NOVA & VETERA

2

Jean-Miguel
GARRIGUES
L'inachèvement du salut,
composante essentielle du temps de l'Eglise

Michel
CAGIN
«Contempler la splendeur du mystère»
Théologie et contemplation

Georges
COTTIER
Références
à la loi naturelle en bioéthique

Michel
HAMMER
Du pouvoir à l'émigration intérieure:
itinéraire d'un homme politique
et diplomate chinois

LXXIe ANNÉE – REVUE TRIMESTRIELLE – AVRIL-JUIN 1996

NOVA & VETERA

SOMMAIRE

1926-1996: Nova et Vetera *a 70 ans* 5

Lettre de Jacques Maritain à l'Abbé Journet (1946) 10

L'inachèvement du salut, composante essentielle du temps de l'Eglise
JEAN-MIGUEL GARRIGUES 13

«Contempler la splendeur du mystère» Théologie et contemplation
MICHEL CAGIN, O.S.B. 31

Références à la loi naturelle en bioéthique
GEORGES COTTIER, O.P. 49

Etre, contemplation, guérison, paix
MICHEL CAGIN, O.S.B. 58

Du pouvoir à l'émigration intérieure: l'itinéraire d'un homme politique et diplomate chinois
A la mémoire de Jean Laloy
MICHEL HAMMER 61

Testament spirituel du prieur des moines de Notre-Dame de l'Atlas 75

Notes et lectures

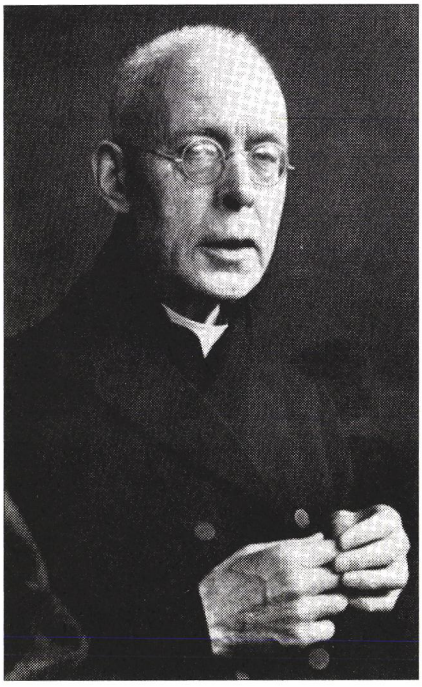
Alasdair MacIntyre et la morale des vertus
SERVAIS PINCKAERS, O.P. 77

L'actualité prophétique de Vatican II
MARC LARIVÉ 87

Bibliographie 92
Jacques et Raïssa MARITAIN, ***Œuvres complètes*** – Jacques MARITAIN, ***L'impossible antisémitisme,*** précédé de ***Jacques Maritain et les juifs,*** par Pierre VIDAL-NAQUET – Frédéric RIPOLL, ***Les grandes amitiés de Jacques et Raïssa Maritain – Patrimoine Littéraire Européen,*** sous la direction de Jean-Claude POLET.

Œuvres du cardinal Journet

aux Editions Saint-Augustin



Entretiens sur la grâce

236 p., FS 19.40

Le Mal
Essai théologique

336 p., FS 32.65

Exigences chrétiennes en politique

592 p., FS 45.—

Connaissance et inconnaissance de Dieu

158 p., FS 19.80

* * *

Une série de brochures:

Petit catéchisme de la Sainte Vierge, 40 p., FS 4.60
La définition solennelle de l'Assomption de la Vierge, 52 p., FS 5.60
Petit catéchisme sur l'Eglise, 56 p., FS 5.60
La présence sacramentelle du Christ, 40 p., FS 4.60
Le mariage indissoluble, 48 p., FS 3.50
Sur le pardon du péché et la part laissée aux indulgences, 68 p., FS 5.60

Nova et Vetera a soixante-dix années de vie. C'est en effet en 1926 que paraît le premier numéro, portant comme sous-titre: *Revue catholique pour la Suisse romande.* Ses directeurs sont Messieurs François Charrière (futur évêque du diocèse) et Charles Journet – tous deux professeurs au Grand Séminaire; mais dès le début, la part prépondérante revient à ce dernier. Dans l'éditorial *(Définitions),* qui porte sa seule signature, sont exprimés le style de la revue et ses raisons profondes: «Travailler du dedans, ce n'est pas principalement détruire, mais accomplir. Il faut certes détruire, se battre, non contre les personnes (elles sont rachetées par le sang de Jésus-Christ) mais contre les erreurs et le mal, même s'ils se présentent sous le patronage d'intentions généreuses.»

«Par sympathie pour qui les prêche», on est prêt à accueillir «les plus folles erreurs». Dans un tel climat de confusion, la pugnacité du théologien ne pouvait pas ne pas décontenancer. Tous n'ont pas su reconnaître de quelle passion ardente de la vérité procédait son exigence de rigueur et de clarté tranchante. «Les idées, écrit-il, révèlent aujourd'hui toute leur virulence. Les compromis où elles aimaient à masquer, à atténuer leurs conséquences, écœurent tous les jours un peu plus. On demande à chacun de dire clairement ce qu'il veut. Nous l'avons fait. On sait maintenant pourquoi nous nous battons. C'est pour affirmer la vérité de la Trinité trois fois sainte, la divinité du Christ-Jésus, et sa Révélation intégrale, seule capable de sauver les valeurs naturelles et surnaturelles sans lesquelles le monde ne pourra désormais subsister.»

Ce sont les vérités les plus hautes, vérités adorables, reçues dans l'âme d'un contemplatif, qui sont la source d'un combat contre l'erreur qui n'est pas un but en lui-même, mais «rien qu'un moyen de définir et d'affirmer le vrai». Une paix contemplative enveloppe le travail de discernement critique dans ce qu'il a de plus incisif et de plus aigu. «Nous ne confondons pas (...) l'étroitesse d'esprit avec la haine de l'erreur, écrit Charles Journet. L'une est un défaut, que nous pouvons avoir, mais que nous répudions. L'autre une qualité dont nous demandons l'accroissement en nos cœurs.» Une phrase résume sans doute l'inspiration et

l'intention première qui doivent guider le travail de la revue: «Si la lumière que nous aimons est très haute, elle peut éclairer très loin.» Le théologien est conscient de s'engager ainsi dans la voie d'une exigence élevée et ardue, en face de laquelle il fera souvent l'expérience de ses limites et de ses manques.

Plus haute est la source de lumière, plus loin atteignent ses rayons. Et si cette source est le mystère suprême de la Déité et du Verbe incarné, objet de la foi théologale et, dans la foi, de l'amoureuse contemplation, fruit des dons du Saint-Esprit, on comprend qu'il n'est rien en principe dont un regard authentiquement catholique, qui est un regard de sagesse, doive se détourner. Il est clair aussi qu'on se sentira toujours terriblement inférieur à une telle exigence. Il est essentiel qu'elle ne disparaisse jamais de notre horizon.

* * *

Une revue, c'est une intention et un esprit. Les lignes de Charles Journet que nous avons retranscrites définissent l'une et l'autre. C'est encore un rapport particulier à une terre et à sa culture et à une période de l'histoire.

L'enracinement dans la *Suisse romande* n'a certes jamais été perdu de vue. Mais les accents se sont déplacés. Où trouver aujourd'hui l'équivalent de ce que fut le groupe Saint-Luc dans le domaine de l'art sacré? Mais surtout, Charles Journet a très vite perçu que les problèmes décisifs n'étaient pas enfermés dans les étroites frontières de la terre romande, et que les enjeux majeurs étaient ceux qui touchaient le destin commun de l'Europe et du monde. L'audience de la revue s'est élargie en proportion. A cette perception, l'amitié avec Jacques Maritain n'est certainement pas étrangère. La correspondance entre le philosophe et le théologien, en cours de publication, qui est un document de première grandeur sur l'histoire des idées en notre siècle, éclaire par contrecoup l'histoire de *Nova et Vetera*.

La revue a connu des années d'exceptionnel rayonnement durant la dernière guerre mondiale (1939-1945), grâce aux *éditoriaux* dans lesquels l'abbé Journet apportait à des esprits désemparés devant les violations des droits humains élémentaires et les effets délétères de la propagande totalitaire les principes d'un jugement évangélique

sur l'événement. *Exigences chrétiennes en politique,* qui a recueilli ces textes, est un témoin toujours actuel de l'engagement du théologien.

Ces messages (qui par des voies détournées parvenaient ensuite en France occupée), Charles Journet s'était senti en conscience obligé de les écrire. Ils lui ont coûté bien des souffrances. Il lui a fallu affronter l'incompréhension et l'opposition de censeurs peu lucides et timorés.

L'engagement était médité et sans doute prié; il était doctrinalement fondé. Le théologien savait pourquoi il devait parler, même relativement à ses devoirs de citoyen. Un éditorial est ainsi consacré à la signification de la neutralité suisse et aux critères éthiques auxquels elle devait être conforme pour conserver sa légitimité. A ses détracteurs qui l'accusaient de faire du tort à la patrie, il répondit simultanément par une *Petite vie de Nicolas de Flüe,* qui contient parmi les plus belles pages écrites sur l'ermite du Ranft.

Cet exemple nous engage à notre tour. Le service de la vérité exige le courage.

Aujourd'hui la propagande totalitaire s'est tue. Mais d'autres violences sont exercées contre l'esprit: poids des nouveaux conformismes avec leur prétention d'«ouverture» et de «progrès», contestation de l'autorité élevée au rang de principe, groupes de pression, puissance écrasante des médias.

Nous pourrions évoquer encore d'autres combats du fondateur de *Nova et Vetera,* comme ceux qui sont liés aux débats du temps du Concile ou à la crise théologique qui a suivi. On y retrouve toujours un même souci de la pureté de la foi.

* * *

C'est aussi par sa relation au temps que se définit une revue. *Nova et Vetera:* le premier terme indique l'attention aux requêtes du présent, le second le lien vital aux sources de la tradition, qu'il s'agisse de la tradition dans ses significations ecclésiales ou de la tradition culturelle.

Ce qui est créateur et innovateur puise sa sève dans la mémoire vivante du passé. Ceci est vrai déjà au plan de la culture. Au plan de la foi, la mémoire de la tradition ouvre à la dimension verticale de la

transcendance, car ici la tradition est mémoire vivante et actuelle des dons impartis par Dieu «une fois pour toutes». C'est là un aspect qui touche au mystère de l'Incarnation.

La compréhension de l'histoire et la capacité d'affronter des tâches nouvelles ne sont possibles qu'à partir des réalités supratemporelles. Ce fut une des grandes calomnies du marxisme, qui a causé de désastreuses inhibitions jusque chez des chrétiens, que de s'en prendre à cette vérité.

* * *

La culture contemporaine – c'était déjà le cas en 1926 – est sous la menace d'une double dérive. La première est celle de l'historicisme. La vie de l'esprit serait, dans son intégralité, enfermée dans le temps et mesurée par lui. Le relativisme qui découle de là corrode mortellement le sens de la vérité et le fondement des certitudes morales. Avec l'historicisme, un mal secret mine à la racine la vie même de l'intelligence. A multiplier indéfiniment perspectives et interprétations, ceux, philosophes et théologiens, dont la tâche est de penser, risquent de tomber dans le piège d'une *curiositas* qui n'a plus, avec le service de la vérité, qu'un très lointain rapport. Les feux d'artifice et les prouesses de langage réussissent mal à dissimuler la fatigue du scepticisme. Penser devient un jeu – jeu mélancolique et besogneux –, parce que l'on s'est persuadé, même si on n'ose pas le professer, que la pensée ne peut pas aller au-delà des opinions. On meurt pour des certitudes, on ne meurt pas pour une opinion. Le règne universel de l'opinion est le règne de la tristesse et de l'indifférence.

La seconde dérive est celle du culte de l'instant. Arraché à ses racines métaphysiques, l'homme est livré au flux du temps. La grande affaire pour lui devient alors de provoquer et de cultiver des émotions fortes. Prévaut alors une conception esthétique de l'existence; l'individu serait son propre créateur; en accumulant des expériences raffinées et inédites, il deviendrait pour lui-même pourvoyeur de sens, et l'exaltation de la liberté serait proportionnée à l'audace de la transgression. Les provocations sont à la mesure du désespoir et du nihilisme qui constituent l'horizon de la conception esthétisante de l'existence.

Tout autre chose est l'attention au temps. Il s'agit de discerner, à la lumière de la Révélation et par un effort de la raison philosophique, quels sont les promesses, les attentes, mais aussi les perplexités et les

facteurs de destruction que contient le présent, et d'œuvrer à l'éclosion de ce qui va dans le sens de l'être. La critique ne nous intéresse que pour autant qu'elle permet de mieux reconnaître les germes de vie.

* * *

Dans la fidélité à l'héritage que nous avons évoqué, *Nova et Vetera* puise les ressources nécessaires pour affronter les questions nouvelles que nous posent le présent et l'avenir dont il est lourd.

Nous sommes à la veille du Grand Jubilé qui donnera un élan renouvelé à la mission évangélisatrice de l'Eglise. Nous nous proposons de nous attacher à découvrir, dans la lumière de l'espérance, les germes de bien que recèle notre époque tourmentée et tentée de céder au découragement et au cynisme. Nous nous engagerons dans la recherche d'un dialogue conduit dans la clarté, qui refusera les équivoques et les accords factices, générateurs d'illusions ruineuses. Les années qui viennent seront sans doute marquées encore davantage par les impératifs de l'œcuménisme, dont l'intention ne doit pas fléchir en dépit de la résurgence de préjugés et de peurs irraisonnées. Le dialogue interreligieux prendra toujours plus d'importance. Il exigera une information précise et une préparation culturelle poussée, car tout pourrait basculer dans un syncrétisme facile qui est la négation directe de la foi chrétienne: «Car il n'est pas sous le ciel d'autre Nom (que le Nom de Jésus-Christ) donné chez les hommes par lequel nous devions êtres sauvés» (*Ac* 4, 12).

Ces tâches sont immenses, nos forces modestes. Si à notre place nous aurons su servir la vérité et apporter de la lumière, nos efforts n'auront pas été vains.

NOVA ET VETERA

La Fondation Cardinal Journet *nous transmet ce beau texte de Jacques Maritain écrit pour le vingtième anniversaire de Nova et Vetera. Sans doute est-ce la modestie de Charles Journet qui lui avait conseillé alors de ne pas le publier. Nous sommes heureux de le faire aujourd'hui.*

N.V.

* * *

A Charles Journet,

Voilà donc la vingtième année de **Nova et Vetera**! Il y a vingt ans que l'abbé Journet a fondé cette **revue catholique pour la Suisse romande**, qui est pour nous tous un trésor très précieux et dont aucune autre dans le monde catholique n'égale la qualité. Pendant ces vingt ans, que de travail a été fait, que de chemin parcouru. Après les années d'indicible malheur où dans l'Europe humiliée **Nova et Vetera** a été la seule revue de langue française à dire publiquement la vérité chrétienne, une des rares joies qui nous restent d'un passé qui nous était cher est de voir continuer, inchangée, cette œuvre de pure et courageuse intelligence, et de pouvoir exprimer à celui qui la dirige notre gratitude et notre admiration, en ce crépuscule du matin d'une paix qui ne nous rendra pas nos morts et qui s'ébauche à grand bruit parmi des sourds.

Comment parler de notre ami sans blesser son humilité? Je ne dirai pas tout ce que je pense. Qu'il me soit permis du moins d'indiquer un des traits qui lui attirent la reconnaissance et l'affection de tant d'entre nous. L'abbé Journet sait ce qu'est le service de la vérité, et il en concilie dans son cœur toutes les extrêmes exigences. Ce prêtre très savant et très doux, dont la parole est égale et patiente comme un bourdonnement d'abeilles, et dont l'âme est intrépide, est attaché d'un amour pareillement fort et obstiné à la sainte intégrité de l'héritage de l'Eglise et de la Tradition, et de la lumière intelligible dispensée par la plus stricte

orthodoxie thomiste, et à l'œuvre de salut à accomplir dans les âmes, à tout ce qu'il y a de vérité qui se cherche, de douleur humaine et d'humaine grandeur dans l'angoisse du monde et dans les grandes soifs qui l'égarent. **Haec opportebat facere, et illa non omittere.** Il compatit d'autant plus largement qu'il ne dévie pas, il chemine d'autant plus droit qu'il compatit davantage. Ce n'est pas lui qui pour adapter le message chrétien à des oreilles que l'erreur démange jetterait jamais pardessus bord une sagesse qui paraît trop pure et une intelligence qui paraît trop élaborée, ou chercherait à réinventer les Pères de l'Eglise sur un air de musique hégélien; ce n'est pas lui qui pour maintenir le dépôt éternel tenterait jamais de faire de la théologie et de l'**Enchiridion dogmatum et propositionum** un tombeau autour duquel l'herbe des champs n'ose pas pousser. Cette grande charité de la vérité est le secret de son influence.

