqu'ici de la mémoire individuelle se retrouve en partie dans cette forme de mémoire collective qu'est l'histoire. Les « péchés » de la mémoire sont aussi présents dans l'histoire. De même que différents témoins peuvent présenter à un procès des récits très différents, différents historiens construisent des récits différents à partir des mêmes événements. Et cela n'est pas nécessairement dû à la distance temporelle<sup>42</sup>.

Comment les quatre points que nous venons de présenter ci-dessus – fonction d'oubli, orientation vers le présent et le futur, dimensions socioculturelle et corporelle – se retrouvent-ils dans l'histoire ?

L'histoire a-t-elle une fonction d'oubli ? De toute évidence, l'oubli n'est pas le rôle premier de l'histoire. Mais il en est une certaine composante. Comme dans la vie individuelle, il est utile dans la vie collective de ne pas rester fixé sur les troubles du passé, et aussi de pardonner. Mais il ne s'agit pas vraiment d'oubli dans ces cas-là : l'oubli n'est sans doute pas une composante essentielle de l'histoire, au contraire. Lorsque l'oubli intervient directement dans l'histoire comme science, il relève de la manipulation (notamment politique), dont nous parlerons ci-dessous.

L'histoire fait intervenir le corps, que ce soit au niveau visuel (monuments destinés à garder la mémoire) ou au niveau auditif (hymnes nationaux...). Certains ont fondé des villes pour rester dans l'histoire. Les lieux de pèlerinage gardent la mémoire d'interventions divines (vraies ou supposées). Les historiens parlent à ce propos de « lieux de mémoire »<sup>43</sup>.

Ce que nous voudrions surtout mettre en évidence, ce sont les deux autres aspects de la mémoire : son orientation vers le présent et le futur, et sa composante socioculturelle. Dans l'histoire, ces deux composantes sont directement liées et nous les présentons ensemble.

42. Si l'on essaie de reconstituer un événement à partir d'articles de journaux du jour suivant, on comprendra que le travail des historiens n'est pas rendu difficile seulement par le temps écoulé. D'ailleurs la présentation par ses participants d'un fait qui est en train de se dérouler peut aussi varier considérablement.

43. Cf. Paul RICEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 526-530.



## ***La composante socioculturelle de l'histoire.***

*L'histoire s'adresse à une communauté.*

L'histoire est par nature une œuvre collective. Elle est élaborée par divers historiens, qui s'adressent à des communautés (pas seulement des communautés de lecteurs, mais aussi les peuples ou groupes pour lesquels ils écrivent l'histoire).

Lorsque l'histoire se souvient d'une bataille, ce qu'elle en garde est assez éloigné de l'expérience directe du soldat, qui n'avait qu'une compréhension limitée de ce dont il était l'acteur. La formation de l'imaginaire dépend davantage de ceux qui n'ont pas participé à la bataille.

L'historien s'adresse à une communauté ; il organisera son discours et sélectionnera les faits présentés en fonction de ce qu'il estime être intéressant pour la communauté à laquelle il s'adresse. La langue elle-même, évidemment indispensable pour s'adresser à un public donné, connote les faits exposés.

L'histoire présuppose une communauté déjà existante, non seulement pour que l'on puisse s'y adresser, mais aussi pour que l'on puisse accéder à des documents. Une communauté doit avoir conservé des archives ; l'historien doit pouvoir percevoir l'intérêt de certains documents, y accéder et les comprendre<sup>44</sup> ; ces conditions présupposent toutes une certaine communauté, qui peut être ou non celle à laquelle l'historien s'adresse.

La communauté elle-même construit plus ou moins consciemment sa conscience d'elle-même sur la base de son histoire plus ou moins retouchée. L'enseignement de l'histoire, au moins par le choix des faits sur lesquels on s'étend davantage, illustre une certaine conscience présente de l'identité d'un État. Ce n'est pas seulement le fait de systèmes scolaires organisés et contrôlés : « *À l'époque où les Britanniques sont arrivés au Ghana, du début de ce siècle [XXe], l'État de Gonja était divisé en sept territoires, chacun gouverné par son propre chef (...). Lorsque les autorités britanniques leur demandèrent d'expliquer leur organisation territoriale, les Gonja répondirent que le fondateur de leur État, Ndewura Jakpa, avait divisé le pays de manière à ce que chacun de ses sept fils règne sur un territoire. Peu après l'arrivée des Britanniques, deux des six États du Gonja disparurent en raison de changements de frontières. Soixante ans plus tard, des historiens ont de nouveau entrepris de relever les mythes de l'État. Dans la version mise à jour, Ndewura Jakpa avait seulement cinq fils et les Gonja ne mentionnaient plus les fondateurs des deux territoires qui avaient cessé*

44. Cf. Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 209-224.



d'exister<sup>45</sup>. » Et que dire des programmes d'histoire en Suisse, où les élèves de langue française étudient la période des « invasions barbares » alors que les élèves de langue allemande étudient cette même période sous le nom de « migrations des peuples » (*Völkerwanderungen*)?<sup>46</sup>

Il est assez clair que la composante socioculturelle de l'histoire est liée à l'orientation de la mémoire vers le présent et vers le futur : le choix de ce dont on parle quand on veut instruire un peuple dépend de ce que l'on souhaite pour la vie présente et future de ce peuple (bien que ce ne soit pas le seul aspect de l'orientation de l'histoire vers le futur<sup>47</sup>). Cela nous amène à présenter la question de l'importance politique de l'histoire.

### *L'importance politique de l'histoire.*

L'histoire a de toute évidence un impact direct sur la situation politique présente et future d'un État. On retrouve clairement ici l'orientation de la mémoire vers le présent et l'avenir. Les fêtes nationales et les épopées fondatrices illustrent ce fait de manière plus ou moins neutre.

Sur ce plan collectif comme sur le plan individuel, les caractéristiques de la mémoire sont mises en évidence par les dysfonctionnements, en l'occurrence les manipulations politiques de la mémoire collective. L'histoire des Ganja racontée ci-dessus en serait un premier exemple. D'autres exemples ne manquent pas. L'histoire soviétique est connue pour ce genre de pratique. Après l'exécution de Béria (chef de la police de Staline, exécuté en 1953), « *les rédacteurs de la nouvelle édition de la Grande Encyclopédie Soviétique ont reçu pour instruction de détruire l'article sur Béria, et ils reçurent des informations supplémentaires sur le Détroit de Béring pour remplir le vide dans les pages*<sup>48</sup> ».

45. « *At the time the British arrived in Ghana in the early part of this century, the state of Gonja was divided into seven territories, each ruled by its own chief (...). When British authorities asked them to explain their territorial arrangements, the Gonja reported that the founder of their state, Ndewura Jakpa, had divided the land so that each of his seven sons ruled one territory. Shortly after the British arrived, two of the seven states in Gonja disappeared as a result of changes in boundaries. Sixty years later, historians again recorded the myths of state. In the updated version, Ndewura Jakpa had only five sons and the Gonja failed to mention the founders of the two territories that had ceased to exist* » (Michael ROSS, Anne E. WILSON, « Constructing and Appraising Past Selves », in : Daniel L. SCHACTER and Elaine SCARRY, ed., *Memory, Brain and Belief*, p. 233).

46. Nous n'avons pas vérifié les programmes d'histoire les plus récents, mais tout donne à penser que la situation de l'enseignement de l'histoire en Suisse utilise encore ces expressions.

47. Cf. Paul RICEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 452-453 : « *Il est en effet remarquable que la phénoménologie de la mémoire et l'épistémologie de l'histoire reposent à leur insu sur une pseudo-évidence selon laquelle la passéité se comprendrait de soi, abstraction faite du futur, dans une attitude de pure rétrospection* ».

48. « *Subscribers to the encyclopedia were instructed to destroy the article on Beria and were provided additional information on the Bering Strait to fill the gap in the pages* » (Michael ROSS, Anne E. WILSON, « Constructing and Appraising Past Selves », in : Daniel L. SCHACTER and Elaine SCARRY, ed., *Memory, Brain and Belief*, p. 233).

Même un événement perçu comme annonciateur des libertés modernes est entaché de ce que nous percevrions aujourd'hui comme une manipulation. L'Édit de Nantes (1598)<sup>49</sup>, par lequel le roi Henri IV proclamait la liberté religieuse pour les protestants français, s'ouvre sur une suppression du passé : « (I) *Premièrement, que la mémoire de toutes choses passées d'une part et d'autre, depuis le commencement du mois de mars 1585 jusqu'à notre avènement à la couronne et durant les autres troubles précédents et à leur occasion, demeurera éteinte et assoupie, comme de chose non advenue. Et ne sera loisible ni permis à nos procureurs généraux, ni autres personnes quelconques, publiques ni privées, en quelque temps, ni pour quelque occasion que ce soit, en faire mention, procès ou poursuite en aucunes cours ou juridictions que ce soit* » ; (II) « *Défendons à tous nos sujets, de quelque état et qualité qu'ils soient, d'en renouveler la mémoire, s'attaquer, ressentir, injurier, ni provoquer l'un l'autre par reproche de ce qui s'est passé...* » Il est évident que l'intention du roi était bonne, et que son entreprise s'apparentait davantage au pardon qu'au révisionnisme. Il reste que le recul suggère que la méthode n'était pas peut-être pas exempte de risque.

Deux livres fameux du siècle passé montrent le lien intime entre totalitarisme et suppression de la mémoire historique.

En 1953, dans *Fahrenheit 451*, Ray Bradbury présente une société où les pompiers ont reçu pour tâche de brûler tous les livres. Le but de cette politique est de dominer la pensée en supprimant toute concurrence à l'instruction officielle, à commencer par celle de la famille : « *L'hérédité et le milieu sont de drôles de trucs. On ne peut pas se débarrasser de tous les canards boiteux en quelques années. Le milieu familial peut défaire beaucoup de ce qu'on essaie de faire à l'école. C'est pourquoi on a abaissé progressivement l'âge du jardin d'enfants et qu'on prend maintenant les gosses pratiquement au berceau*<sup>50</sup>. » Il ne s'agit pas simplement d'imposer certaines idées, mais si possible d'éviter le questionnement intellectuel lui-même ; d'ailleurs l'État rend service aux irréductibles penseurs en les tuant : « *Elle ne voulait pas savoir le comment des choses, mais le pourquoi. Ce qui peut être gênant. On se demande le pourquoi d'un tas de choses et on finit par se rendre très malheureux, à force. Il vaut bien mieux pour cette pauvre fille qu'elle soit morte*<sup>51</sup>. » Pour éviter que les gens se posent des questions, il faut leur fournir beaucoup d'informations, mais sans leur donner la possibilité de les relier entre elles : « *Si vous ne voulez pas qu'un*

49. Nous en avons pris le texte sur Internet : <http://pages.globetrotter.net/pcbcr/edit.html>.

50. Ray BRADBURY, *Fahrenheit 451*, Denöel, Paris, 1995, p. 89.

51. Ray BRADBURY, *Fahrenheit 451*, p. 89.



*homme se rende malheureux avec la politique, n'allez pas lui casser la tête en lui proposant deux points de vue sur une question ; proposez-lui-en un seul. Mieux encore, ne lui en proposez aucun. (...) Bourrez les gens de données incombustibles, gorguez-les de 'faits', qu'ils se sentent gavés, mais absolument 'brillants' côté information. Ils auront alors l'impression de penser, ils auront le sentiment du mouvement tout en faisant du surplace. Et ils seront heureux parce que de tels faits ne changent pas. Ne les engagez pas sur des terrains glissants comme la philosophie ou la sociologie pour relier les choses entre elles. C'est la porte ouverte à la mélancolie<sup>52</sup>. » En supprimant les livres et avec eux la pensée, l'État pourra rendre égaux ses citoyens qui naissent inégaux<sup>53</sup>. Ce ne sont pas seulement les livres que l'on supprime, mais aussi la mémoire des personnes : « Les enterrements sont tristes et païens ? Éliminons-les également. Cinq minutes après sa mort une personne est en route vers la Grande Cheminée, les Incinérateurs desservis par hélicoptère dans tout le pays. Dix minutes après sa mort, l'homme n'est plus qu'un grain de poussière noire. N'épilouons pas sur les individus à coups de memoriam. Oublions-les. Brûlons-les, brûlons tout. Le feu est clair, le feu est propre<sup>54</sup>. »*

La résistance à ce système est véritablement œuvre de mémoire : un groupe de « résistants » apprend par cœur des livres : « *Je suis La République de Platon. Ça vous plairait de lire Marc Aurèle ? M. Simmons est Marc Aurèle. (...) Je tiens à vous présenter Jonathan Swift, l'auteur de cet ouvrage politique si néfaste, Les Voyages de Gulliver ! Et cet autre est Charles Darwin, et celui-ci Schopenhauer, et celui-ci Einstein, et celui-ci, juste à côté de moi, est Albert Schweitzer, un fort aimable philosophe, ma foi. Nous sommes tous là, Montag. Aristophane, le mahatma Gandhi, Gautama Bouddha, Confucius, Thomas Love Peacock, Thomas Jefferson et M. Lincoln, s'il vous plaît. Nous sommes aussi Matthieu, Marc, Luc et Jean. (...) Nous aussi, nous sommes des brûleurs de livres. Nous lisons les livres et les brûlons, de peur qu'on les découvre. (...) Le mieux est de tout garder dans nos petites têtes, où personne ne peut voir ni soupçonner ce qui s'y trouve<sup>55</sup>. »*

52. Ray BRADBURY, *Fahrenheit 451*, p. 90.

53. Cf. Ray BRADBURY, *Fahrenheit 451*, p. 87 : « On doit tous être pareils. Nous ne naissons pas libres et égaux, comme le proclame la Constitution, on nous rend égaux. Chaque homme doit être l'image de l'autre, comme ça tout le monde est content ; plus de montagnes pour les intimider, leur donner un point de comparaison. Conclusion ! Un livre est un fusil chargé dans la maison d'à côté. Brûlons-le. Déchargeons l'arme. Battons en brèche l'esprit humain. Qui sait qui pourrait être la cible de l'homme cultivé ? ».

54. Ray BRADBURY, *Fahrenheit 451*, p. 88-89.

55. Ray BRADBURY, *Fahrenheit 451*, p. 196-197.



Dans son très fameux roman *1984*, publié en 1948, George Orwell présente une société totalitaire où le passé est sans cesse modifié – livres et journaux sont sans cesse réimprimés et remplacés partout, une personne supprimée devient simplement un « non-être » [*unperson*]<sup>56</sup> – en fonction des intérêts présents du parti dirigé par Big Brother. Ce parti se fonde sur trois slogans : « *La guerre c'est la paix, La liberté c'est l'esclavage, L'ignorance c'est la force*<sup>57</sup>. » Le parti utilise plusieurs instruments conjoints : « *...quand il se mettait à parler des principes de l'Angsoc [Ingsoc], de la double-pensée*<sup>58</sup> [*doublethink*], *de la mutabilité du passé, de la négation de la réalité objective, et qu'il employait des mots novlangue [Newspeak]*<sup>59</sup> ». La mutabilité du passé est donc un des aspects d'un programme plus vaste et qui vise à assujettir totalement les personnes en les privant de connaissance. Les acteurs des changements doivent à la fois être conscients et ne pas être conscients de ce qu'ils font. « Doublepensée » et mutabilité du passé sont deux aspects conjoints d'une soumission de toute connaissance aux exigences du Parti, qui sont elles-mêmes changeantes. Enfin, la maîtrise de la pensée s'accompagne de la création d'une langue nouvelle, qui limite les possibilités de penser à ce qui doit et peut l'être<sup>60</sup> : « *La mutabilité du passé est le principe de base de l'Angsoc. Les événements passés, prétend-on, n'ont pas d'existence objective et ne survivent que par les documents et la mémoire des hommes. Mais comme le Parti a le contrôle complet de tous les documents et de l'esprit de ses membres, il s'ensuit que le passé est ce que le Parti veut qu'il soit. Il s'ensuit aussi que le passé, bien que plastique, n'a jamais, en aucune circonstance particulière, été changé. Car lorsqu'il a été recréé dans la forme exigée par le moment, cette nouvelle version, quelle qu'elle soit, est alors le passé et aucun passé différent ne peut avoir jamais existé. Cela est encore vrai même lorsque, comme il arrive souvent, un événement devient méconnaissable pour avoir été modifié plusieurs fois au cours d'une année. Le Parti est, à tous les instants, en possession de la vérité absolue, et l'absolu ne peut avoir jamais été différent de ce qu'il est. Le contrôle du passé dépend surtout de la discipline de la mémoire. S'assurer que tous les documents s'accordent avec l'orthodoxie du moment n'est qu'un acte mécanique. Il est aussi nécessaire de se rappeler que les événements se sont déroulés de la manière désirée. Et s'il*

56. C'est-à-dire un être qui n'a jamais existé, cf. George ORWELL, *1984*, traduit de l'anglais par Amélie Audibert, « Folio », Gallimard, 1972 (impression 2002), p. 71.

57. George ORWELL, *1984*, p. 15.

58. L'édition que nous utilisons traduit *doublethink* parfois par « double-pensée », parfois par « doublepensée ». Nous maintenons cette orthographe non unifiée.

59. George ORWELL, *1984*, p. 222-223.

60. Cf. George ORWELL, *1984*, p. 274 : « *Il n'y a pas de mot pour science en novlangue* ».

*faut rajuster ses souvenirs ou altérer des documents, il est alors nécessaire d'oublier que l'on a agi ainsi. La manière de s'y prendre peut être apprise comme toute autre technique mentale. Elle est en effet étudiée par la majorité des membres du Parti et, certainement, par tous ceux qui sont intelligents aussi bien qu'orthodoxes. En novlangue, cela s'appelle double-pensée, mais la doublepensée comprend aussi beaucoup de significations. La doublepensée est le pouvoir de garder à l'esprit simultanément deux croyances contradictoires et de les accepter toutes deux. Un intellectuel du Parti sait dans quel sens ses souvenirs doivent être modifiés. Il sait, par conséquent, qu'il joue avec la réalité, mais, par l'exercice de la doublepensée, il se persuade que la réalité n'est pas violée. Le processus doit être conscient, autrement il ne pourrait être réalisé avec une précision suffisante, mais il doit aussi être inconscient. Sinon, il apporterait avec lui une impression de falsification et, partant, de culpabilité. (...) Pour se servir même du mot doublepensée, il est nécessaire d'user de la dualité de la pensée, car employer le mot, c'est admettre que l'on modifie la réalité. Par un nouvel acte de doublepensée, on efface cette connaissance, et ainsi de suite indéfiniment, avec le mensonge toujours en avance d'un bond sur la vérité. Enfin, c'est par le moyen de la doublepensée que le Parti a pu et, pour autant que nous le sachions, pourra, pendant des milliers d'années, arrêter le cours de l'Histoire<sup>61</sup>. »*

On voit que bloquer l'accès à l'histoire est un aspect essentiel d'un programme totalitaire dont le cœur est de bloquer l'accès à la connaissance de la réalité : « *Le Parti disait de rejeter le témoignage des yeux et des oreilles. C'était le commandement final et le plus essentiel* »<sup>62</sup>. En contrepartie, le « résistant » affirme que « *la liberté, c'est de dire que deux et deux font quatre. Lorsque cela est assuré, le reste suit* »<sup>63</sup>. À la suppression de la connaissance correspond la suppression des lois de la nature : « *Il faut vous débarrasser l'esprit de vos idées du XIX<sup>e</sup> siècle sur les lois de la nature [the laws of Nature]. Nous faisons les lois de la nature*<sup>64</sup>. »

Orwell décrit un système qui semble exagéré jusqu'à l'impossible. Pourtant ceux qui sortent de la période soviétique doivent réapprendre à la fois leur histoire et l'ensemble de leurs connaissances. Nous en prenons pour seul exemple, parmi trop d'autres possibles, l'expérience des Moldaves auxquels on a fait oublier leur origine roumaine depuis qu'ils ont été annexés à l'URSS au terme de la seconde guerre mon-

61. George ORWELL, 1984, p. 302-304.

62. George ORWELL, 1984, p. 118-119.

63. George ORWELL, 1984, p. 119.

64. George ORWELL, 1984, p. 373.



diale : « *Sur les quatre millions de Moldaves, les deux tiers sont d'origine roumaine et le reste d'origine russe et ukrainienne. La propagande soviétique a réussi à convaincre une génération de Moldaves que le roumain était une langue étrangère. C'est ainsi que, sur le modèle de 'Nos ancêtres les Gaulois', les Roumains de Moldavie, d'origine latine, ont appris à dire 'Nos ancêtres les Slaves'. Aujourd'hui, ils se révoltent. (...) On s'y est si bien habitués que l'on a oublié de se révolter et de revendiquer nos droits. Pendant ce temps, on a oublié ce que c'était que de penser. Pendant ce temps, on a oublié de lire et d'écrire. De plus en plus de Moldaves signent les documents avec un doigt mouillé dans l'encre. Pendant ce temps, on perd un peu plus de notre dignité, de notre mémoire et de notre conscience nationale<sup>65</sup>.* »

Dans le cas de la mémoire collective comme dans le cas de la mémoire individuelle, les dysfonctionnements de la mémoire font percevoir quelque chose de son fonctionnement normal. Si des régimes totalitaires ont besoin de falsifier l'histoire, c'est que celle-ci joue un rôle central dans l'identité d'une communauté. La dimension socioculturelle de la mémoire est donc à double sens. L'individu garde mémoire de faits en lien avec sa société et sa culture. La société quant à elle se constitue en lien avec la mémoire des individus.

La mémoire collective – l'histoire – présente certaines caractéristiques que nous avons déjà relevées à propos de la mémoire individuelle, en particulier l'orientation vers le présent et le futur et les dimensions socioculturelle et corporelle. L'histoire a aussi une dimension d'oubli, qui est susceptible d'être utilisée en vue de mauvais desseins. Nous allons maintenant essayer de nous pencher sur la signification théologique de ces caractéristiques de la mémoire.

## **Approche théologique de la mémoire.**

Après avoir présenté la mémoire humaine et son fonctionnement, nous allons proposer une étude théologique de ce même thème. Avant de mettre directement en relation les résultats obtenus jusqu'ici avec la théologie, nous voulons souligner l'importance de la mémoire dans la théologie chrétienne, ainsi que certains de ses aspects les plus caractéristiques.

65. Mirel BRAN, « Les Moldaves souhaitent tirer un trait sur l'ère soviétique », *Le Monde*, 2 octobre 2002.



### *L'importance théologique de la mémoire.*

L'importance théologique de la mémoire découle avant tout du fait que la révélation survient dans l'histoire, et qui plus est d'une manière telle que les faits centraux ne s'y répètent pas. L'histoire doit donc être mémorisée. On le constate clairement dès l'Ancien Testament. La mémoire n'est pas moins importante dans le Nouveau Testament, en particulier à cause de la nécessité de maintenir la présence du Christ, jusqu'à la Parousie.

Déjà dans l'Ancien Testament, l'histoire est « remémorisée » à plusieurs reprises, chaque fois à un niveau différent. On trouve ainsi plusieurs textes successifs qui reprennent d'une autre manière la même mémoire<sup>66</sup>. Israël confesse sa foi en rappelant l'histoire : « *Tu prononceras ces paroles devant Yahvé ton Dieu : 'Mon père était un Araméen errant qui descendit en Égypte, et c'est en petit nombre qu'il y séjourna, avant d'y devenir une nation grande, puissante et nombreuse'* »<sup>67</sup>. » L'observance des commandements se fonde sur l'action historique de Dieu, dans l'Alliance<sup>68</sup>. Lors du repas pascal, les Juifs récitent le *Hallel* (Ps 113-118), qui rappelle l'action de Dieu dans l'histoire et rend grâces ; Jésus fera de même lors de la dernière Cène<sup>69</sup>.

Dans une perspective d'Alliance, la mémoire est mutuelle. Dans l'Alliance avec Noé, par exemple, Dieu annonce qu'il se souviendra<sup>70</sup>. C'est pourquoi la prière juive fait appel à la mémoire de Dieu : « *Puissent ces paroles que j'ai dites en suppliant devant Yahvé rester présentes jour et nuit à Yahvé notre Dieu, pour qu'il rende justice à son serviteur et justice à son peuple Israël, selon les besoins de chaque jour* »<sup>71</sup>. »

Si la mémoire est capitale dans l'économie de l'Ancien Testament, elle l'est davantage encore dans le Nouveau Testament, en raison de l'importance et de l'unicité de l'Incarnation. Or cette mémoire si essentielle au christianisme est indissociable de l'Église comme telle.

66. Exode et Deutéronome, livres des Rois et des Chroniques... À plusieurs reprises, l'histoire d'Israël est rappelée, comme pour raviver la mémoire du peuple, cf. Cf. Ne 9, Sir 44-50.

67. Dt 26,5.

68. Cf. Dt 11, Pr 3.

69. Cf. Mt 26,30.

70. Cf. Gn 9,13-16 : « *je mets mon arc dans la nuée et il deviendra un signe d'alliance entre moi et la terre. Lorsque j'assemblerai les nuées sur la terre et que l'arc apparaîtra dans la nuée, je me souviendrai de l'alliance qu'il y a entre moi et vous et tous les êtres vivants, en somme toute chair, et les eaux ne deviendront plus un déluge pour détruire toute chair. Quand l'arc sera dans la nuée, je le verrai et me souviendrai de l'alliance éternelle qu'il y a entre Dieu et tous les êtres vivants, en somme toute chair qui est sur la terre* ».

71. 1 R 8,59. Cf. aussi Is 62,6-7 : « *Sur tes remparts, Jérusalem, j'ai posté des veilleurs, de jour et de nuit, jamais ils ne se tairont. Vous qui vous rappelez au souvenir de Yahvé, pas de repos pour vous. Ne lui accordez pas de repos qu'il n'ait établi Jérusalem et fait d'elle une louange au milieu du pays* ».

### *La mémoire et l'Église.*

La révélation divine, dont le Christ est la plénitude et le médiateur<sup>72</sup>, demande à être transmise pour la raison même pour laquelle elle a eu lieu elle-même, à savoir la bonté divine<sup>73</sup>. Dieu ne veut pas que son don se perde, et il connaît l'inconstance des hommes. Or le maintien de ce don est essentiellement communautaire, comme la mémoire humaine en général. Le Christ veille à la transmission du don divin par les Apôtres<sup>74</sup>. Les Apôtres accomplissent cet ordre du Seigneur, de quatre manières: « *L'ordre du Christ a été fidèlement exécuté par les Apôtres qui, dans leur prédication orale, leurs exemples, dans leurs institutions [institutionibus], ont transmis soit ce qu'ils avaient reçu de la bouche du Christ, de leurs relations avec lui, de ses œuvres, soit ce qu'ils avaient appris sous la suggestion du Saint-Esprit; cet ordre a été fidèlement exécuté par ces Apôtres et ces hommes apostoliques qui, sous l'inspiration du même Esprit Saint, ont consigné par écrit le message du salut*<sup>75</sup>. » Les Apôtres veillent ensuite à leur propre succession, pour la raison même pour laquelle ils avaient été envoyés eux-mêmes: « *Pour que l'Évangile fût gardé à jamais intact et vivant dans l'Église, les Apôtres ont laissé comme successeurs les évêques...*<sup>76</sup> »

Pour le sujet qui nous occupe, il est particulièrement intéressant de voir les modes de la transmission, du Christ aux Apôtres puis des Apôtres aux autres disciples. Selon l'économie de toute la révélation, qui implique « *des actions et des paroles (...) étroitement liées entre elles*<sup>77</sup> », la transmission par les Apôtres se fait à l'aide de quatre moyens: 1. prédication orale, 2. exemples, 3. institutions, 4. Écriture. Les trois premiers moyens correspondent aux moyens par lesquels Jésus s'était communiqué à eux dans un premier temps, comme il est évident aussi bien pour la prédication orale que par les exemples (le spectacle de la vie). Pour ce qui est des institutions, on peut dire que par elles les Apôtres continuent la structuration de la communauté que Jésus avait commencée par le choix des Apôtres, l'institution de l'eucharistie et l'exhortation à baptiser. L'Écriture, qui est progressivement rédigée quelques années après que l'annonce de la foi chrétienne ait commencé selon les trois premiers moyens, est en revanche un moyen que Jésus n'avait pas utilisé, mais qui devient opportun après son Ascension, en prévision de la mort des Apôtres.