Il est facile d'énoncer bien des vérités difficiles à pratiquer. Il est facile de dire que l'Evangile demande aux théologiens et aux philosophes de tendre à la sainteté de l'intelligence, et que la parfaite rigueur de l'esprit rend l'esprit sans frontières, et que la liberté se gagne dans la fidélité. L'abbé Journet sait pratiquement ces choses, et il sait le prix qu'elles coûtent. Il nous dit que l'Eglise est le Royaume de Dieu à l'état pérégrinal et crucifié. Un pauvre prêtre suit le chemin de l'Eglise à force de l'aimer, il donne la paix aux autres parce qu'il consent à la croix du Sauveur au sein de l'intelligence.

Celui qui méditerait l'œuvre poursuivie par **Nova et Vetera**, et les grands livres de Charles Journet, son Traité de l'Eglise, ses études sur les **Exigences chrétiennes en Politique**, sur les **Destinées d'Israël**, verrait comment une théologie vraiment évangélique prépare, – est-ce pour le monde? est-ce pour quelques amis de Dieu bien dispersés et malmenés dans les catacombes de l'histoire? – cet humanisme nouveau, cet humanisme racheté qui transfigurerait nos douleurs, et réconcilierait nos conflits **in illo qui facit utraque unum**, et qui serait vraiment l'humanisme de l'Incarnation.

J'ai eu souvent le privilège de servir la messe de l'abbé Journet; à Genève, à Meudon... Une fois, tout récemment, c'était à Rome, à la Chiesa Nuova, devant les reliques de saint Philippe Néri. L'aube n'était

pas encore levée, nous étions seuls dans la chapelle obscure. Je pensais à tout le travail accompli par notre ami, à toutes les âmes dont il soutient la foi et porte les peines et au mystérieux réseau des voies que Dieu fait à la charité, je pensais à la piété de l'abbé Journet pour saint Philippe et à la dilection que Philippe, lui aussi, avait pour l'art et la beauté. Dans un autre coin très pauvre de Rome, non loin du Colisée, sont les restes et les souvenirs de Benoît Labre, un autre saint qui nous est cher. Il était beau de se retrouver dans cette ville, après des années d'exil où nous ne savions pas si nous nous reverrions jamais, et où par-delà l'Atlantique j'avais pu connaître encore, et admirer plus que jamais, l'inflexible pureté de son combat pour le vrai et les merveilles de son incomparable amitié.

Jacques Maritain

Rome, 6 janvier 1946

L'inachèvement du salut, composante essentielle du temps de l'Eglise

La présente étude se situe dans le contexte de la réflexion théologique qui précède et prépare le Grand Jubilé de l'an 2000. Ce prochain Jubilé nous oblige à nous poser la question fondamentale: qu'est-ce que le temps de l'Eglise? Par quoi se caractérise-t-il? Dans sa lettre de convocation du Grand Jubilé, *Tertio millennio adveniente,* le Pape met en garde à juste titre contre une interprétation millénariste de cet anniversaire qu'est l'an 2000. Nous savons que l'Eglise aura à se défendre contre le danger d'une telle dérive, non seulement dans la société, mais aussi à l'intérieur du peuple de Dieu, dans l'esprit mal éclairé d'un certain nombre de chrétiens, souvent par ailleurs des personnes pieuses et de bonne volonté.

On peut laisser de côté un millénarisme «folklorique», celui de l'apocalyptisme chronologique suscitant une «peur de l'an 2000» sur la base de fausses prophéties, quoique sa récupération par certaines sectes doive nous rendre vigilants. Mais il y a un danger millénariste plus grave et qui menace plus directement les bons chrétiens fidèles à l'Eglise. Il consiste à penser que l'an 2000 comme tel ferait entrer l'Eglise et le monde dans une nouvelle période de l'histoire, dont les caractéristiques seraient autres que le temps qui l'a précédée. Annoncer une nouvelle période de l'histoire est déjà périlleux en soi. Si les historiens ont du mal à discerner après coup des périodes de l'histoire, il est vain de le faire à l'avance et encore plus de lier le début de cette nouvelle période à un fait aussi conventionnel qu'une date du calendrier.

Par ailleurs cette nouvelle période de l'histoire est souvent caractérisée en des termes que l'Eglise catholique a par avance condamnés sous le vocable de «millénarisme mitigé[1]»: une sorte d'«âge d'or» pour la foi chrétienne contrastant complètement avec les épreuves spirituelles du temps de l'Eglise, surtout depuis plus de deux siècles. Il est si tentant de se dire que le 1er janvier de l'an 2000, à moins que ce ne soit le 1er janvier de l'an 2001, on entrera dans une ère où l'Eglise ne connaîtra plus le combat spirituel qui est le sien dans le monde en tant qu'Eglise militante. Ce millénarisme a eu déjà son faux prophète dans le passé: c'est le moine du XIIe siècle, Joachim de Flore, condamné par l'Eglise en 1255[2],

[1] Cf. Denzinger Schönmetzer (DS), nº 3839; *Catéchisme de l'Eglise catholique* (CEC), nº 676.
[2] Cf. DS 803.

qui avait annoncé un nouvel âge, celui du Saint-Esprit, où l'Eglise connaîtrait un grand triomphe dans le monde, que viendrait couronner l'avènement glorieux du Christ. C'est justement cela qui est le plus dangereux dans l'inconscient millénarisme que beaucoup de chrétiens portent encore en eux. L'Eglise, surtout depuis deux siècles, évangélise dans des conditions qui ne sont pas faciles un monde en partie très sécularisé, et on peut se mettre à rêver d'un changement d'ère qui ferait du troisième millénaire un temps où toutes les difficultés s'aplaniraient sous les pieds de l'Eglise.

De telles spéculations n'ont, bien entendu, aucun fondement dans la Révélation biblique. Pour l'Ecriture, «devant le Seigneur, un jour est comme mille ans et mille ans comme un jour» (2 *P* 3, 8 citant le *Ps* 89, 4). Ce n'est pas en termes chronologiques que Dieu compte le temps. La Bible distingue le *chronos,* le temps mesuré par les siècles, et le *kairos,* un temps qualificatif, mesuré seulement par les événements de grâce qui n'obéissent pas à une chronologie préétablie. Aussi un changement de millénaire ne constitue pas lui-même un *kairos* particulier. Il est simplement l'*occasion* de faire mémoire du *kairos* par excellence, celui de l'Incarnation, en prenant appui sur l'habitude spontanée des hommes de fêter des anniversaires selon le comput conventionnel du temps chronologique, qui par lui-même n'a aucune signification spirituelle. C'est ce que *Tertio millennio adveniente* dégage de manière très nuancée.

I. Inachèvement du salut?

L'entrée dans le troisième millénaire par le Jubilé de l'an 2000 est donc un moment favorable pour prendre une conscience renouvelée de ce qu'est le temps de l'Eglise. Si l'on se penche attentivement sur le Nouveau Testament, le temps de l'Eglise apparaît intimement lié à ce que j'ai appelé «l'inachèvement du salut». A première vue l'expression est choquante car, pour les chrétiens, le salut est spontanément considéré comme accompli par et dans le Christ Jésus. N'est-ce pas cela que lui-même a affirmé dans la dernière parole qu'il a prononcée en mourant sur la croix: «C'est accompli *(tetelestai)*» (*Jn* 19, 30)? On remarquera cependant que le Christ n'a pas dit, comme on traduit souvent, «*tout* est accompli». Il n'y a que le verbe, en grec, au parfait: «C'est accompli [parfaitement]». Jésus fait allusion à la dimension essentielle du salut qui est accomplie une fois pour toutes au moment où il expire sur la croix. L'*épître aux Hébreux* dit que nous «héritons du salut» (*He* 1, 14), ce qui peut faire penser que, tout étant accompli dans le Christ, le temps de l'Eglise n'est que le temps où nous entrons en possession de celui-ci. L'Eglise n'aurait donc plus qu'à monnayer par son ministère un salut

pleinement achevé dans le Christ, selon un processus de pure et simple extension qui ne comporterait aucun élément de nouveauté. Cela conduit inévitablement à concevoir le temps de l'Eglise comme un temps de croissance extensive vers une sorte de point d'orgue où, l'humanité dans son ensemble étant entrée dans l'Eglise, le Christ en gloire n'aurait plus qu'à venir couronner ce grand édifice ecclésiastique. Mais cela est-il vrai?

Dire que le salut est achevé depuis la Résurrection et l'Ascension du Christ, c'est oublier que le mystère pascal du Seigneur Jésus, en qui s'accomplit le salut, comporte son Avènement dans la gloire comme une de ses composantes essentielles. L'eucharistie est le mémorial du sacrifice rédempteur du Calvaire, disait la théologie scolastique. Aujourd'hui, dans une plus grande fidélité au Nouveau Testament et à la Tradition des Pères de l'Eglise, on dit que le mémorial eucharistique est aussi celui de la Résurrection et de l'Ascension du Christ. Mais les anamnèses de toutes les prières eucharistiques de l'Eglise comportent aussi l'Avènement du Christ dans la gloire. Celui-ci fait partie du mémorial eucharistique, donc aussi du salut que le mémorial rend actuel sacramentellement. Le salut ne s'achève qu'avec le second avènement du Christ. Le salut que celui-ci opère ne peut être achevé sans cette Parousie finale par laquelle, le Christ ayant tout soumis au Père, «Dieu sera tout en tous» (*1 Co* 15, 28).

Il faut à ce propos réviser la manière dont nous concevons l'Avènement glorieux du Christ. Nous le concevons et l'exprimons comme un «retour», alors que l'on ne trouve nulle part dans le Nouveau Testament les termes «retour» ou «revenir» pour exprimer l'Avènement final du Christ. Ceux-ci devraient se trouver en grec sous les termes de *epistrophé* ou *epistrepô*. Ce verbe se trouve dans le Nouveau Testament, mais il n'est pas appliqué à l'Avènement glorieux du Christ, car il exprime la conversion de l'homme vers Dieu. C'est toujours *vers Dieu* que l'homme doit retourner. Mais le Christ n'a pas à faire retour vers son Père, car il ne s'est jamais en aucune manière séparé de lui (cf. *Jn* 1, 18; 8, 26; 16, 32). Par contre, en allant vers le Père avec notre humanité à travers sa Pâque, le Christ *vient* vers nous. C'est ce mystère paradoxal qu'exprime saint Jean en une formule étonnante que l'on traduit souvent mal, car on ne la comprend pas: «Je m'en vais [vers le Père] et je viens vers vous» (*Jn* 14, 28). Les deux verbes sont au présent, alors que la plupart du temps on traduit de manière inexacte: «Je m'en vais et je reviendrai vers vous.» S'il s'agissait d'un «retour» du Christ vers nous, cela appellerait en effet un futur car c'est nous qui serions le point de référence dans le temps de l'histoire. Mais l'Avènement final du Christ est un événement *(kairos)* qui clôt le temps de l'histoire sans être référé à la chronologie de celui-ci. Aussi est-il exprimé dans le Nouveau Testament par le seul

verbe «venir» *(erkomai)*, toujours au présent quand Jésus parle de son propre avènement, surtout dans l'évangile de Jean, même si nos bibles traduisent systématiquement le présent grec par un futur français (cf. *Mt* 24, 42-44; *Mc* 13, 35; *Lc* 12, 40; *Jn* 14, 3.18.28; *Ap* 16, 15; 22, 7.12.20).

Il en va de même pour le *Credo* de Nicée-Constantinople dans son original grec. A Nicée, le Fils a été confessé comme «*venant* dans la gloire juger les vivants et les morts». A Constantinople, les Pères conciliaires ont simplement ajouté, en référence à *Jn* 14, 18, «venant *de nouveau* dans la gloire juger les vivants et les morts». Le mouvement est toujours de Dieu vers nous. Le Christ ne fait pas retour vers nous, car ce n'est pas nous qui sommes son point de départ, mais bien le Père. L'avènement humilié du Christ dans «la condition de Serviteur» (*Ph* 2, 7) est la première étape d'une unique venue qui ne s'achève qu'avec son avènement dans la gloire. Ayant achevé son avènement dans la condition d'esclave en passant vers le Père avec notre humanité, le Christ désormais vient vers nous dans la gloire. Saint Maxime le Confesseur exprime cela de manière saisissante lorsqu'il dit, dans ses *Ambigua II,* au ch. 21, que le Christ dans «la première parousie comparée à la seconde, est le précurseur de lui-même[3]».

C'est cette unique venue en deux moments *(kairoï)* que le Nouveau Testament appelle globalement le salut *(sotèria).* Celui-ci, en effet, ne s'achève qu'avec l'avènement glorieux du Christ. Le Nouveau Testament utilise donc ce même terme de salut pour l'avènement eschatologique, afin de le désigner comme la suprême intervention salvatrice de Dieu mettant fin au temps de l'histoire. C'est pourquoi nous voyons le temps de l'Eglise comme le temps de l'inachèvement du salut.

Même dans *He* 1, 14, où le salut est présenté comme un héritage, il est dit que nous sommes «ceux qui doivent hériter du salut»; le verbe «doivent» maintenant la tension vers l'achèvement eschatologique. Nous ne sommes pas les rentiers d'un capital de salut, acquis par le Christ, et que l'Eglise par son ministère n'aurait plus qu'à administrer. L'aventure du salut se poursuit dans le temps de l'Eglise. Saint Paul n'hésite pas à dire que «c'est en espérance que vous avez été sauvés» (*Rm* 8, 24). L'accomplissement du salut dans le Christ nous enfonce plus profondément dans l'espérance des promesses messianiques, qui ne sont pas toutes achevées. C'est pourquoi saint Paul peut dire: «Nous *attendons* ardemment des cieux Jésus *comme Sauveur*» (*Ph* 3, 20). Saint Pierre emploie une formule enore plus forte quand il parle du «salut prêt à se manifester *au moment de la fin (en kairô eschatô)*» (*1 P* 1, 5). Le salut final n'appartient pas à un simple développement ecclésial dans la chronologie de l'histoire, mais reste suspendu à un ultime moment de

[3] *P.G.* 91, 1256 c.

grâce *(kairos)*: l'intervention finale de Dieu par l'avènement glorieux du Christ.

Parce que le salut n'est pas achevé, le Nouveau Testament peut nous le présenter comme *venant* sans cesse au cours de la vie chrétienne sous une forme qui n'est pas la simple communication d'un accomplissement passé. Paul s'écrie: «Le voici maintenant le temps *(kairos)* favorable, le voici maintenant le jour du *salut*» (*2 Co* 6, 2). Mais cet avènement présent du salut, Paul le voit comme une tension vers son achèvement final encore attendu: «Le *salut* est maintenant plus près de nous qu'au temps où nous avons cru» (*Rm* 13, 11). Cet achèvement échappe totalement à toute évaluation d'ordre chronologique, comme Jésus le rappelle avant l'Ascension à ses disciples qui lui demandent si c'est maintenant qu'il va restaurer la royauté en Israël: «Il ne vous appartient pas de connaître les temps *(chronous)* et les moments *(kairous)* que le Père a fixés de sa seule autorité» (*Ac* 1, 7).

Parce que le salut reste en état d'avènement jusqu'à son achèvement final, les hommes qui sont en état de grâce, et parmi eux tout particulièrement les chrétiens, peuvent coopérer librement à leur propre salut à travers un combat spirituel avec le mal, qu'ils mènent d'abord en eux-mêmes. Ce n'est pas le combat spirituel qui par lui-même fait grandir le salut, mais celui-ci, donné sans cesse par grâce, grandit à travers notre libre coopération dans les épreuves. C'est ce que saint Paul rappelle aux chrétiens de Philippes: «*Travaillez* avec crainte et tremblement à accomplir *votre salut:* aussi bien, *Dieu est là qui opère en vous* à la fois le vouloir et l'opération même, au profit de son dessein bienveillant» (*Ph* 2, 12-13).

On retrouve la même tension eschatologique dans le Nouveau Testament à propos d'un autre terme, synonyme de salut: rédemption. Cela peut nous sembler encore plus étonnant, tellement pour nous le terme de rédemption se réduit spontanément au sacrifice de la croix. Celui-ci, accompli une fois pour toutes par le Christ sur le Golgotha, ne peut pas être au futur. Or, tout comme le salut, nous trouvons dans le Nouveau Testament la rédemption exprimée au futur. C'est le cas déjà dans le discours eschatologique du Christ, en saint Luc: «Quand cela commencera d'arriver, redressez-vous et relevez la tête car votre *rédemption* approche» (*Lc* 21, 28). Quant à saint Paul, il voit notre participation à l'Esprit Saint dans la vie de l'Eglise comme une avance sur l'héritage de la rédemption à venir: «L'Esprit Saint, qui constitue les *arrhes* de votre héritage et *prépare la rédemption* du peuple que Dieu s'est acquis» (*Ep* 1, 14). Et plus loin: «Ne contristez pas l'Esprit Saint de Dieu qui vous a marqués de son sceau *pour le jour de la rédemption*» (*Ep* 4, 30).