72. Cf. CONCILE VATICAN II, Constitution *Dei Verbum* sur la révélation divine, 2.

73. Cf. *Dei Verbum*, 7.

74. Cf. *Dei Verbum*, 7: « *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'Évangile promis auparavant par les Prophètes, ordonna à ses Apôtres de le prêcher à tous (...) en leur communiquant les dons divins* ».

75. *Dei Verbum*, 7.

76. *Dei Verbum*, 7.

77. *Dei Verbum*, 2.



Ces moyens de transmission sont en fait toute la vie de l'Église, et en quelque sorte l'Église elle-même : « *L'Église, dans sa doctrine, sa vie et son culte, perpétue et transmet à toutes les générations tout ce qu'elle est elle-même, tout ce qu'elle croit*<sup>78</sup>. » L'Église fait connaître la vie chrétienne, et la vie chrétienne elle-même fait connaître l'Église, même lorsque quelqu'un n'en a guère conscience : « *Le mystère de l'Église n'est pas un simple objet de connaissance théologique, il doit être un fait vécu dans lequel, avant même d'en avoir une notion claire, l'âme fidèle peut avoir comme une expérience connaturelle*<sup>79</sup>. »

Si l'Église maintient la mémoire au point de pouvoir en quelque sorte s'identifier à elle, la relation est mutuelle : la mémoire constitue l'Église. D'abord parce que de toute évidence l'Église ne serait plus elle-même si la mémoire du Christ y disparaissait<sup>80</sup>. Ensuite parce que la mémoire, dont l'objet reste le même, s'approfondit au cours des siècles et jusqu'à la fin de ceux-ci<sup>81</sup>, et contribue à mûrir dans l'Église sa conscience d'elle-même. La mémoire chrétienne au cours des siècles passés est un don divin que l'on reçoit avec gratitude : « *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. Du reste, ce critère vaut pour l'Église à toute époque, et il en sera ainsi pour celle de demain*<sup>82</sup>. » Le caractère historique de la mémoire chrétienne, au long des siècles, implique la solidarité avec la foi de certains faits historiques de la vie de l'Église<sup>83</sup>.

78. *Dei Verbum*, 8.

79. PAUL VI, Encyclique *Ecclesiam Suam* (6.8.1964), no.39.

80. L'espérance que cela ne se produise pas se fonde sur la promesse du Christ de rester présent à ses disciples jusqu'à la fin des temps (cf. Mt 28,20).

81. Cf. *Dei Verbum*, 8.

82. JEAN-PAUL II, Encyclique *Fides et ratio* (14.9.1998), 72.

83. Pour décrire les faits historiques qui sont liés à la foi chrétienne de par leur contact avec la vie de l'Église, on a parlé de « faits dogmatiques » (cf. Y. M.-J. CONGAR, OP, article « Fait dogmatique et foi ecclésiale », in : *Catholicisme*, t.IV, 1956, col.1059-1067). En 1998, le pape Jean-Paul a fait entrer dans le Code de Droit Canonique la prise en considération de « *vérités nécessairement liées à la révélation divine. Ces vérités, qui, dans l'étude approfondie de la doctrine catholique, témoignent d'une inspiration particulière de l'Esprit divin pour que l'Église ait une meilleure intelligence de telle ou telle vérité relative à la foi ou aux mœurs, sont liées entre elles, tant pour des raisons historiques que par une cohérence logique* » (JEAN-PAUL II, Motu proprio *Ad tuendam fidem*, 18 mai 1998, no.3). L'aspect historique est intéressant pour notre propos. Un peu après le Motu proprio, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi en a publié un commentaire. Elle cite comme exemples de « *vérités liées à la Révélation pour des raisons historiques* », notamment, « *la légitimité de l'élection du Souverain Pontife ou de la célébration d'un Concile œcuménique* » (CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Note illustrative concernant la formule conclusive de la Professio Fidei », 29 juin 1998, no.11, in : *Documentation Catholique* 2186, 19 juillet 1998, p. 656). On comprend le type de lien : le Concile et le pape peuvent enseigner la foi de manière même solennelle, et la gardent de manière ordinaire. Mettre en doute sur une base historique la validité de l'un de ces organes de maintien de la foi revient à mettre en doute, par exemple, les dogmes qu'ils ont éventuellement proclamés, ou par exemple l'élection de tous les papes à partir du moment où l'on situerait un faux pape (qui aurait nommé les cardinaux électeurs de son successeur etc.).



En résumé, la mémoire chrétienne est confiée à l'Église et elle construit l'Église. Si on comprend bien une telle expression, on peut dire que l'Église comme telle est la mémoire. C'est elle qui maintient présent le Christ, par toute sa vie, dans l'Esprit.

Le lien général entre mémoire et Église, qui se constituent mutuellement, met bien en évidence la dimension communautaire de la mémoire chrétienne, qui correspond à la dimension socioculturelle de la mémoire humaine en général. Nous abordons maintenant un aspect de la mémoire chrétienne qui en montre à la fois la dimension communautaire et la dimension typiquement supratemporelle : la liturgie.

### ***La liturgie unit passé et présent.***

La liturgie est aspect central de la mémoire chrétienne. Durant une période de l'histoire, elle a même quasiment été la seule mémoire culturelle élaborée<sup>84</sup>. Dans sa liturgie, l'Église se souvient : les préfaces eucharistiques rappellent les bienfaits de Dieu dans l'histoire. Les prières de la liturgie invitent aussi Dieu à se souvenir.

Dans la liturgie, l'Église commémore le Christ, les événements du Salut, les bienfaits de Dieu dans la vie des saints... : « *Notre Mère la sainte Église estime qu'il lui appartient de célébrer l'œuvre salvifique de son divin Époux par une commémoration [recordatio] sacrée, à jours fixes, tout au long de l'année. Chaque semaine, au jour qu'elle a appelé 'jour du Seigneur' [Dominica], elle fait mémoire [memoriam habet] de la résurrection du Seigneur, qu'elle célèbre encore une fois par an, en même temps que sa bienheureuse passion, par la grande solennité de Pâques*<sup>85</sup>. » La mémoire liturgique n'est pas qu'un rappel du passé. Elle rend présents les mystères célébrés : « *Ces mystères sont en quelque manière rendus présents [quodammodo praesentia reddantur] tout au long du temps, les fidèles sont mis en contact avec eux et remplis par la grâce du saint*<sup>86</sup>. »

La mémoire liturgique trouve son sommet dans l'Eucharistie, qui rend présent le sacrifice du Christ : « *On rencontre plusieurs fois dans le rite pascal, qui sert de cadre à l'institution de la sainte cène, une expression qui est l'équivalent hébraïque d'ἀνάμνησις. Dans le livre de l'Exode (12,14) qui nous rapporte l'institution de la Pâque on lit : 'Ce jour-là sera pour vous comme un mémorial (hébreu : le-zikkaron) et vous le solenniserez comme une fête pour Yahvé ; pour toutes vos*

84. Cf. Patrick J. GEARY, *La mémoire et l'oubli*, À la fin du premier millénaire, « Histoires », Aubier, Paris, 1996, p. 54 : « *La mémoire éduquée* existait avant le *x<sup>e</sup>* siècle, mais en un sens très différent. La memoria technique était essentiellement liturgique, et les instruments nécessaires à sa maîtrise étaient moins ceux du rhétoricien que du liturgiste ».

85. CONCILE VATICAN, Constitution *Sacrosanctum Concilium* sur la sainte liturgie, 102.

86. *Sacrosanctum Concilium*, 102.

*générations vous le célébrerez comme une institution perpétuelle'. Nous traduisons zikkaron par mémorial en donnant à ce mot la signification liturgique particulière qui est impliquée par l'expression hébraïque et qui va se définir au cours de notre étude. Il ne faut en tout cas pas donner au mot la signification spiritualiste de 'souvenir'. (...) En les mangeant [les aliments du repas] les Juifs pouvaient revivre mystiquement, sacramentellement, les événements de la délivrance, de la sortie d'Égypte. Ils devenaient contemporains de leurs pères, ils étaient sauvés avec eux. Il y avait comme un télescopage de deux temps de l'histoire, le présent et la sortie d'Égypte, dans le mystère du repas pascal. L'événement devenait présent, ou bien chacun devenait contemporain de l'événement. L'unité de l'acte rédempteur du Seigneur était affirmée par cette célébration. C'est ce mystère de l'unité de l'œuvre rédemptrice accomplie une fois pour toutes et cependant toujours nouvelle, actuelle, appliquée, que l'Église du Christ désignera par le mot de *μυστηριον* ou *sacramentum*<sup>87</sup>. »*

Si la liturgie maintient en quelque sorte le passé, elle est aussi un moyen unique de réaliser une autre dimension importante de la mémoire : l'oubli bien compris.

### **L'oubli chrétien.**

Nous avons vu que l'oubli est en quelque sorte nécessaire à la fois aux individus et aux communautés. Seulement, il peut aussi être manipulé – surtout dans la collectivité – et devenir dangereux. Il faut donc trouver un équilibre dans l'oubli.

Si le pardon comme tel n'est pas l'oubli, il s'y apparente. Il efface les fautes passées<sup>88</sup>. Dans le baptême nos péchés sont pardonnés et en

87. Max THURIAN, *L'eucharistie*, Mémorial du Seigneur, sacrifice d'action de grâce et d'intercession, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1959, p. 23-25.

Cf. aussi CONCILE DE TRENTE, 22e session, 17.9.1562, Denz.1740 : « Il voulut laisser à l'Église son épouse un sacrifice qui soit visible (comme l'exige la nature humaine). Par là serait représenté le sacrifice sanglant qui devait s'accomplir une fois pour toutes sur la croix, la mémoire [memoria] en demeurerait jusqu'à la fin du monde, et sa vertu salutaire serait appliquée à la rémission de ces péchés que nos commettons chaque jour ». Ou encore JEAN-PAUL II, Encyclique *Ecclesia de Eucharistia* (17.4.2003), no.12 : « L'Église vit continuellement du sacrifice rédempteur, et elle y accède non seulement par un simple souvenir plein de foi, mais aussi par un contact actuel, car ce sacrifice se rend présent, se perpétuant sacramentellement, dans chaque communauté qui l'offre par les mains du ministre consacré (...) La Messe rend présent le sacrifice de la Croix, elle ne s'y ajoute pas et elle ne le multiplie pas [Concile de Trente] ». Cf. aussi Charles JOURNET, *La Messe, Présence du sacrifice de la Croix*, Desclée de Brouwer, Paris, 1957, p. 123 : « A la Cène le rite non sanglant rendait présent aux disciples, d'une manière sacramentelle et non sanglante, le sacrifice sanglant commencé. A la Messe le rite non sanglant rend présent aux générations postérieures, d'une manière sacramentelle et non sanglante, le sacrifice sanglant accompli. (...) La Messe n'est pas numériquement un autre sacrifice que celui de la Croix, mais une présence numériquement et spécifiquement distincte, non plus naturelle mais sacramentelle, du sacrifice sanglant ».

88. Cf. Ps 50 (51), 11.



quelque sorte ce passé est mort<sup>89</sup>. Les personnes qui se confessent d'une faute qui les oppressait depuis des années ne l'oublient pas à proprement parler, mais peuvent désormais être libérées du poids du passé.

Au niveau de la vie de l'Église comme telle, le rapport avec le passé est délicat. Il est dangereux pour une communauté de modifier son passé pour se donner une meilleure image présente. Et c'est justement ce type de manipulation que Jean-Paul II a voulu éviter lors de cette célébration typique de la mémoire qu'a été le Jubilé de l'an 2000. Le pape a tenu à y prendre en compte aussi la mémoire collective négative, pour la purifier<sup>90</sup>. Il joint les deux aspects de la « mémoire négative », à savoir les fautes commises et les fautes subies<sup>91</sup>.

### ***La mémoire chrétienne inclut une référence au futur.***

La mémoire humaine est orientée vers le présent et le futur. Il en va de même de la mémoire chrétienne.

La vie éternelle, dit S. Thomas, entre de manière décisive dans l'acte même de la foi, car le désir de la vie éternelle l'emporte là où l'intellect manque d'informations suffisantes à déterminer le choix : *« Nous sommes mus à croire aux dires de Dieu dans la mesure où, si nous croyons, la récompense de la vie éternelle nous est promise ; et par cette récompense, la volonté est mue à donner son assentiment à ce qui est dit, bien que l'intellect ne soit pas mû par quelque chose qui est compris »*<sup>92</sup>. » Si de toute évidence la foi au Christ se réfère au passé, elle n'existe pas sans une référence à un futur qui a été promis dans le passé.

Certains théologiens orthodoxes invitent à prendre en compte la dimension du futur dans la succession apostolique<sup>93</sup>. Celle-ci n'est pas seulement une chaîne qui nous relie au passé, car elle nous lie au Christ dont l'Église attend le retour. La célébration eucharistique lie ces aspects : le Christ présent est celui qui a vécu et a souffert sa passion il y a deux mille ans, qui est ressuscité et qui reviendra.

89. Cf. Rm 6,2-8.

90. Cf. l'homélie du pape Jean-Paul II, Messe pour la journée du pardon de l'année sainte 2000, dimanche 12 mars 2000, no.3 : *« Face au Christ qui, par amour, a assumé nos fautes, nous sommes tous invités à un profond examen de conscience. L'un des éléments caractéristiques du grand Jubilé réside dans ce que j'ai qualifié de 'purification de la mémoire' »*.

91. Cf. l'homélie du pape Jean-Paul II, Messe pour la journée du pardon de l'année sainte 2000, dimanche 12 mars 2000, no.4 : *« Dans le même temps, tandis que nous confessons nos fautes, nous pardonnons les fautes commises par les autres à notre égard »*.

92. S. THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, q.14, a.1.

93. Cf. Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon, "Apostolic Continuity of the Church and Apostolic Succession in the First Five Centuries", in: James F. PUGLISI and Dennis J. BILLY ed., *Apostolic Continuity of the Church and Apostolic Succession*, "Louvain Studies" 21, Louvain, 1996, p. 158-159.



### *Les procédés de mémorisation et l'ordre de la foi.*

Lorsque nous parlions de la mémoire humaine, nous avons laissé de côté un aspect que nous abordons maintenant pour le lier à la théologie : les procédés de mémorisation.

Des techniques sont proposées pour améliorer la mémoire, et des championnats de mémoire sont organisés (ils consistent à se souvenir de très grands nombres, de listes de visages sur lesquels il faut replacer des noms, de poèmes, de jeux de cartes etc.). De manière assez typique, une plurichampionne américaine de tels concours confie qu'elle utilise trois méthodes pour stimuler et entraîner sa mémoire : elle regarde avec une grande attention, elle procède par association de ce qu'elle voit avec d'autres objets de sa connaissance, elle se répète sans cesse ce qu'elle veut retenir<sup>94</sup>.

Or il s'agit là de trois des méthodes que S. Thomas d'Aquin – lui-même doté d'une mémoire peu commune – relevait en s'inspirant de Cicéron. Après avoir constaté que la mémoire peut être entraînée<sup>95</sup>, Thomas explique les méthodes d'un tel entraînement : « *Quatre moyens font progresser la mémoire. Le premier est que l'on choisisse des similitudes adaptées à ce que l'on veut se rappeler, à condition toutefois qu'elles ne soient pas trop banales*<sup>96</sup>. » Cette méthode, assez évidente, est l'une de celle que citait la championne contemporaine (les associations). La troisième méthode que cite Thomas était aussi citée ci-dessus : « *Le troisième moyen est que l'on porte de l'attention et de l'affection à ce qu'on veut se rappeler, parce que plus une chose a fait impression sur l'esprit, moins on l'oublie* »<sup>97</sup>. La méthode de la répétition incessante s'apparente à la quatrième méthode de S. Thomas : « *Le quatrième moyen est de méditer fréquemment ce que l'on veut se rappeler*<sup>98</sup>. »

Il reste un autre moyen, que cite S. Thomas et qui semble moins présent dans les méthodes actuelles : « *Le deuxième moyen est que l'on s'exerce à disposer dans un certain ordre ce que l'on veut se rappeler*<sup>99</sup>. »

Toutes ces méthodes appartiennent aussi à la vie de l'Église. L'attention à l'objet dont on doit se rappeler est stimulée par l'attitude religieuse. On se souvient mieux de quelqu'un que l'on aime, et dont sa

94. Nous combinons deux interviews de Tatiana Cooley sur Internet :

<http://www.s-t.com/daily/02-99/02-24-99/b04li047.htm>,

[http://abcnews.go.com/sections/wnt/WorldNewsTonight/memory\\_champion010808.html](http://abcnews.go.com/sections/wnt/WorldNewsTonight/memory_champion010808.html)

95. Cf. *Ila Ilae*, q.49, a.1, ad 2 : « *De même que la prudence existe par nature à l'état d'aptitude, mais reçoit son achèvement de l'exercice ou de la grâce ; de même aussi, dit Cicéron, la mémoire ne tient pas de la nature seule son accomplissement, mais elle doit beaucoup aussi à l'art et à l'habileté* ».

96. *Ila Ilae*, q.49, a.1, ad 2.

97. *Ila Ilae*, q.49, a.1, ad 2.

98. *Ila Ilae*, q.49, a.1, ad 2.

99. *Ila Ilae*, q.49, a.1, ad 2.

vie dépend. L'association à d'autres objets de la connaissance est illustrée par la catéchèse et par tout le lien de l'Église avec d'autres éléments de la culture, adaptés à ce qui peut retenir l'attention de différentes personnes : images (vitraux, icônes, peintures), sculptures ou édifices, sons et musique, personnes (saints), comparaisons avec la philosophie ou la littérature, même les odeurs... tout est mis à profit pour stimuler la mémoire par associations. La méditation procède par répétition du recours aux deux premiers procédés : attention rappelée sans cesse aux mêmes points (cf. l'année liturgique ou la méditation du rosaire), utilisant le rappel de mêmes associations.

Nous aimerions nous arrêter sur le lien entre mémoire et ordre. Cet aspect nous paraît capital dans la mémoire en général ; l'observation de fait comme des examens scolaires fait clairement ressortir que l'accumulation de données brutes dans la mémoire est beaucoup moins efficace et beaucoup moins durable que la compréhension des principes organisateurs.

L'ordre est central dans la foi. Que ce soit dans le dogme ou dans la catéchèse, les vérités de foi sont organisées autour de certaines vérités centrales<sup>100</sup>, à commencer par l'existence de Dieu, sa providence, son action rédemptrice dans le Verbe Incarné. Du point de vue de sa cohérence interne, la foi chrétienne ne peut être abordée comme un ensemble d'affirmations et de rites juxtaposés. En outre, l'ordre permet d'unifier la mémoire chrétienne, ce qui est moins évident et plus important qu'il ne pourrait sembler.

### *Unification de la mémoire.*

Dans la mémoire en général et en particulier dans l'histoire, l'équilibre est difficile à maintenir une présence du passé sans dénaturer celui-ci.

Paul Ricœur fait remarquer que le culte du passé (dans l'« histoire traditionaliste ») risque de le recouvrir d'un « *voile uniforme de respectabilité*<sup>101</sup> », et donc paradoxalement de créer une distance avec ce passé que l'on voudrait maintenir présent. Ricœur cite le phénomène de l'histoire du judaïsme : cette religion s'est caractérisée par une lecture théologique de son histoire, jusqu'au moment où le Canon de l'Écriture a été fixé. Une fois l'histoire ainsi sacralisée, les Juifs sont devenus plus réticents à une lecture théologique de leur histoire du moment<sup>102</sup>. Si la mémoire, qui vise à donner au passé un certain type de présence

100. C'est le sens d'une formule souvent mal comprise de Vatican II : la hiérarchie des vérités de foi. Qu'il nous soit permis de ne pas développer cette question ici, et de renvoyer à l'article que nous avons déjà publié à ce propos : « Le sens et la portée de la hiérarchie des vérités à Vatican II et chez S. Thomas », in : *Nova et Vetera*, 71/1, 1996, p. 15-47.

101. Cf. Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 381.

102. Cf. Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 520-522.



actuelle, l'éloigne en le rendant proche, elle ne fonctionne pas bien. Et il n'est pas facile d'éviter ce problème sur les points où la mémoire doit fonctionner fréquemment durant une longue période.

En outre, deux visions de l'histoire tendent à s'opposer : l'une – courante – présente les événements du passé à grande échelle, dans de grandes catégories. L'autre se concentre sur les détails (village, groupe de familles, individu) plutôt que sur un ensemble<sup>103</sup>. Les deux approches ont évidemment leur valeur, et peuvent être complémentaires. Mais il n'est pas facile de tenir compte des deux à la fois si on veut que la mémoire soit « efficace ».

C'est ici que le principe d'ordre peut intervenir. Il faut d'abord identifier le centre unificateur de ce dont on fait mémoire. Tout le reste étant lié à ce centre, c'est lui qu'il faut rendre présent de manière vivante (pour éviter la distance avec le passé) et c'est lui le « détail » qui permettra la vision d'ensemble. Dans la mémoire chrétienne, le centre est le Christ, par qui nous avons accès au Père et qui nous envoie l'Esprit. Grâce à l'action de l'Esprit, la présence du Christ dans les chrétiens est une présence vivante. Dans la célébration de l'Eucharistie, les chrétiens sont rendus contemporains du mystère pascal, dans lequel le Christ nous sauve. Dans l'Eucharistie et dans la Parole de Dieu, le Christ est réellement présent actuellement, et non pas seulement dans le passé. En outre, comme il revient, sa présence est aussi future. Le chrétien qui perçoit cette présence vivante et actuelle du centre de ce dont il fait mémoire pourra vivre sa foi en y unifiant passé, présent et futur, chaque étape gardant toute sa fraîcheur grâce à l'Esprit répandu dans nos cœurs.

## Conclusion.

Nous pouvons maintenant reprendre les éléments que nous venons de présenter. Tout d'abord, la mémoire de l'individu humain dépend en partie de la communauté à laquelle l'individu appartient, elle est orientée vers le présent et le futur, elle met aussi en jeu le corps, enfin elle a une dimension d'oubli. Tous ces aspects se retrouvent dans cette mémoire collective qu'est l'histoire, et ils ont une importance capitale pour l'identité de toute communauté : politique, religieuse ou autre.

Lorsque Dieu entre en relation avec l'homme, il en respecte la nature. On peut donc s'attendre à ce que les traits de la mémoire individuelle et collective se retrouvent dans l'Église, où précisément Dieu entre en relation avec l'homme. Et tel est le cas.

Comme la mémoire humaine, la mémoire chrétienne est communautaire. L'individu peut garder la mémoire du Christ, la mémoire des

103. Cette approche est originellement appelée « microstoria », cf. Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 268.



actions historiques de Dieu, par son insertion dans la communauté de l'Église. Dans les relations du Christ avec les Apôtres, dans la prédication de ces mêmes Apôtres après la Pentecôte, dans la vie présente de l'Église, toutes les dimensions de l'homme sont mises en œuvre pour favoriser la mémoire du Christ : parole, exemples de vie, institutions, écrits, puis aussi tous les arts, les lieux etc. À tel point que l'on peut en un sens identifier l'Église et mémoire. Dans l'Église, la liturgie et notamment les sacrements ont un rôle clef de maintien de la mémoire : le passé – le mystère pascal en particulier – et le futur – le Christ qui revient – sont rendus véritablement présents. Ainsi, passé, présent et futur sont unifiés dans la mémoire chrétienne, grâce à la présence toujours vivante du Christ dans l'Esprit. Enfin, la dimension d'oubli de la mémoire est aussi présente dans l'Église : l'homme est libéré du poids du péché, et en même temps l'Église reconnaît en vérité les fautes passées de ses fils, et accorde son pardon à ceux qui l'ont blessée.

Lorsque l'Europe cherche son identité et veut se référer au passé, elle a à portée de la main la clef offerte par Dieu pour unifier l'espace et le temps, de l'Europe elle-même et de l'univers...

Fr. Charles MOREROD, O.P.

# L'unité de l'univers et l'unité de l'Église selon Saint Thomas\*

S. Thomas explique l'unité de l'Église par une structure d'ordre d'unité qui est analogue à l'ordre de l'univers. L'unité de l'univers est créée « par lui et pour (εἰω? lui) » (Col 1, 16), « par et pour » le Christ qui est *Caput Ecclesiae*. Le concept de l'unité de l'univers, étant profondément théologique, nous permet de comprendre l'importance et la nature de l'unité de l'Église dans le *reditus* qui est la perfection de l'univers.

*L'ultime perfection et la fin de tout l'univers, c'est la parfaite béatitude des saints; et celle-ci se produira dans l'ultime consommation du monde. Au contraire, la première perfection qui consiste dans l'intégrité de l'univers s'est réalisée dans la première institution des choses<sup>1</sup>.*

## 1. L'unité de l'univers

### 1.1. L'influx double du Créateur et l'unité double de l'univers

Une multitude ne peut former une unité qu'en vertu d'une cause. Cette cause peut être un agent qui réunit la multitude du dehors, ou un lien intrinsèque qui unit les parties<sup>2</sup>. L'univers est une multitude unie par une cause extérieure et par une cause intrinsèque; la cause extérieure est Dieu, Fin suprême; la cause intrinsèque est l'harmonie des êtres créés entre eux. Dieu cause l'unité de l'univers en tant qu'Il est Fin extérieure de toute la création, et en tant qu'Il est intimement présent, comme Créateur, à chaque être créé. En Dieu, ces deux actions sont un seul Acte qui est son Essence. On peut parler d'un mode

\* Abréviations des œuvres de S. Thomas d'Aquin utilisées dans cet article: **1SN-2SN-3SN-4SN**: Commentaire du 1er-2e-3e-4e livre des Sentences de Pierre Lombard; **C1C**: Commentaire de la première lettre aux Corinthiens; **Causis**: *Super Librum De Causis*; **CMP**: *In Libros Metaphysicorum*; **CRO**: Commentaire de la lettre aux Romains; **CTC**: *Sententia Libri Ethicorum*; **Div Nom**: *Super Librum Dionysii De divinis nominibus*; **I-II-III-IV CG**: *Somme contre les Gentils*, livre 1-2-3-4; **In Jn**: Commentaire de l'Évangile de S. Jean; **OTT**: *Compendium Theologiae*; **Pot.**: *Questions Disputées De Potentia*; **R1C**: Commentaire de la première lettre aux Corinthiens; **R2C**: Commentaire de la deuxième lettre aux Corinthiens; **RCL**: Commentaire de la lettre aux Colossiens; **REP**: Commentaire de la lettre aux Ephésiens; **RHE**: Commentaire de la lettre aux Hébreux; **RPS**: Commentaire des Psaumes; **RSR**: Sermons; **Sth I, I-II, II-II, III**: *Somme de Théologie...*; **Verit**: *Questions Disputées De Veritate*.

1. STh I, 73, 1 c.

2. « *Multa non conveniunt ad unum constituendum, nisi propter aliquam causam, quae potest accipi vel extrinseca, sicut aliquod agens quod coniungit, vel intrinseca, sicut aliquod vinculum uniens.* » **CMP** LB-ILC16N.13 (Busa lin 4-8)

« double » de cette causalité seulement en partant de son effet créé qui est double : en partant de l'unité double de l'univers. « *Tous les êtres qui viennent de Dieu sont ordonnés entre eux et à Dieu.* »<sup>3</sup> L'unité des parties de l'univers entre elles nous permet d'appeler Dieu « artiste » qui a disposé l'univers dans une harmonie intrinsèque ; l'unité de tout l'univers avec Dieu comme Fin nous permet de l'appeler « gouverneur », qui guide tout l'univers à la perfection<sup>4</sup>.

À propos de l'unité double, il y a un parallélisme entre l'univers et la personne humaine. Les êtres rationnels sont les parties suprêmes de l'univers. Chaque personne humaine est un « microcosme » ; l'univers est dans un certain sens « réassumé » en elle, son unité a une structure analogue à celle de l'unité de l'univers<sup>5</sup>.

## 1.2. L'unité des parties de l'univers entre elles

L'unité des parties de l'univers entre elles doit être comprise 1. en lien avec l'Unité de Dieu qui est principe de l'existence de chacun des êtres ; 2. en lien avec l'Unité de Dieu qui est origine et fin communes de tous les êtres ; 3. en lien avec la participation diversifiée à l'Unité de Dieu des diverses créatures qui expriment ensemble la perfection divine (aux niveaux formel et « opératif ») ; 4. en lien avec l'ordre des causes secondes connaturelles entre elles, participant de manière différenciée à l'Unité de Dieu.

1. Toute unité créée est une qualité par laquelle les êtres participent de l'Unité de Dieu Lui-même et sont assimilés à Lui<sup>6</sup>. Cette unité avec Dieu comme Principe constitue l'existence et l'unité intrinsèque de chaque

3. **STh I**, 47, 3 c. Cf. **Div Nom**, 4, 5 (n. 340) ; 8, 2 (Marietti n. 756). « *Est enim in rebus creatis duplex ordo : unus secundum quem creatura ordinatur ad Deum ; alius secundum quem una creatura dependet ab alia.* » **4SN DS46QU1 AR2ACO** — (Busa lin 6-9). « *Invenitur autem duplex ordo in rebus. unus quidem partium alicuius totius seu alicuius multitudinis adinvicem, sicut partes domus ad invicem ordinantur ; alius autem est ordo rerum in finem.* » **CTC# LB-1LC-1N.-1** (Busa lin 8-12).

4. « *In rebus potest considerari duplex ordo : unus secundum quod egrediuntur a principio ; alius secundum quod ordinantur ad finem. Dispositio ergo pertinet ad illum ordinem quo res progrediuntur a principio : dicuntur enim aliqua disponi secundum quod in diversis gradibus collocantur a Deo, sicut artifex diversimode collocat partes sui artificii ; unde dispositio ad artem pertinere videtur. Sed providentia importat illum ordinem qui est ad finem. Et sic providentia differt ab arte divina et dispositione, quia ars divina dicitur respectu productionis rerum ; sed dispositio respectu ordinis productorum ; providentia autem dicit ordinem in finem. Sed quia ex fine artificii colligitur quidquid est in artificiato ; ordo autem ad finem est fini propinquior quam ordo partium ad invicem, et quodammodo causa eius ; ideo providentia quodammodo est dispositionis causa, et propter hoc actus dispositionis frequenter providentiae attribuitur.* » **Verit 5**, 1 ad 9

5. « *Homo dicitur minor mundus, quia in eo est similitudo totius universi.* » **2SN DS14QU1 AR1-AG-2** (Busa lin 1-2). Cf. **STh I**, 91, 1 c. ; **2SN DS17QU3 AR1-AG-5** (Busa lin 1-2)

6. Cf. **Div Nom** 1, 1 (Marietti n. 28) ; 11, 2 (n. 899) ; 13, 2 (n. 971, 972, 975, 981) ; 13, 3 (n. 984) ; **Causis**, pr 22 (377) cf. pr 32 (465)



créature<sup>7</sup>. La perfection intrinsèque d'un être créé est *similitudo Dei*, participation de la Perfection de Dieu par une forme créée inhérente à cet être.

La relation de chaque être à soi-même est fondée sur cet acte de participation. En tant que participation de l'Unité de Dieu, elle lui permet d'être sujet de ses relations, spécialement de son unité avec Dieu. On peut alors dire que chaque individu existe par et pour son unité avec Dieu.

*L'union soutient avec l'amour une triple relation. Une certaine union est cause de l'amour. C'est une union substantielle, quand il s'agit de l'amour qu'on se porte à soi-même; une union de ressemblance, quand on parle de l'amour qu'on a pour les autres, nous venons de le dire. Une certaine union est essentiellement l'amour lui-même. C'est l'union qui se fait par adaptation affective (...). Une certaine union est l'effet de l'amour. C'est l'union réelle que l'aimant recherche avec ce qu'il aime<sup>8</sup>.*

De leur unité avec Dieu comme Fin, Dieu est Cause Première, les créatures sont causes secondes, principes créés<sup>9</sup>.

2. Tous les êtres participant de l'unité de Dieu sont unis entre eux par leur origine et leur fin communes<sup>10</sup>. L'union individuelle avec Dieu est la raison pour laquelle l'union avec les autres est connaturelle à chaque être et ne détruit ni son unité avec lui-même ni son unité avec Dieu comme Fin. L'appartenance à l'ordre de l'univers entier est une qualité de l'individu créé. Le bien de l'univers entier est un résultat des biens singuliers<sup>11</sup>.

Dieu Lui-même est l'explication ultime de cette unité : la Cause première est Une ; l'unité de la Cause cause l'unité et la diversité réelle des effets. La diversité réelle des êtres créés est qualifiée d'unité réelle parce qu'elle (la diversité réelle des êtres créés) est une dans sa Cause<sup>12</sup>.

7. « *Creatio nihil est aliud realiter quam relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi.* » **Pot.** 3, 3 c. Cf. **Verit.** 4, 5 c.

8. **STh I-II**, 28, 1 ad 2

9. Cf. **STh I-II**, prol.

10. « *Omnia participabunt uno, sicut partes participant forma totius.* » **Div Nom.** 13, 2 (Marietti n. 978) « *Non enim diversa in unum convenirent nisi per aliquam causam ea unientem.* » **Causis** pr 21 (Marietti 371) « *Quorumcumque igitur invenitur in aliquo uno convenientia, oportet quod ab aliquo uno principio dependant.* » **ICG** 42

11. « *Bonum autem ordinis [totius universi] consurgit ex singulis bonis.* » **I CG**, 78

12. « *Realiter (...) omnia sunt in Causa prima, uno modo. [Secundum habitudinem actionis et passionis] causa prima secundum unum modum agit in omnia et ideo dicitur esse in rebus omnibus secundum dispositionem unam.* » **Causis**, pr 24 (Marietti n. 391-392). Cf. pr 12 (n. 282); « *Regimen Eius est optimum et pulcherrimum: ad hoc enim tendit quilibet rector multitudinis quod reducat multos quos regit in unum. Et hoc maxime invenitur in divino regimine, quod est unum secundum se et non diversificatur in effectibus nisi secundum diversitatem (...) subditorum.* » **Causis**, pr 20 (Marietti n. 367). Cf. **Div Nom.** 1, 2 (Marietti n. 56); 9, 1 (n. 822); 11, 2 (n. 903)

3. Les parties de l'univers sont différentes en raison de leur participation diversifiée à l'Unité de Dieu.

Les êtres créés sont diversifiés selon différents degrés de bonté participée, pour être ensemble une parfaite ressemblance créée au Créateur, pour exprimer ensemble la perfection de Dieu.

*La sagesse divine est cause de la distinction entre les choses, pour la perfection de l'univers, ainsi est-elle cause de leur inégalité. Car l'univers ne serait point parfait si l'on ne trouvait dans les êtres qu'un seul degré de bonté<sup>13</sup>.*

La diversité des créatures unies constitue une seule louange au Créateur. Bien que les modes de participer à l'Unité divine soient multiples, toute unité créée est une dans son ordre et dans son Principe.

Les différentes formes sont les principes créés de leurs différentes opérations. L'unité des êtres entre eux a alors deux niveaux : un niveau formel et un niveau « opératif ». Les formes des différents êtres sont en harmonie entre elles ; les opérations correspondant aux différentes formes perfectionnent cette harmonie des parties de l'univers entre elles.

*Il y a deux sortes de perfections pour une chose : la perfection première, et la perfection seconde. La perfection première consiste en ce que la chose est parfaite en sa substance ; et cette perfection est la forme du tout, laquelle résulte de l'intégrité des parties. La perfection seconde est la fin. Or la fin, ou bien est l'opération même, (...), ou bien est quelque chose où l'on parvient par son activité, (...). Or la première perfection est cause de la seconde, parce que la forme est principe de l'action<sup>14</sup>.*

L'harmonie formelle de l'univers est principe créé de son harmonie d'opération ; Dieu en est le premier Moteur.

*Le septième jour, Dieu a opéré quelque chose non pas en constituant une nouvelle créature, mais en administrant la créature et en lui donnant le mouvement pour son opération propre. D'une certaine manière, cela se rapporte à une sorte de commencement de la perfection seconde<sup>15</sup>.*

Dans le contexte de l'opération comme perfection de la forme, on comprend pourquoi S. Thomas dit que l'ordre de chaque chose à sa fin fait partie de l'ordre des choses entre elles.

13. **STh I**, 47, 2 c. « *Sicut Deus est unus, ita et unum produxit, non solum quia unumquodque in se est unum, sed etiam quia omnia quodammodo sunt unum perfectum, quae quidem unitas diversitatem partium requirit.* » **Pot** 3, 16 ad 1. Cf. **Div Nom**, 4, 16 (Marietti n. 503).

14. **STh I**, 73, 1 c.

15. **STh I**, 73, 1 ad 2



*Or l'ordre des choses se présente sous deux aspects. D'une part, tel être créé est ordonné à tel autre, comme les parties au tout, les accidents à la substance et chaque chose à sa fin. D'autre part, toutes les choses créées sont ordonnées à Dieu*<sup>16</sup>.

L'expression « chaque chose est ordonnée à sa fin » ne signifie pas dans ce contexte que « chaque chose est ordonnée à son unité avec Dieu comme Fin », mais simplement « *chaque chose est ordonnée à son acte et à sa perfection propres* »<sup>17</sup>. Cette activité et cette perfection propres sont celles par lesquelles les êtres sont coordonnés entre eux<sup>18</sup>. Elle est la fin propre et non pas ultime de chaque chose, le perfectionnement de son unité intrinsèque individuelle<sup>19</sup>.

4. En relation aux autres choses, cette activité est la causalité par laquelle l'unité des êtres entre eux devient ordre des causes secondes. Pour les êtres qui participent de l'Unité de Dieu par des formes différentes, l'unité d'opération entre eux est un ordre d'activité et de passivité.

*Puis donc que la perfection de l'univers requiert la participation plus intense de certains êtres à la bonté divine, on l'a montré, l'excellence de la providence de Dieu exige que par ceux-ci soit réalisé l'ordre du gouvernement divin. L'ordre des causes est plus noble que celui des effets, comme toute cause est supérieure à son effet; aussi est-il un signe particulier de l'excellence de la providence. Or l'absence de causes intermédiaires, exécutrices de la Providence de Dieu, supprimerait l'ordre des causes dans le monde, pour laisser seulement celui des effets. La perfection de la providence de Dieu exige donc des causes intermédiaires qui en sont les agents exécuteurs*<sup>20</sup>.

Cet ordre résulte de leur unité avec Dieu par leur formes différentes, car les différents degrés de bonté sont différents degrés de causalité créée<sup>21</sup>.

L'unité entre des individus d'une même nature est connaturalité. Les personnes humaines, participant par la même nature humaine à l'unité

16. **STh I**, 21, 1 ad 3.

17. « *Unaqueque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem* » **STh I**, 65, 2 c.

18. « *In qualibet multitudine est duplex ordo, ut in 12 metaph. dicitur: unus quo ordinatur tota multitudo ad finem communem; alius quo singulariter partes multitudinis ordinantur ad invicem secundum fines proprios.* » **3SN DS33QU3 AR1DCO** — (Busa lin 59-64)

19. « *Quia vero per propriam actionem res quaelibet ad proprium finem pertingit, necesse est et proprios fines diversificari in rebus: quamvis sit finis ultimus omnibus communis.* » **III CG** 79

20. **III CG**, 77 (M.-J. Gerlaud trad., Paris 1951). Cf. **Div Nom**, 1, 2 (Marietti n. 51); 4, 6 (n. 362 et 364); 11, 1 (Marietti n. 888 et 889); 11, 2 (n. 910); 12, un. (n. 956).

21. « *Qualitas, vel forma, habet rationem virtutis activae vel passivae* » **Pot** 7, 9 c.



de Dieu, forment en quelque sorte un seul homme, un seul corps. Leur unité entre elles résulte de leur unité avec Dieu par cette forme commune qu'est la nature humaine<sup>22</sup>. Dans le cas de la nature humaine, la connaturalité n'exclut pas qu'il y ait une relation d'activité et passivité entre les êtres humains, car l'activité et la passivité vers les autres personnes fait partie de cette nature.

L'Unité divine est l'unité des Personnes divines, unité d'ordre et d'activité. La ressemblance avec l'Unité divine dans la création trouve sa perfection par l'activité des causes créées selon l'ordre que la Providence divine leur a conféré.

*Si (...) tous les biens étaient égaux, la beauté de l'univers se perdrait, car elle est composée de différents degrés de bonté; et de même se perdrait l'ordre essentiel des causes dans les parties de l'univers, selon lequel les plus nobles influent les moins nobles<sup>23</sup>. L'unité et l'ordre des causes est parfaite ressemblance créée à la perfection divine<sup>24</sup>.*

Par cet ordre de causalité tout l'univers forme un seul corps<sup>25</sup>.

### 1.3. L'unité de toutes choses à Dieu pour Fin.

L'univers est un en raison de différents liens avec Dieu. Cette unité comme telle a Dieu pour Fin. 1. Cette ordination à Dieu est le sens et la cause de l'unité des parties entre elles. 2. Cette ordination à Dieu unifie toutes les causes secondes, qui s'aident les unes les autres en vue de cette Fin. 3. Si les causes secondes s'aident mutuellement, la personne humaine, microcosme en qui se résume l'univers, se dirige vers sa Fin par son opération propre, et par la grâce collabore à son salut.

1. L'ordre de l'univers à Dieu comme Fin est le sens de l'unité de ses parties entre elles. Dans l'univers entier (et dans chaque personne),

22. « *Omnes homines qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, inquantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt (...). Sic igitur multi homines ex Adam derivati, sunt tanquam multa membra unius corporis.* » **STh I-II**, 81, 1 c. Cf. **CRO** cp 5, lc 3 (Marietti n. 410)

23. **2SN DS34QU1 AR1-CO** —, (Busa lin 37-42). « *In ordine ad illud unum bonum omnia (...) se habent ad invicem et omnia in hoc simulantur et iuvant se invicem.* » **Div Nom** 4, 17 (Marietti n. 516). Cf. « *In omni composito ex pluribus partibus, necesse est ponere quemdam partium ordinem: ut, scilicet, una pars eius sit melior et alia vilior. Multa enim ad unum constituendum ordine quodam perveniunt, sicut et ab uno multitudo ordine quodam progreditur.* » **Causis**, pr 28 (Marietti 429). « *Omnia enim quae sunt, inveniuntur ordinata ad invicem, dum quaedam quibusdam deserviunt.* » **STh I**, 11, 3 c. « *Subtrahere ordinem rebus creatis est eis subtrahere id quod optimum habent: nam singula in seipsis sunt bona, simul autem omnia sunt optima, propter ordinem universi; semper enim totum est melius partibus et finis ipsarum. Si autem rebus subtraherentur actiones, subtrahitur ordo rerum ad invicem.* » **III CG** 69. Cf. **I CG**, 42

24. Cf. **II CG**, 46. Cf. **Div Nom**, 2, 5 (Marietti n. 197); 4, 1 (n. 285); 8, 5 (n. 796); **1SN DS44QU1 AR2-RA-6** (Busa lin 3-9); **STh I**, 108, 2 c.

25. « *Unum autem corpus similitudinarie dicitur una multitudo ordinata in unum secundum distinctos actus sive officia.* » **STh III**, 8, 4 c.

l'unité des parties (membres) entre elles existe pour (propter) l'unité de toutes les parties avec Dieu comme Fin<sup>26</sup>. L'unité avec la Fin étant elle-même une fin, elle est cause de l'unité des parties entre elles. S. Thomas dit qu'elle existe par (per) l'unité de toutes choses avec Dieu<sup>27</sup>. Elle existe par l'unité de toutes choses à Dieu parce que Dieu la veut pour l'unité de toutes choses avec Lui-même. Dieu cause l'unité des parties entre elles et l'unité du tout à Lui-même comme Fin, mais la première unité est en vue de la seconde<sup>28</sup>.

*L'univers se révèle riche d'un double bien d'ordre : l'un selon lequel tout l'univers est ordonné à ce qui lui est extérieur (...); l'autre selon lequel les parties de l'univers sont ordonnées entre elles (...). Mais ce deuxième ordre est pour le premier. Or Dieu, du fait qu'il se veut comme fin qu'il est, veut comme ordonnés à la Fin les êtres qui lui sont ordonnés. Il veut donc le bien d'ordre d'un univers tout entier ordonné à lui-même, comme le bien d'ordre des parties de l'univers organisées entre elles. Or le bien de l'ordre est la résultante des biens singuliers. Dieu veut donc aussi les biens singuliers*<sup>29</sup>.

L'unité des êtres entre eux (et alors aussi les différentes fins propres au sein de cette unité) est instrument pour unifier leur tendance vers la Fin unique.

La Fin est cause. L'unité avec Dieu comme Fin n'est donc pas un résultat ; elle ne dérive pas de l'unité des êtres entre eux<sup>30</sup>. Si il n'y avait pas d'unité de l'univers avec Dieu comme Fin, les parties de l'univers ne seraient pas unies entre elles<sup>31</sup>.

26. « *Bonum universi consistit in duplici ordine ; scilicet in ordine partium universi ad invicem, et in ordine totius universi ad finem, qui est ipse Deus ; (...). et hic ordo est praecipuus, propter quem est primus ordo.* » ISN DS44QU1 AR2-CO — (Busa lin 2-9). Certes l'unité des êtres entre eux dérive de leur unité avec Dieu, précisément à Dieu comme Principe extérieur à l'univers. L'idée de *exitus-reditus* est le motif plus profond pour affirmer que l'unité des êtres entre eux est pour leur unité avec Dieu comme Fin. Leur unité avec Dieu comme Principe extérieur à l'univers (*exitus*) est pour leur unité avec Dieu comme Fin extérieur à l'univers. « *causa autem extrinseca est duplex ; scilicet finis et efficiens* » CMP LB-5LC-6N.-8 (Busa lin 3-4). L'unité des êtres entre eux, en tant que fondée sur leur unité avec Dieu comme Principe, fait partie de l'*exitus*. Leur unité avec Dieu comme Fin du *reditus*.

27. « *Ordo qui est partium universi ad invicem, est per ordinem qui est totius universi ad Deum.* » Pot 7, 9 c. Cf. ICG 42

28. « *Finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi : hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum extrinsecum ut ad ultimum finem ; sicut etiam ordo exercitus ordinatur ad ducem.* » STh I, 103, 2 ad 3

29. I CG, 78 (R. Bernier et M. Corvez trad., Paris 1961).

30. « *Est enim indissolubilis firmitas in rerum complexione, non ex congregatorum multitudine, sed ex virtute unius causae continentis et in unum congregantis.* » Div Nom, 11, 2 (Marietti n. 908)

31. « *Ordo ille quo partes exercitus ordinantur ad invicem, est propter illum ordinem quo totus exercitus ordinatur ad ducem ; unde si non esset ordo ad ducem, non esset ordo partium exercitus ad invicem. quamcumque ergo multitudinem invenimus ordinatam ad invicem, oportet eam ordinari ad exterius principium.* » Verit 5, 3 c.



2. Toute causalité créée est intrinsèquement finalisée à la Fin ultime<sup>32</sup>. Les opérations par lesquelles les êtres sont unis entre eux sont finalisées à Dieu comme Fin. Alors l'ordre des causes est entièrement ordonné, comme toute causalité créée de laquelle il tient sa consistance, à la Fin ultime. Il est alors davantage que l'unité des êtres entre eux : il est assumé dans l'unité de tout l'univers avec Dieu comme Fin<sup>33</sup>. Les opérations d'une cause finalisée à la Fin ultime coopèrent avec la causalité de la Fin ultime. Les opérations des causes pour la Fin coopèrent à l'unité de toutes avec Dieu. C'est pourquoi les causes créées s'aident entre elles à réaliser leurs fins propres et à tendre vers la Fin ultime<sup>34</sup>.

En d'autres termes : c'est en raison de l'unité de toutes choses avec Dieu comme Fin que les êtres créés peuvent être causes secondes. Dans l'ordre des causes, puisque Dieu l'a créée, l'activité de chaque cause produit un effet réel qui unit les causes entre elles, et la même activité est finalisée à Dieu comme Fin. Les effets réels produits par les causes secondes sont en vue de la Fin ; Dieu s'en sert pour gouverner l'univers, c'est-à-dire pour mener l'univers à Lui-même. Le gouvernement divin n'exclut pas la collaboration de causes secondes, dont l'activité est causée par le Créateur et finalisée à la Fin ultime<sup>35</sup>.

En d'autres termes encore : Chaque être doit être uni à Dieu comme Fin selon le mode de sa nature. Loin de changer ce mode, les causes créées l'aident. Le mode spécifique selon lequel un être doit être uni à Dieu comme Fin inclut l'aide des causes secondes. La diversité des opérations propres dans l'ordre des causes comporte cette « aide » mutuelle des causes. C'est pourquoi l'unité avec Dieu des différents êtres est différente selon la diversité de leurs fins propres et de leurs formes substantielles<sup>36</sup>.

32. « Si igitur in productione rerum sunt aliquae causae secundae, oportet quod fines earum et actiones sint propter finem causae primae, qui est ultimus finis in rebus causatis. » **II CG** 42. Cf. **3SN DS23QU3 ARIACO** — (Busa lin 1-17)

33. « L'ordine operativo dell'Universo non è dunque costituito dal solo reciproco agire delle creature, ma implica anche una finalità che si manifesta nel loro mutuo 'juvare' e 'imperare'. » G. GIARDINI, *La struttura dell'ordine cosmico*, in: *Angelicum* 37 (1960) 19-52, 45

34. « Universi partes ad invicem ordinatae sunt, inquantum una alteram juvat ad consecutionem sui finis, et etiam ad ultimum bonum, quod est finis totius universi. » **2SN DS-9QU1 AR6-CO** — (Busa lin 5-8)

35. « Gubernatio rei pertinet ad ordinem eius in finem. Ordo autem rei ad finem praesupponit esse eius ; sed esse nihil aliud praesupponit ; et ideo creatio, secundum quam res ad esse deductae sunt, est illius solius causae quae nullam aliam praesupponit qua sustinetur ; sed gubernatio potest esse illarum causarum quae alias praesupponunt ; et ideo non oportet quod Deus mediantibus aliquibus creaverit, quibus mediantibus gubernat. » **Verit** 5, 8 ad 2 cf. **RPS PS40N-9** (Busa lin 20-32). « licet rerum gubernatio fiat a deo mediantibus causis secundis, quantum pertinet ad providentiae executionem, tamen ipsa dispositio seu ordinatio divinae providentiae immediate se extendit ad omnia. » **OTT LB1 CP13++1** - (Busa lin 2-6)

36. « In progressu autem rerum a principio invenitur unum rerum principium primum, quod commune est omnium, sub quo inveniuntur alia principia propria, quae in diversis sunt diversa : ita etiam in referendo res ad finem invenitur ultimus finis omnibus communis, qui est ultimus finis ; sed inveniuntur diversi fines proprii secundum diversitatem entium. bonum enim invenitur in rebus secundum duplicem ordinem,



La causalité que les causes créées exercent l'une sur l'autre les rassemble en vue de la Fin. L'ordre de causalité par lequel elles sont unies entre elles vient du fait que les causes supérieures aident les inférieures à réaliser leurs fins propres pour la Fin<sup>37</sup>.

3. Qui reçoit l'aide de causes secondes pour son unité avec Dieu comme Fin? Certainement les êtres irrationnels. Les parties irrationnelles de l'univers existent pour la perfection du tout dans l'unité avec Dieu, comme les membres pour le corps qu'il forment<sup>38</sup>. Elles sont ordonnées à Dieu comme Fin à travers l'unité de l'univers dont ils sont des parties.

Mais la personne humaine, microcosme qui résume en lui-même tout ce que l'univers est, est ordonné par elle-même, directement et personnellement, à la perfection de toutes choses dans l'unité avec Dieu en tant que Fin.

*Or, si nous voulons fixer la cause finale d'un tout et de ses parties nous trouvons ceci : 1° chacune des parties existe en vue de ses actes (...); 2° la partie la moins noble est faite en vue de la plus noble (...); 3° toutes les parties existent en vue de la perfection du tout, comme la matière en vue de la forme (les parties sont en effet une sorte de matière pour le tout). Enfin l'homme tout entier existe en vue d'une cause extrinsèque (...). Ainsi est-il pareillement dans les parties de l'univers : 1° chaque créature existe en vue de son acte propre et de sa perfection ; 2° les créatures moins nobles existent en vue des plus nobles, de même que les créatures qui sont au-dessous de l'homme sont faites en vue de l'homme. En poussant plus loin, chaque créature est faite en vue de l'univers. En poussant plus loin encore, l'univers tout entier, avec chacune de ses parties, est ordonné à Dieu comme à sa fin (...). Cela n'empêche pas que les créatures rationnelles, au-dessus de ce plan, aient leur fin en Dieu selon une modalité spéciale, car elles peuvent l'atteindre par leur propre opération<sup>39</sup>.*

*ut in 12 metaphys. dicitur, scilicet secundum ordinem unius rei ad rem aliam, qui ordo similis est ordini quem partes exercitus ad invicem habent : et alius est ordo rerum ad finem ultimum, qui scilicet est similis ordini exercitus ad bonum ducis : et quia res referuntur in finem ultimum communem, mediante fine proprio ; ideo secundum diversitatem finis proprii efficitur diversa relatio rerum ad finem ultimum. » 2SN DS38QU1 AR1-CO — (Busa lin 5-22)*

37. « In Deo (...) dispositio dicitur ratione duplicis ordinis quem ponit in rebus ; scilicet rei ad rem, secundum quod juvant se invicem ad consequendum finem ultimum ; et iterum totius universi ad ipsum deum : » 1SN DS39QU2 AR1-CO — (Busa lin 28-34). Cf. 1SN DS47QU1 AR4-CO — (Busa lin 14-20) ; 2SN DS-1QU2 AR3-CO — (Busa lin 14-21)

38. « non sic posuit membra diversa, ut unumquodque eorum secundum se separatim existeret, sed ut omnia convenirent in uno corpore. » RIC CP12LC3 (Busa lin 213-216)

39. STh I, 65, 2 c.

La Fin propre de la personne humaine est identique à la Fin propre de l'univers entier<sup>40</sup>. On retrouve ici le parallélisme entre un être rationnel et l'univers entier : chacun est référé directement à Dieu non pas seulement comme Principe, mais aussi comme Fin.

La coopération de causes secondes au Salut d'une personne humaine requiert une explication spéciale. De quel type peuvent être des causes secondes qui aident l'opération propre de la personne humaine sans s'y substituer, et qui lui permettent d'être unie directement à Dieu ? Cette causalité est certainement intrinsèquement finalisée à Dieu. Mais cela ne suffit pas. Pour ne pas supprimer le caractère direct de l'union humaine à Dieu, l'effet de cette cause doit être une forme inhérente à la personne. Et, de plus, elle doit être quelque chose qui est plus proche de Dieu, plus fortement uni à Lui que la personne humaine, car autrement cette cause n'aurait pas le pouvoir de perfectionner et d'aider l'unité humaine avec Dieu.

La nature humaine du Christ est unie de manière suprême à Dieu.

*On peut envisager un double rapport [ordo] entre la créature et Dieu. Le premier tient à ce que les créatures sont causées par Dieu et dépendent de lui comme du principe de leur existence. (...) Dieu atteint immédiatement toutes choses, en les causant et en les conservant. (...) Le second rapport [ordo] vient de ce que les choses se ramènent à Dieu comme à leur fin. De ce point de vue, on trouve des intermédiaires entre la créature et Dieu ; car « les créatures inférieures se ramènent à Dieu par les supérieures », enseigne Denys. C'est à ce rapport [ordo] qu'appartient l'assomption de la nature humaine par le Verbe de Dieu, qui est le terme de l'assomption<sup>41</sup>.*

Les *acta* et *passa* du Christ dans sa nature humaine sont finalisés à la volonté du Père et de Dieu, à l'intention de la Cause Première. La nature humaine du Christ cause une forme inhérente dans les fidèles : la grâce. La grâce aide nos opérations (foi et charité) à avoir Dieu comme objet direct.