La notion de rédemption permet mieux que celle de salut de discerner dans le Nouveau Testament ce qui est accompli dans le Christ par rapport

à ce qui reste encore inachevé jusqu'à son avènement glorieux. Dans la rédemption, ce qui est accompli, et accompli parfaitement, c'est la *justification,* le pardon des péchés par la réconciliation avec Dieu qu'a opérée une fois pour toutes le sacrifice du Christ au Calvaire. C'est à propos de cela que le Christ, en mourant sur la croix, a dit: «C'est accompli» (*Jn* 19, 30). Aussi la théologie de la grâce nous rappelle que la justification est une œuvre entièrement divine, prévenant tout mérite de la part des hommes: «C'était Dieu qui dans le Christ se réconciliait le monde» (*2 Co* 5, 19). Sur ce point, mais sur ce point seulement, Luther avait raison dans sa théologie de la justification par la foi: «*La preuve que Dieu nous aime,* c'est que le Christ, *alors que nous étions encore pécheurs,* est mort pour nous» (*Rm* 5, 8). La justification des pécheurs constitue cet acte décisif de la rédemption que le Christ a accompli une fois pour toutes: «Tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, et ils sont *justifiés par la faveur de sa grâce* en vertu de la *rédemption accomplie* dans le Christ Jésus» (*Rm* 3, 23-24). De même: «Dans le Christ nous trouvons la *rédemption* par son sang, la *rémission des fautes* selon la richesse de sa grâce» (*Ep* 1, 7). Et ailleurs: «Jésus en qui *nous avons la rédemption, la rémission des péchés*» (*Col* 1, 14). On remarquera le sens très précis que prend le terme de rédemption dans ces passages: justification, rémission des fautes, pardon des péchés. Dans ce domaine, même notre croissance en grâce à travers le combat spirituel et les épreuves n'est que l'accueil de la grâce capitale du Rédempteur, Tête de l'humanité rachetée: «De sa plénitude nous avons tous reçu, et grâce sur grâce» (*Jn* 1, 16).

En revanche, ce qui reste radicalement inachevé dans la rédemption, parce que cela attend encore une nouvelle intervention salvifique de Dieu, c'est la rédemption de nos corps, et à travers eux, du monde de la nature et de l'histoire avec lequel le corps nous met en communion. C'est en effet par le corps que nous appartenons au cosmos, à sa nature matérielle et à son devenir, ainsi qu'à la vie sociale de l'humanité et à son histoire. Comme pour la révélation biblique, et pour la doctrine catholique à sa suite, le corps est partie intégrante de la personne humaine, saint Paul peut parler d'une attente par rapport à notre adoption filiale elle-même, en tant que celle-ci ne s'achèvera qu'à la résurrection des morts. En effet, l'adoption filiale porte sur toute notre personne humaine; or notre personne humaine comporte un corps. Comme celui-ci ne sera racheté de la mort qu'à la résurrection finale, le salut et la rédemption font encore partie de notre espérance. Parlant de «toute la création qui gémit jusqu'à ce jour en travail d'enfantement», saint Paul ajoute: «Et non pas elle seule; nous-mêmes, qui possédons des prémices de l'Esprit, nous gémissons intérieurement *dans l'attente de l'adoption filiale, la rédemption de nos corps,* car c'est en espérance que nous avons été sauvés» (*Rm* 8, 22-24). Nos bibles françaises suivent souvent

des manuscrits grecs qui ne portent pas ici l'expression «adoption filiale». Mais il faut, comme d'habitude, suivre la *lectio difficilior,* la version plus difficile, que certains copistes ont omise parce qu'ils ne la comprenaient pas, et garder ici «l'adoption filiale» aussitôt explicitée par «la rédemption de nos corps», ces corps qui font partie intégrante de notre personne humaine adoptée.

L'adoption filiale, qui est déjà donnée par l'Esprit Saint à notre esprit (cf. *Rm* 8, 15-16), ne sera achevée que par la résurrection de notre corps. Nous ne ressusciterons avec notre corps individuel que dans l'avènement glorieux du Christ Total. Nous ne retrouverons notre intégrité personnelle complète dans la gloire qu'avec le reste de l'humanité. Seule Marie l'a déjà dans son Assomption, parce qu'elle enfante le corps du Christ Total (cf. *Jn* 19, 26-27) et qu'elle transcende donc en quelque manière le Corps de l'Eglise dont elle est la mère. Elle est bien la Femme qui apparaît en *Ap* 12, 1 comme celle qui enfante à la fois le Messie (cf. *Ap* 12, 5) et «le reste de ses enfants, ceux qui obéissent aux ordres de Dieu et possèdent le témoignage de Jésus» (*Ap* 12, 17). Cette double maternité n'appartient pas à l'Eglise, mais seulement à Marie comme mère à la fois de la Tête et du Corps du Christ Total. Nous, les autres sauvés, nous ne retrouverons notre corps individuel que dans le Corps du Christ Total. La résurrection individuelle du Christ est présentée elle-même par saint Paul comme les «prémices» de la résurrection universelle qu'apportera sa parousie eschatologique: «Le Christ est ressuscité d'entre les morts, prémices de ceux qui se sont endormis» (*1 Co* 15, 20). La résurrection du Christ, Paul ne la voit pas seulement comme principe, mais aussi comme «prémices» de la résurrection générale. Là aussi nous retrouvons la tension eschatologique du salut: «De même que tous meurent en Adam, ainsi tous revivront dans le Christ. Mais chacun à son rang: comme prémices, le Christ, (...)» (*1 Co* 15, 22-23).

La rédemption de notre corps implique non seulement la résurrection finale de toute l'humanité, mais la soumission au Christ-Seigneur du monde de la nature et de l'histoire auquel notre corps est lié. Or, actuellement non seulement nos corps restent soumis à la mort, mais le monde entier reste toujours sous l'emprise de la puissance du mal (cf. *1 Jn* 5, 19). Notre monde est loin de connaître l'état de justice et de paix annoncé par les promesses messianiques: «Actuellement, il est vrai, nous ne voyons pas que tout soit soumis au Christ» (*He* 2, 8). La seigneurie du Christ sur toute chose n'est pas achevée pendant le temps de l'Eglise: «Puis ce sera la fin, quand il remettra la royauté à Dieu le Père, après avoir détruit toute principauté, domination et puissance. *Car il faut qu'il règne jusqu'à ce qu'il ait placé tout ses ennemis sous ses pieds.* Le dernier ennemi détruit, c'est la Mort; car il a tout mis sous

ses pieds» (*1 Co* 15, 24-27). Ici saint Paul affirme que le Christ règne déjà sur le monde; thème qui sera repris par Pie XI pour affirmer la royauté sociale du Christ. Mais en même temps saint Paul poursuit: «Jusqu'à ce qu'il ait placé tous ses ennemis sous ses pieds», c'est-à-dire qu'il reconnaît (cf. *1 Co* 15, 27-28), comme l'*épître aux Hébreux,* qu'«actuellement, il est vrai, tout n'est pas soumis au Christ» (*He* 2, 8).

La dimension cosmique et historique de la rédemption reste inachevée. Ce n'est pas, comme dans le domaine spirituel, que la grâce du Christ-Tête n'ait pas encore opéré toute la croissance du Corps mystique (cf. *Ep* 4, 15-16; *1 Jn* 3, 2). La domination cosmique et même sociale du Christ reste suspendue, pour entrer dans son état d'achèvement, à une nouvelle et ultime *intervention* de celui-ci: son avènement glorieux comme Roi de l'univers. Cela nous oblige à prendre au sérieux le scandale des juifs face au «Messie humilié» qu'est toujours Jésus à la face du monde. Nous ne pouvons pas dire que les promesses messianiques sont toutes accomplies. Ce même scandale s'est exprimé dans la question que Jean-Baptiste, du fond de son cachot, a fait poser à Jésus: «Es-tu celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre?» (*Mt* 11, 2-3). Et Jésus lui fait répondre: «Les aveugles voient et les boiteux marchent, les lépreux sont guéris et les sourds entendent, les morts ressuscitent et la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres; et heureux celui pour qui je ne serai pas une occasion de chute» (*Mt* 11, 4-6). Heureux effectivement celui pour qui le Messie Jésus n'est pas une «pierre de scandale» (*Is* 8, 14; *Rm* 9, 33; *1 P* 2, 7-8), car cela n'est pas du tout évident, comme nous le rappelle «l'incrédulité» (*Rm* 11, 20) d'«une partie d'Israël» (*Rm* 11, 25). Jésus n'a posé en effet que des *signes* du Royaume messianique (cf. *Is* 26, 19; 29, 18; 35, 5-6; 61, 1): quelques aveugles, boiteux ou lépreux guéris, trois résurrections rapportées par les évangiles... on est loin du compte par rapport au Royaume tel qu'il est promis par Dieu dans le prophète Isaïe (cf. *Is* 11, 1-9 et passim).

Nous ne voyons que les signes d'un Royaume qui vient d'abord, avec le Messie humilié, dans le secret des cœurs: «La Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres»; ces pauvres, ce sont les *anawim,* les humbles de cœur (cf. *Is* 57, 15; *So* 2, 3), les «pauvres en esprit» (*Mt* 5, 3). Le Royaume commence sous le Messie humilié, par l'accueil de la Bonne Nouvelle. Jésus le dit clairement à des «pharisiens qui l'interrogent sur le moment où doit arriver le Royaume de Dieu»: «Le Royaume de Dieu ne vient pas comme un objet d'observation et on ne saurait dire: le voici, le voilà! Car, sachez-le, le Royaume de Dieu est en vous» (*Lc* 17, 20-21). «En vous», littéralement à partir du grec, ce qui peut vouloir dire à la fois «au-dedans de vous» et «au milieu de vous». La venue du Royaume est d'abord un mystère d'intériorité, que ce soit par rapport à chaque

personne prise en elle-même, que ce soit par rapport aux relations interpersonnelles de la communauté humaine.

De même, aux pharisiens qui lui demandent «un signe» (*Mt* 12, 38), «un signe venant du ciel» (*Mt* 16, 1), Jésus ne propose que «le signe de Jonas» (*Mt* 12, 39; 16, 4), c'est-à-dire celui de sa propre résurrection, après trois jours dans le tombeau (cf. *Mt* 12, 40). Mais, là aussi, Jésus ressuscité ne se manifeste ni au monde (cf. *Jn* 14, 22 et déjà 7, 4), ni même «à tout le Peuple» (*Ac* 10, 41) de Dieu, Israël, mais seulement «à ceux qui étaient montés avec lui de Galilée à Jérusalem, ceux-là mêmes qui sont maintenant ses témoins devant le peuple» (*Ac* 13, 31). Si Jésus s'était manifesté par des miracles spectaculaires, il aurait acquiescé à la tentation de Satan qui, au début de son ministère messianique, l'invitait à se jeter du haut du pinacle du temple (cf. *Mt* 4, 5-7) de telle sorte que le Royaume de Dieu devienne évident comme «objet d'observation».

Le partage est maintenant clair entre ce qui a été accompli par le Christ dans la condition du Serviteur et ce qui, du salut, ne sera achevé que lors de son dernier avènement dans la gloire. Ces deux dimensions du salut sont très bien distinguées en même temps qu'articulées entre elles par l'*épître aux Hébreux*: «Le Christ, après s'être offert une fois pour toutes pour enlever les péchés de la multitude, apparaîtra une deuxième fois, hors du péché, à ceux qui l'attendent pour leur donner le salut» (*He* 9, 28). Le salut achevé, qui dépasse la justification spirituelle de l'homme pour englober son corps, l'humanité entière et le cosmos lui-même, exige une seconde manifestation de Jésus, cette fois-ci dans sa gloire. C'est aussi ce que dit saint Paul: «Combien plus, maintenant justifiés dans son sang, serons-nous *sauvés* de la colère. Si, étant ennemis, nous fûmes réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils, combien plus, une fois réconciliés, serons-nous *sauvés* par sa vie» (*Rm* 5, 9-10).

«C'est en espérance que nous avons été sauvés» (*Rm* 8, 24). On peut aller jusqu'à dire que, même dans le domaine de la grâce justifiante et sanctifiante, où «le Christ est devenu *principe de salut* pour ceux qui lui obéissent» (*He* 5, 9) puisque «par lui dès à présent nous avons obtenu la réconciliation» (*Rm* 5, 11), l'application du salut aux âmes reste inachevée, car il dépend en partie de notre engagement «corédempteur» pour les autres dans la communion des saints. Le Nouveau Testament l'affirme, en deux passages, très fortement. Saint Paul dit: «Je trouve ma joie dans les souffrances que j'endure pour vous, car j'achève en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ pour son Corps qui est l'Eglise» (*Col* 1, 24). Avec l'interprétation merveilleuse qu'en a donnée saint Thomas d'Aquin quand il pose la question: «Que manquait-il donc aux épreuves du Christ pour son Corps qui est l'Eglise?» et à laquelle il

répond: «Rien d'autre que le Christ les endurât en Paul[4].» Ce n'est pas qualitativement que le sacrifice du Christ, parfait en lui-même, avait à recevoir un plus, mais selon une extension qui permet à la grâce d'avoir un déploiement nouveau pour soi-même et pour les autres.

Le mystère de la communion des saints et de la «réversibilité des mérites» est formulé tout aussi fortement par saint Jean: «A cela nous avons connu l'amour: celui-là a donné sa vie pour nous. Et nous, nous devons aussi donner notre vie pour nos frères» (*1 Jn* 3, 16). Saint Jean marque en même temps un prolongement et un parallélisme de nous par rapport au Christ. Prolongement: nous ne pouvons donner notre vie pour nos frères que parce que d'abord le Christ l'a donnée pour nous. Mais aussi parallélisme: le sacrifice du Christ appelle le nôtre pour que la justification trouve son application maximale pour les autres en passant par nous comme par des «humanités de surcroît[5]» offertes au Christ.

II. L'Eglise et le Royaume

Ayant perçu ce qui, dans le salut, est accompli et ce qui reste encore inachevé, on peut mieux saisir en quoi l'Eglise s'identifie au Royaume et en quoi elle est encore le sacrement. Les théologiens catholiques discutent entre eux pour savoir si l'Eglise est le Royaume ou si elle est le sacrement du Royaume, et cela même à propos des textes du Concile Vatican II.

A l'appui de ceux qui identifient purement et simplement l'Eglise et le Royaume, nous citerons l'affirmation qui est peut-être la plus forte en ce sens dans tout le Nouveau Testament: «L'Eglise est le corps du Christ, la *plénitude* de celui qui *s'achève* tout en tous» (*Ep* 1, 23). On retrouve néanmoins ici les deux éléments du salut: l'Eglise, c'est «la plénitude du Christ», donc du Royaume dont il est le Roi; mais du «Christ qui s'achève tout en tous», c'est-à-dire du Christ Total encore à venir. La plénitude de l'Eglise est donc en tension eschatologique vers la plénitude du Christ total, «tout en tous». Le dynamisme qui va du Christ mort et ressuscité jusqu'à ce même Christ dans son avènement glorieux constitue le temps de l'Eglise. Celle-ci a en plénitude la puissance justificative et sanctificatrice du Christ, qui lui donne sa catholicité qualitative, source de son universalité, et son ministère consiste à la dispenser par la Parole et les Sacrements (cf. *2 Co* 5, 18-21).

[4] *Commentaire de l'Epître aux Colossiens,* lect. VI.
[5] Bienheureuse Elisabeth de la Trinité.

Dans l'ordre de la justification et de la grâce sanctifiante, l'Eglise *est* le Royaume de Dieu, car essentiellement le Royaume consiste dans la réconciliation et la communion des hommes avec Dieu leur Père. Le Royaume, c'est le mystère de la charité, car «Dieu est charité» (*1 Jn* 4, 8). Elle est pour le monde «sacrement universel du salut[6]», «sacrement de l'union des hommes avec Dieu[7]», non seulement par le ministère de sa mission évangélisatrice et sanctificatrice, mais plus encore par sa participation «corédemptrice» à l'application du sacrifice du Christ dans la communion des saints. L'Eglise grandit plus essentiellement dans la communion des saints par la croissance de notre charité, que par aucune action même ministérielle.

L'Eglise est donc le sacrement du salut, mais est-elle aussi le sacrement du Royaume? Cette question disputée vient d'une grande controverse exégétique du début du siècle sur le Royaume et l'eschatologie. J. Weiss et A. Schweitzer ont voulu y voir deux notions corrélatives et indissociables exprimant une même réalité. Le christianisme ne serait d'après eux rien d'autre que «le succès d'une illusion», celle du Christ annonçant comme imminent l'avènement d'un Royaume eschatologique qui n'est pas venu[8].

Selon la célèbre boutade d'A. Loisy: «Le Christ a annoncé le Royaume et c'est l'Eglise qui est venue.» Autrement dit, le Christ a annoncé un Royaume eschatologique qui n'est pas venu; après sa mort, les apôtres ont fondé une Eglise que le Christ n'avait pas prévue. Cette thèse a été largement réfutée sur le plan exégétique, entre autres par l'œuvre de H. Schlier sur «le temps de l'Eglise». L'Eglise lui apparaît dans le Nouveau Testament comme liée au «mystère» même du Christ, et les discours évangéliques de celui-ci ont une dimension ecclésiale explicite ou implicite qui leur est souvent constitutive.