C'est la réalité des effets produits des causes secondes qui justifie le passage de « la causalité créée, finalisée à la Fin (*finis operantis*) de la Cause Première » à « la causalité créée, coopérant à la Cause Première ». La nature humaine du Christ est finalisée à la Volonté de

40. « *Manifestum est autem quod bonum partis est propter bonum totius. Unde etiam naturali appetitu vel amore unaquaqueque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum totius universi, quod est Deus (...). Unde homo in statu naturae integrae dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem.* » **STh I-II**, 109, 3 c.

41. **STh III**, 6, 1 ad 1. « *Potest aliquis intelligi influere dupliciter. Uno modo sicut principale agens : et sic solius dei est influere gratiam in membra Ecclesiae. Alio modo instrumentaliter : et sic etiam humanitas Christi causa est influentiae praedictae.* » **Verit** 29, 4 c.



Dieu ; ses effets coopèrent à l'œuvre de Dieu. La nature humaine du Christ est la source de toute causalité créée pour l'unité humaine avec Dieu comme Fin. Les effets de cette causalité sont réels et coopèrent au Salut des personnes, en vertu de la Volonté de Dieu qui détermine toute la causalité de la nature humaine du Christ.

## 2. L'unité de l'Église

### 2. 1. *Le Christ, Caput Ecclesiae*

Le *reditus* est le perfectionnement de l'unité créée avec Dieu dont l'Unité divine est la Cause première.

*Il nous faut louer dans un mode qui nous unit, l'unique et totale divinité de la Trinité, selon qu'elle est une, de manière que nous soyons convertis, d'une multitude de créatures participant de l'un, à Ce qui est Un en Vérité ; et cette conversion nous arrive par la force de l'Unité divine : car quand nous considérons que l'Unité divine est plus forte que toutes les autres unités, nous serons convertis à elle, laissant tout*<sup>42</sup>

L'unité créée provient de l'Unité divine et trouve sa perfection par sa conversion à Elle.

Notre unité avec Dieu est œuvre commune de la Sainte Trinité. Elle est œuvre du Père qui opère par le Verbe dans l'Amour éternel. Elle est œuvre du Christ, Verbe Éternel du Père par lequel toutes choses ont été créées<sup>43</sup>. Elle est œuvre du Saint Esprit qui est la première unité par Laquelle toute unité créée existe<sup>44</sup>. « *L'Unité de l'Esprit Saint fait l'unité dans l'Église ; Sg. I, 7 : L'Esprit du Seigneur en effet remplit le monde*<sup>45</sup>. » L'ordre de notre unité avec Dieu dérive de l'ordre de l'opération des Trois Personnes divines ensemble :

Le but [finis] des dons divins est que nous soyons unis par cette unité qui est conforme à l'unité du Père et du Fils. L'ordre de l'unité est ajouté, car il dit : Moi en eux, et Toi en Moi. Car ils parviennent à l'unité par cet ordre, parce qu'ils voient que moi je suis en eux par la

42. **Div Nom**, 13, 3 (Marietti n. 989)

43. « *Conveniens est enim ut sicut per Verbum Dei omnia ista facta sunt, ut habetur io. i, v. 3, ita et per ipsum, sicut per artem omnipotentis dei, omnia instaurentur : sicut et artifex eadem arte reparat domum qua condidit. col. i, 20 : per eum placuit Deo reconciliare omnia sive quae in caelo sive quae in terra sunt. » CRO CP-1LC4 (Busa lin 14-21). Cf. RCL CP1 LC5 (Busa lin 15-18) ; ISN DS — QU- AR — PR — (Busa lin 83-94)*

44. « *Dicuntur omnia esse connexa propter Spiritum Sanctum, quia, posito Spiritu Sancto, invenitur unde Pater et Filius possint dici connexi. » STh I, 39, 8 c.*

45. **In Jn**, Cp 1, lect 10, 1



grâce (...), [cette grâce] est comme une certaine similitude de cette essence, par laquelle Tu es en moi par l'unité de nature<sup>46</sup>. »

Le Christ, Verbe Incarné, est médiateur de notre unité parfaite avec Dieu. Un médiateur doit avoir quelque chose de commun avec les deux parties qu'il doit unir. Le concept de médiateur nous aide à comprendre en quel sens on parle du Christ, *Caput Ecclesiae*.

*Le Christ est tête de l'Église en tant qu'Il est médiateur entre Dieu et les hommes. Mais Il est médiateur entre Dieu et les hommes, en tant qu'Il est medius entre Dieu et les hommes, ayant comme Dieu la nature divine, et comme les hommes la nature humaine. Alors l'union (hypostatique), même sans la grâce habituelle, est suffisante pour que le Christ soit tête<sup>47</sup>.*

Avant tout, Il est *Caput Ecclesiae* précisément parce qu'Il est Dieu et homme. En d'autres termes : il est *Caput Ecclesiae* parce que dans Sa nature humaine l'unité créée avec Dieu est pleinement réalisée. La plus parfaite unité entre un être créé et Dieu est l'union hypostatique. Elle réalise pleinement le *finis gratiae*<sup>48</sup>, c'est-à-dire l'union de la personne humaine avec Dieu. Cette union étant donnée gratuitement, elle sera appelée grâce d'union<sup>49</sup>.

La *plenitudo gratiae* du Christ est une œuvre de la Sainte Trinité, par laquelle Il est médiateur entre Dieu et les hommes. Cette union est le sommet et la cause (*plenitudo causae finalis*) de toute grâce créée. Elle est perfection formelle (*plenitudo causae formalis*) de la grâce créée. Et elle est cause efficiente (*plenitudo causae efficientis*) de notre union avec Dieu<sup>50</sup>. Le Christ est un médiateur spécial : Il est exemplaire

46. In Jn Cp 17, lect 5, 3 (Marietti n. 2246-2247). Cf. REP CP2 LC-6 (Busa lin 22-26)

47. Verit 29, 5 ad 5

48. « *Finis autem gratiae est unio creaturae rationalis ad Deum.* » STh III, 7, 12 c.

49. «...sed gratia unionis, quae est ipsa unio gratis facta... » 3SN DS21QU1 AR1ARA-4 (Busa lin 5-6). « grâce d'union » et « union hypostatique » ne sont pas des synonymes : « *gratia dicitur dupliciter. uno modo gratia gratis dans, quod est ipsa gratuita Dei voluntas aliquid sine meritis dans. alio modo dicitur gratia donum aliquod gratis datum. secundum ergo primum modum, gratia unionis dicitur ipsa divina voluntas, sine aliquibus meritis naturam humanam Filio Dei uniens in persona; et sic gratia unionis est gratia increata. si autem dicatur gratia donum aliquod gratis datum, sic gratia unionis potest intelligi dupliciter. uno modo potest dici ipsa unio, quae est quid creatum, ut supra, dist. 5, artic. 1, dictum est. alio modo potest intelligi gratia unionis, aliqua qualitas ad unionem disponens. (...) et sic etiam gratia unionis est quid creatum.* » 3SN DS13QU3 AR1-CO — (Busa lin 2-40)

50. «...Christus plenitudinem gratiae habuit. haec autem plenitudo potest attendi secundum rationem causae finalis, efficientis et formalis. finis autem gratiae est ut jungat nos Deo. quia igitur Christus, secundum quod homo, conjunctus fuit divinitati non solum per cognitionem, amorem et fruitionem, sed etiam per unionem in persona; ideo gratia ipsius plenissime consecuta est finem suum. et haec est plenitudo causae finalis. item (...) ipse habet gratiam per quam in se perfectus est, et ex ipso in alios redundat : et eorum in quos redundat, quosdam facit cooperatores dei, ut et ipsi alios per ministerium ad gratiam inducant, ut dicitur 1 cor. 3 : et iterum ex ipso in omnes redundat, quia de plenitudine ejus omnes accepimus; Joan. 1, 16. et haec est plenitudo causae

formel et efficient de la fin de Sa médiation, c'est-à-dire de notre union avec Dieu. Il est *Caput Ecclesiae* pour trois raisons : comme médiateur de notre unité avec Dieu (en raison de la *gratia unionis*), comme médiateur qui est exemplaire formel de notre unité avec Dieu (en raison de la *gratia habitualis/singularis*), et comme médiateur qui est exemplaire efficient de notre unité avec Dieu (en raison de la *gratia capitis*).

Comme l'Essence divine comprend en Elle-même et réalise toutes les perfections créées, la nature humaine du Christ porte en elle-même toutes les perfections du *reditus* et les réalise dans les individus différents<sup>51</sup>. La nature humaine assumée par le Verbe est l'instrument dont la Sainte Trinité se sert comme médiateur de notre retour à Dieu<sup>52</sup>. Par Sa nature humaine ordonnée à la Sainte Trinité, nous sommes ordonnés à la Sainte Trinité.

*Dans l'histoire du salut, Dieu connaît les élus dans le Corps de son Fils, et les unit avec Lui et entre eux par son Esprit. (...) Toute la vie de l'Église, donc fondamentalement toute la destinée de la création, découle de la vie trinitaire et y correspond*<sup>53</sup>.

Sa nature humaine est l'origine de notre conversion et de l'unité de tout l'univers avec Dieu. Le Corps du Christ est le lieu où les Personnes divines ouvrent leur vie aux hommes, où nous sommes unis aux Personnes divines<sup>54</sup>.

## 2. 2. Le double influx du *Caput Ecclesiae* et la double unité de l'Église

La tête d'un corps en est le membre le plus noble, elle gouverne les mouvements du corps entier et elle donne sa vie à chaque membre. Ces

*efficientis. similiter etiam aliqui formaliter gratia perfecti sunt (...). in tota autem ecclesia est plenitudo copiae: quia nulla gratiarum ei deest, quin sit in aliquo membrorum suorum: de qua plenitudine dicitur Ephes. 4, 16: ut impleret omnia. (...) sed Christo ulterius data est gratia perficiens ipsum, non solum quantum ad omnes virtutes, sed etiam quantum ad omnes usus virtutum, et quantum ad omnes effectus gratiae gratis datae, et iterum ad omnis peccati remotionem, non solum actualis, sed etiam originalis, et potentiae peccandi. et haec est plenitudo christi singularis secundum rationem causae formalis. prima igitur plenitudo respicit gratiam unionis; secunda gratiam capitis; tertia gratiam singularem ipsius. » 3SN DS13QU1 AR2ACO — (Busa lin 5-50)*

51. « Christus (...) est quod ipse est principium quodammodo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse: unde, sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, ita in Christo omnis gratiae plenitudo et virtutis invenitur, per quam non solum ipse possit in gratiae opus, sed etiam alios in gratiam adducere. Et per hoc habet capitis rationem. » **Verit** 29, 5 c. Cf. **STh III**, 8, 5 c. et ad 2

52. « Mediatoris officium proprie est coniungere eos inter quos est mediator, nam extrema uniuntur in medio. Unire autem homines Deo perfecte quidem convenit Christo, (...). Solus Christus est perfectus Dei et hominum mediator. » **STh III**, 26, 1 c. « Christus » dicitur mediator secundum quod homo. » **STh III**, 26, 2 c. Cf. **STh III**, 26, 1 ad 3

53. C. MOREROD, « Trinité et unité de l'Église », in: *Nova et Vetera* 2002/3, 17

54. «...totam trinitatem, a qua in humanitate christi, sicut a perfectiori, omnia bona derivantur, et cui humanitas Christi subiicitur. » **CIC** CP11LC1 (Busa lin 235-237)



trois propriétés de la tête sont la raison pour laquelle le Christ est appelé Tête de l'Église<sup>55</sup>.

La perfection du Christ, considérée en elle-même, n'est pas un influx, mais plutôt la source de tout influx du Christ dans son Corps. On peut appeler le Christ *Caput Ecclesiae* en raison de Lui-même: ce titre Lui convient en raison de ce qu'Il est en Lui-même. Mais on peut aussi L'appeler *Caput Ecclesiae* en raison de Son activité pour l'Église. Il la gouverne et la vivifie par Son Esprit. Le gouvernement et le don de l'Esprit Saint sont un double influx que le Christ, en tant que *Caput Ecclesiae*, exerce sur chaque membre de son Corps. L'influx que les membres reçoivent par leur union avec Lui est double: intérieur et extérieur.

*La tête exerce son influence sur les membres d'une double manière. D'une manière, par l'influx intérieur, en transmettant par sa vertu le mouvement et la sensibilité aux autres membres. D'une autre manière, par quelque gouvernement extérieur, comme l'homme est dirigé dans son activité extérieure par la vue et les autres sens siégeant dans la tête. Or, l'influx intérieur de la grâce nous vient du Christ seul, dont l'humanité, par son union à la divinité, possède la vertu de justifier. Mais l'influence exercée sur les membres de l'Église par mode de gouvernement extérieur peut appartenir à d'autres qu'au Christ, et c'est en ce sens que certains sont appelés têtes de l'Église<sup>56</sup>.*

L'influx intérieur de la vie que le *Caput* donne arrive directement en chaque membre. C'est la grâce sanctifiante, opérée directement par Dieu dans chaque personne, comme la création<sup>57</sup>. C'est la grâce qui justifie, qui rend fils adoptifs dans le Fils, la *gratia gratum faciens*. Cet influx intérieur comporte l'inhabitation de la Sainte Trinité dans l'âme et les vertus de foi, charité et espérance; c'est l'unité individuelle avec Dieu comme Fin. En d'autres termes: l'influx intérieur du *Caput* unit chaque fidèle à Dieu comme Fin. Cet influx vient directement de Dieu, sans la collaboration de causes secondes.

L'influx extérieur est le gouvernement par lequel le Christ nous porte à la vie de la Sainte Trinité, Fin suprême. Le gouvernement regarde le chemi-

55. « *Et istis tribus modis Christus secundum humanam naturam dicitur Ecclesiae caput. Est enim eiusdem naturae secundum speciem cum ceteris hominibus; et sic competit ei caput ratione dignitatis, secundum quod gratia in eo abundantior invenitur. Est etiam in Ecclesia invenire ordinis unitatem, secundum quod membra Ecclesiae sibi invicem deserviunt, et ordinantur in Deum; et sic Christus dicitur Ecclesiae caput ut gubernator. Est etiam in Ecclesia continuitas quaedam ratione Spiritus sancti, qui unus et idem numero totam Ecclesiam replet et unit; unde etiam et Christus secundum humanam naturam dicitur caput ratione influentiae.* » **Verit.** 29, 4 c. Cf. **RCL** CP1 LC5 (Busa lin 39-46)

56. **STh** III, 8, 6 c.

57. « *Et secundum hoc etiam gratia dicitur creari, ex hoc eo quod homines secundum ipsam creantur, idest in novo esse constituuntur, ex nihilo, idest non ex meritis.* » **STh** I-II, 110, 2 ad 3. Cf. **RHE**, CP-3LC1 (Busa lin 241-243); **R2C**, CP-5LC4 (Busa lin 153-180)



nement et la coordination de toutes les activités d'un corps vers la Fin. Le gouvernement de notre progression vers la Fin n'est pas un acte de nouvelle création ; il se base sur la grâce sanctifiante. C'est pourquoi le Créateur peut le déléguer. Il le délègue par les grâces de service, *gratiae gratis datae*, par lesquelles il institue parmi les différents membres de son Corps un ordre de causalité surnaturelle qui est plus parfait de celui de *l'exitus*<sup>58</sup>.

Par la *gratia gratum faciens*, le Christ rend chacun cause seconde de son unité avec Dieu ; par les *gratiae gratis datae*, Il rend les ministres causes secondes de l'unité avec Dieu des autres<sup>59</sup>.

L'influx du *Caput Ecclesiae* cause l'unité de l'Église. Or, cette unité est double :

*L'unité de l'Église est envisagée de deux façons : dans la connexion ou la communication réciproque des membres de l'Église entre eux ; et en outre, dans l'ordre de tous les membres de l'Église à une tête unique, selon S. Paul (Col. 2, 18) : « Bouffi d'un vain orgueil par son intelligence charnelle, il ne s'attache pas à la Tête, d'où le corps tout entier, par les ligaments et les jointures, tire nourriture et cohésion pour réaligner sa croissance en Dieu. » Or, cette tête, c'est le Christ lui-même, dont le souverain pontife tient la place dans l'Église*<sup>60</sup>.

La première unité de l'Église est la paix, c'est l'unité des membres entre eux ; la seconde est la grâce, c'est-à-dire l'unité avec la fin, unité avec Dieu et paix avec Lui dans le Christ<sup>61</sup>. Le Christ est *Caput Ecclesiae*, il est le Médiateur par lequel nous arrive la grâce et la paix de la Sainte Trinité. L'unité de la Sainte Trinité est la Cause première de cette double unité de l'Église<sup>62</sup>.

58. « In donis divinis est ordo. ad hoc enim Deus dat aliquibus specialia dona, ut ipsi effundant illa in utilitatem aliorum. » **R2C** CP-1LC2 (Busa lin 90-93)

59. « In hoc ergo fundamento, scilicet Christo, omnis aedificatio spiritualis construitur; iudaeorum vel gentiliū, a Deo per auctoritatem. ps. cxxvi, 1 : nisi Dominus aedificaverit domum, etc.. hebr. iii, v. 4 : omnis namque domus fabricatur ab aliquo, qui autem omnia creavit, Deus est. sed instrumentaliter construitur aedificium vel ab homine qui seipsum aedificat, vel a praelatis » **REP** CP2 LC-6 (Busa lin 236-245)

60. **STh II-II**, 39, 1 c. (Roguet Aimon-Marie trad., Paris 1985). « Est autem duplex unio necessaria ad membra ecclesiae unienda. una est interior; ut scilicet idem sapiant per fidem, quantum ad intellectum, idem credendo, et per amorem, quantum ad affectum, idem diligendo. et ideo dicit idem sapite, id est idem sentiatis de fide, et idem diligatis affectu charitatis. quia tunc est vera sapientia, quando operatio intellectus perficitur et consummatur per quietationem et delectationem affectus. unde sapientia dicitur, quasi sapida scientia. rom. xv, 6 : ut sic unanimes, uno ore honorificetis deum, etc.. i cor. i, 10 : idipsum dicatis, etc.. phil. c. ii, 2 : idem sapia-tis, etc.. alia est exterior, scilicet pax, et ideo dicit pacem habete inter vos. » **R2C** CP13LC3 (Busa lin 61-76)

61. « Primo ergo ponit pacem hominum invicem factam per Christum, et exinde pacem hominum ad Deum. propter quod dicit ut reconciliet ambos, iam unitos, in uno corpore ecclesiae, scilicet in Christo. rom. xii, 5 : multi unum corpus sumus in Christo. reconciliet, inquam, deo per fidem et charitatem. ii cor. v, 19 : Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi. » **REP** CP2 LC-5 (Busa lin 231-239)

62. « Omnia bona proveniunt nobis a Trinitate per incarnationem Christi; et primo gratia, (...) secundo pax, eph. ii, 14 : ipse est pax nostra, etc.. » **R2C** CP-1LC1 (Busa lin 129-133)

Quelle est la relation causale entre l'influx double du *Caput Ecclesiae* et l'unité double de l'Église? L'influx extérieur du *Caput Ecclesiae* n'exclut pas la collaboration de causes secondes. Mais cela ne signifie pas, par exemple, que l'unité de l'Église avec Dieu comme Fin soit le résultat du seul influx extérieur du *Caput Ecclesiae*, et celle des membres entre eux du seul influx intérieur.

### 2. 3. L'unité de l'Église avec Dieu comme Fin

Pour être uni à Dieu comme Fin, il faut recevoir tout l'influx du *Caput Ecclesiae*, l'influx intérieur et extérieur. Il faut recevoir la grâce et se laisser gouverner par le Christ pour que la grâce produise effectivement la fin de la grâce (*finis gratiae*), c'est-à-dire l'union parfaite avec Dieu<sup>63</sup>. Tout ce par quoi Dieu nous unit surnaturellement à Lui-même comme Fin est grâce : la grâce habituelle, le gouvernement et l'accroissement spirituel. On peut se demander pourquoi une seule grâce ne suffit pas pour nous unir à Dieu comme Fin. Deux raisons doivent être invoquées : d'abord l'imperfection de notre unité avec Dieu dans le *status viae*, ensuite l'ordre de la causalité créée.

Par la grâce de sainteté, chacun est directement uni à Dieu, mais pas encore parfaitement. Dans cette vie, la fin de la grâce (*finis gratiae*) est déjà présente, mais pas encore pleinement réalisée : la foi a Dieu comme Objet sans Le voir, la charité aime Dieu pas encore pleinement présent dans l'intellect de l'homme aimant.

Il faut garder à l'esprit que l'imperfection *in statu viae* ne regarde pas l'essentiel de notre union avec Dieu. La grâce est commencement réel (*inchoatio*) de la gloire<sup>64</sup> ; la foi a réellement Dieu comme Objet et la charité nous unit à Dieu Lui-même. L'imperfection se trouve plutôt dans le mode par lequel cette unité avec Dieu est réalisée dans le fidèle : par des *habitus* pas encore parfaitement illuminés, c'est-à-dire par des *habitus* qui ont besoin du visible, de la médiation, du gouvernement extérieur du Christ qui nous guide vers la gloire.

Le gouvernement que le Christ exerce par la médiation de causes instrumentales regarde alors *ea quae sunt ad finem* : les moyens pour obtenir la Fin. La *gratia gratum faciens* regarde la Fin. C'est pourquoi seule la *gratia gratum faciens* reste dans l'éternité ; seule la *gratia gra-*

63. « Consequenter ponit modum perveniendi ad salutem : ad quam ut perveniatur, requiruntur tria : scilicet donum gratiae, gubernatio, et spiritualis profectus. quantum ad primum dicit. et benedic hereditati tuae, idest confirma dona ejus. prov. 10 : benedictio Domini super caput justii. et dicit hereditati, quia electi sunt haereditas : psalm. 32 : beata gens cujus est etc.. quantum ad secundum dicit, et rege eos, quia etiam cum gratia necessaria est gubernatio : pro. 11 : ubi non est gubernator, populus corrueat. quantum ad tertium dicit, et extolle eos, idest promove per profectum, usque in aeternum. » RPS PS27N.-9 (Busa lin 8-21)

64. Cf. STh I, 109, 1 c ; STh I-II, 111, 3 ad 2 ; STh II-II, 24, 3 ad 2



*tum faciens est inchoatio gloriae* (commencement de la gloire). Les ministères et les sacrements sont nécessaires dans l'Église pour le temps de l'accroissement du Corps du Christ total<sup>65</sup>. Ils ne rendent pas membre de l'Église sans l'influx intérieur opéré directement par Dieu<sup>66</sup>.

La médiation des causes instrumentales ne supprime pas le caractère direct de l'unité de la personne humaine avec Dieu. La personne humaine est unie directement par ses opérations propres, élevées par la grâce. Les causes instrumentales du gouvernement du Christ servent à son opération propre qui l'unit à Dieu comme Fin. L'administration des sacrements, l'enseignement de la vérité, la prière et l'exemple des saints sont des causes secondes de l'élévation de l'opération humaine à Dieu, ils la guident et la dirigent pour qu'elle soit unie elle-même directement à Dieu comme Fin.

*Par la grâce gratuitement donnée [gratia gratis data], l'homme ne peut produire dans un autre l'union avec Dieu que celui-ci a par la grâce sanctifiante [gratia gratum faciens], mais il cause certaines dispositions à cette union*<sup>67</sup>.

Par les grâces de service, le Christ a institué dans son Corps un ordre de causalité surnaturelle qui exerce son gouvernement. L'influx extérieur du *Caput Ecclesiae* regarde les moyens de la rédemption et en tant que tel n'exclut pas la collaboration de causes instrumentales. Le mode par lequel Dieu nous unit à Lui-même comme Fin, cause la collaboration créée d'un ordre de causes secondes :

*Car le don de la grâce est ordonné à ramener l'homme à Dieu, cela se fait selon un certain ordre, en ce sens que les uns seront ramenés à Dieu par d'autres. Sous ce rapport la grâce est double : Par la première [grâce], l'homme est uni lui-même à Dieu : c'est la grâce qui le rend agréable [gratia gratum faciens]. Par l'autre, l'homme coopère avec un autre dans son retour vers Dieu. Un tel don est appelé grâce gratuitement donnée [gratia gratis data]*<sup>68</sup>.

65. « Usque ad hoc extenditur praedictum ministerium et consummatio sanctorum et aedificatio Ecclesiae, donec in resurrectione occurramus Christo. matth. xxv, 6: ecce sponsus venit, exite obviam ei. amos iv, 12: praeparare in occursum dei tui, Israel, etc., et etiam occurramus nobis invicem. » **REP** CP4 LC-4 (Busa lin 139-146). « posses dicere: numquid subjecti sumus deo? verum est, sed mediate: scilicet median-  
tibus angelis, praelatis et pedagogis, qui nos custodiunt quomodo debemus ad beatitudinem pervenire; sed sancti in patria non sunt subjecti pedagogis. unde apostolus ad i cor. xv, 24: deinde finis; cum tradiderit Christus regnum Deo Patri, et cum evacuaverit omnem principatum. » **RSR** N.-7PS2 (Busa lin 178-187)

66. Cf. **3SN** DS13QU2 AR1-RA-6, (Busa lin 1-19)

67. **STh I-II**, 111, 5 ad 2

68. **STh I-II**, 111, 1 c.



La Fin des deux grâces est Dieu, mais de manière différente. La grâce de sainteté est forme inhérente par laquelle chacun est uni directement à Dieu. Les grâces de service ont Dieu pour Fin seulement dans leur exercice pour l'unité d'une autre personne avec Dieu. Elles sont ordonnées à la grâce de sainteté. Par la *gratia gratum faciens* chacun est directement uni à Dieu ; par les *gratiae gratis datae* les personnes s'aident entre elles ; les *gratiae gratis datae* favorisent la *gratia gratum faciens* et y disposent.

En d'autres termes : par les *gratiae gratis datae* on ne coopère pas à Dieu au sens où l'on aiderait sa toute-puissance, mais on coopère avec Lui en ce sens que, coopérant au bien d'une autre personne, on coopère indirectement à Dieu qui veut et cause ce bien. Les personnes humaines ne peuvent pas aider le Créateur comme tel, mais elles peuvent L'« aider » en Lui obéissant<sup>69</sup>. Qui aide son prochain en vertu d'une *gratia gratis data*, l'aide avec l'« intention » de Dieu Lui-même, en vue de Dieu<sup>70</sup>. La *gratia gratis data* est un don de Dieu et est finalisée à Dieu, elle est faite pour collaborer avec Dieu non pas en causant la grâce, mais en causant les dispositions pour qu'une personne reçoive la grâce<sup>71</sup>.

Toutes les grâces de service ont indirectement Dieu pour Fin. L'ordre intrinsèque de l'Église qu'elles constituent est ordonné à Dieu comme Fin.

*Le bien d'une multitude, d'une armée par exemple, est double. L'un se trouve dans la multitude elle-même : ainsi l'ordre de l'armée. L'autre est distinct de la multitude, comme le bien du chef. Ce dernier bien est supérieur à l'autre, car c'est à lui que l'autre est ordonné. Or la grâce gratuitement donnée [gratia gratis data] est ordonnée au bien commun de l'Église, qui est l'ordre ecclésial ; la grâce qui rend agréable à Dieu [gratia gratum faciens] est ordonnée au Bien commun et distinct de l'ensemble, qui est Dieu lui-même<sup>72</sup>.*

69. « *Iuvare deum potest intelligi, vel ei vires ministrare ad aliquid agendum, et sic nullus iuvat deum, nec iuvare potest; vel eius mandatum exequi, et sic sancti homines Deum iuvare dicuntur, exequendo eius mandata.* » **R2C** CP-6LC1 (Busa lin 39-44)

70. « *Distinctionem gratiarum (...) oportet (...) accipere secundum quod per unum potest aliorum salus procurari, quod quidem homo non potest facere interius operando, hoc enim solius Dei est, sed solum exterius persuadendo.* » **R1C** CP12LC2 (Busa lin 71-77). « *gratia gratis data ordinatur ad hoc quod homo alteri cooperetur ut reducat ad Deum. Homo autem ad hoc operari non potest interius movendo, hoc enim solius Dei est; sed solum exterius docendo vel persuadendo.* » **STh I-II**, 111, 4 c.

71. « *Nihil tamen prohibet aliquos alios secundum quid dici mediatores inter Deum et hominum: prout scilicet cooperantur ad unionem hominum cum Deo dispositive vel ministerialiter.* » **STh III**, 26, 1 c. Cf. **R2C** CP-5LC3 (Busa lin 121-122)

72. **STh I-II**, 111, 5 ad 1

Le Bien intrinsèque de l'Église est pour le Bien suprême, les grâces qui constituent le Bien intrinsèque de l'Église sont pour la grâce qui nous rend participants du Bien suprême.

La causalité créée par laquelle le Christ gouverne son Corps est un ordre ordonné à la Fin en relation avec les moyens qui sont pour la Fin. L'unité de chacun avec Dieu comme Fin est alors due à l'influx intérieur et extérieur du *Caput Ecclesiae*, c'est-à-dire à l'influx direct et indirect (par une médiation).

## 2. 4. L'unité des membres entre eux

Le perfectionnement de l'unité des individus avec Dieu comporte le perfectionnement de leur unité entre eux<sup>73</sup>. L'unité des fidèles entre eux est perfectionnée par l'influx intérieur et extérieur du *Caput Ecclesiae*, c'est-à-dire par la grâce de sainteté (a) et par les grâces de service (b).

a) La vraie unité des fidèles avec le Christ est cause seconde leur unité entre eux, comme la participation naturelle de l'Unité de Dieu par une créature est le fondement de son unité avec les autres créatures. Quand l'union individuelle avec le Christ est parfaite, le fidèle participe de l'Esprit Saint, de l'Esprit qui est comme l'âme du Corps du Christ et en unifie les membres parfaitement<sup>74</sup>. L'unité avec Dieu d'une personne humaine ne peut pas s'opposer à l'unité de l'Église<sup>75</sup>.

L'union imparfaite avec le Christ comporte l'imperfection de l'unité individuelle avec l'Église. Mais en tant qu'union, les degrés imparfaits de l'unité avec le Christ sont potentiellement unité parfaite<sup>76</sup>.

Quand l'union est imparfaite par le péché (par privation), l'unité individuelle avec Dieu est « déformée » (elle ne cesse jamais entièrement d'exister, car dans ce cas le sujet de cette unité « déformée » cesserait d'exister<sup>77</sup>) et elle peut alors s'opposer à l'unité de l'Église. Chaque péché est non seulement contre Dieu, mais aussi

73. « *Tripliciter autem homo ordinatur interius, scilicet ad se, ut scilicet omnia sint rationi subiecta; ad Deum, ut ratio sit ei subdita; ad proximum, quando diligit eum ut seipsum.* » REP CP4 LC-9 (Busa lin 101-104). Cf. **In Jn** cp 14, lc 7, 1 (Marietti n. 1962)

74. « *Qui autem adhaeret Domino, etc., scilicet per fidem et charitatem, est unus spiritus cum illo, quia scilicet unitur ei unitate spirituali. (...) io. xvii, 21 s.: ut sint unum in nobis, sicut nos unum sumus, scilicet per connexionem spiritus.* » C1C CP-6LC3 (Busa lin 151-163)

75. « *Nec potest concordiam habere cum Christo qui discors esse voluerit cum Christiano. (...) sed cum sive in mundo, sive in patria, tota pax sanctorum perveniat eis per Christum.* » **In Jn**. cp 14, lc 7, 1 (Marietti n. 1962-1963) cf. REP CP2 LC-5 (Busa lin 229-230). « *Optimi agentis est producere totum effectum suum optimum (...), quamlibet partem optimam secundum proportionem ad totum.* » **Sth I**, 47, 2 ad 1. « *Licet quidquid Deus facit, in se sit unum, tamen haec unitas, ut dictum est, non removet omnem multitudinem, sed manet illa cuius unum est pars.* » **Pot** 3, 16 ad 22. Cf. **Div Nom**, 11, 1 (Marietti n. 892)

76. Cf. **Sth III**, 8, 3 c.

77. Cf. **Div Nom**, 4, 19 (Marietti n. 530)



contre l'unité de l'Église<sup>78</sup>. Si quelque chose dans la personne humaine s'oppose à l'unité de l'Église, il faut qu'elle en soit délivrée, car cela ne peut contribuer à l'unir à Dieu<sup>79</sup>. La privation totale de la grâce s'oppose totalement à l'unité de l'Église<sup>80</sup>.

Il y a quatre degrés d'union individuelle avec le Christ: 1. l'unité potentielle par l'appartenance à la nature humaine, 2. l'unité de « continuation » par la foi, 3. l'unité actuelle par le don de la grâce, de la charité et de l'Inhabitation de la Sainte Trinité dans l'âme, 4. l'unité parfaite dans la gloire<sup>81</sup>. Les degrés inférieurs sont à la fois présupposés et perfectionnés par les degrés plus parfaits. En ce sens, la parfaite union individuelle avec le Christ est « quadruple ». Car l'unité des fidèles entre eux résulte de leur unité individuelle avec le Christ, à différents niveaux, que S. Thomas expose dans le troisième livre du Commentaire des Sentences<sup>82</sup>. Les quatre niveaux mentionnés ici ne correspondent pas nettement à ceux de III, 8, 3 c. Ils sont: connaturalité, foi, charité et Inhabitation du Saint Esprit. Ici, S. Thomas parle seulement de l'Église militante, l'unité de l'Église dans la gloire est considérée dans le niveau qui comprend aussi la charité et la grâce, car la grâce est *inchoatio*, c'est-à-dire commencement réel de la gloire. Il distingue la grâce/charité et l'Inhabitation de la Sainte Trinité comme deux niveaux. (Dans le texte de la Somme, il a pu les considérer ensemble, car l'Inhabitation de la Sainte Trinité dans l'âme présuppose le don de la grâce et les vertus théologiques et advient en même temps qu'elles<sup>83</sup>). L'unité entre eux des membres de l'Église militante a quatre niveaux:

1. Le premier niveau est la connaturalité, par laquelle les membres peuvent être appelés « un seul homme ». Le pouvoir d'être « *comme des pierres vivantes de l'édification d'un édifice spirituel* » (1P 2, 5) fait partie de la nature humaine, nature unie à Dieu par une *capacitas Dei* naturelle.

*Les choses qui sont unies entre elles, ne concourent pas seulement dans la forme du tout, mais on les appelle unies aussi selon une*

78. « *Malum culpae est contra ordinem totius universi ad finem ultimum, eo quod voluntas, in qua est malum culpae, ab ipso ultimo fine universi deordinatur per culpam.* » **Pot** 6, 1 ad 8

79. Cf. **Div Nom**, 1, 2 (Marietti n. 59)

80. « *Sicut enim nullum membrum est in corpore quod non participet aliquo modo sensum vel motum a capite, ita nullus est in Ecclesia qui non aliquid de gratis Spiritus Sancti participet.* » **RIC** CP12LC2 (Busa lin 24-28)

81. Cf. **STh III**, 8, 3 c.

82. Cf. **3SN** DS13QU2 AR2BCO —, (Busa lin 1-54). Cf. **Div Nom**, 4, 5 (Marietti n. 349)

83. « *Sicut corpus vivit per animam naturali vita, ita anima vivit per Deum vita gratiae. primo autem Deus animam inhabitat per fidem, eph. iii, 17: habitare Christum per fidem in cordibus vestris. nec tamen est perfecta habitatio nisi fides per charitatem sit formata, quae per vinculum perfectionis nos unit Deo, ut dicitur Col. iii, 14. et ideo, quod hic dicit ex fide vivit intelligendum est de fide formata.* » **CRO** CP-1LC6 (Busa lin 196-205). Cf. **C1C** CP-3LC3 (Busa lin 60-71)



*espèce prévue, comme les parties d'une maison sont unies dans la forme de la maison, qui est prévue par l'artiste*<sup>84</sup>.

Chacun est ordonné par sa propre nature à l'unité parfaite qui est communiquée au monde par le Christ et l'Église.

2. La seconde unité des membres entre eux est selon l'unité de la foi, qui confère une unité de « continuité » aux fidèles. Par la vérité crue, chacun est part du Corps et les membres sont connexes entre eux. Cette connexion n'est pas juxtaposition, mais chacun, par l'unité de la Vérité qui informe son intellect, devient une « continuation » des autres et forme avec eux un seul corps. La foi édifie ce corps unique des personnes qui étaient divisées par des opinions divergentes et variables<sup>85</sup>.

3. Le troisième mode d'unité des membres de l'Église entre eux est par la grâce et l'amour de charité, car la Vérité vivifie tous les siens par son Esprit. Cette unité perfectionne l'unité dans la foi, car elle est la réunion actuelle des fidèles. Elle manque à qui, bien que voyant la vérité, en reste à distance dans son cœur.

4. La quatrième unité des membres entre eux est le Saint Esprit habitant dans les fidèles. Son action perfectionne l'unité des membres entre eux comme l'unité d'une personne à elle-même. C'est la perfection suprême et principale de l'unité des membres entre eux. Ils participent, dans l'Église, de l'âme de l'Église qui est le Saint Esprit<sup>86</sup>.

L'unité des fidèles entre eux par la foi, la charité et l'inhabitation de la Sainte Trinité se manifeste comme un service mutuel : la foi et charité des saints est toujours un service aux autres. L'accroissement spirituel personnel, le service qui en dérive pour les autres et l'exercice des grâces de ministère constituent ensemble le seul « accroissement du Christ » pour l'édification de son Corps<sup>87</sup>.

84. **Div Nom**, 13, 2 (Marietti n. 979). Cf. **STh I**, 65, 2 ad 3

85. Cf. **Div Nom** 4, 4 (Marietti n. 332); 7, 5 (n. 740)

86. « *Per fidem et caritatem in uno credito et amato secundum numerum uniuntur : similiter spiritus sanctus unus numero omnes replet.* » **3SN DS13QU2 AR2BCO** — (Busa lin 26-29)

87. « *In corpore enim naturali sunt duo bona, scilicet compactio membrorum, et augmentum corporis. (...) sic in Ecclesia est coniunctio per fidem et scientiam. eph. iv, 5 : unus Dominus, una fides, unum baptisma. sed hoc non sufficit, nisi sit connexus charitatis, et connexio sacramentorum; et ideo dicit subministratum per nexus, quia per charitatem unus subministrat alteri. augetur etiam per Christum, qui crescit, scilicet corpus, constructum sic, in augmentum dei, id est quod Deus facit in nobis. (...) vel dei, id est Christi, qui Deus corpus auget, dum augetur Ecclesia. eph. iv, v. 12 : ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi, etc..* » **RCL CP2 LC4** (Busa lin 158-185). Cf. **REP CP4 LC-5** (Busa lin 147-206)

La perfection de l'unité des fidèles entre eux est instrument du *reditus*<sup>88</sup>. En tant que perfection et unité, elle est assimilation à l'Unité divine, c'est-à-dire disposition pour l'union parfaite avec Dieu. La communion des membres entre eux est pour leur communion avec Dieu. La paix dans le Corps, effet du gouvernement du Christ, est pour la paix de toutes choses avec Dieu<sup>89</sup>. En se servant mutuellement, les membres sont unis entre eux, mais aussi et surtout au *Caput Ecclesiae*<sup>90</sup>.

b) L'unité des membres entre eux résulte alors d'une certaine « égalité » dans la grâce sanctifiante (*gratia gratum faciens*) qui les unit à une seule Tête. Mais cette unité d'égalité n'exclut pas l'unité de diversité, l'ordre des causes par les différentes grâces de service (*gratiae gratis datae*). La pleine unité de l'Église est un résultat de l'influx intérieur et extérieur du *Caput Ecclesiae*. Par l'ordre des différents ministères, l'unité de l'Église est plus riche : elle n'est pas seulement une « somme » d'êtres égaux entre eux, mais un corps organisé dans lequel chaque membre sert les autres.

*La diversité des états et des offices dans l'Église est requise pour trois fins. D'abord, pour la perfection de l'Église elle-même. Dans l'ordre naturel nous voyons que la perfection, qui en Dieu est simple et unique, ne peut se réaliser chez les créatures que sous des formes diverses et multiples. Il en va de même pour la plénitude de la grâce, qui se trouve concentrée dans le Christ comme dans la tête. Elle se répand dans ses membres sous des formes diverses, pour que le corps de l'Église soit parfait. (...) Elle est requise ensuite pour l'accomplissement des actions nécessaires à l'Église. Il faut en effet qu'à des actions diverses soient préposées des personnes différentes, si l'on veut que tout se fasse aisément et sans confusion. (...) Enfin, cette diversité intéresse la dignité et la beauté de l'Église, qui consiste en un certain ordre*<sup>91</sup>.

88. « Pax sanctorum ordinatur ad bona (...) aeterna adipiscenda. » **In Jn.** cp 14, 1c 7, 1 (Marietti n. 1964). « si autem accipiatur ipse ordo partium, (...), intensive posset esse melior manentibus eisdem partibus quantum ad ordinem qui sequitur bonitatem accidentalem : quanto enim aliquid in majus bonum redundat, tanto ordo melior est. (...) similiter ordo qui est ad finem, potest considerari quantum ad ipsum ordinem ; et sic secundum quod cresceret bonitas partium universi et ordo earum ad invicem, posset meliorari ordo in finem, ex eo quod propinquius ad finem se haberent, quanto similitudinem divinae bonitati magis consequerentur, quae est omnium finis. » **1SN DS44QU1 AR2-CO** —, « Unitas particularis aliquorum ad invicem ordinatur ad unitatem Ecclesiae, sicut compositio singulorum membrorum in corpore naturali ordinatur ad totius corporis unitatem. » **STh II-II**, 39, 1 c.

89. « Pax dicitur esse finis civitatis dei, quasi propinquissima dispositio ad finem, quae est simul cum ipso fine ; et non quasi ipsa sit per se finis. » **4SN DS49QU1 AR2DRA-I** (Busa lin 1-4)

90. « Est enim quaedam unio ordinis inter caput et membra, in quantum membra subserviunt sibi invicem. » **Verit 29**, 4 c.

91. **STh II-II**, 183, 2 c. Cf. **Div Nom**, 12, un. (Marietti n. 946)



La diversité des ministères (*gratiae gratis datae*) ne supprime pas mais rend parfaite l'unité des fidèles entre eux. L'unité des fidèles entre eux est parfaite par la diversité des ministères et charismes<sup>92</sup>. Elle est due à l'influx intérieur et extérieur du *Caput Ecclesiae*; c'est-à-dire à la grâce sanctifiante (*gratia gratum faciens*) et aux grâces des ministères (*gratiae gratis datae*). En tant que due à la grâce (c'est la charité), l'unité sera appelée communion; en tant que due aux grâces de service (des différents ministres du Christ gouvernant), elle sera appelée paix.

Le Corps du Verbe Incarné est l'unique voie pour l'union avec Dieu. Être vivifié de la vie du Corps du Christ et participer à ses mouvements dans l'histoire du salut sont les deux aspects de l'unique appartenance au Corps du Christ. Toute unité créée avec Dieu comme Fin se réalise par et dans ce Corps<sup>93</sup>.

### 3. Conclusion : L'unité du Christ total

Par la plénitude de la grâce du Christ, tous les membres de son Corps et la totalité des membres participent de Sa perfection, de manière ordonnée, pour former le Christ total, « *mystice una persona* »<sup>94</sup>. L'unité de l'Église et de chaque fidèle avec Dieu existe pour la formation du Christ total, de Dieu tout en tous. Par Sa nature humaine ordonnée à la Sainte Trinité, nous sommes ordonnés à la Sainte Trinité en Lui, et l'univers à nous<sup>95</sup>. Cet ordre d'unité sera pleinement réalisé quand le Père subordonnera toutes choses au Christ non seulement en tant que Dieu, mais aussi en tant qu'homme<sup>96</sup>. Cela se produira quand le Père remettra le royaume dans les mains du Christ, dans les mains avec lesquelles le Christ a donné son Corps aux siens.

92. « *Spiritus unitatis a Christo in nos derivatur (...), qui per spiritum suum, quem dat nobis, nos invicem unit et Deo. io. xvii, 2 s. : ut sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus. tertio tangit officiorum diversitatem ad utilitatem communem reductam, dicens singuli autem alter alterius membra. membrum enim quodlibet proprium actum habet et virtutem; inquantum ergo unum membrum sua virtute et actu alteri prodest, dicitur membrum alterius (...), unde dum unusquisque fidelis secundum gratiam sibi datam alteri servit, efficitur alterius membrum.* » CRO CP12LC2 (Busa lin 40-63)

93. « *Res sacramenti [Eucharistiae] est unitas corporis mystici, sine qua non potest esse salus.* » STh III, 73, 3 c.

94. Cf. STh III, 19, 4 c.

95. « *Sic ergo primus ordo est rerum Christi ad fideles; secundus vero fidelium Christi ad Christum, (...). tertius ordo est Christi, secundum quod homo ad Deum; ideo addit Christus autem, secundum quod homo, Dei est. unde eum Deum et Dominum in ps. vii, 2 nominat, dicens : Domine Deus meus, in te speravi, ut nomine dei tota Trinitas intelligatur.* » C1C CP-3LC3 (Busa lin 273-284). Cf. 3SN DS-2QU1 AR1ACO — (Busa lin 50-63)

96. « *Ipsi vivebant non sibi, sed Christo, et ideo, omnia quae sunt Christi, reputabant ut sua. unde cum christo omnia sint subiecta, omnia possidebant, et omnia tendebant in eorum gloriam.* » R2C CP-6LC2 (Busa lin 222-226)

Étant donné que toute la plénitude de grâce réside dans le Christ, tête de l'Église, en dehors de Lui on ne trouve pas de perfection<sup>97</sup>. Par l'unité avec la seule Tête, toutes choses deviennent participantes de l'« accroissement de Dieu » (Col 2, 19) auquel est finalisé la création. « *Le sacrement de l'Eucharistie appartient avant tout à la charité, car c'est le sacrement de l'unité de l'Église, contenant Celui dans Lequel toute l'Église est unifiée et consolidée: le Christ.* »<sup>98</sup> Au dehors du Corps du Christ il n'y a pas d'accroissement, pas de pleine réalisation de la personne humaine.

La plénitude de grâce avec laquelle le Christ remplit son Église la transforme en son épouse. La diversité des grâces est pour la beauté de l'Église.

*Dieu (...) dispense différemment les dons de sa grâce, pour en faire ressortir la beauté et la perfection de l'Église; de même qu'il a établi les divers degrés des êtres pour la perfection de l'univers. Aussi l'Apôtre, après avoir écrit (Eph 4, 7): « A chacun la grâce a été donnée selon que le Christ a mesuré ses dons », énumère-t-il les différentes grâces, et il ajoute qu'elles sont destinées « au perfectionnement des saints pour l'édification du corps du Christ »<sup>99</sup>.*

Cette beauté est l'accomplissement éternel de la beauté créée qui consiste dans la diversité et l'ordre des causes<sup>100</sup>. Elle est le mode par lequel les causes créées participent activement à l'Unité des Personnes divines.

*Il demande la perfection de l'unité, quand il dit: « Afin que tous soient un. » Premièrement, il propose l'unité qu'il demande, deuxièmement, il est l'exemple et la cause de son unité: « Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi »<sup>101</sup>.*

La beauté de l'Église est pour la formation du Christ total.

L'Église par sa beauté peut être l'épouse du Christ, pour former le Christ total. Tout le bien de l'Église est dans le Christ et le Christ est tout le bien de l'Église<sup>102</sup>. Par la conjonction spirituelle avec Lui elle devient plei-

97. « *Create da Dio per se stesse, le persone sono chiamate a vivere nell'amicizia trinitaria nel Corpo di Cristo, abitato dallo Spirito.* » D. MONGILLO, « *La teologalità della finalizzazione volontaria. Riflessioni sulla struttura e il dinamismo dell'agire per il fine alla luce del pensiero di san Tommaso* », in: *Studia Pontificiae Universitatis a S. Thoma Aquinate in Urbe* 1999-2000, vol I, 17-49

98. 4SN DS45QU2 AR3ACO —, (Busa lin 8-11)

99. STh I-II, 112, 4 c.

100. Cf. III CG, 69, cité ci-dessus (note 23).

101. In Jn Cp 17, lect 5, 2 (Marietti n. 2237). « *Per hoc quod habebunt gloriam, efficiuntur unum, sicut et nos unum sumus.* » In Jn Cp 17, lect 5, 3 (Marietti n. 2245)

102. « *Nomen Ecclesiae dupliciter accipitur. quandoque enim nominat tantummodo corpus quod Christo conjungitur sicut capiti; et sic tantum Ecclesia habet rationem sponsae; sic vero Christus non est Ecclesiae membrum, sed est caput influens omnibus Ecclesiae membris. alio modo accipitur Ecclesia secundum quod nominat caput, et membra conjuncta; et sic Christus dicitur membrum Ecclesiae,*



nement participante de tout son Bien, c'est-à-dire de la Sainte Trinité. Le Christ est la plénitude de l'Église en tant qu'Il lui donne, dans l'union avec lui-même, toute la plénitude de l'union humaine avec Dieu.

L'Église est la plénitude du Christ, car en elle, par son union avec Lui, se réalise pleinement la beauté de la création que, au commencement du temps, le Père Créateur avait vue dans son Verbe Créateur.

*L'âme peut exercer ses opérations en plénitude seulement quand les membres avec le corps sont complets. Avec le Christ et l'Église la situation est analogue. Étant donné que l'Église fut instituée à cause du Christ, on l'appelle sa plénitude, c'est-à-dire la plénitude du Christ. Cela signifie que tout ce qui est dans le pouvoir du Christ, doit être accompli, pour ainsi dire, en quelque manière dans les membres de son Église : à savoir toutes les connaissances spirituelles, et les dons, et tout ce qui peut être dans l'Église, et qui est de manière surabondante dans le Christ, doit dériver à partir de Lui dans les membres de l'Église et être perfectionné en eux<sup>103</sup>.*

L'Église, dans son unité avec le Christ, est source d'unité parce qu'elle contient la plénitude de l'unité créée. Elle n'administre pas seulement l'unité individuelle des personnes avec Dieu et l'unité des fidèles entre eux, mais elles les rend aussi participants de cette unité parfaite qui est l'unité de tous ensemble avec Dieu. Elle est le guide du *reditus* en conduisant les personnes à former la beauté du visage de l'épouse du Christ.

Osanna RICKMANN

*inquantum habet officium distinctum ab omnibus aliis, scilicet influere aliis vitam ; quamvis non multum proprie dicatur membrum, quia membrum importat partialitatem quamdam. in Christo autem bonum spirituale non est particulatum, sed est totaliter, et integrum ; unde ipse est totum Ecclesiae bonum ; nec est aliquod majus ipse et alii quam ipse solus. sic autem loquendo de Ecclesia, ecclesia non nominat solum sponsam, sed sponsum et sponsam, prout per conjunctionem spiritualem est ex eis unum effectum. » 4SN DS49QU4 AR3-RA-4 (Busa lin 1-19). Cf. RPS PS21N.-1 (Busa lin 120-127) ; REP CP1 LC-8 (Busa lin 113-124)*

103. « Nisi enim essent membra cum corpore completa, non posset anima suas operationes plene exercere. Similiter itaque est hoc de Christo et de Ecclesia. Et quia Ecclesia est instituta propter Christum, dicitur quod Ecclesia est plenitudo eius, scilicet Christi, id est, ut omnia, quae virtute sunt in Christo, quasi quodam modo in membris ipsius Ecclesiae impleantur, dum scilicet omnes sensus spirituales, et dona, et quidquid potest esse in Ecclesia, quae omnia superabundanter sunt in Christo, ab ipso deriventur in membra Ecclesiae et perficiantur in eis » REP CP1 LC-8, (Busa lin 141-154)





# Le Dialogue interreligieux promeut-il l'indifférentisme au nom de la liberté religieuse ?

Le *Dialogue interreligieux* apparaît à certains catholiques comme la démobilisation de la Mission Ad gentes, car il développerait à partir du droit à la liberté religieuse – exprimé dans la Déclaration conciliaire *Dignitatis Humanæ* (notée DH) du 7 décembre 1965 – une attitude spirituelle d'indifférentisme : tout homme pourrait choisir sa religion comme bon lui semblerait, suivant en cela un thème cher aux *Lumières* (XVIII<sup>e</sup> s.). Bien plus, au-delà du seul fait tolérable d'accorder politiquement la liberté de religion à telle personne ou à tels groupes, la défendre au nom de l'Église comme une vérité pratique équitable favoriserait le passage béant de l'indifférentisme vers encore pis, le relativisme : désormais, non seulement l'individu, mais même l'État, pourrait considérer que « toutes les religions se valent<sup>1</sup>. ». Même si le relativisme religieux s'avère très ancien<sup>2</sup>, il conviendrait de nommer cette thèse politico-religieuse, moderne et très diffuse, un dogme du *Gandhisme*, puisque l'on prête au Mahatma Gandhi son énoncé<sup>3</sup> allant de pair avec le *dé-colonialisme* de l'Inde et le *pacifisme* dont il fut une espèce de prophète pratique. Ce qu'il exprimait avant la décolonisation

1. Cf. JEAN-PAUL II, Encyclique *Redemptoris Missio* n. 36 (7 décembre 1990) repris dans l'Exhortation apostolique *Ecclesia in Europa* n. 55 (28 juin 2003) : « Dans ce dialogue, il n'est pas question de se laisser prendre par une "mentalité marquée par l'indifférentisme, malheureusement très répandue parmi les chrétiens, souvent fondée sur des conceptions théologiques inexactes et imprégnées d'un relativisme religieux qui porte à considérer que toutes les religions se valent." »

2. Le préfet romain Symmaque enseignait, au nom du paganisme (en 384 ap. J.-C.), contre saint Ambroise un pluralisme religieux théorique ; *PL* 16, 2, 966 : « Qu'importe la manière dont nous gagnons telle ou telle route pour arriver à la vérité ! Il ne peut se produire que la voie soit unique pour accéder à l'Eminent Secret ! » (Notre traduction du latin).

3. GANDHI Mohandas Karamchand, *Christian Missions*, Ahmedabad, 1941, p. 210 : « Ma position est que toutes les grandes religions sont fondamentalement égales. » (Notre traduction de l'anglais). En totale opposition à ce principe, les Papes ont lutté depuis plus d'un siècle contre ce relativisme religieux. JEAN XXIII, *Ad Petri Cathedram* I, n. 10, (29 juin 1959) : « Ne font pas défaut ceux qui, bien que ne se proposant pas d'offenser la vérité, se montrent pourtant à son égard incorrigibles et indifférents de manière outrée, comme si Dieu ne nous avait pas donné la raison pour la chercher et l'atteindre. Une telle manière déplorable d'agir, par un procès quasi spontané, conduit à cette affirmation absurde que toutes les religions se valent, sans aucune différence entre le vrai et le faux. "Ce principe – pour utiliser les paroles de notre Prédecesseur (...) – conduit nécessairement à la ruine de toutes les religions, spécialement de celle catholique, laquelle, étant la seule vraie parmi toutes, ne peut sans une offense extrême être mise sur le même plan que les autres." (*Humanum genus*, Acta Leonis XIII 4 (1884), p. 53 ; EE 3) » in *Enchiridion delle Encicliche* n. 7, Bologna, E. D. B., 1994, pp. 16-19 ; *AAS* 51, (1959), p. 497-531, [p. 501]. Traduction sur l'original italien ; autre traduction dans *DC* n. 1308, (1959), col. 897-922, [col. 900].

a ainsi acquis un surcroît d'autorité médiatique, devenant comme une sorte d'archétype incontournable de la fin du <sup>xx</sup>e siècle jusqu'à nos jours.

Or s'il faut distinguer les bienfaits de l'autodétermination des peuples de l'insémination culturelle réalisée avec plus ou moins de succès par certaines nations coloniales, s'il faut aussi différencier les engagements pour la paix du pacifisme absolu, il ne faut pas oublier que Gandhi en mourant assassiné avait à la bouche le nom de son propre Dieu : « Rama, Rama... » ; et non celui d'un « Dieu au-delà de toutes les religions ». On ne perd pas si facilement ses origines ! Des pensées, établies sur le sable d'un pseudo bon sens universel, s'écroulent face au réalisme de la mort et lors du moment existentiel qui met en contact réel avec les fins dernières. Jean-Paul II lutte résolument contre toute sorte de relativisme dommageable : religieux, moral, gnoséologique et juridique<sup>4</sup>.