Cette problématique se retrouve d'une manière infiniment plus nuancée et acceptable dans l'affirmation de certains théologiens catholiques, selon lesquels l'Eglise ne serait pas le Royaume mais elle n'en serait «que le sacrement». Le cardinal Yves Congar o.p. exprimait par là une certaine «distance et inadéquation entre l'Eglise et le Royaume». En fait, le Concile Vatican II n'a jamais employé la formule: l'Eglise est le sacrement du Royaume. Reprenant cette question disputée, Mgr Christoph Schönborn o.p., rédacteur principal du *Catéchisme de l'Eglise catholique* et aujourd'hui archevêque de Vienne, a fait pour lui-même une rétractation formelle dans une conférence de 1984[9]. Il rejoignait par là la

[6] *Lumen gentium,* n° 48.
[7] *Idem,* n° 1.
[8] Cf. J. CARMIGNAC, *Le mirage de l'eschatologie,* Paris, 1979.
[9] «L'Eglise du ciel et de la terre: notes sur *Lumen gentium*», chap. VII, dans *Le Christ notre vie,* Vénasque, 1985.

position d'un autre grand théologien contemporain, le cardinal Charles Journet, qui, à la suite de saint Thomas d'Aquin, affirmait l'identité pure et simple entre l'Eglise et le Royaume.

A partir de ce qui a été développé plus haut sur l'inachèvement du salut, on peut sans doute rapprocher ces deux thèses à première vue contradictoires. L'Eglise n'est certes pas le sacrement du Royaume à la manière d'un sacramental, comme le simple signe ou indice d'une réalité qui lui serait extrinsèque. Elle ne l'est même pas à la manière de la plupart des sacrements, qui effectuent ce qu'ils signifient mais en rendant présente la réalité de grâce seulement en dehors d'eux-mêmes. L'Eglise est le sacrement du Royaume à la manière du seul sacrement qui non seulement opère ce qu'il signifie, mais *est* ce qu'il signifie: *l'Eucharistie*. L'Eucharistie construit le Corps mystique parce qu'elle *est* le corps du Christ. L'Eglise construit sacramentellement le Royaume parce qu'elle est ce même Royaume substantiellement présent en elle. Cette présence substantielle est néanmoins *sous mode sacramentel.* Mais, comme dans l'Eucharistie et à la différence des autres sacrements, la réalité signifiée est *réellement et pas seulement virtuellement présente*. C'est pourquoi l'Eucharistie non seulement fait l'Eglise, mais aussi *est* l'Eglise, comme saint Augustin ne cesse de le répéter et comme le cardinal Henri de Lubac s.j. l'a rappelé dans *Corpus mysticum*. De même que l'Eucharistie est le Christ en train de venir dans les hommes comme Christ Total, de même l'Eglise est le Royaume, mais le Royaume en train de venir vers le monde.

Cette approche théologique permet de sauvegarder la tension eschatologique vers le Royaume achevé dont témoigne tout le Nouveau Testament. Si on identifie l'Eglise et le Royaume sous un mode non sacramentel, il s'ensuit une eschatologie complètement réalisée qui contredit tout ce que le Nouveau Testament nous dit sur le salut «en espérance». Vatican II, en revanche, dit que «l'Eglise est le Royaume de Dieu présent en mystère[10]». On sait que «mystère», terme grec, est rendu dans les langues latines par «sacrement». L'Eglise est le Royaume comme le «levain dans la pâte» ou «le grain de sénevé» des paraboles du Royaume. Aussi le premier nom de l'Eglise, dans les *Actes des Apôtres,* c'est «la Voie» (*Ac* 9, 2) et même «la Voie du Salut» (*Ac* 16, 17). En effet la charité du Corps du Christ doit grandir jusqu'à sa plénitude. Aussi, pour Vatican II, l'Eglise est «le germe et le commencement du Royaume[11]» dans le dynamisme d'extension théologale de celui-ci.

Dans son ministère de sanctification, l'Eglise comporte une dimension sacramentelle de signe efficace, qui disparaîtra quand viendra le

[10] *Lumen gentium,* n° 3.
[11] *Idem,* n° 5.

Royaume de la charité consommée. «L'Eglise en pèlerinage, dit le Concile, porte dans ses sacrements et ses institutions, qui relèvent de ce temps, la figure du siècle qui passe; elle vit elle-même parmi les créatures qui gémissent présentement encore dans les douleurs et attendent la manifestation des fils de Dieu (cf. *Rm* 8, 19-22)[12].» Aussi «l'Eglise doit sans cesse se renouveler[13]».

Dans son mystère «corédempteur», l'Eglise se heurte au péché de ses propres membres. Dans la parabole de l'ivraie et du bon grain (cf. *Mt* 13, 24-30) le temps de l'Eglise est présenté par le Christ comme celui de la double croissance du bien et du mal dans l'histoire des hommes (cf. *Mt* 13, 36-43). Jusqu'au Jugement dernier, qui mettra fin à l'histoire, on ne peut éradiquer l'ivraie sans «risque d'arracher le bon grain en même temps» (*Mt* 13, 29). Dans les propres membres et même les ministres de l'Eglise, l'ivraie et le bon grain sont mêlés. Aussi le Concile dit que l'Eglise est «à la fois sainte et toujours à purifier[14]»: sainte parce que le Royaume de la charité est substantiellement présent en elle dans sa personne mystique d'Epouse du Christ (cf. *Ep* 5, 25-27); à purifier car elle doit faire pénitence pour ses membres qui contredisent dans leurs personnes encore pécheresses ce Royaume de sainteté. Mais dans la dimension théologale du salut le Royaume eschatologique ne sera rien d'autre que l'Eglise accomplie dans son mystère de charité. «La charité ne passe jamais» (*1 Co* 13, 8). Nous aimerons Dieu dans le Royaume eschatologique du *même amour* que nous l'avons aimé en ce monde dans l'Eglise. C'est la charité qui fait la continuité théologale et l'identité substantielle entre l'Eglise et le Royaume.

Mais dans l'autre aspect du salut, celui de la délivrance du mal et de l'appartenance exclusive à Dieu des hommes et du cosmos, «l'Eglise est en pèlerinage dans l'espérance vers le but de la patrie céleste[15]». Dans le domaine de l'histoire, l'Eglise ne peut pas réaliser le Royaume par la simple croissance de la charité en ce monde, car le Royaume appartient au monde à venir. Elle doit entrer dans le Royaume par une pérégrination pascale jalonnée de morts et de résurrections, à travers un combat spirituel avec «le mystère d'iniquité à l'œuvre dès à présent» (*2 Th* 2, 7), qui grandit simultanément avec «le mystère de la piété» (*1 Tm* 3, 16). Ce combat spirituel débouchera sur ce que le *Catéchisme de l'Eglise catholique* appelle «l'épreuve ultime de l'Eglise[16]».

Ce texte du *Catéchisme* rend un son très nouveau en exposant une doctrine eschatologique que l'on ne trouve pas auparavant dans le magistère

[12] *Lumen gentium,* n° 48.
[13] *Idem,* n° 9.
[14] *Idem,* n^os 8, 3.
[15] Vatican II, *Unitatis redintegratio,* n^os 2, 5.
[16] *CEC,* n^os 675 -677.

de l'Eglise, mais qui est fondée sur de très nombreux passages du Nouveau Testament cités en note. Il constitue la meilleure antidote contre la tentation millénariste. Le *Catéchisme* rappelle en premier lieu qu'«avant l'avènement du Christ, l'Eglise doit passer d'abord par une épreuve finale qui ébranlera la foi de nombreux croyants[17]». Puis il affirme ceci: «L'Eglise n'entrera dans la gloire du Royaume qu'à travers cette ultime Pâque où elle suivra son Seigneur dans sa mort et sa Résurrection. Le Royaume ne s'accomplira donc pas par une victoire historique de l'Eglise selon un progrès ascendant, mais par une victoire de Dieu sur le déchaînement ultime du mal qui fera descendre du Ciel son Epouse. Le triomphe de Dieu sur la révolte du mal prendra la forme du Jugement dernier, après l'ultime ébranlement cosmique de ce monde qui passe[18].»

L'Eglise n'est pas la rentière de l'œuvre rédemptrice accomplie par le Christ, elle ne bénéficie de celle-ci qu'en étant associée elle-même au mystère pascal de mort et de résurrection de son Epoux. Cette vision de l'Eglise décentrée d'elle-même et marchant à la rencontre de son Epoux, dont elle appelle la venue dans l'Esprit Saint (cf. *Ap* 22, 17), est indispensable pour sortir de cette oscillation, que l'on sent aujourd'hui chez beaucoup de catholiques, entre une fuite en avant dans un néo-cléricalisme progressiste et le repliement timoré sur une restauration cléricale. Dans un cas comme dans l'autre les chrétiens ont peur de vivre collectivement en Eglise l'épreuve du mystère pascal qui seul fait«passer de ce monde vers le Père» (*Jn* 13, 1). Seule cette compréhension pascale du temps de l'Eglise tendue vers l'avènement final du Christ peut nous éviter d'administrer le Royaume comme des fonctionnaires de Dieu.

Nous voudrions montrer brièvement dans ce qui suit que seule la compréhension du temps de l'Eglise par l'inachèvement du salut peut aussi permettre à l'Eglise de se situer correctement par rapport à Israël et par rapport aux nations.

III. L'Eglise et Israël

Le signe de Jonas accompli dans la résurrection du Christ n'a pas été manifesté directement au peuple d'Israël (cf. *Ac* 10, 41) ni au monde (cf. *Jn* 14, 22-23), mais seulement aux disciples (cf. *Ac* 13, 31). L'Eglise ne peut donc le donner qu'à ceux qui accueillent dans la foi le témoignage des apôtres dont elle est dépositaire. Mais, dans la réponse de Jésus aux pharisiens qui lui demandent un signe, le signe de Jonas ne se réduit pas à la résurrection après trois jours dans le tombeau.

[17] *CEC*, nº 675.
[18] *Idem*, nº 677.

En parlant de la pénitence des habitants de Ninive en réponse à la prédication de Jonas (cf. *Mt* 12, 41) et en y ajoutant la venue de la reine de Saba pour écouter Salomon (cf. *Mt* 12, 42), Jésus annonce l'accomplissement d'un autre aspect du signe de Jonas: la conversion des païens, représentés par les Ninivites et la reine de Saba, au vrai Dieu qui s'est révélé à Israël. Un signe messianique majeur est la conversion massive des nations païennes au Dieu d'Israël (cf. *Is* 42, 6; 49, 6). Celle-ci s'est produite par l'entrée des païens dans le Peuple de Dieu. Au «concile de Jérusalem», saint Jacques le reconnaît: «Dieu a pris soin de tirer d'entre les païens un peuple réservé à son nom» (*Ac* 15, 14). Et il y reconnaît l'accomplissement de l'oracle prophétique d'*Amos* 9, 11-12 (surtout dans la version universaliste de la traduction de la *Septante,* reprise en *Ac* 15, 16-17).

L'Eglise est pour Israël le signe de Jonas de la conversion des païens au vrai Dieu, qui rappelle à celui-ci que les temps messianiques ont commencé avec un élément de visibilité. Mais inversement, l'incrédulité d'Israël par rapport à la messianité de Jésus, et la permanence d'Israël envers et contre tout depuis vingt siècles, rappelle à l'Eglise que l'accomplissement de ce même Royaume messianique reste inachevé et que l'espérance messianique d'Israël garde son sens jusqu'à l'avènement du Christ dans la gloire. Les juifs ont raison quand ils nous font remarquer que toutes les promesses messianiques ne sont pas achevées. Ils ont par contre tort de sous-estimer le signe de Jonas, la conversion des païens, comme signe du commencement du Royaume.

Le temps de la «patience de Dieu» (*2 P* 3, 9) est le temps de la mission de l'Eglise aux nations païennes (cf. *Lc* 21, 24; *Rm* 11, 25) par laquelle elle accomplit le signe de Jonas jusqu'à ce que «tout Israël soit sauvé» (*Rm* 11, 26). Durant ce temps, l'Eglise est en pèlerinage sur la terre, en état de «paroisses» (*1 P* 1, 17; 2, 11), c'est-à-dire de résidence provisoire, «dispersée» sur toute la terre (*Jc* 1, 1; *1 P* 1,1). Elle ne peut donc identifier au Royaume achevé aucune des formes de chrétienté qu'elle peut susciter au cours de son pèlerinage terrestre et qui sont toutes destinées à passer avec ce monde. Cela ne disqualifie pas l'effort que l'Eglise fait sans cesse pour évangéliser les mœurs d'une société et d'une culture donnée, mais cela interdit de confondre une telle chrétienté avec le Royaume achevé qui reste à venir. C'est là la frontière que l'on ne peut franchir sans tomber dans le millénarisme que l'Eglise condamne en ces termes: «L'imposture antichristique se dessine déjà dans le monde chaque fois que l'on prétend accomplir dans l'histoire l'espérance messianique qui ne peut s'achever qu'au-delà d'elle à travers le jugement eschatologique[19].»

[19] *Catéchisme de l'Eglise catholique,* nº 676.

Quand les chrétiens prétendent identifier une de leurs chrétientés au Royaume achevé, inévitablement leur messianisme dévoyé les conduit à exclure les juifs de la société, à les convertir de force ou à les expulser de la cité. En effet les juifs leur rappellent que le Royaume achevé reste encore «objet d'espérance». Seule la «réintégration» (*Rm* 11, 15) finale d'Israël lors de l'avènement glorieux du Messie, mettant fin au temps des nations, permettra l'instauration du Royaume dans son état achevé. D'ici là, les juifs «manquent» (*apobolè* signifie la perte qu'ils représentent pour l'accomplissement du dessein de Dieu) pour que le Royaume puisse s'achever dans la «Résurrection d'entre les morts» (*Rm* 11, 15). Seule leur «réintégration» (*Rm* 11, 15) fera «venir le temps du répit, quand Dieu enverra le Christ qui leur est destiné, Jésus, que le ciel doit garder jusqu'au temps de la restauration universelle dont Dieu a parlé par la bouche de ses saints prophètes» (*Ac* 3, 20-21).

La permanence d'Israël rappelle à l'Eglise l'inachèvement du salut messianique comme restauration universelle par la résurrection et le renouvellement du cosmos. Dans cette attente du Messie glorieux, les chrétiens partagent «l'espérance d'Israël» (*Ac* 28, 20). C'est la *même espérance,* même si elle est éclairée pour les chrétiens par la lumière de la Pâque du Messie humilié, ce qui n'est pas le cas pour les juifs. Le *Catéchisme de l'Eglise catholique* l'enseigne explicitement au n° 840.

IV. L'Eglise et les nations

L'Eglise est envoyée par Jésus en mission à toutes les nations (cf. *Mt* 28, 19). Le temps des nations est le temps de l'unité encore inachevée du genre humain. S'il y a des nations, c'est que le Royaume achevé n'est pas encore là et que le genre humain est regroupé en une forme imparfaite et instable d'unité. Quand l'humanité prétend se donner à elle-même son unité universelle, elle ne peut le faire que sous la forme perverse et totalitaire de Babel.

L'Eglise elle-même, qui dans son état pérégrinant reste en «diaspora» (*Jc* 1, 1; *1 P* 1, 1), ne peut être la réalisation achevée de l'unité du genre humain, mais elle est, nous dit le Concile Vatican II, «le sacrement de l'unité de tous les hommes[20]». Elle porte en elle ce qui est le principe de l'unité du genre humain: le mystère de la charité. Mais elle ne pourra pas réaliser de manière achevée cette unité dans la constitution sociale de type sacramentel qui est encore la sienne en ce monde. Il est important de le rappeler car l'illusion théocratique n'a jamais été absente de l'esprit des chrétiens au cours de l'histoire de l'Eglise. Le Royaume ne s'est

[20] *Lumen gentium,* n° 1.

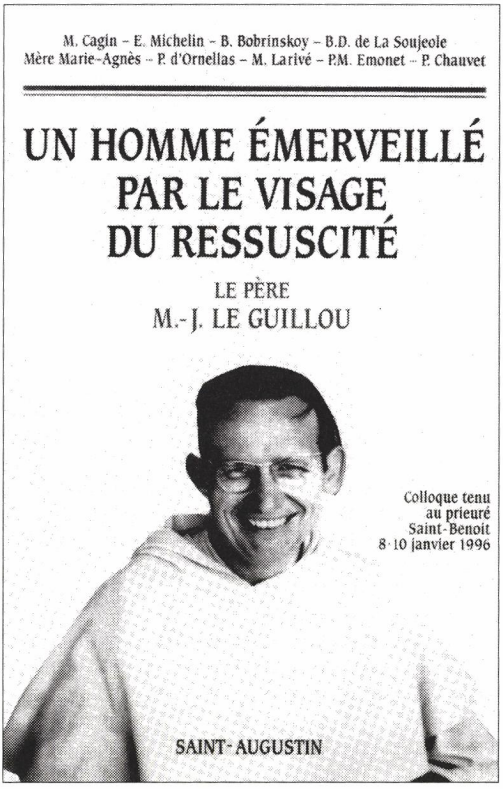
jamais achevé sur terre sous une forme de théocratie historique, mais on y a sans cesse rêvé.

Tant que dure l'histoire, l'Eglise ne peut donc pas s'identifier à l'Etat. Aussi ne doit-on pas s'étonner de ce que, dans le contexte pluraliste du monde moderne, celui-ci, sans pour autant refuser à l'Eglise de poursuivre sa finalité transcendante, considère chaque Eglise locale surtout comme un corps intermédiaire de la société civile, en raison de la fonction de développement de l'homme qu'elle partage à sa manière avec d'autres corps. L'Eglise par ailleurs ne peut ni s'identifier avec un Etat, ni englober les Etats dans une théocratie supranationale. Dans la communauté des nations elle constitue pourtant un organisme transnational qui œuvre à la communion et à la paix entre les peuples, mais qui n'a pas pour mission d'achever cette communion en ce monde.