### ***Le vrai Dialogue : l'empathie et la priorité à la recherche de la vérité***

Sans ignorer le problème de l'indifférentisme<sup>5</sup> religieux, les Pères de Vatican II ont promu le Dialogue<sup>6</sup> sous le pontificat de Paul VI qui en a fait l'axe de celui-ci<sup>7</sup>. Comment concevoir correctement le Dialogue dans la pensée de l'Église ? Il se développe à la fois comme une recherche commune de la vérité en tenant compte de la « hiérarchie des vérités<sup>8</sup> » plus centrales pour certaines, moins primordiales pour d'autres mais cependant toujours toutes nécessaires à cause de leurs liens avec les plus fondamentales ; et aussi comme une méthode de connaissance de l'autre, ce qui nécessite une attitude spirituelle incluant une certaine « empathie », c'est-à-dire une bienveillance sur ce que croit et vit l'autre<sup>9</sup>. Or, le Dialogue interreligieux, s'il doit se distinguer de la Mission, ne devrait jamais la retarder ni surtout la

4. JEAN-PAUL II, Encyclique *Fides et Ratio* nn. 5 ; 80 ; Exhortation apostolique *Ecclesia in Europa* nn. 9 ; 55 ; 76.

5. Cf. La désapprobation de l'indifférentisme dans *GS* n. 28 : « Certes, cet amour et cette bienveillance ne doivent en aucune façon nous rendre *indifférents* à l'égard de la vérité et du bien. Mieux, c'est l'amour même qui pousse les disciples du Christ à annoncer à tous les hommes la vérité qui sauve. Mais on doit distinguer entre l'erreur, toujours à rejeter, et celui qui se trompe, qui garde toujours sa dignité de personne, même s'il se fourvoie dans des notions fausses ou insuffisantes en matière religieuse. » (traduction de l'édit. du Centurion). Voir aussi *AG* nn. 15 ; 20.

6. Cf. *GS* nn. 19 ; 21 ; 23 ; 25 ; 28 ; 40 ; 56 ; 68 ; 85 ; 90 – 92.

7. Cf. *Ecclesiam suam*, nn. 60-121.

8. Cf. *Unitatis Redintegratio* n. 11, en l'adaptant *mutatis mutandis* (cf. *Ecclesiam suam* nn. 111-113), au dialogue interreligieux.

9. Cf. la philosophe Simone Weil ; le Cardinal Walter Kasper dans : Walter KASPER, « Spiritualità ed ecumenismo », *FTLu* n. VII/2, (2002), p. 211-224, [p. 223] (= *Nicolaus* n. 29/2, (2002), p. 187-203, [p. 201-202]).



supplanter : effectivement, aux yeux du Magistère universel, « le dialogue interreligieux fait partie de la mission évangélisatrice de l'Église. Entendu comme méthode et comme moyen en vue d'une connaissance et d'un enrichissement réciproques, il ne s'oppose pas à la mission *Ad gentes*, au contraire il lui est spécialement lié et il en est l'expression<sup>10</sup>. » Certes, le Dialogue honnête se comprend au-delà d'un moyen dont on disposerait habilement à la manière d'un cheval de Troie au sein de la partie adverse. Il s'agit d'une vraie finalité intermédiaire, dans la mesure où la connaissance de l'autre a ses lois propres à respecter. La fin ne justifie pas un prosélytisme malsain. On ne peut aimer qu'en connaissant vraiment autrui et en le respectant avec, dans un premier temps, ses erreurs et ses carences morales. Il faut effectivement accepter chez l'autre un cheminement progressif, une sorte de loi de gradualité, si l'on n'avait pas abusé de ce mot (cf. B. Häring). Grégoire le Grand écrit en ce sens : « On ne peut pas, de ces cœurs farouches, éliminer tout le passé à la fois ; ce n'est pas par bonds que l'on gravit une montagne mais d'un pas lent et régulier<sup>11</sup>. » Cette attitude ressortit en fait au principe de charité, constitutif du fondement chrétien du dialogue : « On n'atteint la vérité que par la charité<sup>12</sup>. »

Malheureusement ce seuil sensible du Dialogue peut ne jamais être dépassé par la Mission si celle-ci ne va pas jusqu'au bout de ses exigences : il contraint moralement des personnes à rester toute leur vie hors de la révélation plénière du Salut. Si la vérité transmise sans charité pouvait durcir, la charité sans la vérité finira par pourrir... La petite sœur Madeleine, fondatrice des *Petites sœurs de Jésus* dans la spiritualité de la vie cachée du Père de Foucauld, avant de mourir, répétait à toutes ses sœurs en religion, aussi fort qu'elle le pouvait : « Ne dites jamais que je vous aurais enseigné de ne pas annoncer explicitement Jésus-Christ ! »

Pareillement le Père Timothy Radcliffe, ancien Maître de l'Ordre des Prêcheurs (1992-2001), rappelle, par une anecdote transparente, cette nécessité de l'annonce explicite. Il résume le témoignage de Vincent J. Donovan (né en 1926) qui avait « travaillé avec les Massāi, pendant plusieurs années, pour construire des écoles et des hôpitaux, mais sans jamais annoncer la foi. Ses supérieurs ne l'encourageaient pas à le faire. Finalement, il ne put plus se contenir ; il

10 JEAN-PAUL II, *Redemptoris Missio* n. 55.

11. GREGORIUM MAGNUM, *Registrum Epistolarum* Lib. 11, epist. 56 ; CCSL 140A, 1982, p. 962 : *Nam duris mentibus simul omnia abscidere impossibile esse non dubium est, quia is qui summum locum ascendere nititur gradibus vel passibus non autem saltibus elevatur.*

12. AUGUSTIN, *Contra Faustum Manicheum*, cap. 30, n. 18, PL 42, 507D : *non intratur in veritatem nisi per caritatem.*



rassembla les gens et leur parla de sa foi en Jésus. Puis (...) les anciens ont dit : « Nous nous sommes toujours demandé pourquoi tu es ici, et maintenant, enfin, nous le savons. Pourquoi ne nous l'as-tu pas dit plus tôt ? »<sup>13</sup>. »

Seule la Mission atteint la finalité plénière d'un ministre du Christ ; le « grain tombé en terre » doit fermenter et porter un fruit réel, le levain doit vraiment faire lever la pâte sans disparaître au-dedans : « Allez donc, et de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit » (Mt 28, 19) ; « Malheur à moi si je n'évangélise ! » (1Co 9, 16). Sans cette conviction apostolique, à quoi bon dialoguer ?

On prête, par ailleurs, au Cardinal Charles Journet ces mots : « Le dialogue, le dialogue, j'y suis favorable ; mais il ne faut pas négliger que le premier dialogue dans l'histoire de l'humanité se situe entre Ève et le Serpent (Gn 3, 1-6). » Le péril du dialogue se révèle très sérieux : syncrétisme ou schisme de toute sorte. Mais évaluer un danger n'équivaut pas pour autant à y succomber ! Le Cardinal Journet fut un défenseur d'autorité décisive pour les derniers remaniements du texte conciliaire *Dignitatis Humanæ*<sup>14</sup>. Venons-en donc au contre-sens reproduit à propos de la liberté religieuse. On a cherché à en faire un dogme progressiste justifiant toutes les nouveautés morales (Richard Regan<sup>15</sup>, Charles Curran<sup>16</sup>). De manière inepte, on a opposé Vatican II aux condamnations des Papes d'avant Vatican II, lesquels parlaient contre les excès du libéralisme et du naturalisme au XIX<sup>e</sup> s<sup>17</sup>. Cette contrevérité a engendré certains fondements injustifiés du traditionalisme.

13. Timothy RADCLIFFE, *Que votre joie soit parfaite*, Paris, Cerf, 2002, p. 33. Cf. Vincent J. DONOVAN, *Christianity Rediscovered. An epistle from the Masai*, coll. SMC classics, London, SMC, 32001.

14. L'intervention du 21 septembre 1965 (Congrégation générale n° 132) du Cardinal Journet sera particulièrement convaincante ; tout en souhaitant une meilleure exposition des thèmes abordés, il conclura que la Déclaration devait être approuvée : « Et idcirco hæc *declaratio* mihi videtur maxime approbanda. Dixi. Gratias. » *A.S.* IV, I, 1976, p. 425.

15. Richard J. REGAN, *Conflict and Consensus : Religious Freedom and the Second Vatican Council*, New-York, Mamillan, 1967.

16. Charles CURRAN, *The Wanderer*, (20 mars 1986), p. 4 cité par Brian W. HARRISON, *Le développement de la doctrine catholique sur la liberté religieuse. Un précédent pour un changement vis-à-vis de la contraception*, Société Saint-Thomas d'Aquin, F53290 Grez-en-Bouère, Edit. Dominique Martin Morin, 1988, p. 8.

17. Le Père Y. Congar écrivait en 1989 que le travail du Père de Balignières (cf. L.-M. de BLIGNIÈRES, « Nos recherches sur la liberté religieuse », dans *Sedes Sapientiæ*, suppl. au n. 22, (1987)), en faveur de la continuité dogmatique sur la *liberté religieuse* entre la période qui précède le Concile et celle qui le suit, étaient « très intéressant ». Yves CONGAR, « Notice bibliographique », *RSPT* 73, (1989), p. 343 : « [Balignières a] montré que les libertés condamnées par le Syllabus de Pie IX (1864) visent autre chose que la liberté religieuse affirmée par la déclaration de Vatican II *Dignitatis humanæ personæ*, et donc ne lui est pas contraire. »

### **Un droit externe : la liberté religieuse**

Il faut cesser définitivement d'opposer la doctrine d'avant à après Vatican II selon l'intention même de Vatican II (cf. DH n. 1, § 3). L'expression conciliaire, *liberté religieuse*, qu'on pourrait nommer aussi *liberté de religion*<sup>18</sup>, a un sens propre lequel ne se ramène ni à l'indifférentisme, ni au laïcisme, ni au relativisme, ni non plus au dilettantisme passif<sup>19</sup>. Le Catéchisme de l'Église Catholique a exprimé la continuité des textes du Magistère sans hésiter à y intégrer ceux d'avant Vatican II :

*Le droit à la liberté religieuse n'est ni la permission morale d'adhérer à l'erreur (cf. Léon XIII, Libertas præstantissimum, 1888), ni un droit supposé à l'erreur (cf. Pie XII, Ci riesce, 6 déc. 1953), mais un droit naturel de la personne humaine à la liberté civile, c'est-à-dire à l'immunité de contrainte extérieure, dans de justes limites, en matière religieuse, de la part du pouvoir politique. Ce droit naturel doit être reconnu dans l'ordre juridique de la société de telle manière qu'il constitue un droit civil.*

*Le droit à la liberté ne peut être illimité (cf. Pie VI, bref Quod aliquantum, 1791), ni limité seulement par un « ordre public » conçu de manière positiviste ou naturaliste (cf. Pie IX, Quanta cura, 1864). Les « justes limites » qui lui sont inhérentes doivent être déterminées pour chaque situation sociale par la prudence politique, selon les exigences du bien commun, et ratifiées par l'autorité civile selon des « règles conformes à l'ordre moral objectif ». (CEC, nn. 2108-2109).*

Soulignons, au passage, que le *Bien commun* évoqué ici par le Catéchisme (cf. CEC, nn. 1906-1912) constitue le principe moral de la vie commune qui s'inscrit dans « l'ordre absolu des êtres et des fins » (Pie XII)<sup>20</sup>, mais aussi dans le bien concret de la société (*Bien utile, Bonum sociale*), et donc lié au bien social – parfois, hélas !, en régression – dû à l'évolution culturelle des peuples. Le texte cité du *Catéchisme* établit que la liberté religieuse doit être comprise comme un droit exprimé en termes résolument négatifs (ni permission morale positive ni droit positif absolu à l'erreur), de plus limité par l'ordre social et même plus exactement par le *Bien commun*. Ainsi, ce droit a

18. L'expression *libertas religionis* vient de Tertullien (dans *Apologeticum*, 24, 6, Opera, CCSL n. 1, Turnhout, Brepols, 1954, p. 134). Elle désigne manifestement la liberté d'exercice de la religion – par exemple, entre autres, la liberté de culte, la liberté sociale d'agir en mettant en œuvre les principes de la religion –, et non la liberté envers l'enseignement formulé par la religion – liberté d'opinion religieuse –, ni une qualité de liberté engendrée par telle religion : par exemple, la *parrhèsia* chrétienne.

19. Cf. le rapporteur MGR DE SMEDT, (19 novembre 1963 – congrégation générale n. 70) ; A.S. II/v, 1973, p. 491-492.

20. PIE XII, *Radio-message de Noël 1944*, AAS 37, (1945), p. 10-23, [p. 15].



pour objet une légitime autonomie de l'homme dans la recherche de la vérité<sup>21</sup>. Il se fonde dans la dignité de l'homme et dans son attraction vers la transcendance de Dieu qui dépasse « l'ordre temporel<sup>22</sup> ».

Or, si cette doctrine n'est pas bien assimilée et si la *liberté religieuse* se confond avec une *liberté de conscience*, liberté comprise comme un absolu objectif au sens de celle proclamée par les *Droits de l'Homme* (1948), l'État risque de sombrer rapidement dans l'indifférentisme religieux à un niveau pire encore que pour les individus.

Cela ne signifie pas que l'Église enseigne qu'il faille restreindre la liberté subjective des consciences, comme s'il fallait réduire le droit de changer de religion. Au contraire, Jean Paul II l'enseigne explicitement : « La liberté religieuse constitue le cœur même des droits humains. Elle est tellement inviolable au point d'exiger que soit reconnue la liberté jusqu'à changer de religion, si la conscience individuelle le demande. Chacun, en effet, est tenu à suivre sa propre conscience en toute circonstance et ne peut être contraint à agir contre celle-ci<sup>23</sup>. » La liberté religieuse, en tant que liberté des consciences (Pie XI)<sup>24</sup>, doit rester dans de justes limites : celle de changer de religion y demeure simplement circonscrite.

Le vrai problème apparaît lorsqu'on fait croire à l'État qu'il est purement et simplement incompétent en matière religieuse : le laïcisme à la française soutient une séparation stricte de l'Église et de l'État, même si des vues récentes on été formulées en proposant de passer de l'incompétence absolue « à une laïcité d'intelligence<sup>25</sup> ». L'Église

21. CEC, n. 2104 : « «Tous les hommes sont tenus de chercher la vérité, surtout en ce qui concerne Dieu et son Église; et quand ils l'ont connue, de l'embrasser et de lui être fidèles» (DH n. 1). Ce devoir découle de «la nature même des hommes» (DH n. 2). Il ne contredit pas un «respect sincère» pour les diverses religions qui «apportent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes» (NA n. 2), ni l'exigence de la charité qui presse les chrétiens «d'agir avec amour, prudence, patience, envers ceux qui se trouvent dans l'erreur ou dans l'ignorance de la foi» (DH n. 14) ».

22. CEC, n. 2106 : « «Qu'en matière religieuse, nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience, ni empêché d'agir, dans de justes limites, suivant sa conscience en privé comme en public, seul ou associé à d'autres» (DH n. 2). Ce droit est fondé sur la nature même de la personne humaine dont la dignité lui fait adhérer librement à la vérité divine qui transcende l'ordre temporel. C'est pourquoi il «persiste même en ceux-là qui ne satisfont pas à l'obligation de chercher la vérité et d'y adhérer» (DH n. 2). »

23. JEAN-PAUL II, *Ob diem ad pacem fovendam*, (8 déc. 1998), (= *Message pour la journée mondiale de la paix* 1999), AAS 91, (1999), p. 377-388, [p. 380]. Le concile Vatican I est en contraste apparent avec ce Message. VATICAN I, Constitution *Dei Filius*, sess. 3, *De fide*, c. 3 in fine : « Ceux qui ont embrassé la foi sous le magistère de l'Église ne peuvent jamais avoir un juste motif de changer cette foi ou de la révoquer en doute. » Il s'agit d'une impossibilité totale, en raison de la Révélation même, qu'il puisse exister un *juste motif objectif* de changer de religion quand il s'agit de l'Église catholique (Vatican I), mais non – hélas, parfois – d'un motif subjectif suffisant (Jean-Paul II), comme la vie scandaleuse de certains ministres catholiques.

24. Pie XI utilise à dessein *liberté des consciences* et non *liberté de conscience* dans l'encyclique *Non abbiamo bisogno* (29 juin 1931); Pie XI, AAS 23, p. 285-312, [p. 301] : « Nous sommes fiers et joyeux de combattre pour la liberté des consciences. » Nous soulignons dans notre traduction de l'italien.

25. Pierre MOREL, « Hommage au Pape de S. Ex. Pierre Morel par le nouvel ambassadeur de France près du Saint-Siège », *OR* (version française) n. 27 (2 juillet 2002), p. 2-3, [p. 2].



enseigne nettement la distinction des pouvoirs et leur juste autonomie, mais jamais la séparation idéologique :

*Les fidèles laïcs répondent à leur vocation quand ils prennent une part active aux tâches jamais achevées de la société (...). C'est en ce sens qu'il faut comprendre la liberté religieuse : non pas seulement la liberté d'un « jardin secret », non pas seulement la liberté de culte et celle de donner une éducation inspirée par les valeurs chrétiennes, mais aussi la liberté civile et sociale qui assure aux institutions religieuses les moyens concrets d'exercer leur mission. Il y a, certes, distinction entre les domaines civil et religieux, mais non pas séparation (...). La pluralité des conceptions de vie ne peut supposer la marginalisation ou la dépréciation de celles d'une grande partie des citoyens de la nation*<sup>26</sup>.

En affirmant que l'État n'a pas de *compétence directe* en matière religieuse, comme le suggère Vatican II (cf. GS n. 76), est-ce nier qu'il puisse avoir une *compétence indirecte* ? Il faut effectivement affirmer avec beaucoup plus de force que par le passé récent une compétence indirecte de l'État, qui doit venir de sa connaissance de la *loi naturelle* (elle inclut l'adoration du Dieu unique et l'amour du prochain), ce que le Magistère ecclésial a la possibilité et le devoir de lui enseigner ou de lui rappeler. L'État peut donc discerner la vérité, notamment en fonction des jugements de l'Église<sup>27</sup>, même s'il n'a aucune *compétence directe* en matière de vérité révélée. La déclaration *Dignitatis Humanae* ne s'est pas prononcée en faveur d'un agnosticisme ou d'une passivité de l'État en matière religieuse, mais bien différemment sur le fait que l'État ne puisse forcer personne sur ce terrain.

### ***Stimulations (incitamenta) à la recherche de la vérité religieuse***

Incontestablement l'*Index* encore en fonction juste après Vatican II (1967), ou tout autre organisme à caractère répressif du passé, ont permis pendant des siècles, avec bien des abus regrettables dus en grande partie à la culture de chaque époque, que cette recherche subjective se développe sans indolence ou sans que s'institue un total relativisme ou indifférentisme. On pense aussi à certaines institutions qui reposaient

26. Nous soulignons en gras. JEAN-PAUL II, *Aux évêques de la Région Est de la France en visite ad limina*, dans *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, n. 15, 1, (1992), p. 147-153, [p. 148-149]. Soulignements italiques dans l'original.

27. CEC, n. 2244 : « L'Église invite les pouvoirs publics (*politicas potestates*) à référer leurs jugements et leurs décisions à cette inspiration de la vérité sur Dieu et sur l'homme [Dieu, Créateur et Rédempteur, origine et destinée de l'homme]. » Voir dom BASILE [Rémi VALUET], *La liberté religieuse et la tradition catholique - un cas de développement doctrinal homogène dans le magistère authentique*, 6 volumes, Abbaye Sainte-Madeleine du Barroux, 1998<sup>2</sup>, volume IB, p. 612-613.

directement sur le droit des chrétiens dans l'exercice de leur liberté religieuse comme le droit au pèlerinage à Jérusalem lequel a produit les très discutables croisades en Terre Sainte<sup>28</sup>. Il ne convient pas de répéter les erreurs du passé, avec leurs heurs et malheurs, mais de suggérer désormais des stimulations non coercitives.

Les temps ont radicalement changé avec l'instauration d'un pluralisme culturel qui semble actuellement irréversible et qui rend l'usage d'incitations – interpersonnelles<sup>29</sup> et collectives – d'autant plus délicat que des tranches entières de la société se trouvent divisées. Sur quel principe s'appuierait ce recours à l'État? *Dignitatis Humanae* exhorte plusieurs fois les pouvoirs publics à leurs devoirs religieux (*DH* n. 3, § 5; n. 6). Il s'agit maintenant de faire appel au principe de subsidiarité<sup>30</sup> inclus dans la doctrine sociale de l'Église: nul, dans une société, ne doit intervenir dans l'échelon plus bas que lui, sauf en cas de défaillance notoire. L'existence d'un organisme et d'un système législatif promouvant collectivement, par des *incitations* positives, non coercitives, la recherche subjective de la vérité objective en matière religieuse devrait être le ressort de l'État qui appliquerait le principe respectueux de la subsidiarité vis-à-vis des corps civils ou religieux constitués à cette fin et reconnus pour leur compétence. Ce principe posé, son application demeure nécessairement difficile: on le voit en France, à la suite de la défaillance de l'enseignement de la religion catholique au Lycée, dès qu'il s'est agi de mettre en place un cours de religion à orientation pluraliste.

En milieu majoritaire qu'il soit catholique, orthodoxe, protestant, juif ou musulman, il faut reconnaître historiquement que la défaillance des hommes d'État ou des ministres religieux et un certain manque de lumière dans leur esprit ont provoqué une conceptualisation très lente des rapports entre la tolérance utile et nécessaire au niveau objectif, et le droit à la liberté religieuse au niveau proprement subjectif, individuel. Chaque majorité religieuse, encline à penser qu'elle détient de manière exhaustive la vérité, garde malaisément la mesure de la tolérance. Les théocraties, encore moins. Le pluralisme mal vécu tombe dans l'excès inverse, celui du relativisme lequel ruine le fondement objectif du droit lui-même.

28. Cf. par exemple: Jacqueline MARTIN-BAGNAUDEZ, *Les croisades – une tranche d'histoire méditerranéenne*, coll. Petite encyclopédie du christianisme, Paris, DDB, 1995.

29. Le Pape Jean XXIII évoque en ce sens – seulement interpersonnel – la stimulation que reçoivent les personnes non-chrétiennes au contact des croyants. JEAN XXIII, *Pacem in terris* n. 158; *AAS* 55, (1963), p. 257-304, [p. 300]: « Ces contacts peuvent être l'occasion ou le *stimulant* (incitamentum) d'un mouvement qui mène ces hommes à la vérité. » Nous soulignons.

30. *GS* n. 86, § 5; *CA* n. 15; *CEC*, nn. 1883; 1894.



***Quelles perspectives politico-religieuses pour « rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (cf. Mt 22, 21) ?***

Reconnaissons qu'elles deviennent de plus en plus réduites à l'ère du pluralisme. En France, le bilan n'est pas fameux avec la montée du bouddhisme, de l'islam et des sectes. On pourrait en dire autant en Suisse ou ailleurs en Europe. Il serait fastidieux de reprendre ici tout ce dossier bien connu.

Il faudrait définir – c'est sans doute un rôle des conférences épiscopales –, dans chaque cas concret de gouvernement, l'obligation que l'État doit prendre au for externe : la mise en œuvre du rappel au devoir authentique de chercher la vérité, en produisant des moyens, adéquats aux individus, pour que cette recherche devienne effective, par exemple, chez les non-catholiques qui vivent dans les régions où l'on adhère principalement à la « vraie religion<sup>31</sup> », expression trop peu revendiquée. Mais la perte de sens du *Bien commun* rend, désormais, complexe la possibilité d'équité vis-à-vis de ce critère d'objectivité en sorte que le droit subjectif ne l'emporte pas définitivement sur le devoir d'adhérer à la vérité objective.

À moins qu'ils ne disparaissent dans quelque catastrophe planétaire ou bénéficient d'une mutation inespérée, il semble manifeste que les États démocratiques, tels que nous les connaissons aujourd'hui, ne veulent presque plus ou ne peuvent plus assurer cette instance stimulante. En un souci de réaction face à la croissance du relativisme et du subjectivisme, il se dégage des récentes décisions et enseignements actuels du Magistère un désir de promotion, au sein de l'Église, à de nouvelles normes protectrices et à des réflexions de fond<sup>32</sup> sur le lien entre la vérité et la rectitude morale<sup>33</sup>. La mise en application de ces textes, au moins dans l'opinion chrétienne, devrait valoriser l'axiome moral non seulement de la *liberté religieuse*, mais de son fondement, le devoir de chercher la vérité objective.

Prouver ou juger le manque manifeste d'*incitations* de l'État, qui devraient développer une authentique vie *confessante*, avec des manifestations religieuses publiques, dans un pays ou dans un groupe de pays, relève d'une autorité supérieure que l'Église catholique a le devoir de revendiquer en propre comme matrice universelle, seule autorisée, de l'expression authentique de la Révélation. Il y va de la *libertas*

31. *DH*, n. 1, § 3 ; *Ecclesiam suam* n. 111 ; *CEC*, n. 2105. Sur la haute valeur de cette expression dans le texte conciliaire : Ph.-I. ANDRÉ-VINCENT, *La liberté religieuse, droit fondamental*, Paris, Téqui, 1976, p. 160-164.

32. Cf. *Veritatis Splendor*, *AAS* 85, (1993), 1133-1228 ; *Fides et Ratio*, *AAS* 91, (1999), p. 1-88.

33. Cf. G. COTTIER, « Conscience et élection », *Nova et Vetera* 70/3, (1995), p. 74-79 ; Idem, « La rectitude et la vérité », *Nova et Vetera* 72/1, (1997), p. 19-34.

*Ecclesiae*. Cependant cette revendication de l'Église catholique n'exclut pas divers degrés de participation d'autres Églises ou communautés ecclésiales à cette fonction d'arbitre selon les degrés de participation d'autres Églises ou communautés ecclésiales à cette fonction d'arbitre, selon les degrés<sup>34</sup> mêmes indiqués par les différents documents magistériels : Églises chalcédoniennes, Églises anciennes, Communion anglicane et autres communautés ecclésiales issues de la *Réformation*.

Mais la lenteur souvent pécheresse de cette reconnaissance par l'État peut conduire l'Église à adopter une attitude prudentielle dictée par la *necessitas Ecclesiae*<sup>35</sup>. En attendant le dessein providentiel de Dieu, l'Église, en qualité plus ordinaire de religion à dimension universelle, peut déjà élaborer de véritables programmes au sein de coalitions des religions (on pense, par exemple, à la résistance au *planning familial*) où elle conserve le leadership de par sa situation à majorité plus active sur ce plan. Ainsi, l'Église cherche par le *Dialogue interreligieux* à inspirer les sociétés où elle existe – même si elle y demeure minoritaire –, par sa doctrine sociale qu'elle ambitionne de partager avec les autres religions universelles. La doctrine sociale de l'Église, laquelle inclut le droit à la liberté religieuse, doit se comprendre comme un développement de la vertu de justice dont le fruit produit la paix, une paix sociale et internationale. Cela peut s'appliquer en tout pays sans qu'un intérêt trop particulier de l'Église soit seul en jeu.

Ainsi une certaine réponse se dessine à la question : par quel biais, aujourd'hui, l'Église catholique a-t-elle encore à intervenir politiquement sans qu'il s'agisse d'une raison ressortissant seulement à sa propre utilité fonctionnelle ? Il faut principalement soutenir que la religion constitue une partie essentielle du *Bien Commun* en tout pays. Or, de manière très générale, le *Bien commun* d'une nation se situe au-delà des seuls intérêts religieux ou socio - économiques. Le Bien Commun ne peut se définir comme la conciliation par chocs successifs des intérêts de divers groupes jusqu'à l'établissement d'un *statu quo* provisoire. Une nation ne peut prendre le risque de voir se développer la tendance à ce que des groupes de pression fassent avaliser la loi du plus

34. La revendication de l'Église catholique s'inscrit effectivement dans la compréhension que celle-ci doit avoir d'elle-même comme 'tout potentiel' par rapport à tous ceux qui sont ordonnés à l'unique Église du Christ ; l'Église catholique y jouerait le rôle de *maxime tale* dans ce modèle. Cf. B. D. de LA SOUJEOLE, « Être ordonné à l'unique Église du Christ », *Revue Thomiste* n. 102, (2002), p. 5-42.

35. Déclaration de la CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *La primauté du Successeur de Pierre dans le mystère de l'Église*, n. 12, (31 oct. 1998), *Enchiridion Vaticanum*, n. 17, Bologna, Dehoniane, 1998, p. 1198-1207, [p. 1205]. La *Congrégation pour la doctrine de la foi* exprime par là les oscillations, non de doctrine mais de pratique, du charisme pétrinien. Peut-on lire là un retour à la théorie de la *thèse* et de l'*hypothèse*, chère à Mgr Dupanloup après le *Syllabus* ? Nous ne le pensons pas : il est classique, depuis saint Maxime le Confesseur, de distinguer entre le *logos* et le *tropos*, entre la détermination invariable et le conditionnement fluctuant.



influent dans l'opinion publique par les médias devenus les organes de l'expression des intérêts particuliers.

L'Église, selon les vœux du Concile, si elle prend résolument la défense du Bien commun d'une nation, répondra par un dépassement nécessaire des biens relatifs, ceux sectoriels de ses ministres ou bien de privilèges<sup>36</sup> secondaires qui ont pu lui être accordés dans le passé ; cela, au nom même du Bien commun, sans pour autant – c'est l'enjeu pour aujourd'hui – refuser de nouvelles prérogatives lesquelles correspondraient mieux à la nouvelle situation historique, dans des États pluralistes. Par exemple, cette situation ne peut nier la portée encore actuelle du christianisme au sein de l'Europe en construction :

*Il n'y a pas de doute que, dans l'histoire complexe de l'Europe, le christianisme représente un élément central et caractéristique, renforcé par le solide fondement de l'héritage classique et des contributions multiples apportées par divers mouvements ethniques et culturels qui se sont succédé au cours des siècles. La foi chrétienne a façonné la culture du continent et a été mêlée de façon inextricable à son histoire, au point que celle-ci serait incompréhensible sans référence aux événements qui ont caractérisé d'abord la grande période de l'évangélisation, puis les longs siècles au cours desquels le christianisme, malgré la douloureuse division entre l'Orient et l'Occident, s'est affirmé comme la religion des Européens eux-mêmes. Dans la période moderne et contemporaine aussi, lorsque l'unité religieuse s'est progressivement fractionnée tant à cause de nouvelles divisions intervenues entre les chrétiens qu'en raison des processus qui ont amené la culture à se détacher des perspectives de la foi, le rôle de cette dernière a gardé un relief non négligeable<sup>37</sup>*

Cette reconnaissance peut se réaliser sans léser la justice commutative où l'individu, en raison du *Bien commun*, doit être respecté sans discrimination religieuse selon une égalité de traitement pour pouvoir adorer le Dieu unique selon son culte, et aussi que lui soit accordée la parité dans le domaine de l'éducation, de l'accès à l'emploi<sup>38</sup>...

36. Notons la recommandation de Vatican II sur les privilèges ; GS n. 76 : « [l'Église] ne met pas son espérance en des privilèges accordés par le pouvoir civil ». Elle ne les récuse pas pour autant sauf s'ils faisaient douter de la pureté de son intention. L'Église rejette ainsi toute pression exercée sur le gouvernement tendant à éviter des désavantages civils qui n'entreraient pas dans le cadre de sa mission.

37. JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Ecclesia in Europa* n. 24. Nous soulignons.

38. JEAN-PAUL II, *Aux congressistes de l'Union Internationale des Avocats*, n. 3 ; (23 mars 1991) ; *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XIV, 1, (1991), p. 629-632, [p. 631] : « On connaît aujourd'hui une grande diversité de religions parmi les habitants d'un même territoire, voire dans une même famille. La paix civile demande d'accorder à chacun la même liberté qu'à tous les autres. Les populations demandent une réelle égalité de traitement pour tous les croyants, l'absence de discrimination en matière d'éducation et d'accès à l'emploi, l'abolition de statuts personnels. »

Indubitablement la justice distributive dans un pays peut, sans préjudice à cette équité individuelle, inciter l'État à attribuer, en faveur d'une collectivité religieuse représentant le *Bien commun* « de manière non négligeable », une « reconnaissance spéciale (*specialis agnitio*)<sup>39</sup>», certaines prérogatives de préséance, des patrimoines et des usages publics, et surtout des fonctions enseignantes irremplaçables ainsi que des compétences de discernement.

R. P. Édouard DIVRY

*Professeur habilité à la Faculté de théologie  
de Lugano - Suisse*

39. *DH*, n. 6: « Si, en raison des circonstances particulières dans lesquelles se trouvent des peuples, une reconnaissance civile spéciale est accordée dans l'ordre juridique de la cité à une communauté religieuse donnée, il est nécessaire qu'en même temps, pour tous les citoyens et toutes les communautés religieuses, le droit à la liberté en matière religieuse soit reconnu et respecté. Enfin, le pouvoir civil doit veiller à ce que l'égalité juridique des citoyens, qui relève elle-même du bien commun de la société, ne soit jamais lésée, de manière ouverte ou occulte, pour des motifs religieux, et qu'entre eux aucune discrimination ne soit faite. »



# La Résurrection

## *c'est tous les dimanches et chaque matin*

*(Poème inédit<sup>1</sup>)*

La Résurrection ? Non. Jésus ressuscité ? Oui.  
Pas une idée. Quelqu'un.  
Pas un mort qui redevient vivant, comme Lazare, pour mourir plus tard.  
Une vie qui s'est donnée jusqu'à la mort et se relève du tombeau.  
Totale, indestructible :  
« Christ ressuscité des morts ne meurt plus. »  
Beaucoup plus qu'un miracle.  
Un accomplissement.  
Une métamorphose achevée.

Toute l'histoire humaine dans son équation la plus fondamentale :  
mon Pêché, ma Mort engloutis.  
La Vie plénière : « Il m'a aimé, il s'est livré pour moi. »  
Pour moi, pour toi, pour nous, pour tous :  
« Que toute la maison d'Israël le sache donc avec certitude :  
Dieu l'a fait Seigneur et Christ,  
ce Jésus que vous, vous avez crucifié ». (Act. 2,36)

Et ceci, comme toujours avec Dieu, inscrit dans des événements  
très simples, de chaque jour.  
Ces saintes femmes, regardons-les partir pour achever l'ensevelissement  
hâtif du vendredi soir.

1. Accompagnant une lettre au fr. Georges Marie-Marin Cottier, O.P., datée du 7 février 1979.

L'histoire sainte de leur foi est la mienne.

Elles doivent d'abord passer par l'angoisse d'une pauvreté totale.

Le vide : « Ils ont pris mon Seigneur et je ne sais où ils l'ont mis. »

Il n'y a même plus un cadavre à embaumer. C'est le zéro absolu.

Elles doivent passer à une espérance sans conditions, sans transition :

« Pourquoi cherchez-vous le Vivant parmi les morts ? Il n'est pas ici. Il est ressuscité. »

Ne pas vouloir retrouver le passé, ressusciter le passé, mais trouver le Christ nouveau « insaisissable » : « Ne me touche pas ».

Ce Christ non pas in-humain, mais sur-humain.

Mais en même temps la délicatesse et la tendre pédagogie divine se personnalisent pour chacun, tel qu'il est, pour se faire reconnaître :

Un nom prononcé : « Marie ».

Un geste : le pain partagé des pèlerins d'Emmaüs.

*À mon très aimé Martin  
Fraternellement*

*Jacques Loew*



# Notes et lectures

## Aux sources d'un humanisme intégral

*Délicat et non exclusif.  
Il sera du jour où nous sommes !  
Son cœur plutôt contemplatif,  
Pourtant saura l'œuvre des hommes.  
Vergil, Sagesse.*

Dans l'éditorial du premier numéro de *Nova et Vetera*, en 1926, intitulé *Définitions*, l'abbé Journet a défini l'esprit dont il entendait marquer la revue qu'il fondait avec l'abbé François Charrière. Sans méconnaître l'évolution et les développements ultérieurs, les accentuations différentes qui ont pu survenir de façon très heureuse, on peut dire qu'il y a là quelque chose qui s'est maintenu tout au long de l'histoire de *Nova et Vetera*, - ou plus exactement qui a maintenu et porté *Nova et Vetera* tout au long de son histoire, parce que ce quelque chose est de l'ordre de l'esprit, de l'inspiration. Lié, bien sûr, à la personnalité de l'abbé Journet, cet esprit en même temps la dépasse, l'élargit, en devenant source de fécondité, principe vivant de rassemblement et d'unité, d'appartenance à un foyer de communion intellectuelle et spirituelle.

\* \* \*

Quand on relit ce premier éditorial, il est clair que l'intention de Charles Journet n'était pas de faire de *Nova et Vetera* une revue de théologie, ou une revue de philosophie, ou une revue de spiritualité, mais une revue « culturelle » - de culture

chrétiennement inspirée et animée, où il y aura, entre beaucoup d'autres choses, de la théologie, de la philosophie, de la spiritualité. Dix ans avant la lettre, c'était la mise en œuvre d'un *humanisme intégral* - si l'on veut bien ne pas enfermer cette expression dans les limites des affaires de la cité temporelle -, d'un humanisme pleinement théocentrique, qui ne néglige rien de ce qui est humain mais pose sur lui un regard d'une qualité toute particulière. « Après avoir (...) dit de quels yeux nous voulons regarder le monde... » écrit l'abbé Journet à la page 11.

\* \* \*

Quel est-il, ce regard ?

Il est impossible, lorsqu'on relit ces pages, de n'être pas frappé de voir posée d'emblée cette affirmation :

*Ces choses visibles, véhiculent, à leur manière, des choses divines, comment n'aurions-nous pas appris de bonne heure à les respecter, dans une Église soucieuse de nous enseigner, avec le prix des rites sacramentels, le rapport des réalités sensibles à la vie de l'esprit (p. 4).*

Il y a là une clé pour saisir « de quels yeux nous voulons regarder le monde », un trait dominant de ce regard posé par Charles Journet sur

les choses d'ici-bas. Il a un jour confié, sans y penser, quels en étaient la source et le modèle :

*Jésus a su regarder ce monde avec une infinie tendresse. Il a compris la femme qui après son enfantement se réjouit qu'un homme soit né dans le monde<sup>1</sup>.*

Et l'on sait comment pour lui les choses les plus immatérielles - le jaillissement d'une intuition, une rencontre du cœur - étaient inscrites, pour toujours, dans la singularité concrète et sans prix d'un lieu, d'un paysage, d'un instant, où chaque chose reçoit le privilège d'être unique et irremplaçable.

*Je voudrais avoir ce que vous m'avez lu dans le petit pré clos de la Valsainte...<sup>2</sup>*

*La joie profonde de vous avoir retrouvé dans une si vaste région sous le ciel clair et la terre rouge toute ravagée par les orages. La joie d'avoir visité avec vous l'ermitage où le papillon vert que je prenais pour un minéral s'est envolé ; et la clairière avec la grande croix du Christ. Tout cela à la fois si parfaitement pauvre et parfaitement beau reste dans mon cœur<sup>3</sup>.*

Nul mieux que l'abbé Journet n'aura assenti à ce qu'écrivait Jacques Maritain :

*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 et 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 revivre ainsi sous mille formes l'histoire de cette pauvre terre<sup>4</sup>.*

\* \* \*

On connaît le passage, dans les premières pages de *Nova et Vetera*, où Charles Journet esquisse certains paysages de la Suisse romande. Ces lignes portent la marque de son regard, au point qu'on ne peut plus s'arrêter devant ces paysages sans les voir à travers ce regard, - comme on ne voit plus la montagne Sainte Victoire ou la mer à L'Estaque qu'à travers l'œuvre de Cézanne.

*Nous nous sommes attachés (...) aux lignes du Rhône et du Jura qui tracent sous le ciel l'ample dessin de son unité. Nous avons le cœur fait pour goûter à la fois le silence sacré et la douceur intime des soirs d'automne dans la Valsainte ; le "petit-lac" de Genève bordé de villas et qui, dans les après-midi d'été, fait*

1. Charles JOURNET, *Comme une flèche de feu, lettres*, Le Centurion, 1981, p. 118.

2. C. JOURNET - J. MARITAIN, *Correspondance*, t.1, 1920-1929, Paris, Ed. Saint-Paul, Fribourg, Ed. Universitaires, p. 724.

3. *Comme une flèche de feu*, p. 108.

4. Jacques MARITAIN, *Science et sagesse, Œuvres Complètes*, t. VI, p. 129-130.



*songer à la Corne d'Or ou aux rivages classiques de quelque mer Egée; la Dent du Midi, les montagnes de Vaud et de Savoie, romantiques et familières, que reflète doucement un unique miroir; Neuchâtel vue la nuit de la côte fribourgeoise (p. 4).*

\* \* \*

On ne s'étonnera donc pas de l'importance donnée par l'abbé Journet à l'art et à la poésie comme à ce qui incarne d'une manière privilégiée, dans l'ordre des choses naturelles, « le rapport des réalités sensibles à la vie de l'Esprit ».

*Nous réserverons une place importante aux lettres et aux arts. Ils représentent la Beauté qui est - saint Augustin, le moyen âge et Bossuet l'oubliaient moins que nous - l'un des noms de notre Dieu. En même temps, ils tiennent les chemins qui font accéder bien des hommes au monde de l'esprit (p. 11).*

Mais le paradoxe de l'art, c'est d'acheminer au monde de l'esprit, qui transcende le temps et le changement, par des œuvres essentiellement inscrites dans le temps et ce que l'on a appelé les « saisons de l'art », dont la loi est le renouvellement<sup>5</sup>.

Ce paradoxe s'enracine dans les profondeurs mêmes du mystère de l'être reflétées par la définition que les maîtres de l'École ont donnée du

beau: *splendor formae*, « splendeur de la forme ». Ceci demande que l'on perçoive bien ce qu'est la *forme* (au sens aristotélicien): c'est au cœur de l'être, le principe perfectif qui en déterminant la matière – principe indéterminé et potentiel – constitue les choses dans leur essence et leur intégrité; c'est, dit Jacques Maritain, leur « secret ontologique ». Et ce principe ontologique, en déterminant la matière et en faisant apparaître un être, est source, par là même, de lumière et de splendeur. De la lumière et de la splendeur qui émanent de la chose.

Les choses resplendent. Il y a comme un rayonnement, une phosphorescence de l'être. Ce rayonnement provient de la forme. Ce qui dans une chose éblouit une nature spirituelle qui la contemple, ce qui la délecte et l'apaise, c'est la forme qui en est le principe. Pourquoi? Parce que la forme est, dans la chose, le principe ontologique *spirituel*, « un rayon de l'intelligence créatrice imprimé au cœur de l'être ».

On comprend ainsi la diversité et l'amplitude infinie du beau, son caractère transcendantal et analogique. De même qu'il y a une infinité de manières pour la forme de briller dans la matière, - de même que chaque chose a sa forme, son « secret ontologique » -, de même chaque chose est belle à sa manière, si bien qu'aucune n'épuise la beauté: de nouvelles épiphanies de l'être et de la beauté sont toujours possibles.

On comprend aussi que le grand artiste, le créateur en art, c'est celui

5. « Un élément de pérennité subsiste sans doute sous les diverses formes de l'art, qu'il soit japonais, gothique ou moderne; mais ni les 'règles vivantes et éternelles' que l'artiste porte dans son intelligence, ni même les traditions, les techniques et les procédés qu'il a reçus de ses prédécesseurs, ne sauraient l'empêcher, puisqu'il œuvre dans les choses changeantes, d'être 'du jour ou nous sommes', de renouveler son art (p. 8). »



qui fait surgir de la matière, comme miraculeusement, l'éclat de formes nouvelles; celui qui invente un nouvel analogué du beau, une nouvelle manière dont l'être peut resplendir; celui qui fait dire aux mots, aux couleurs et aux sons, ce qu'ils n'ont encore jamais dit.

La compréhension large des formes diverses de l'art<sup>6</sup>, et jusqu'aux plus modernes, se voit fondée sur la reconnaissance du caractère transcendantal de la beauté, à rebours de tous les académismes; elle est ouverte à toutes les inventions fidèles à faire apparaître une splendeur de l'être jusque-là inconnue, insoupçonnée, un nouveau rayon intelligible capable de donner la joie.

\* \* \*

Une précision apportée par l'abbé Journet permet d'éviter tout amalgame fâcheux entre le monde de l'art - comme aussi de la vie politique et sociale - et les choses de l'intelligence. « Autre est le monde des choses *sensibles*, autre le monde des choses *spirituelles*. L'un est fluent, l'autre est immobile. » (p. 7) Cette distinction débouche un peu plus loin sur quelques lignes splendides concernant la loi fondamentale de la vie intellectuelle et son activité immanente, et qui fixent du même coup le point sur lequel l'édifice de la revue prend appui et duquel il tient son équilibre, comme les arbres qui ne donnent chaque année de nouveaux feuillages qu'à condition d'enfoncer toujours plus leurs racines dans le sol.

*Il s'agit, par un acte intérieur, de modeler notre intelligence sur une réalité spirituelle et immuable. Il ne s'agit pas de renouveler, de refaire la vérité. La vérité ne se fait, ni ne se rajeunit. Elle se trouve, se comprend ou se croit, se communique sans se dégrader, et ensuite se développe. La loi fondamentale du monde intellectuel n'est pas renouvellement, mais actuation et contemplation pour l'intelligence, et progrès pour la doctrine; progrès, c'est-à-dire accroissement intérieur, homogène et organique, du patrimoine spirituel (p. 9).*

\* \* \*

Ce regard, si profondément humain et délicat, sur les choses de ce monde n'est tel que parce qu'il est tout pénétré d'une clarté provenant de l'autre côté des choses. C'est un regard de sagesse.

*Il s'agit d'élever nos regards assez haut pour que se découvre la hiérarchie décroissante et délicate des valeurs spirituelles, capables d'ordonner, sous le signe de Dieu et de son Christ, les manifestations les plus nobles ou les plus humbles de la vie intellectuelle et affective, artistique et morale, individuelle et corporative, nationale et internationale, qu'elles soient d'hier, d'aujourd'hui ou de demain. Lorsqu'elles sont rangées sous ces valeurs spirituelles, les tentatives, les œuvres*

6. « S'il y a multiplicité de goûts, de sensibilités, de tempéraments, c'est pour que soit réfractée diversément et figurée moins pauvrement dans l'univers, l'éminente simplicité de la Lumière divine. Allons-nous sommer les gens de choisir devant l'école espagnole ou l'école flamande, devant le portail de Saint-Trophime ou ceux de Chartres? » (p. 12)

*et les institutions des hommes, même si elles ne répondent qu'à l'utilité du moment, et ne satisfont qu'à un besoin passager, apparaissent comme habitées par une parcelle de la paix divine (p. 7).*

Plus loin, l'abbé Journet ajoutait :

*Si la lumière que nous aimons est très haute, elle peut éclairer très loin (p. 11).*

Cette lumière de sagesse se réfracte tout au long de ces pages en un ensemble de verbes qui caractérisent une attitude intellectuelle et spirituelle foncière : *critiquer* et *construire* (p. 5); *accomplir* (« travailler du dedans, ce n'est pas principalement détruire, mais accomplir », - p. 5); *réconcilier* (p. 10); *accueillir* et *rassembler* (p. 12).

*Aussi nos intentions - poursuivait Charles Journet -, si imparfaitement et si partiellement que nous les exécutions, seront-elles catho-*

*liques, c'est-à-dire universelles (p. 11).*

Ce qui suit montre bien que l'affirmation de cette *catholicité* est beaucoup plus que l'affirmation d'une identité dans un pays confessionnellement partagé. C'est ainsi que la revue, très engagée au début dans le contexte culturel et religieux de la Suisse, pourra, dès les années 30, sans changer d'esprit et sans renoncer à son enracinement charnel, s'ouvrir à tous les horizons que visite la vérité de l'Évangile.

*La pensée catholique doit être élevée avec Jésus entre ciel et terre, et c'est en vivant le paradoxe douloureux d'une fidélité absolue à l'éternel étroitement jointe à la plus diligente compréhension des angoisses du temps, qu'il lui est demandé de travailler à réconcilier le monde à la vérité<sup>7</sup>.*

Fr. Michel CAGIN

7. Jacques MARITAIN, "Religion et culture", dans *Nova et Vetera*, 1930, p. 264 - (*Œuvres complètes*, t. IV, p. 239).





UNIVERSITÉ DE FRIBOURG, Semaine théologique, *Charles Journet, un témoin* du xx<sup>e</sup> siècle, Parole et Silence, 2003, 433 p.

Grâce à l'initiative des étudiants et professeurs de la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg, les multiples traits de la personnalité et de l'œuvre de Charles Journet (1891-1975) ont été mis en valeur au cours de la Semaine théologique d'avril 2002 qui a lui été consacrée. Historiens, biographes, disciples et anciens confrères du Cardinal, théologiens, philosophes, hommes politiques, sociologues, historiens d'art se sont succédé pour parcourir, en 25 exposés, la trame des actions et des écrits de ce prêtre, théologien contemplatif, qui fut tout à la fois professeur de dogme, maître spirituel, citoyen avisé en politique, promoteur de l'art nouveau, humble dignitaire de l'Église et qui, par ses importants travaux en ecclésiologie, est considéré comme l'un des théologiens majeurs du xx<sup>e</sup> siècle. De ce siècle, il fut également un observateur éclairé, comme l'attestent ses échanges épistolaires avec son ami Jacques Maritain<sup>1</sup>.

Ces 25 études ont été réunies en un volume permettant de découvrir sa pensée en profondeur dans les différents domaines pénétrés par la vaste intelligence de ce prêtre discret, quelque peu oublié, sans doute en raison de la grande humilité dont il

fit preuve tout au long de sa vie, mais aussi du discrédit dont sont aujourd'hui l'objet immérité les grands courants de pensée, telle la ligne de saint Thomas d'Aquin, auxquels il a emprunté son équipement conceptuel. Évoquant son œuvre principale, *L'Église du Verbe incarné*, Georges Cottier, O.P., dans sa préface, recommande de « faire l'effort d'assimiler ce patrimoine et ces richesses d'analyse pour entrer en contact avec les grandes vues innovatrices du traité présenté dans un style limpide (sait-on, ajoute-t-il, que Claudel avait reconnu les dons d'écrivain de Charles Journet ?). [...] D'emblée, il va au cœur des grandes questions comme le prouvent ses premiers travaux sur le sacrifice de la Messe », et son souci de relever le défi face au libéralisme théologique qui dominait alors dans les sectes protestantes de Suisse romande, « à travers la foi de l'Église dans toute sa pureté », dans le « désir de faire connaître la vérité dans son intégralité et dans toute sa splendeur ».

Ce sens de l'absolu, caractéristique de la personnalité de Charles Journet, a été relevé par tous les orateurs qui se sont réparti la tâche selon les grands sujets auxquels le théologien suisse (nommé cardinal en 1965 par Paul VI) a accordé son attention et ses travaux : philosophie et sagesse, ecclésiologie, histoire et politique, œcuménisme, dogmatique, spiritualité et art : tels sont les chapitres de l'ouvrage auxquels

1. JOURNET-MARITAIN, *Correspondance*, Vol. 1 et 2, Fribourg, Ed. Universitaires, Paris, Ed. Saint-Paul, 1996 et 1997; Vol. III, St-Maurice, St-Augustin, Parole et Silence, 1998.

s'ajoutent une introduction biographique et des remarques sur l'intérêt d'éditer l'œuvre de Journet aujourd'hui.

Quel profit tirer de ce volumineux ouvrage? Référons-nous à la conclusion de la rencontre dans laquelle Gilles Emery, O.P., note ceci: « Notre semaine consacrée à Charles Journet a voulu offrir, par une recherche commune, une connaissance approfondie d'un auteur en considérant ses différents aspects avec une certaine ampleur et en recevant les compétences nécessaires pour éclairer ces diverses facettes. » Se demandant quelles sont les valeurs et qualités de la réflexion chrétienne proposée par Charles Journet, le fr. Gilles place en premier lieu l'unité du propos du théologien et le lien organique de sa réflexion. Journet, dit-il, « a porté témoignage à l'unité de la réflexion chrétienne dans son ensemble comme peu d'auteurs l'ont fait avec une telle profondeur au xx<sup>e</sup> siècle ». Charles Journet, remarque-t-il ensuite, « offre une théologie qui permet de se trouver "chez soi" dans l'Église ou plutôt qui naît et grandit par son lien vital au cœur de l'Église, c'est-à-dire qui tient sa substance de la foi et de la charité dont vit l'Église ». En ce sens, il « propose une théologie qui échappe tout à fait au rationalisme », une théologie « profondément attachée à son temps et, en ce sens, vraiment actuelle ». Une théologie qui « permet le dialogue avec la culture et avec d'autres pensées chrétiennes », non pas de façon superficielle, à partir de la périphérie, mais à partir du centre, « c'est-à-dire à partir du donné de la foi, en particulier la foi au Christ et à sa grâce ».

Le but de ces journées était de faire connaître et montrer le trésor de la réflexion théologique de Charles Journet. La publication des Actes de ce travail scientifique, entrepris pour analyser et systématiser la présence de sa pensée, permet d'élargir l'auditoire à tous ceux qui trouvent en cet homme un témoin et un guide, mais aussi à tous ceux qui seraient heureux de découvrir l'originalité et la richesse de sa théologie et de sa spiritualité.

Guy Boissard

Fondation GUILÉ, *Quelle conception de l'homme aujourd'hui?* Actes du 5<sup>e</sup> colloque International, Boncourt, Guilé Foundation Press, 2003, 137 p.

Il y a quelques années déjà, Jean-Paul II déclarait que la réponse à la question de l'anthropologie serait l'un des enjeux majeurs du 21<sup>ème</sup> siècle. D'aucuns ont ressenti l'urgence du problème et ont entrepris des travaux en profondeur destinés à redécouvrir les aspects constitutifs de l'être humain dont la connaissance est essentielle à une bonne gestion de la vie personnelle et sociale. La Fondation Guilé<sup>2</sup> apporte une intéressante contribution au débat, notamment par des colloques réunissant « des porteurs de responsabilités économiques, politiques et culturelles qui sont les premiers acteurs d'une civilisation digne de l'homme ». Dernier en date d'une série de publications, l'ouvrage que nous avons reçu rapporte les exposés et les discussions qui ont eu lieu dans ce cadre en octobre 2002. Dans une optique foncièrement chrétienne, se référant fondamentalement à l'enseignement du Pape, la rencontre entendait répondre aux intentions suivantes: « A l'heure où la mondialisation révèle ses paradoxes

2. Fondation Guilé, Institut Européen d'Études Sociales, 2916 Boncourt, Suisse.



en faisant de tous les hommes des voisins en même temps qu'elle exaspère leurs rivalités culturelles, il est urgent de dessiner les contours et les conditions d'une véritable anthropologie capable d'éclairer les grandes questions de notre temps. »

Dans son exposé, Pierre Magnard se demande s'il existe une « anthropologie fondamentale » sur laquelle on puisse asseoir une éthique, un droit, une politique. Il voit la réponse dans le mot « humanisme » dont il perçoit toutefois l'ambiguïté des revendications. Il s'attarde au témoignage de Montaigne qui, à son sens, « fait preuve de la contradiction qui habite l'humanisme : à un moment donné de son développement, surgit à l'intérieur de l'humanisme, l'antihumanisme qui le sape et finit par le subvertir ». N'est-il pas, se demande l'auteur, « marqué d'une croix qu'il doit savoir porter, s'il veut surmonter les contradictions qui le déchirent. Si Dieu fait homme a connu le supplice du calvaire, comment l'homme ne devrait-il pas payer d'une participation à ce sacrifice son propre essor ? »

Pour Michel Boyancé, il s'agit de redécouvrir la notion de nature humaine pour élaborer une conception objective de l'homme. L'Église catholique continue à fonder son anthropologie philosophique sur des notions en grande partie issues de la philosophie païenne antique. Elle invite ainsi à revisiter cette approche de la « physis », de la « natura » telle que les Grecs ou les Médiévaux avaient pu la penser. Cette approche doit redonner à la nature toute sa pertinence et sa fécondité, faute de quoi toute tentative de définir l'homme risquerait de revenir « à une raison et/ou une liberté sans objet – et donc sans limite –, laissant ainsi la porte ouverte à tous les excès ».