Dans le temps de l'histoire, l'Eglise représente aussi une tradition pluri-millénaire ininterrompue, qui passe à travers les nations et les civilisations qui «se savent mortelles», selon l'expression de Paul Valéry. L'Eglise passe, par des morts et des résurrections pascales, à travers ces formes sociales qui se succèdent dans l'histoire. Ce sont les *Métamorphoses de la Cité de Dieu,* pour reprendre le titre d'un livre d'Etienne Gilson. A travers le temps qui passe, elle garde la mémoire transculturelle de ce qui dans l'homme est permanent et qui à chaque époque est menacé de manière différente par les forces du mal et de la mort: la nature humaine et la loi morale inscrite dans la conscience. Enfin l'Eglise à la fois révèle et commence à répondre à ce qu'il y a de plus précieux dans l'homme, à ce qui en «l'homme passe l'homme» (Pascal): le désir du Royaume achevé où «Dieu sera tout en tous» (*1 Co* 15, 28).

Frère Jean-Miguel GARRIGUES

A paraître tout prochainement



Le troisième colloque à la mémoire du Père Le Guillou (1996)

Contributions de P. Michel Cagin, P. Etienne Michelin,
P. Boris Bobrinskoy, P. Benoît-Dominique de La Sougeole,
Mère Marie-Agnès, P. Pierre d'Ornellas,
Marc Larivé, P. Pierre-Marie Emonet, P. Patrick Chauvet

Editions Saint-Augustin – 1890 Saint-Maurice (Suisse)

«Contempler la splendeur du mystère» Théologie et contemplation*

Introduction

La vie de l'Eglise en sa profondeur

Tous ceux qui, si peu que ce soit, ont connu le Père Le Guillou ont pu pressentir combien son œuvre théologique était indissociable de l'homme de Dieu qu'il était – «un homme pris par le mystère de Dieu[1]». Ils savent aussi que le lien intime qui unit la théologie et l'expérience spirituelle était pour lui d'une importance primordiale.

Au début des années 70, au cœur d'une crise théologique et spirituelle grave, le Père Le Guillou écrivait dans ce livre de discernement qu'est pour une part *Le Mystère du Père*: «Il n'est pas rare de constater de nos jours un appel à *une plénitude* de pensée et d'expérience chrétiennes.

On aspire à une expérience de l'Esprit qui soit intégration spirituelle de tout l'être dans la lumière de Dieu; on souhaite une liturgie dans laquelle tout l'être, touché par la beauté de la célébration, se renouvelle dans une sensibilité transfigurée et dans la perception du mystère de Dieu.

Et tout cela s'accorde avec une exigence de vie ecclésiale renouvelée: on attend une expérience de l'Eglise comme demeure, une vérité de la fraternité qui soit épiphanie de l'amour de Dieu et redécouverte de la paternité.

Il y a là comme le pressentiment de l'unité profonde et indissociable du dogme et de la spiritualité, de la théologie et de la vie spirituelle...[2]»

* Ces pages sont tirées d'une conférence donnée à Paris, le 8 janvier 1996, au III[e] colloque sur le Père Le Guillou, organisé par les Bénédictines du Sacré-Cœur de Montmartre. Ce colloque fera l'objet d'un livre à paraître en septembre 1996 aux Editions Saint-Augustin, sous le titre: *Un homme émerveillé par le Visage du Ressuscité.*

[1] Cf. les Actes du colloque de 1991, publiés sous ce titre (Ed. Mame, 1992). Les Actes du colloque de 1993 ont paru aux Editions Saint-Augustin (1995) sous le titre: *Un homme pris par le Mystère de l'Eglise* (cf. *Nova et Vetera,* 1995/3).

[2] *Le Mystère du Père,* Fayard, 1973, p. 4.

Pour le Père Le Guillou, cette unité profonde et indissociable de la théologie et de la vie dans l'Esprit, qui s'appellent et se confortent l'une l'autre, constituait un enjeu décisif pour l'Eglise, face à la crise qu'elle affrontait et en vue du renouveau auquel elle était promise et qu'il sentait déjà germer en elle. Enjeu décisif, non par quelque opportunité accidentelle et de circonstance, mais en raison même de ce qu'est l'Eglise. En raison même de sa vie profonde, de sa respiration propre. L'Eglise, disait le Père Le Guillou, «sait du plus profond d'elle-même que vérités dogmatiques et expérience spirituelle s'articulent entre elles et se soutiennent mutuellement[3]». L'Eglise sait cela du plus profond d'elle-même: c'est une conscience intime liée à la conscience qu'elle a de son propre mystère. La vie de l'Eglise, en effet, en sa profondeur ultime, c'est la demeure en elle des divines Personnes, c'est l'amour même qui circule entre le Père, le Fils et l'Esprit. L'Eglise ne subsisterait pas sans la présence non seulement efficiente mais comblante et transfigurante du mystère de Dieu qui est l'objet de sa contemplation, de sa louange, de son amour silencieux. Tout en elle est finalisé par cela. «La réflexion théologique de l'Eglise, dit le Père Le Guillou, ne vise à rien d'autre qu'à mieux pénétrer le Mystère qui l'habite et la remplit[4].»

De ces remarques je rapprocherai ce que le jeune religieux a confié de son expérience personnelle. Je me réfère ici aux «Notes de jeunesse» présentées dans *Un homme pris par le Mystère de Dieu.* C'est très éclairant et très beau de voir comment la vocation du Père Le Guillou est là, dès l'origine, dans toute sa vérité singulière, reçue comme un don de Dieu.

«Je crois de plus en plus totalement, de plus en plus absolument à l'amour – note le frère Marie-Joseph (il a alors entre vingt-trois et vingt-sept ans). C'est la seule réalité. Et pourtant je crois aussi chaque jour davantage et chaque jour plus profondément au travail théologique. Il se fait en moi un travail immense, un travail que la lumière de Dieu approfondit sans cesse, un travail de lumière et d'amour qui organise tout en moi en fonction de l'amour[5].»

Il est clair, à travers ces lignes, que l'équilibre de sa vie et de sa vocation personnelle de théologien rejoint, épouse exactement le rythme intérieur, l'ordre intime de la vie de l'Eglise en sa plus grande profondeur: *Un travail de lumière et d'amour qui organise tout en fonction de l'amour.*

Il y aura, certes, tout au long de la vie du Père Le Guillou des circonstances (événements extérieurs ou exigences intérieures) qui le

[3] *Les Témoins sont parmi nous,* Fayard, 1976, p. 175.
[4] *Le Christ et l'Eglise. Théologie du mystère,* Le Centurion, 1963, p. 318.
[5] «La genèse d'un homme de Dieu, notes de jeunesse du Père M.-J. Le Guillou», présentées par Mère Marie-Agnès, dans *Un homme pris par le Mystère de Dieu,* Mame, 1992, p. 215.

pousseront à réaffirmer avec une vigueur et une urgence réactivées la vitale complémentarité de la contemplation et de la théologie – par exemple: la rencontre en profondeur de la tradition orientale, ou encore l'effondrement de la fin des années 60 et des années 70 –, mais ces réaffirmations se feront par manière d'approfondissement de quelque chose qui était là dès l'origine. Ce sera dans la droite ligne de sa personnalité la plus profonde. Et j'ajouterai: de sa fraternité intellectuelle et spirituelle avec saint Thomas d'Aquin. En effet, aussitôt écrites les lignes citées plus haut, le Père Le Guillou poursuit: «Oui, j'ai l'impression que je commence à comprendre saint Thomas de l'intérieur et que Dieu fait en moi le travail qu'il a fait en lui.» Un travail de lumière et d'amour qui organise tout en fonction de l'amour. Il a perçu, avec ce don d'intuition et de sympathie très vif qui le caractérise, le sens le plus profond de l'œuvre de saint Thomas et de sa vocation ecclésiale de théologien. A la racine de leur vocation, à l'un comme à l'autre, il y a certainement ce que saint Thomas explique à propos des missions invisibles du Verbe, du Fils: «Il n'y a pas mission du Fils pour un perfectionnement quelconque de l'intellect, mais seulement quand l'intellect est doté et enrichi de telle sorte qu'il en vienne à déborder dans un élan d'amour. *Instructio intellectus qua prorumpat in affectum amoris*[6].» Ainsi les pèlerins d'Emmaüs: «Notre cœur n'était-il pas tout brûlant au-dedans de nous lorsqu'il nous interprétait les Ecritures?» La sagesse à laquelle le Père Le Guillou comme Frère Thomas ont voué leur vie, c'est la Parole qui illumine et qui fait brûler le cœur, qui illumine pour faire brûler le cœur.

C'est ce que je voudrais essayer d'analyser un peu: cette interaction entre le travail de la lumière et le travail de l'amour, entre l'approfondissement théologique de la Révélation et l'expérience spirituelle – et ce que cela implique pour l'une comme pour l'autre. Je le ferai en laissant le plus possible la parole au Père Le Guillou. Il y aura deux volets: le premier sera consacré à la théologie, le deuxième se placera du point de vue de l'expérience spirituelle, de ce qu'implique son enracinement doctrinal et théologique. Je ne fais, au fond, que développer ce que le Père Le Guillou écrivait magnifiquement à la fin du *Mystère du Père*: «Seule une théologie qui se dépasse en contemplation pourra rouvrir toutes grandes aussi bien les sources de la vie contemplative dans l'Eglise que les sources de la prédication, s'il est vrai que prêcher est l'acte qui fait communier les auditeurs et l'apôtre dans la contemplation du mystère. Seule elle peut définir ce que doit être notre réponse à l'appel de l'Esprit[7].»

[6] *Somme de théologie,* IaP, q. 43, a. 5, ad 2 um.
[7] *Le Mystère du Père,* p. 277.

Une théologie qui se dépasse en contemplation, c'est bien le mouvement intérieur de toute l'œuvre du Père Le Guillou. Et c'est d'abord une théologie qui s'exerce sous le ciel de la contemplation.

I. La théologie exercée sous le ciel de la contemplation

Le sous-titre pourrait être: «Distinguer pour unir». Avant de voir le lien vital qui unit théologie et contemplation ou expérience de Dieu, il faut d'abord distinguer chacune de ces deux sagesses.

La théologie comme science ou «la logique du mystère»

Le mot théologie peut recouvrir des sens divers, subordonnés entre eux, mais qu'on ne peut pas prendre l'un pour l'autre sans risque de dommageable confusion. Chez le Père Le Guillou, l'emploi qu'il fait de cette notion ne laisse place à aucune ambiguïté. Face aux diverses mises en question contemporaines, il a lui-même précisé sa position et le sens dans lequel il emploie ce terme. C'est la théologie telle que saint Thomas d'Aquin en a défini la nature.

«Loin de perdre sa valeur – écrit-il dans un article de 1967, intitulé «Réflexions sur la nature et l'unité de la théologie» – nous pensons que le projet thomiste – qui n'est en vérité que le projet ecclésiastique le plus traditionnel devenu pleinement conscient de sa visée – doit retrouver après une véritable purification sa vigueur native. Saint Thomas a dégagé de façon définitive l'*essence* de la théologie, avec les caractéristiques d'objectivité et d'universalité propres à toute science. C'est là un acquis, selon nous, indépassable – dans la ligne même de la théologie patristique – qui condamne irrémédiablement tout retour à un statut indifférencié de la théologie[8].»

Il n'est évidemment pas question de développer ici, même brièvement, ce qu'est la théologie selon saint Thomas. Il suffira de dire que c'est la théologie dans sa richesse compréhensive de *sacra doctrina,* c'est-à-dire comme incluant, dans la dépendance de l'action révélatrice de Dieu, tout à la fois la Parole de Dieu contenue dans l'Ecriture rédigée, transmise et vécue dans l'Eglise, et le travail humain d'interprétation, d'organisation spéculative et d'exposition – voire de défense – du donné

[8] «Réflexions sur la nature et l'unité de la théologie», dans *Mélanges offerts à M.-D. Chenu,* Vrin, 1967, pp. 370-371.

révélé accueilli par la foi théologale. C'est sous ce dernier aspect, mais inséparablement du premier, que la théologie se constitue en *science*: lorsque le donné révélé est reçu comme objet non pas simplement d'assentiment théologal mais de la foi en acte d'intelligence; en tant que, pour capter le plus possible de la lumière inépuisable de son objet, elle en distingue, hiérarchise, organise les aspects par rapport à un centre, à une vérité principielle, «foyer d'intelligibilité du mystère dans sa totalité[9]», pour reprendre les mots mêmes du Père Le Guillou.

Le Père Le Guillou a synthétisé cette conception de la théologie selon saint Thomas en disant: «Le propos théologique du Docteur Commun nous apparaît clairement dans sa visée essentielle: fonder la *sacra doctrina* sur la révélation divine (c'est-à-dire sur l'acte par lequel Dieu se fait connaître à l'homme dans son Verbe pour le faire entrer dans sa gloire) et dégager *la logique du Mystère,* ce que nous appellerions plus volontiers encore les *catégories structurantes de la Parole de Dieu*[10].» Ou encore: la théologie du Docteur Angélique «est essentiellement *contemplation du Mystère,* c'est-à-dire reflet, dans le multiple d'un discours ordonné, du Verbe unique en qui Dieu se dit lui-même tout ce qu'il est et tout ce qu'il fait[11]».

Contemplation mystique et contemplation théologique

Pour le Père Le Guillou comme pour saint Thomas, et dans la ligne des Pères, la théologie est essentiellement contemplation du Mystère. Entendons ici: contemplation théologique. Le terme de contemplation, en effet, comme celui de théologie demande à être bien défini. En premier lieu, il ne faut pas perdre de vue son caractère analogique. La *theoria,* la contemplation d'Aristote n'est pas la contemplation des saints. La contemplation théologique non plus.

La contemplation des saints est sagesse de l'amour. C'est l'amour, la mystérieuse divination de l'amour, qui est sa lumière. Or l'amour a pour effet de tirer celui qui aime hors de lui-même et de l'incliner, comme un poids, vers son objet. Quand il entraîne dans son mouvement l'intelligence, il l'arrache d'une certaine manière à son mode propre de connaître, qui est conceptuel et discursif. Il emporte le contemplatif au-delà des mots, dans le sommeil et le silence des concepts, – au-delà non pas, certes, des vérités révélées mais des moyens objectifs imparfaits par lesquels elles sont révélées. «Saisi par l'Esprit Saint, écrit le Père Le Guillou,

[9] *Le Mystère du Père,* p. 279.
[10] *Le Christ et l'Eglise,* p. 281.
[11] *Id.,* p. 155.

le chrétien expérimente au plus intime de son être la présence du Dieu vivant, au-delà de tout discours intérieur, de toutes les images et de tous les concepts, dans le silence et l'amour[12].» *Amour et silence.* C'est le titre d'un très beau livre écrit par un Chartreux de La Valsainte. Ces deux mots n'ont pas été choisis de façon approximative, mais parce qu'ils expriment adéquatement le tout de l'expérience contemplative: ils désignent très exactement les moyens formels de connaître, propres à la contemplation infuse. C'est bien ce que nous dit le Père Le Guillou.

La contemplation théologique, c'est autre chose. Elle est contemplation, mais en un sens analogique. Elle n'échappe pas, quant à elle, au moyen des concepts et aux lois propres d'une raison discursive: elle marche à pas de raison, dans la foi. Elle atteint son objet *«dans le multiple d'un discours ordonné»,* dit, on ne peut plus clairement, le Père Le Guillou. Mais les concepts et la raison discursive sont alors au service d'une vision plus profonde, d'un regard de sagesse théologique.

Ce qui, peut-être, traduit le mieux, chez le Père Le Guillou, la dimension contemplative et spéculative de la théologie, c'est son sens de l'*organicité* du mystère chrétien. L'organicité, c'est l'unité d'ordre à l'intérieur du donné de foi. Il ne faut pas avoir lu beaucoup le Père Le Guillou pour se rendre compte à quel point cela commande tout chez lui. Je serais même tenté de dire que ce sens de l'organicité a laissé son empreinte jusque sur son style, dans la densité de ses phrases toutes tendues à tenir et ordonner dans un seul regard l'unité prégnante du mystère.

Ces distinctions préalables rappelées, nous pouvons essayer de dire ce que la contemplation théologique du mystère reçoit de la sagesse des saints.

Le théologien à l'école des saints

Si la théologie (au sens formel que nous avons retenu avec le Père Le Guillou) ne peut s'identifier en quelque façon que ce soit à la sagesse des saints, qui lui est supérieure, celle-ci cependant est nécessaire au théologien – qu'il en vive habituellement lui-même ou qu'il aille humblement s'en instruire auprès de ceux qui sont entrés par l'expérience dans les profondeurs de Dieu et du mystère révélé.