Pierre d'Elbée traite de l'anthropologie culturelle, comme recours

pour définir l'homme. Il constate cependant qu'elle se développe d'une manière toute particulière, « au point de vouloir justifier l'abandon du fondement naturel » en ramenant toute croyance ou toute représentation à des critères régionaux ou ethnocentristes. Selon elle, l'humanisme, « à partir du moment où il prétend à une certaine universalité est totalitaire ». Il reviendrait à l'anthropologie culturelle de favoriser un esprit de tolérance, de reconnaître les cultures différentes dans un esprit de convivance. Pour l'auteur, la reconnaissance de l'universel conduit à l'affirmation de l'universalité de l'humain et de son respect. Elle n'induit pas non plus la négation de la tolérance, car il faut conjurer « la confusion fondamentale entre le mode spéculatif et le mode pratique, entre la pensée et l'action qui ont eu tant de peine à coexister dans l'histoire des hommes. L'ordre de la vérité est différent de l'ordre de l'action. »

François-Xavier Putallaz décorrique les thèses de Peter Singer, porte-parole du mouvement antispéciste qui propose de franchir une nouvelle frontière, celle des espèces animales, à l'instar de l'antiracisme qui a lutté contre les discriminations entre les individus. « Cette pensée a conduit certains milieux anglosaxons actuels à de curieuses revendications, censées substituer au respect des animaux un tout nouveau droit en faveur des bêtes, dont on veut faire des sujets à part entière. » L'auteur s'interroge sur les raisons qui font le succès de telles tentatives, menaces pour l'anthropologie philosophique ou simple tentation extrémiste qui néanmoins pourrait justifier les exactions des mouvements pro-animaliers. « Si l'utilitarisme singérien, conclut-il, lance un défi à l'anthropologie philosophique, c'est moins par ce qu'il est, que par ce



qu'il révèle, une crise majeure de la rationalité. »

Catherine Vierling se demande « quelle conception de l'homme sous-tend la réflexion et les décisions des instances internationales », dans lesquelles se manifestent la sécularisation et l'athéisme contemporain. « Celles-ci, constate-t-elle, actionnent les leviers de la générosité et de la bienfaisance propres aux sociétés de consommation, qui ne sont plus enracinées dans la vitalisation spirituelle essentielle à la nature humaine. On assiste à une promotion de valeurs inversées qui se traduit [...] par des affirmations aux conséquences politiques dangereuses, ébranlant les principes démocratiques fondamentaux. [...] Le bien commun est mis en péril par ces lobbies très puissants faisant valoir leurs intérêts particuliers. » Toutefois des forces vives sont présentes qui agissent sous une nouvelle forme de démocratie directe, notamment par le moyen d'internet, pour constituer des groupes de pression. Ceux-ci représentent une chance s'ils s'axent sur une véritable anthropologie humaniste solidaire.

Une société sans sujet est-elle possible ? se demande Chantal Delsol face à une société individualiste qui, précisément, efface le sujet. Quelles sont les conséquences d'une telle option « qui prend forme actuellement dans l'organisation de nos sociétés » ? Rappelant que la caractéristique essentielle du sujet consiste dans la liberté et la responsabilité, l'auteur cite quelques exemples de la désagrégation du sujet, notamment dans la responsabilité collective, dans un individualisme qui croit ne devoir rien à personne, dans le conformisme de la pensée, dans une revendication de transparence qui conduit à la perte de la notion de pudeur et du secret

individuel. Il faut « sauver le sujet », qui représente le fleuron de notre culture, en acceptant les hiérarchies qu'implique la grandeur de l'homme.

Réhabiliter les méthodes éprouvées de la pensée, telle est la conviction de Franz A. Blankart, qui évoque ainsi « l'induction, dont le point de départ se trouve dans la réalité, mais aussi la déduction, qui se déploie à partir de la référence à des valeurs ». Cela s'impose afin de retrouver la conception de l'homme que réclame la démocratie moderne, de telle sorte que s'établisse « à tout le moins une confiance critique à l'égard des autorités, attitude qui constitue l'essence même de la véritable fidélité ».

Jean Sokol, enfin, note avec Boeckendorff que, face à l'idée d'obligation morale, « les sociétés modernes se fondent sur des présupposés qu'elles ne sont pas même en mesure de reproduire ». Faute de pouvoir s'appuyer sur des obligations religieuses, fondées sur l'obligation de l'être créé envers son Créateur, la société alterne entre la recherche d'un fondement commun à l'obligation morale ou à le remplacer par des instruments de répression. Une nouvelle formulation du droit pourrait se développer « à partir du simple fait d'être né, c'est-à-dire d'avoir reçu la vie, parce que la vie n'est pas "à moi" comme une réalité à usage purement privé, mais n'est reçue que pour être transmise aux nouvelles générations. » L'auteur estime que, vus sous cet angle, beaucoup de problèmes juridiques, sociaux et moraux apparaissent dans une lumière inattendue.

Dans sa conclusion du colloque, Yves Semen propose de convenir de la nécessité d'un retour à une vraie philosophie de l'homme, la science se révélant impuissante à définir à elle seule l'humanité de l'homme. Aussi faut-il une philosophie de

l'homme – une anthropologie philosophique – qui fasse droit à la métaphysique. Cette philosophie se référant à l'irremplaçable anthropologie fondamentale aristotélico-thomiste, doit trouver « des prolongements et des élargissements qui la rendent capable de répondre aux défis de la mentalité moderne, sans négliger les lumières de la Révélation, telles qu'elles éclairent l'encyclique *Fides et Ratio* et les nombreux écrits de Jean-Paul II sur le sujet.

Ce petit livre a le mérite d'aborder sans détours les vraies questions qui se posent aujourd'hui à une anthropologie en déroute. Il faut en saluer la pertinence comme le courage et la clairvoyance de ses auteurs. À leurs exposés s'ajoute la transcription des débats qui les ont suivis et qui apportent des précisions et des ouvertures intéressantes, stimulant la poursuite de la réflexion.

Guy BOISSARD

*The Didache. A Commentary* by Kurt Niederwimmer (Hermeneia), Fortress Press, Minneapolis, 1998, 288 p.

La *Didachè*, ou *Doctrine des douze apôtres*, dont le manuscrit grec fut découvert en 1873 par le métropolite Philothée Bryennios à la Bibliothèque de l'Hospice du Saint-Sépulcre de Constantinople, où il se trouvait avant son transfert à Jérusalem, fut éditée en 1883, et ne cessa, depuis lors, d'attirer l'attention des théologiens. Par la place intermédiaire qu'elle occupe entre les écrits du Nouveau Testament et ceux des Pères apostoliques, la *Didachè* n'est pas seulement importante parce que la tradition ecclésiastique des premiers siècles l'a parfois considérée comme un texte inspiré, mais surtout parce qu'elle apporte un témoignage exceptionnel sur les

premières communautés de Syrie occidentale et comble de nombreuses lacunes dans notre connaissance des usages ecclésiastiques du christianisme primitif.

Les éditions Fortress ne pouvaient donc pas avoir de plus généreux projet que de faire traduire en langue anglaise la seconde édition revue et augmentée du commentaire suivi que Kurt Niederwimmer a publié à Göttingen, en 1993, et qui constitue à ce jour l'analyse et la synthèse la plus complète de ce texte capital.

Une remarquable introduction fait le point sur tout ce qui touche la tradition du texte et ses versions copte, éthiopienne et géorgienne, le titre de l'ouvrage dans la tradition littéraire, la structure et les différents genres littéraires, la date, le lieu d'origine, les destinataires et, enfin, les rapports que la *Didachè* entretient avec les écrits néo-testamentaires et patristiques.

La *Didachè*, qui se présente comme un recueil de traditions différentes rassemblées par un auteur anonyme qu'il est encore impossible d'identifier, mais dont on peut légitimement penser qu'il a certainement dû faire partie de cette hiérarchie itinérante de la primitive Église qui a tant contribué à la diffusion de l'Évangile et de l'apostolat missionnaire, comprend quatre parties de longueur inégale : une première partie catéchétique et morale, essentiellement fondée sur l'enseignement judéo-chrétien des *Deux voies*, la voie qui mène à la vie et celle qui conduit à la mort (chapitres 1-6), une deuxième partie liturgique, qui expose d'anciens usages sur le baptême, le jeûne, la prière, le repas eucharistique et l'action de grâces (7-10), une troisième partie disciplinaire, qui concerne les apôtres et les prophètes, l'hospitalité chrétienne, le



salairé des prophètes et des docteurs, la synaxe dominicale, la hiérarchie locale et la correction fraternelle (11-15) et, enfin, une quatrième partie conclusive, qui évoque la manifestation de l'Antichrist, l'apostasie et l'attente eschatologique du Seigneur (16).

Pour chacun de ces chapitres, l'Auteur procède de la même manière que pour les commentaires bibliques : la traduction précise du texte, suivie d'une brève analyse générale, ouvre sur un commentaire mot à mot de chaque verset.

Dans l'impossibilité dans laquelle nous sommes, dans une recension, de donner un écho de l'ensemble des argumentations et des exposés doctrinaux précieux que nous donne l'Auteur, qu'il nous suffise, en conclusion, de le féliciter pour la rigueur et la clarté de ses propos, qui nous font à chaque page mesurer l'importance de la *Didachè* dans la tradition chrétienne. En effet, par leur force et leur sobriété, les exhortations morales et spirituelles, les anciennes prières eucharistiques et les exigences disciplinaires qu'elles contiennent révèlent une fois de plus la grandeur du radicalisme de l'engagement évangélique, les richesses théologiques de l'institution eucharistique et la beauté des divers ministères qu'il est possible de vivre dans l'Église.

Jean BOREL

*Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament II, MARK*, Edited by Thomas C. Oden & Christopher A. Hall, InterVarsity Press, Downers Grove Illinois, 1998, 281 p.

Cet ouvrage est le deuxième volume paru d'un vaste et magnifique projet d'offrir à tous ceux qui sont intéressés par la compréhension

traditionnelle de la Bible un commentaire de chaque livre et de chaque verset de l'Ancien et du Nouveau Testament, composé à partir des plus beaux commentaires qu'en ont autrefois donnés les Pères de l'Église grecs et latins.

C'est dire aussi l'enjeu œcuménique de ce projet, non seulement parce qu'il va permettre aux non-spécialistes de se familiariser avec le précieux consensus exégétique du Christianisme ancien, mais aussi parce qu'il pourra remettre en vigueur dans l'intelligence et le cœur des chrétiens de demain les plus belles intuitions et les plus importantes orientations théologiques, spirituelles et pastorales des Pères qui ont nourri et construit l'Église du Christ à travers les siècles. Et de cela, tous ont un urgent besoin, les croyants comme ceux qui cherchent encore.

Enfin, ce projet renoue avec la vénérable tradition de la *Glose ordinaire*, si prisée et courante au Moyen-Âge, essentiellement composée de textes et de réflexions qui devaient faire autorité dans le peuple chrétien. L'idée d'une glose complète de la Bible, qui a sans doute vu le jour dans l'entourage d'Anselme de Laon, vers les années 1100, s'est poursuivie au XII<sup>e</sup> siècle par le travail remarquable de l'Abbaye de Saint-Victor à Paris, et s'est fixée au milieu du XIII<sup>e</sup> en un texte scolaire standard appelé *Glossa ordinaria*, c'est-à-dire un commentaire littéral sur trois colonnes de l'Écriture sainte, le texte biblique au centre, accompagné de gloses marginales et interlinéaires.

Avec ce second volume de commentaires sur l'*Évangile de Marc*, nous sommes au fil des pages en compagnie des plus célèbres Pères de l'Église, Clément d'Alexandrie, Hippolyte et Jérôme, Tertullien et Origène, Hilaire de Poitiers et les



Cappadociens, Ambroise de Milan, Cassien, Augustin, Grégoire le Grand, Isidore de Séville, Bède et de tant d'autres encore qui, dans leur ardeur à méditer l'Évangile du Christ, ont reçu les fulgurations de l'Esprit.

Il n'y a plus qu'à souhaiter que ce trésor puisse être un jour traduit pour les innombrables lecteurs de langue française qui ne peuvent lire l'anglais. Pour l'heure, et dans l'attente impatiente de la suite, nous félicitons les Auteurs pour la réussite de cet ouvrage.

Jean BOREL

Hans WILDBERGER, *ISAIAH, Volume I: chapitres 1-12; Volume II: chapitres 13-27; Volume III: chapitres 28-39. A Continental Commentary.* Translated by Thomas H. Trapp, Fortress Press, Minneapolis, 1991-2003, Vol. I: 524 p.; Vol. II: 624 p.; Vol. III: 781 p.

Il aura fallu plus de neuf années de travail intensif au professeur Thomas H. Trapp pour venir à bout de la traduction anglaise du plus important commentaire que l'on ait jamais écrit sur le livre d'Isaïe, rédigé entre 1965 et 1982 par Hans Wildberger, et publié à Neukirchen-Vluyn dans la série des « *Biblischer Kommentar* ». Cette traduction d'un texte allemand exigeant et serré, dont l'exactitude et la fluidité ont déjà été reconnues par nombre de spécialistes, rend désormais accessible au large public des anglophones les analyses minutieuses et les recherches passionnantes que le professeur bâlois a menées pendant plus de trente ans sur la vie et l'œuvre du Prophète qui a le plus marqué la spiritualité et la théologie des premières générations chrétiennes, ainsi que la rédaction des écrits du Nouveau Testament.

« Depuis le début, affirme Thomas H. Trapp, j'ai voulu que ce commen-

taire soit le plus utile possible. En donnant la traduction anglaise précise de chaque mot étranger ancien, j'ai désiré que tous les lecteurs non spécialisés dans les langues anciennes puissent en tirer le plus grand profit ». Enfin, une mise à jour complète de la bibliographie isaienne jusqu'en 2002 fait de cette nouvelle édition un instrument de travail indispensable pour ceux qui désirent poursuivre la recherche. Notre admiration est donc sans borne pour la perfection de ces deux travaux monumentaux, le travail du maître et celui du traducteur, et nous osons espérer que la parole d'Isaïe suscitera l'enthousiasme de l'intelligence et du cœur des lecteurs qui feront l'effort d'en prendre connaissance.

Du point de vue méthodologique, chaque péricope prophétique fait l'objet d'un même traitement. Une bibliographie complète oriente au départ le lecteur sur les travaux consultés, puis Hans Wildberger propose la traduction littérale du texte hébraïque, que suivent toutes les remarques et notes infiniment précieuses qu'il est nécessaire de donner pour rendre intelligibles les difficultés, voire les obscurités du texte original et des différentes versions anciennes qu'on lui connaît aujourd'hui. Sur ces bases philologiques, précisées et amplifiées par l'analyse du genre littéraire et du contexte historique, le commentaire verset par verset et mot à mot de chaque prophétie se déroule dans la plus grande clarté pour aboutir à une compréhension globale de la pointe du texte et de son intention théologique.

Le troisième volume, dans lequel sont analysés les chapitres 28 à 35, se termine par une série de développements magistraux sur l'histoire du texte d'Isaïe, sa position dans le canon de la Bible, le problème des chapitres 40 à 66, au sujet desquels

la critique a parlé des deuxième et troisième Isaïe, la traduction de la Septante, le Targum, la Peshitta, la Vulgate et, enfin, le manuscrit du rouleau d'Isaïe retrouvé à Qumrân.

Un deuxième chapitre offre une présentation exhaustive des problèmes rédactionnels posés par le livre d'Isaïe, ainsi qu'une comparaison remarquable des différentes approches herméneutiques qu'il a connues durant l'histoire.

Dans le troisième chapitre, Hans Wildberger met en relief l'ensemble des sources traditionnelles d'Israël qu'Isaïe a utilisées et les phases successives de son activité prophétique. Nous trouvons là de beaux développements sur les théophanies et le jour de l'IHWH, la réception de la tradition de Sion, la Sagesse et la terminologie sapientielle chez Isaïe.

La théologie d'Isaïe est exposée avec une profondeur exemplaire dans le quatrième chapitre. L'Auteur y montre comment, chez Isaïe, la Sainteté, la Gloire et l'Unicité absolue de l'IHWH tranchent sur la vanité, l'horreur et le mutisme des idoles, comment la Parole (DABAR) prophétique appelle au repentir, juge et sauve Israël et les Nations, et comment se pose pour Isaïe le thème eschatologique.

La théologie des matériaux post-isaïens, l'analyse du langage et des différentes formes de discours que met en œuvre le prophète et ses successeurs, ainsi que la présentation complète de la bibliographie isaïenne font l'objet des recherches des deux derniers chapitres, qui se concluent par la liste des abréviations, les index des citations bibliques et des autres références littéraires, les index des noms propres et des thèmes, le registre des mots hébraïques et grecs.

Notons enfin le soin, devenu si rare de nos jours, avec lequel les

éditeurs ont réalisé l'impression du texte, choisi le papier ainsi que des caractères lisibles et différents pour le texte principal et les notes.

Dans son commentaire paru en 1987, Edmond Jacob a eu pleinement raison lorsqu'il affirmait qu'« on peut présumer que dans l'avenir immédiat on ne verra pas d'ouvrage de cette taille, et que les études sur Isaïe seront consacrées à élaborer quelques-uns des résultats et des problèmes soulevés par Wildberger, car l'Auteur s'est rendu compte combien entre 1965 et 1982 les problèmes relatifs au livre d'Isaïe ont changé, et il est à présumer que les travaux futurs se laisseront guider par un Maître, qui a su répondre aux exigences de la science, de la sagesse et de la foi ».

Jean BOREL

Francis GAUTIER, *La retraite et le sacerdoce chez Grégoire de Naziance*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études 114 (Sciences religieuses), Turnhout, Brepols, 2002, 457 p.

C'est un très beau livre que nous offre Francis Gautier sur la vie et l'œuvre de Grégoire de Naziance, plus précisément sur l'importance et le sens de la vie contemplative et de la retraite dans la doctrine ascétique du Cappadocien et son rapport avec l'exercice du sacerdoce.

Version abrégée et remaniée de la thèse de doctorat soutenue par l'Auteur à la Section des Sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études, le 15 janvier 2000, cet ouvrage se présente comme une critique et une réinterprétation remarquables de certains jugements dépréciatifs que plusieurs historiens récents ont propagées au sujet des



propos autobiographiques que le Nazanzène a souvent tenus sur sa personne et sa carrière, comme s'il avait dû n'accepter que malgré soi de devenir évêque, contraint par la tyrannie d'autrui à quitter les délices de la solitude et de la contemplation. « Cette vision, dit Francis Gautier, prend pour acquise l'alternative entre un monachisme identifié à une vie contemplative séparée du monde et la vie séculière, au point de faire de sa profession de « moine-évêque » un oxymore hautement problématique, alors même qu'il en fut, avec les deux autres Pères Cappadociens, l'un des principaux promoteurs » (p. 3).

A partir d'une redéfinition des notions capitales de « philosophie et philosophie chrétienne », « étrangeté (*xénitéia*) et anachorèse », « sacerdoce, vocation rhétorique et magistère du Verbe », l'Auteur peut ainsi montrer, en une première partie, en quel sens Grégoire de Naziance conçoit le sacerdoce ascétique comme l'accomplissement actif de la perfection philosophique chrétienne, et le rôle essentiel que prend l'anachorèse dans l'exercice de cette vie philosophique qu'il veut faire sienne. Entièrement consacrée à Dieu et à son service, la « philosophie chrétienne » a donc, pour Grégoire, le renoncement comme condition, renoncement qui doit faire du philosophe un parfait étranger au monde, sans pour autant pouvoir être soupçonné des déviations du manichéisme, de l'encratisme, du messalianisme, voire d'un érémitisme forcené.

Comme l'affirme très justement l'Auteur, pour le Nazanzène, « l'exercice de la charité et de l'ascèse psychique conditionnent la purification de l'âme, et l'étude savante des Écritures celle de l'esprit, conditions irréalisables dans la vie du désert. En conséquence, sans nier la néces-

sité d'un peu de calme et de loisir pour l'ascèse contemplative, il veut qu'on y associe toujours la pratique, donc une certaine socialité, et, ne concevant pas le salut en dehors de l'Eglise, il tient à ce que les moines restent en relation avec la communauté ecclésiale, qui est chez lui l'équivalent de la « *polis* » dans l'anthropologie et l'éthique aristotéliennes ou néoplatoniciennes. Aussi, n'est-ce pas le cénobitisme qu'il privilégie, mais une vie partagée entre la contemplation et l'activité spirituelle charitable auprès de la communauté ecclésiale: une solution conforme au modèle ecclésial syrien, qui intègre, en tant qu'élite laïque, les solitaires dans l'Eglise » (p. 111s).

C'est dans ce contexte-là que s'inscrivent et se comprennent le sacerdoce et la vocation spécifique d'orateur et d'écrivain de Grégoire de Naziance et la manière de les vivre, toujours à la charnière de l'ascèse solitaire et de l'activité publique. Et Francis Gautier de réviser, point par point, dans une deuxième et troisième parties, les regrettables mésinterprétations auxquelles ont donné lieu les confessions autobiographiques du Nazanzène, qui, à chaque étape de sa carrière sacerdotale, fut en effet si souvent déchiré entre son aspiration à la vie contemplative, faite d'étude, de prières et de silence, et les exigences de la vie sacerdotale active, toute occupée au ministère de la Parole ainsi qu'aux engagements politiques et sociaux.

Bien loin de ne se réduire qu'au contemplatif égotique, frileux, hypersensible et romantique avant la lettre qu'on a voulu voir sous les mots de ses *Discours* et confidences, l'Auteur montre au contraire que le Nazanzène « projette une image de soi savamment étudiée pour correspondre à un idéal philosophique spécifique dont il



fait en même temps la promotion, et qui a pour fonction de justifier chacune des étapes de sa vie : celui d'une vie philosophique mixte dont il articule les versants contemplatif et actif grâce au *topos* du « refus préalable » qu'il fut le premier auteur ecclésiastique à orchestrer, systématiquement, comme motif clef du sacerdoce philosophique. C'est comme âme exclusivement occupée de choses spirituelles qu'il parle de lui-même, projetant ainsi une image de soi parfaitement monotrope et comme isolée dans une constante relation à Dieu » (p.239s).

Dès lors, en exaltant depuis le commencement de son sacerdoce cet idéal philosophique mixte, dont l'Auteur montre bien qu'il n'a rien de

fondamentalement original dans la tradition philosophique de son temps, aussi bien païenne que chrétienne, le Cappadocien ne cherche nullement à justifier *a posteriori* une carrière cléricale subie, encore moins à résoudre un dilemme personnel, mais bien plutôt à tenter de mettre en pratique le mode de vie mixte que le Christ Pédagogue, paradigme du parfait chrétien, a vécu le premier en affrontant face à face le Mal à l'œuvre dans le siècle, ce même mode vie dont ses contemporains et amis Basile et Grégoire de Nysse, Augustin d'Hippone et Jean Chrysostome se sont aussi fait les imitateurs.

Jean BOREL

## Il est désormais possible de se procurer des collections d'anciens numéros de *Nova et Vetera*

Les anciens numéros de *Nova et Vetera* présentent des textes d'une grande richesse, touchant à de nombreux domaines de la théologie, de la philosophie, à diverses questions de société, à l'art, etc. Ils sont notamment signés :

*Charles Journet, Jacques Maritain, Gino Severini, Reginald Garrigou-Lagrange, o.p., Jean-Louis Ferrero, Eugène Dévaud, Benoît Lavaud o.p., R.L. Bruckberger, Jean Rousset, P. de Menasce o.p., Albert Béguin, Georges Haldas, Georges Cottier, o.p., Geneviève de Gaulle-Anthonioz, Jean de la Croix Kaelin o.p., Louis Gardet, Anne Perrier. Robert Rochefort, François Bouchardy, Louis Massignon, Jean-Hervé Nicolas o.p., Olivier Lacombe, Élisabeth de Miribel, Ramon Sugranyes de Franch, Henry Bars, Jean Laloy, Stanislas Fumet, Ceslas Rzewuski o.p., Maurice Zundel, Heinz R. Schmitz, Servais Pinckaers o.p.*

Depuis 1926, ces textes reflètent les préoccupations de la société chrétienne à travers l'histoire bouleversée du <sup>xx</sup>e siècle. Beaucoup conservent leur actualité, selon l'esprit de la Revue et de son Fondateur pour qui il s'agissait, « à chaque moment du temps, de découvrir les fils ténus et innombrables qui doivent unir, dans un monde bien fait, le passé, le présent et l'avenir » (*Éditorial* du premier numéro, 1926).

Plusieurs de nos abonnés ont manifesté le souhait de se procurer une collection de *Nova et Vetera*. Nous avons tenu à conserver autant que possible les anciens numéros afin de les mettre à disposition de toute personne intéressée. Il ne nous reste malheureusement plus de collection complète mais des ensembles partiels, surtout à partir des années 40.

Des numéros isolés ou des collections peuvent être obtenus à un coût très modeste. Le bulletin de commande ci-dessous est à disposition des personnes intéressées.

### Prix des numéros isolés (port en +)

- jusqu'à 1995 : CHF 2.-/€ 1.35.-

- de 1995 à 2002 : CHF 8.-/€ 5.4

### Prix des collections :

À convenir selon le nombre de numéros et selon frais de port et de manutention



*Je désire recevoir :*

\*Une collection de tous les numéros disponibles

\*Une collection partielle de (année) ..... à (année) .....

\*Des numéros isolés (préciser) :

(\*Souligner ce qui convient)

Nom : ..... Prénom : .....

Adresse : .....

.....

À retourner à : Nova et Vetera, 76, chemin De-La-Montagne,

CH – 1224 Chêne-Bougeries/Fax : +41(0)22 349 43 25

E-mail : [nova.vetera@worldcom.ch](mailto:nova.vetera@worldcom.ch)

<http://www.novaetvetera.ch>



Achevé d'imprimer en France  
le 5 novembre 2003  
sur les presses de



52200 Langres - Saints-Geosmes  
Dépôt légal : novembre 2003 - N° d'imprimeur : 5280



# NOVA&VETERA

|                                |                                                                                                                                                                                                 |
|--------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Fondateur                      | Charles, Cardinal Journet (†)                                                                                                                                                                   |
| Direction                      | Georges, Cardinal Cottier, O.P.                                                                                                                                                                 |
| Rédaction                      | Charles Morerod, O.P.                                                                                                                                                                           |
| Secrétariat de rédaction       | Guy Boissard                                                                                                                                                                                    |
| Rédaction<br>et administration | 76, chemin de la Montagne<br>1224 Chêne-Bougeries - Genève - Suisse<br>Fax +41(0)22 349 43 25<br>nova.vetera@worldcom.ch<br><a href="http://www.novaetvetera.ch">http://www.novaetvetera.ch</a> |
| Édition                        | Association Nova & Vetera<br>76, chemin de la Montagne<br>1224 Chêne-Bougeries - Genève - Suisse<br>Fax +41(0)22 349 43 25<br>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 postal ou bancaire : UBS - Genève (CCP 10-315-8)  
Cpte 279.C6100781.1 au nom de Association Nova et Vetera.  
(IBAN CH92 0027 9279 C610 0781 1 - BIC UBSWCHZH80A)
- pour la France :  
par virement postal ou bancaire, ou par chèque libellé en euros à :  
CCP Grenoble 478659P028, compte au nom de Boissard Guy  
(IBAN FR16 20041 01017 0478659P028 25 - BIC PSSTFRPPGRE)  
ou à :  
Société Générale, 74240 Gaillard (France)  
Cpte 00037270895, au nom de Association Nova et Vetera.  
(IBAN 30003 00115 00037270895 58)
- pour les autres pays :  
par virement (de préférence) ou par chèque sur l'un ou l'autre des comptes indiqués ci-dessus. (Nous n'avons pas la possibilité de recevoir des paiements par carte de crédit).

ISSN 0029-5027