La théologie, écrit le Père Le Guillou, «suppose l'émerveillement de l'enfant devant la Révélation de son Père[13]». Elle doit aller à l'école

[12] *Les Témoins sont parmi nous,* p. 83.
[13] *Le Mystère du Père,* p. 281.

des petits et des pauvres (le Père Le Guillou les appelle aussi les *témoins*) parce que l'Evangile nous dit que c'est à eux que sont révélés les secrets du Royaume. Ils savent, par l'expérience de l'amour, que le Père a déposé dans les mots de la Révélation infiniment plus que ce que les mots eux-mêmes ne pourront jamais dire, et que seul l'amour pressent. Et c'est cela qui les jette dans l'émerveillement et l'adoration. «Sur la route que la foi ouvre par les concepts, l'amour fait aller la foi plus loin que les concepts», disait le cardinal Journet[14]. Et le Père Le Guillou lui fait écho, pourrait-on dire, lorsqu'il parle du contenu divin, de la réalité divine qui demeure à jamais hors de la portée de nos affirmations, «mais que – dit-il – dans notre tension vers Dieu, nous pressentons sur l'axe même du contenu de nos concepts[15]».

Eh bien, le théologien a besoin de la sagesse de l'amour pour pénétrer, pour posséder plus profondément, à la source de son savoir, les *principes* révélés à partir desquels il va élaborer son travail proprement théologique. Elle lui apporte, cette sagesse, une perception plus concrète, plus connaturelle, et donc plus ferme, de l'objet même de la foi et de la théologie. Elle l'établit et le maintient d'une façon vitale, expérimentale, dans «ce lieu à partir duquel s'éclairent et s'unifient tous les aspects de la réalité chrétienne[16]» – «cet unique foyer de toute intelligibilité théologique[17]». On pourrait dire qu'elle lui fait connaître, autrement et mieux que par les concepts, ce que par les concepts il va avoir à exprimer au plan inférieur d'une sagesse discursive. Non que la théologie soit une traduction de cette expérience, mais ses propositions et ses jugements y puiseront leur substance de vérité et leur conformité au mystère. «L'équilibre intérieur de la pensée théologique, écrit le Père Le Guillou, requiert une exacte conformité à l'ordre mystérieux que la Révélation manifeste en Dieu lui-même disposant toutes choses en vue de la glorieuse liberté des enfants de Dieu[18].» Ce sera une pensée, une analyse, une explicitation théologique qui saura faire droit à tous les éléments de la Révélation et à l'équilibre, à l'ordre qu'ils ont entre eux. Et elle le fera d'autant mieux que le regard et le cœur du théologien seront fixés dans le mystère par une perception plus pénétrante.

Bien sûr, cela ne suffit pas! Parce que, précisément, il y a dans l'acte théologique d'autres facteurs qui entrent en jeu: il pourra par exemple y avoir de mauvais instruments philosophiques. Une partie importante du *Mystère du Père* est consacrée à analyser les désajustements de certaines synthèses théologiques par rapport à l'objet formel de

[14] *Connaissance et inconnaissance de Dieu,* rééd., Saint-Augustin, 1996, p. 101.
[15] «Réflexions sur la nature et l'unité de la théologie», *in op. cit.,* p. 376.
[16] *Le Mystère du Père,* p. 280.
[17] *Ibid.*
[18] *Id.,* p. 83.

la foi. Et le Père Le Guillou montre très bien comment ces désajustements se produisent souvent du fait d'instruments déficients.

Prenez une comparaison très simple: vous voulez jouer une sonate de Schubert, mais vous prenez un piano désaccordé et où il y a des notes qui ne vont pas. Vous ne parviendrez pas à rendre tout ce que Schubert a composé, tout ce qu'il a mis dans sa sonate. Mais si par ailleurs vous n'avez pas le sens de la musique, s'il vous manque une connaturalité avec la musique de Schubert, vous aurez beau avoir le meilleur piano du monde et la meilleure technique pianistique, ce sera même encore pire que si vous avez un mauvais piano. Il faut que votre interprétation soit vivifiée d'en haut par le sens musical.

L'engagement du théologien dans le mystère par la foi vive et par l'amour – la foi illuminée par les dons du Saint-Esprit – est donc une condition existentielle requise à un exercice de la théologie plus adéquat à son objet. C'est en ce sens que le Père Le Guillou écrit: «La connaissance conceptuelle (de Dieu) implique toujours en son sein une connaissance non conceptuelle d'un type très particulier qui l'enveloppe et la soutient[19].»

Un respect infini du mystère et le sens de son intelligibilité maintenus l'un par l'autre

Pour faire mieux apparaître la place et le rôle de la contemplation à la source de la démarche théologique et comme enveloppant la théologie en son labeur spécifique et irréductible à une autre sagesse, voici deux textes du Père Le Guillou qui vont, dans leur complémentarité, constituer une esquisse pour un portrait du théologien.

Le premier, dans un article très suggestif à bien des égards, est le commentaire du Père Le Guillou sur la grande prière de saint Hilaire à la fin du Premier Livre de son *De Trinitate.* (Ces lignes ont une saveur autobiographique, et en quelque sorte prémonitoire, car elles sont de 1968, mais elles annoncent et éclairent de manière très émouvante l'œuvre encore à venir du Père Le Guillou comme théologien au cœur de l'Eglise, et en particulier *Le Mystère du Père* – tout ce que le Père Le Guillou a engagé de lui-même dans ce livre.)

Le Père Le Guillou a d'abord présenté le *De Trinitate* d'Hilaire comme une entreprise spécifiquement théologique, comme une exposition scientifiquement ordonnée de la foi de Nicée. «C'est la première œuvre théologique de cette ampleur que nous ayons en Occident[20].»

[19] «Réflexions sur la nature et l'unité de la théologie», *in op. cit.,* p. 377.

[20] «Hilaire entre l'Orient et l'Occident», dans *Hilaire de Poitiers, Evêque et Docteur,* Etudes augustiniennes, 1968, p. 43.

Et le Père Le Guillou poursuit: «Son *De Trinitate* n'est pas un luxe spéculatif; c'est la défense du mystère de Dieu. On sent chez lui (Hilaire) le même effroi que chez les Pères grecs devant l'obligation d'avoir à dire des choses auxquelles on se trouve contraint par les circonstances. Il devrait suffire de la foi qui est engagement dans le mystère. Mais comme les hérétiques mettent en question le cœur de l'existence ecclésiale, il faut bien parler.»

Le théologien qui pénètre et embrasse par l'amour les vérités auxquelles il adhère par la foi n'a envie que de se taire et de s'enfoncer – de «s'engager», dit le Père Le Guillou – toujours plus profondément dans l'épaisseur du mystère. Mais pour l'utilité de l'Eglise – sous la poussée des négations ou des obscurcissements, pour défendre la foi et «le cœur de l'expérience ecclésiale», ou simplement pour en faire mieux percevoir des richesses non encore désenveloppées – il accepte de descendre au niveau plus humble d'un savoir exprimable: «Il faut bien parler», dit le Père Le Guillou.

«Alors Hilaire le fait, continue-t-il, mais avec un sens prodigieux du secret de Dieu, qui est le cœur de toute théologie, avec une perception si remarquablement aiguë que toutes les expressions conceptuelles éclatent devant le mystère et qu'il s'agit de tenir dans cette espèce d'effondrement de toute notre intelligence pour s'en remettre dans l'adoration au mystère de Dieu. Il y a chez Hilaire ce sens si merveilleusement affiné du mystère de Dieu d'un être totalement consacré à Dieu.»

Il ne s'agit évidemment pas, dans la pensée du Père Le Guillou, d'un effondrement au sens d'une désagrégation, d'une ruine de l'intelligence, mais d'une désappropriation; il s'agit pour l'intelligence de se reconnaître pauvre et débordée à l'infini par le mystère. D'ailleurs, après avoir cité la prière de saint Hilaire, le Père Le Guillou poursuit et précise encore:

«Il y a là une sorte de respect infini du mystère. Pour ma part, j'admire chez saint Hilaire le fait de l'effort théologique déployé en plénitude. Il y a assurément chez lui un progrès de construction systématique que reprendront les Pères grecs et que développera saint Augustin. Mais au cœur de ce travail il y a surtout un sens remarquable du mystère qui demeure en permanence, et l'engagement d'une vie spirituelle totalement livrée à Jésus-Christ, totalement remise au mystère qui transcende tout et qui demande à l'homme, dans une sorte de démission de tout lui-même, de se livrer, comme le répète à plusieurs reprises saint Hilaire, au souffle de l'Esprit[21].»

C'est tout le Père Le Guillou qui est dans cette page! Il y a tracé le profil du théologien – et on peut dire que ce profil est le sien –, du

[21] «Hilaire entre l'Orient et l'Occident», *in op. cit.*, p. 57.

théologien pris par le mystère, totalement livré au mystère du Christ, porté par une expérience et un souffle contemplatifs, mais qui a su, comme il le dira aussi à propos de saint Thomas, *«se rendre docile à la requête de foi et d'intelligence de la foi qui est essentielle à la vie du peuple chrétien*[22]*»*. Et, pour cela, faire œuvre non seulement de raison théologique, mais même – il le dira dans *Le Mystère du Père,* et de quelle façon admirable! – faire œuvre de raison philosophique. C'est le deuxième texte annoncé. Il est de la même veine et dans le prolongement des lignes sur saint Hilaire. Il complète ainsi le portrait du théologien.

«Sur les points où nous avons pu observer – écrit le Père Le Guillou à propos de saint Thomas d'Aquin et en faisant référence à des analyses qui précèdent dans le livre – comment il s'efforçait de surmonter les apparentes antinomies des courants orientaux et occidentaux pour réaliser simplement une théologie pleinement catholique, nous avons constaté que l'amélioration de l'instrument philosophique à laquelle il s'est consacré comportait un sens et une importance théologiques. Il n'est pas théologiquement indifférent que l'ontologie thomiste de l'*acte d'être* ait occupé une position originale et féconde très au-delà de celles d'Aristote et de Platon, mais en rendant justice également à ces deux penseurs – et à beaucoup d'autres à travers eux.»

Le Père Le Guillou explicite ensuite cela dans un paragraphe de grande portée:

«Insister sur une relation *essentia* et *esse* qui sauvegarde à l'intérieur même de chaque être créé et son statut d'être efficient, intelligible, relié à la société entière des êtres, et la distance absolue qui le sépare ontologiquement du Créateur – *Ipsum esse subsistens* –, sans pourtant le mettre à distance de ses initiatives de grâce unifiante, ce n'est pas entrechoquer des «idées» pour le plaisir ni prétendre domestiquer le mystère révélé: c'est plutôt se donner les moyens *rationnels* de veiller à ce que nulle intelligence et nulle liberté créée n'entreprennent de le falsifier en prétendant le maîtriser.»

Cette utilisation de l'instrument philosophique, et d'un instrument philosophique affiné, adéquat, cela même est un service du mystère. C'est le service apporté par l'instrument philosophique à une élaboration théologique au cœur de laquelle veille le sens du mystère entretenu lui-même plus haut, dans la contemplation. Le Père Le Guillou poursuit:

«Maintenir en même temps, et l'un par l'autre, le sens de l'inviolable transcendance du mystère intime qui de la Trinité vient envelopper l'homme, et le sens de l'intelligibilité, dans la foi, de ce même mystère; dénoncer les gnoses prétentieuses qui sophistiquent le secret divin, tout en cherchant à progresser, grâce à l'Esprit, dans cette gnose authentique

[22] *Le Mystère du Père,* p. 257.

que saint Paul souhaitait aux chrétiens (cf. *Ep* 3, 14-21), cela requiert la présence dans l'Eglise d'un certain sens de l'être qui ne se maintient que par l'adoration[23].»

On a rarement dit quelque chose d'aussi fort, d'aussi complet, d'aussi équilibré, pour définir le statut de la rationalité et du sens métaphysique de l'être dans une approche du mystère respectueuse de sa transcendance. On voit ici le pur service de «la servante au grand cœur» qu'est la métaphysique de l'acte d'être: elle se glisse à l'intérieur du donné révélé sans faire nombre avec lui, sans le blesser, sans l'altérer, mais simplement pour faire apparaître plus lumineux à l'intelligence émerveillée de l'enfant que demeure le théologien un rayon de la surintelligibilité divine dont il surabonde. Ce n'est pas de l'eau que l'on ajoute au vin – pour reprendre la comparaison de saint Thomas[24] – mais c'est l'eau de l'intelligence naturelle qui est changée en le vin de la Révélation. C'est une sorte de miracle.

«Maintenir ensemble, et l'un par l'autre, le sens de l'inviolable transcendance du mystère et le sens de l'intelligibilité de ce mystère», voilà peut-être la formule qui résume le mieux ce à quoi parvient «la merveilleuse transfiguration de l'intelligence qu'implique le mystère[25]».

Que la théologie spéculative et contemplative – une théologie qui s'établit dans l'unité du mystère trinitaire et de son expression économique dans l'histoire du salut, une théologie qui se maintient dans ce que le Père Le Guillou appelle «la logique intégrale du mystère» – qu'une telle théologie ait dans la vie de l'Eglise une importance capitale, c'était pour le Père Le Guillou une conviction profonde. A tel point que, par exemple, dans un article par ailleurs très fervent et fraternel sur la personne et l'œuvre théologique du Père Congar, il n'hésitera pas en conclusion à «confesser une véritable insatisfaction» devant cette œuvre magistrale à bien des égards, et à s'en démarquer – précisément parce que d'après lui elle a peu à peu oublié cette dimension contemplative. (A quoi, note le Père Le Guillou, «elle doit d'avoir gagné en percussion immédiate sur l'actualité ce qu'elle a perdu sur le plan de la profondeur et de la pérennité».) «Dans la pratique, conclut-il, la pente de son génie l'a amené à témoigner d'une relative indifférence, à tout le moins d'une certaine impuissance, à l'égard de l'apport spéculatif et contemplatif qui aurait pu prévenir la crise actuelle de la foi et de la théologie[26].»

[23] *Le Mystère du Père,* p. 259.
[24] Cf. *Super librum Boethii De Trinitate,* Q. II, a3, ad5.
[25] Cf. *Le Mystère du Père,* p. 61.
[26] «Yves Congar», dans *Bilan de la théologie du XX^e siècle,* t. 2, Casterman, 1970, pp. 804-805.

Et cependant le Père Le Guillou met la théologie à sa juste place. Il sait bien que la théologie n'est pas tout dans l'Eglise et qu'au-dessus de la sagesse théologique il y a la sagesse des saints, et que c'est là que bat le cœur de l'Eglise.

«Il importe de bien comprendre que, quelle que soit l'importance majeure qu'elle ait pour elle, la théologie ne s'identifie pas à la vie de l'Eglise. Par-delà toutes les déficiences des systèmes théologiques, le mystère n'en continue pas moins de s'attester au cœur même de l'Eglise, et c'est lui, dans sa réalité, qui importe au premier chef. Au cœur même des périodes les plus troubles, il illumine et transforme l'existence des saints[27].»

Ces lignes marquent le point d'articulation entre la théologie et le *témoignage.* Elles appellent déjà cet autre livre qui sera: *Les Témoins sont parmi nous.* Au-delà de la théologie du mystère, il y a l'expérience du mystère: ce n'est plus nous qui affirmons Dieu, c'est Dieu qui s'affirme en nous.

II. Témoins de la splendeur du Mystère

Lorsqu'à la fin du *Visage du Ressuscité,* le Père Le Guillou parle de la «présence discrète et rayonnante du mystère de Dieu dans la simplicité d'une vie humaine transfigurée par l'Esprit[28]», c'est, sans le vouloir, son propre portrait intérieur qu'il nous laisse. Le Père Le Guillou était un contemplatif, un *témoin.* Si ce n'était une évidence, il y a un mot qui suffirait à nous le révéler, un mot qui revient constamment chez lui: c'est le mot *splendeur.* La splendeur du mystère, la splendeur du témoignage, la splendeur de l'Esprit...

Mon propos n'est pas de résumer le livre *Les Témoins sont parmi nous* ni de développer ce qu'est l'expérience de Dieu dans l'Esprit, selon l'exposition que le Père Le Guillou nous en a donné dans ce livre. Ce que je voudrais dire s'appuie sur d'autres lignes du Père Le Guillou. Ces lignes sont déjà anciennes, de 1961 (dans la très belle méditation sur «L'Eglise et le Mystère»), mais je ne crois pas me tromper en disant qu'elles nous livrent le Père Le Guillou en profondeur. Elles définissent une attitude fondamentale que toute son œuvre répercutera, amplifiera, jusqu'à la fin.

«Il nous faut, écrit-il, renouveler nos intelligences et nos volontés par la contemplation de la splendeur du Mystère, source d'un engagement personnel en lui. Seule, celle-ci peut nous donner de dépasser, dans

[27] *Le Mystère du Père,* p. 61.
[28] *Le Visage du Ressuscité,* Saint-Augustin – Médiation, 1996, p. 420.

son unité transcendante, les déséquilibres des spiritualités subjectives ou des dévotions périphériques, pour nous ouvrir à la *plénitude de notre vocation catholique,* suivant la conclusion de saint Paul à son exposé du Mystère, dans l'épître aux Ephésiens: "Vous entrerez par votre plénitude dans toute la plénitude de Dieu" (*Ep* 3, 19). Une telle contemplation nous ouvre, en effet, les horizons de notre vie chrétienne dans l'ampleur de ses dimensions ecclésiales et dans l'harmonie vivante de ses différentes composantes[29].»

Si le théologien a besoin, comme nous l'avons dit, de vivifier et d'exercer la théologie dans la dépendance vitale d'une sagesse plus haute (sans pour autant confondre les lumières propres et les objets formels de l'une et de l'autre); si la théologie ainsi conçue est appelée à s'achever et fructifier en une contemplation (théologique, acquise) du Mystère; et si, par-delà, elle appelle a être dépassée en une expérience de Dieu dont seul l'Esprit Saint peut alors avoir l'initiative (contemplation infuse), plongeant tout l'être dans le silence ou bien éclatant en louange et en bénédiction, inversement cette expérience de Dieu s'enracinera dans le Mystère révélé, en son expression scripturaire et dogmatique comme en son intelligence théologique, – contemplation théologique de la splendeur du mystère se dépassant en expérience contemplative de la splendeur et de la plénitude de ce mystère. Voilà, me semble-t-il, les richesses et profondeurs de vie spirituelle auxquelles ces lignes du Père Le Guillou nous introduisent.

Ce faisant, elles mettent en lumière deux notes, deux traits essentiels, d'ailleurs corrélatifs, qui caractérisent une telle contemplation: l'objectivité et l'ecclésialité. La deuxième note demanderait à elle seule tout une étude. Je ne l'aborderai pas ici, mais je tiens à la mentionner pour que les perspectives et les équilibres de la pensée du Père Le Guillou ne soient pas faussés.

L'objectivité

Je veux dire par là: une vie intérieure toute formée et transformée par la lumière qui vient de l'Objet divin, du Mystère, de «la splendeur du Mystère». Le Mystère en sa réalité organique et vivante est, nous l'avons dit, l'objet diversement appréhendé de la théologie comme de la contemplation. A propos de la contemplation, le mot-clé, c'est précisément le mot *expérience*[30], parce qu'il ne s'agit plus ici de connaître par voie de

[29] «L'Eglise et le Mystère», dans *L'Eglise en plénitude,* Cahiers de La Pierre-qui-vire, DDB, 1962, p. 15.

[30] L'expérience, au sens où l'entend le Père Le Guillou dans *Les témoins...,* désigne la relation vivante et personnelle avec Dieu. Elle est illumination intérieure, connaissance amoureuse et concrète (cf. p. 37).

concepts, mais d'éprouver, de pâtir, d'entrer en communion par connaturalité. L'expérience, c'est au-delà de la théologie. Le Père Le Guillou donnait dans une conférence l'exemple d'une personne qui lui avait dit un jour: «Moi, je prie sur les notions de la Trinité.» Et il lui avait répondu: «Vous êtes complètement dans l'illusion! Mais vous avez de la chance que je vous le dise.» Et il ajoutait: «On ne prie pas sur des notions: c'est de la grammaire trinitaire; moi, je n'ai pas envie de faire de la grammaire trinitaire lorsque je prie[31].» Mais chaque fois il ajoutait que «l'expérience est toujours mesurée par l'objet de la foi». L'expérience désigne «la réception toujours plus intériorisée du contenu de la foi, du mystère de Dieu dans son objectivité même[32]». Le Père Le Guillou insistait beaucoup sur la mesure objective de l'expérience spirituelle. Cette insistance trahit l'orientation exclusive de son propre regard intérieur, mais en même temps elle me semble quelque chose de fondamental pour conduire aux profondeurs de la vie chrétienne, et cela d'autant plus que cette objectivité peut paraître plus ou moins inactuelle, à contre-pente d'une religiosité à dominante subjective. Voici encore un texte très net du Père Le Guillou sur «le danger qui ne cesse de menacer l'expérience de l'Esprit: le piétisme, entendu comme attachement inconsidéré à l'expérience spirituelle pour elle-même, sans souci de la voir réglée par la réalité du mystère du Christ, manifestée dans la dogmatique ecclésiale. L'expérience devient alors sa propre norme, ce qui la pervertit radicalement. L'Eglise n'oublie jamais en effet que *se saisir* en relation avec Dieu n'est pas l'équivalent d'*être* en relation avec Dieu, et que l'expérience dépend donc toujours de son objet: la vie du Christ dans son Eglise. L'expérience qui ne se laisse pas mesurer par le dogme court le risque de s'enliser dans les sables de l'expérience subjective[33]».

Au contraire, dans l'expérience spirituelle mesurée par l'objet de la foi, il s'agit de se laisser prendre, de se laisser saisir par le Mystère. Et le Mystère vient à nous au travers de la Parole comme une réalité vivante et concrète qu'il faut recevoir comme telle. C'est le sens de ces lignes inédites, très suggestives, du Père Le Guillou: «C'est un peuple – dit-il d'Israël, mais chacun d'entre nous est appelé à la même expérience – qui vit d'une intervention divine, inventive, imprévisible, libre et dans lequel il nous fait et il nous faut rentrer. (...) Il nous faut apprendre le langage de

Elle englobe le tout de la vie chrétienne, «depuis ses plus humbles cheminements jusqu'à ses plus hautes manifestations» (p. XV), lorsque l'Esprit Saint s'empare d'elle pour l'introduire peu à peu par l'amour dans la communion et comme dans le toucher «du Dieu vivant qui se donne à nous comme un Père» (p. 38). La contemplation infuse en est pour ainsi dire l'accomplissement et l'épanouissement. Elle est proprement *expérience.* Mais l'expérience au sens où l'entend le P.L.G. se prend en un sens plus compréhensif.

[31] *Chrétien dans le monde,* Mame, 1992, p. 59.

[32] *Les Témoins sont parmi nous,* p. 86.

[33] *Id.,* pp. 234-235.

Dieu, Ancien et Nouveau Testaments, c'est l'apprentissage du langage de Dieu dont on ne pourrait se passer car on ne peut pas passer par ailleurs. On peut, et il faut se laisser prendre[34].»

Il faut se laisser prendre, «se livrer» (c'est un autre mot cher au Père Le Guillou), dire oui à une liberté qui nous choisit, sortir de soi pour laisser place à une présence, pour ouvrir les yeux à une splendeur. Sans objectivité il n'y a pas d'expérience de la splendeur. Cela est vrai déjà au plan naturel. La beauté, c'est l'être qui resplendit, c'est la gloire de l'être. On ne rencontrera pas la beauté, la splendeur en ce monde, si on n'ouvre pas les yeux sur les choses dans l'objectivité rayonnante de leur exister. Un jeune peintre disait: «Une nature morte, un paysage préludent à la contemplation. Il faut se laisser absorber par quelque chose qui n'est pas soi.» C'est très vrai pour le peintre, dans cet acte de contemplation des choses qui va fructifier en la création d'une œuvre. C'est encore plus vrai dans le silence amoureux de la contemplation surnaturelle: «Il faut se laisser absorber par quelque chose qui n'est pas soi.»

L'enjeu de l'objectivité

Avec le Père Le Guillou, on peut donner encore un autre nom à cette objectivité de l'expérience du mystère de Dieu. C'est la reconnaissance et la reproduction en nous d'un *visage.* Ici j'aimerais faire entendre quelques versets de l'hymne au visage, jaillie du cœur du Père Le Guillou en terre d'Afrique et qui ouvre le livre *Le Visage du Ressuscité*:

«Si tu savais le don de Dieu... (*Jn* 4, 10).

Si les hommes pouvaient savoir quel est ce visage qui nous est plus intérieur que tout, et qui nous édifie, et qui nous conforme à lui. On reproduit ses traits. (...)

Le mystère de sa Face est comme jamais sur nos vies.

A quel point il est là, lui qui nous fait exister dans son regard. (...)

Notre visage... visage de grâce du Seigneur!

Au fond, il s'agit à travers tout de reconnaître son *Visage.* Et notre vie va de gloire en gloire, d'un visage déjà conforme au Christ à un visage encore plus conforme. Et c'est l'unité parce que c'est le même visage[35].»

[34] *Un homme pris par le Mystère de Dieu,* p. 62.
[35] *Le Visage du Ressuscité,* p. 23.

Et un peu plus loin, il a cette expression: être «prisonniers de ce Visage[36]».

A travers un tel texte – à travers une telle expérience – il nous sera peut-être plus facile de comprendre l'enjeu de l'objectivité et ce que le Père Le Guillou a non moins fortement attesté, à savoir que l'objectivité de l'expérience spirituelle ne méconnaît nullement, ne rejette absolument pas les profondeurs du sujet, mais que au contraire, elle les révèle, elle les fait exister dans leur vérité. Elle n'évacue pas ce qu'il y a de plus personnel et d'unique en chacun de nous: elle le libère, elle l'édifie et elle le comble, en l'intégrant dans le mystère de Dieu. Là encore nous retrouvons l'analogie de la beauté. Quand on est pris par la beauté d'une chose, c'est ce qu'il y a de plus profond en nous, l'intelligence et l'amour qui sont éveillés ensemble à eux-mêmes et renouvelés face au rayonnement de l'objet, par le choc de la splendeur de l'objet.

Il est très éclairant à cet égard de voir comment le Père Le Guillou parlait de la prière. Il commençait toujours par regarder longuement le mystère du Christ et la prière du Christ en laquelle, pourrait-on dire, afflue tout le mystère trinitaire: le Fils tout tourné vers le Père *(pros ton théon),* relation vivante au Père, remise de soi à la complaisance d'amour, à l'*eudokia,* que le Père prend en lui, dans l'Esprit.

Notre prière, disait-il, ce sera «de communier à la vie de prière du Christ[37]». Autrement dit, ce sera entrer nous-mêmes dans l'*eudokia* du Père pour le Fils et pour nous tous «qu'il a élus dans le Fils, dès avant la création du monde, pour être saints et immaculés en sa présence dans l'amour» (*Ep* 1, 4). Ce sera nous découvrir nous-mêmes *fils*. Comme l'enfant prodigue découvre enfin qui il est en vérité dans les bras de son père qui attendait son retour. Découvrir qui nous sommes est l'aspiration la plus foncière de notre cœur, dans le regard de Dieu rencontré dans l'objectivité de la Révélation trinitaire. On comprend alors en quel sens le Père Le Guillou pouvait dire: «Dans cette perspective, la présentation la plus objective du christianisme, puisqu'elle part de Dieu, sera toujours en même temps la plus ouverte aux valeurs subjectives: il n'y aura pas la moindre trace d'opposition entre ces deux visées[38].»

L'objectivité de la Parole opère un dévoilement, une purification, une transfiguration des profondeurs de l'être et de la subjectivité. L'expression biblique de cela, c'est précisément le mot de la lettre aux Ephésiens que le Père Le Guillou ne cessait de répéter: «Vous entrerez par votre plénitude dans toute la plénitude de Dieu» (*Ep* 3, 19). «Cherchez dans l'Esprit votre plénitude» (*Ep* 5, 18).

[36] *Id.,* p. 24.
[37] *Chrétien dans le monde,* p. 55.
[38] *Id.,* p. 15.

«Pénétrer jusqu'en plein cœur du Mystère de Dieu et y découvrir notre plénitude[39]», c'est l'audace et le réalisme de saint Paul que le Père Le Guillou aura appris à entendre à beaucoup d'entre nous.

Conclusion

Le cœur du Père

Théologien et contemplatif, le Père Le Guillou l'était sans jamais confondre, en leurs natures et leurs lumières propres, sagesse théologique et sagesse de l'amour, mais en les unissant vitalement. Son œuvre et sa vie mettent ainsi en lumière d'une façon privilégiée que *le cœur du Père*[40], qui en son Fils élevé sur la croix nous ouvre les bras pour nous attirer à lui et nous donner part à sa vie dans l'Esprit, comme à des fils, est à la fois le lieu où se noue toute l'intelligence théologique du Mystère et le lieu que cherche, souvent sans le savoir, le cœur de tout homme, le lieu auquel l'amour le conduit par le chemin que lui ouvre la foi.

Eh bien, c'est cette réalité du Mystère qui commande et qui fonde l'articulation, dans la vie de l'Eglise, entre la sagesse théologique et la sagesse des saints. Dans la vie de l'Eglise, mais aussi dans la vie de tout chrétien, appelé – dit le Père Le Guillou – à «configurer son être à l'être même de l'Eglise» (c'est l'*ecclésialité* de l'expérience spirituelle). «Ce n'est qu'à la condition de rendre sa valeur à la nature mystérique de la foi et de la théologie que nous ferons réentendre le chant de gloire qui doit s'élever du cœur *de tout chrétien* en reconnaissance pour l'amour éternel du Père[41].»

Chacun est appelé à entrer, selon les dons qu'il a reçus, dans cette vie de lumière et d'amour qui est la vie même de l'Eglise, en renouvelant son intelligence, sa faculté d'aimer, sa sensibilité même, par la contemplation du Mystère, jusqu'au point où, dit le Père Le Guillou, ce n'est plus nous qui affirmons Dieu, mais Dieu qui s'affirme en nous[42].

«N'est-ce pas d'ailleurs, dira-t-il encore, la fidélité au témoignage trinitaire, présent au cœur même de l'Eglise et la rassemblant dans

[39] *Chrétien dans le monde,* p. 147.

[40] N'est-ce pas dans le 1er chapitre du livre *Les Témoins sont parmi nous,* intitulé précisément «Le cœur du Père», que se trouve le secret de la vie intérieure du Père Le Guillou? Le cœur du Père semble être devenu de plus en plus le centre dans lequel sa contemplation s'est enfoncée.

[41] *Le Mystère du Père,* p. 280.

[42] Cf. *Chrétien dans le monde,* p. 10.

l'unité, qui a suscité au long des siècles les communautés de vie monastique et de vie apostolique, dans lesquelles ont germé, s'épaulant l'une l'autre, l'expérience spirituelle et l'approfondissement théologique. De nos jours, comme par le passé, ce sera dans de telles communautés que la foi et la théologie seront restaurées dans leurs véritables fondements. Mais désormais, ce sera sans doute, autant que dans les ordres religieux, dans la communication de *libres communions spirituelles,* regroupant dans la vie de l'Esprit hommes et femmes, prêtres, religieux, religieuses, laïcs, solitaires, que se dévoileront les voies d'un renouveau spirituel, théologique et missionnaire, digne de l'appel prophétique de Vatican II, tel que nous l'avons analysé dans *Le Visage du Ressuscité*[43].»

Ces lignes n'ont rien perdu de leur justesse, de leur actualité, de leur générosité. Elles soutiennent l'espérance. Un brûlant amour de l'Eglise, une expérience irremplaçable de son mystère les portent.

Fr. Michel CAGIN

[43] *Le Mystère du Père,* pp. 281-282.

Références à la loi naturelle en bioéthique[1]

La Déclaration universelle des droits de l'homme

12. Quelle incidence la doctrine de la loi naturelle a-t-elle sur les problèmes de bioéthique?

La loi naturelle, comme nous l'avons vu, a son fondement dans les orientations fondamentales de l'être humain vers ses fins connaturelles. De là son caractère de généralité. Pour éclairer les questions concrètes elle requiert des médiations.

De plus, elle est une loi d'essence morale mais qui se trouve aussi être au fondement du droit. C'est cette rencontre, dans l'origine, de la morale et du droit, que nie le positivisme juridique, lequel ne retient du droit que le caractère de construction par la raison humaine, qui est propre au droit positif.

La doctrine thomasienne de la loi naturelle a fait sienne, comme nous l'avons vu, l'idée, qu'on trouve chez des auteurs anciens comme Cicéron, d'un droit des gens, c'est-à-dire de règles de droit explicitement reconnues par l'ensemble des peuples civilisés.

C'est à ce niveau d'expression de la loi naturelle et de certaines de ses conclusions thématisées dans la conscience de l'humanité que se situe la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948. C'est en s'inspirant de cette Déclaration que l'on doit aborder les problèmes actuels de bioéthique.

Je n'entends pas ici me prononcer sur la nature juridique de la *Déclaration.*

Qu'elle tienne du *ius gentium* me paraît obvie. Mais par ailleurs elle est contenue dans un Pacte ratifié par les Etats; par là elle se rattacherait au droit positif. Quoi qu'il en soit de ce point, elle signifie la reconnaissance de la part des Etats de valeurs normatives, métajuridiques en quelque sorte, puisqu'ils admettent que leurs législations doivent y être conformes.

[1] Ces pages prolongent notre article sur «La conception de la loi naturelle chez Thomas d'Aquin», *Nova et Vetera,* 1995/3, pp. 61-73. Voir aussi «Réflexions philosophiques sur les droits de l'homme», *Nova et Vetera,* 1983/3, pp. 189-229.

Le *Préambule* contient des formules extrêmement précieuses; il parle de «la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine», de «leurs droits égaux inaliénables», des «droits fondamentaux de l'homme», de «la dignité et (de) la valeur de la personne humaine».

On peut légitimement proposer une lecture personnaliste de la Déclaration, en consonance avec la doctrine de la loi naturelle.

La reconnaissance de la nature de personne de l'être humain se traduit pour l'autorité politique par l'obligation d'assurer le respect d'un certain nombre de valeurs fondatrices: c'est ce que signifie la dignité de la personne et l'affirmation de ses droits inaliénables.

Au lendemain d'une guerre où l'humanité avait fait la terrible expérience du pouvoir destructeur de l'Etat totalitaire, un large consensus existait sur la nécessité de défendre à tout prix des valeurs perçues comme conditions et fondements d'une société d'hommes libres. Même si l'explicitation philosophique de ces valeurs n'était pas le fait de tous, et même si existaient des divergences d'interprétation, nous pouvons considérer que le consensus était la conséquence d'une intuition morale spontanée largement partagée.

13. Que cette saisie spontanée des valeurs de la personne soit restée malgré tout fragile, l'adhésion de nombreux intellectuels à l'idéologie marxiste en était un signe. Car le succès du marxisme a empêché une réflexion sur le phénomène totalitaire qui aille au fond des choses et, parallèlement, un effort de compréhension suffisamment poussé des exigences sociales de la pensée personnaliste.

Si j'évoque ce passé récent, c'est parce qu'à mon avis il explique en partie le vide intellectuel devant lequel nous nous trouvons aujourd'hui.

Nous prenons progressivement conscience du considérable renversement de sens qui s'est opéré dans les sociétés occidentales, presque à notre insu. Le consensus sur les valeurs fondatrices a cédé devant l'idée que, dans la vie sociale, le consensus lui-même a valeur fondatrice. Et s'il en est ainsi, c'est parce que, dans la mentalité libérale, la seule valeur à respecter qui soit demeurée est la liberté d'opinion et d'expression des individus. Quand il mettait à l'origine de la vie en société le contrat social, Rousseau tenait encore parallèlement à l'idée de droit naturel. Aujourd'hui tout se passe comme si tout reposait sur un contrat, à propos duquel on s'interdit de se demander qui sont, ontologiquement parlant, les acteurs.

C'est dans le contexte des théories du consensus que sont abordées généralement les questions de bioéthique.

Sur le consensus

14. Mais le consensus peut-il être, comme on l'affirme, vraiment fondateur? Car lui aussi a des présupposés.

L'un de ces présupposés est la supériorité reconnue de la démocratie comme système de rapports pacifiques entre individus. Et s'il en est ainsi, c'est parce qu'on entend se défendre contre une fragilité inhérente à l'idéologie individualiste: entre individus décidant souverainement du bien et du mal, la menace de la violence ne cesse d'être présente.

Un autre présupposé, proche du précédent, est la conception utilitariste de l'existence. Le consensus est la voie la moins onéreuse pour la défense des intérêts des individus.

Ici précisément s'opère la rencontre avec la bioéthique. Un penseur comme Engelhardt nie qu'il y ait équivalence entre individu de l'espèce humaine et personne. La libéralisation de l'avortement admet implicitement une thèse semblable: l'embryon est un membre de l'espèce humaine qui n'est pas une personne[2].

La personne naîtrait avec et par la reconnaissance de la part d'autrui. La dignité de la personne en vient ainsi à désigner une qualité octroyée à certains individus par les individus les plus forts qui sont aussi ceux qui déterminent les conceptions dominantes de la société.

Nous touchons là le nœud de la question. L'attribution du caractère de personne devient ainsi l'objet d'une convention. Du même coup, la personne est privée de son fondement ontologique. Il est clair que dans cette perspective, l'usage du mot de personne a changé de signification. La personne ne désigne plus *ce qu'est* l'être humain, mais l'objet d'une praxis qui consiste à traiter tel être humain comme une personne. Une telle praxis, tenant de la coutume et d'une culture d'inspiration chrétienne, qu'on pense de surcroît en voie de liquidation, est soumise à la précarité des choses du temps; elle peut donc changer.

Il n'est pas étonnant que les tenants conscients d'une telle position fassent tout pour écarter une approche métaphysique de la personne. L'ontologie doit être bannie et prohibée.

On ne doit pas s'étonner non plus qu'une telle manière de voir ait été étendue à d'autres cas que celui de l'embryon: au nouveau-né (d'aucuns admettent l'infanticide pour ceux qui souffrent d'un handicap), aux personnes âgées souffrant de la maladie d'Alzheimer ou diminuées dans leurs facultés. L'euthanasie puise dans cette conception certaines de ses justifications.

[2] Cf. à ce sujet, Evandro Agazzi, *L'essere umano come persona, in Per la Filosofia,* maggio-agosto 1992, pp. 28-39.

Enfin, les manipulations génétiques, où les embryons sont traités comme des objets, s'inscrivent dans la même logique.

On continue à affirmer que la personne, et elle seule, a droit à la vie. Mais la qualité de personne et les droits qui lui sont inhérents sont conférés par la société, et l'individu qui les a reçus, à un certain moment de son existence peut se les voir retirer. Si l'individu humain qui n'est plus considéré comme une personne doit être respecté et ne pas systématiquement être mis à mort, ce n'est pas en vertu d'un droit qu'il posséderait (il l'a perdu), mais parce qu'il en va à son égard comme à l'égard des animaux: le devoir de bien les traiter se rattache au respect dû à nous-mêmes.

Le discours, dont je viens de tracer une brève épure, n'est explicité que par quelques auteurs qui ont cependant rencontré une large audience. Mais on constatera qu'il est en consonance avec certaines législations. Il en exprime la philosophie.

Certes, cette philosophie ne se reflète en général pas dans les règles émises par les comités d'éthique, qui sont fruits d'un compromis. Un certain nombre de valeurs fortes d'une conception humaniste y sont encore affirmées. Mais ces règles n'ont pas toujours la netteté désirable, de sorte que la conception que nous critiquons s'infiltre parfois sur un point ou sur un autre.

Le *pensiero debole*[3]

15. Dans ce contexte se pose la question du «pensiero debole»; – de cette pensée en demi-teinte et qui se veut telle.

En effet, les notions de personne humaine et de dignité de la personne sont au fondement des droits de l'homme, qui sont les droits de cet être qui est une personne. La question de savoir si l'embryon est une personne, ou si celui qui est atteint de la maladie d'Alzheimer est encore une personne, appelle une réponse qui n'est possible qu'à partir d'une idée claire de la personne.

Dans une société pluraliste, marquée par le «polythéisme» (ou la fragmentation) des valeurs, le «pensiero debole» nous offre-t-il un instrument de pensée adéquat? Notons que dès qu'est niée la dignité de personne à certains individus de l'espèce humaine, nous nous trouvons dans une situation de violence inouïe, au regard de laquelle le recours au «pensiero debole» a quelque chose de paradoxal.

[3] Tel est le titre d'un ouvrage collectif édité en 1983, par G. Vattimo et P. A. Rovatti. La formule a connu une grande fortune. La traduction littérale, la pensée faible, n'en reproduit pas les résonances. Chez ceux qui s'en réclament, le thème est lié à celui de la post-modernité: sur cette dernière notion, voir mon étude «Post-moderne et post-chrétien», *Nova et Vetera,* 1986/4, pp. 175-192.

L'expression «pensiero debole» est devenue d'usage courant. Je l'utilise ici dans un sens large, pour sa valeur d'évocation, sans me préoccuper trop de ses origines où se rencontrent une volonté d'accommodement avec le trauma provoqué par l'écroulement de l'idéologie marxiste et une volonté de ne retenir du nietzschéisme qu'une philosophie esthétisante qui détourne délibérément le regard, sans pour autant les nier, de ses vertiges nihilistes. J'entends par «pensiero debole» une philosophie de compromis, qui écarte les certitudes et comprend la sagesse comme accord précaire sur un *modus vivendi*. L'homme doit se contenter de sa finitude et tirer parti du caractère relatif de toutes choses.

D'une telle attitude on propose diverses justifications. Le relativisme et le scepticisme sur les valeurs suprêmes seraient la condition de la vie démocratique. L'affirmation de valeurs absolues – affirmations «dogmatiques» – serait source d'intolérance et de fanatisme. Réapparaît ainsi une idée de la tolérance née à l'issue des guerres de religion. L'individu ne peut prétendre à plus qu'à des opinions et le droit de faire valoir les siennes est égal pour tous. Ainsi l'opinion selon laquelle l'embryon est une personne et l'opinion selon laquelle il ne l'est pas ont un droit égal. Tout «accord» entre ces deux opinions ne peut être évidemment qu'un marché de dupes!

On a proposé également que sur une semblable question on adopte une sorte d'agnosticisme délibéré de nature volontariste et politique: on conviendrait de laisser la question en suspens et d'agir *comme si* elle n'avait pas une importance décisive. A cela, on peut objecter que rien ne prouve que le consensus se maintiendrait toujours. Et on ne peut chasser, si ce n'est par un acte de violence mentale, l'idée que peut-être l'embryon pourrait être une personne. Dans ce cas, l'attitude éthique qui serait requise serait l'attitude tutioriste: je n'ai pas le droit de risquer de mettre à mort un être qui est peut-être une personne.

D'autres encore soulignent le caractère privé de l'opinion: le respect dû à l'embryon serait objet d'une «conviction» et les convictions sont en deçà du niveau de la raison. Le malheur pour cette thèse est que le problème de l'avortement et la plupart des problèmes posés en bioéthique ont une dimension sociale. En conséquence, ce sera inévitablement la conviction de certains qui s'imposera au détriment de la conviction des autres. Le renvoi des problèmes aux convictions individuelles contient un aveu d'une grande gravité: l'aveu qu'il n'y aurait pas d'accord possible sur les fondements parce que aborder les problèmes relatifs aux fondements ne serait pas l'affaire de la raison. Or la reconnaissance de l'universalité des droits de l'homme implique la reconnaissance des capacités de la raison et de son ouverture à l'universel. Sinon, on devrait convenir que la loi dans sa généralité est une sorte de cadre extérieur, purement disciplinaire, imposé de force à la masse anarchique des individus.

On a encore avancé, en faveur des théories du consensus, l'idée que la vie de la société exigerait que l'on laisse de côté les questions ultimes pour s'en tenir aux questions pénultièmes. On ne peut éviter de penser qu'il y a là une contradiction, car pour connaître une proposition pénultième il faut connaître la proposition ultime, en fonction de laquelle elle est dite pénultième et de laquelle elle tient sa signification. En d'autres termes, la vie sociale reposerait sur un acte qui serait nécessairement un acte de violence: la décision d'éliminer au départ les questions qui sont les questions majeures et de la solution desquelles dépend la solution des autres questions. C'est comme si l'on était d'accord d'examiner une série de questions qui portent sur l'homme à condition de s'interdire de toucher à *la* question de la nature de l'homme. Un *diktat* arbitraire est le présupposé du recours au «pensiero debole» pour traiter des problèmes de la bioéthique.

Mentionnons encore des approches qui ne se réclament plus du «pensiero debole», mais qui, en référence aux problèmes d'écologie, s'inspirent du matérialisme ou du panthéisme. Il faut abolir les idées de personne, de dignité de la personne, ou de droits de l'homme, qui sont autant d'affirmations indues des privilèges de l'homme par rapport aux autres espèces animales. Il s'agit ici d'une négation pure et simple.

La dignité humaine

16. Le concept-clef de la compréhension des droits de l'homme est celui de dignité humaine. Sur ce point, à l'exception de la part des négateurs des droits de l'homme, il y a accord pratique. J'entends par là, non pas une conception de type pragmatique, mais un présupposé inscrit de fait dans la pratique, législation, jurisprudence, comportements. Or par leur nature même les droits de l'homme, principes et critères normatifs de la vie sociale, exigent un fondement sûr, qui ne peut être qu'une anthropologie fondée en raison, la raison elle-même étant reconnue dans sa capacité ontologique. Du fondement ontologique dépend en effet l'autorité des droits de l'homme. Ceux-ci sont fondés dans la nature de l'homme, connaissable par la raison.

Dans bien des domaines de l'existence, la reconnaissance de l'autorité des droits de l'homme ne pose pas de problème. Ils sont l'objet d'une adhésion spontanée, antérieure à toute explicitation théorique. C'est ce que j'entends par accord pratique. Mais la situation à laquelle nous sommes confrontés, avec l'avortement et l'euthanasie légalisés ou diverses pratiques de procréation assistée, est que la ferme certitude d'un droit qui appartient à chaque être humain en tant qu'il est un homme connaît sur ces points un fléchissement ou, si l'on préfère, une éclipse.

Là où la vie humaine est à son origine ou là où elle est proche de la mort, le respect de la dignité humaine présente des zones menacées.

Quelle parade opposer aux menaces?

Un premier obstacle préalable doit être levé. Je pense à cette sorte d'interdit qui pèse sur l'examen serein des questions fondamentales. Mais en éliminant par principe la considération de ses racines ontologiques, on vide de son contenu cette notion de base qu'est celle de dignité de la personne humaine.

Il faut avoir le courage de la raison, reconnue dans sa capacité métaphysique, ce qui revient à faire confiance à sa capacité de vérité là où il s'agit de l'essence des choses. Poser en principe qu'on ne peut rien dire de rationnellement fondé sur la nature de l'embryon, c'est, pense-t-on, laisser au libre choix des individus la question de la légitimité des pratiques abortives. Il s'agit en réalité d'un coup de force qui brise la raison dans son propre élan. Mais, dès lors que cette valeur de base qu'est la dignité de la personne humaine est coupée de ses justifications ultimes dans un domaine précis, rien n'empêche qu'elle le soit un jour dans d'autres domaines, au point qu'elle perdrait toute efficacité normative.

Le refus de l'approche ontologique, posé comme un préalable, rend vain, sinon impossible, le dialogue. Nous touchons là une des raisons pour laquelle les discussions se développent dans un climat passionnel, où le discrédit, les procès de tendance, la rhétorique de l'invective et de l'indignation, tiennent lieu d'arguments. Relevons que ce climat passionnel témoigne, malgré tout et à sa manière, de la gravité des enjeux.

Le fait d'assumer comme un principe qui serait évident telle ou telle thèse soutenue par un philosophe ou par la mentalité dominante, constitue un autre obstacle. Ainsi met-on en avant, comme allant de soi, la fameuse thèse kantienne de la séparation radicale de la morale et du droit. Or, précisément cette séparation ne va pas de soi. La réflexion sur la loi naturelle et sur sa fonction inspiratrice et normative à l'égard du droit, l'idée même de dignité humaine, montrent que le droit comporte une référence à la moralité. Certes, le droit élaboré en fonction du bien public n'est pas une réplique pure et simple de la loi morale; il porte sur les aspects qui touchent plus directement la justice et la protection de la vie en société. Saint Thomas pose aussi parmi les conditions d'une bonne loi la praticabilité[4].

[4] Cf. *Sum. Theol.*, I-II, q. 96, a. 2, ad 2. La loi humaine a une fonction pédagogique, elle vise à l'élévation du niveau de l'humanité. Mais ce serait une erreur d'imposer à la multitude, composée d'hommes imparfaits, des lois qui conviendraient à une société de vertueux. Des lois trop sévères qui semblent impraticables au grand nombre conduisent au mépris: «Les préceptes sont méprisés et les hommes tombent dans des mœurs plus mauvaises.»

On avance encore les exigences de la «modernité», sans que l'on pose la question de la pertinence d'une telle notion: elle a certainement sa justification en histoire des idées, mais en lui attribuant une fonction de critère, on procède à une extrapolation dont il faudrait montrer le bien-fondé.

Une autre thèse avancée comme indubitable est la thèse de la fragmentation de la morale ou du pluralisme moral. Il semblerait qu'il s'agit là d'une simple constatation sur l'état de la culture. En fait à ce qui constitue la situation de la pensée, on attribue un caractère d'irréversibilité, qui rendrait vaine a priori toute recherche d'un accord doctrinal, de sorte que le seul consensus possible serait celui d'un *modus vivendi* commandé par des motifs utilitaristes.

Mais la chose n'est pas aussi évidente qu'il paraîtrait à première vue. Les systèmes et théories de morale sont seconds par rapport à la dimension morale de l'être humain. Antérieurement à eux existe ce que nous pouvons appeler le sens moral. Spontanément, tout homme porte des jugements sur ce qu'il doit faire en telle ou telle circonstance. J'appelle sens moral cet exercice spontané de la raison pratique. Que sur un certain nombre de problèmes les individus soient divisés est un fait indéniable. Mais on doit tout autant tenir compte des points où existe le consensus. Et là où il y a désaccord, la discussion et l'argumentation demeurent possibles et souhaitables.

Un tel consensus se vérifie précisément en ce qui concerne la dignité humaine et l'existence de droits de l'homme. C'est là une donnée morale, sur laquelle il conviendrait que réfléchissent les tenants de la théorie du pluralisme moral. Les sujets où existe un consensus, total ou partiel, constituent des points de départ pour un dialogue constructif. De tels points de rencontre ne manquent pas dans le champ de la bioéthique.

En conclusion

17. La doctrine de la loi naturelle va de pair avec la confiance dans la raison. Cette confiance est justifiée parce que la raison s'appuie sur les inclinations de la nature humaine. C'est cette nature qui intime à la raison ses exigences. En ceci, la connaissance par connaturalité a une importance primordiale. Elle explique que la raison puisse s'appuyer sur des intuitions puissantes, fondées en vérité, avant même qu'elle soit capable d'en donner les justifications. Ainsi le «bon sens» est parfois plus avisé que les experts.

En fournir l'explicitation critique est la première tâche du philosophe qui réfléchit aux problèmes d'éthique.

Ajoutons une dernière remarque. Les débats actuels en bioéthique sont porteurs d'un grand péril: la négation de l'égalité de tous les membres de l'espèce humaine. Cette égalité est inscrite dans la *Déclaration des droits de l'homme.* L'égalité traduit l'universalité de ces droits, plus fondamentale que tous les droits particuliers à la «différence». Saisir l'universel et son pourquoi est l'œuvre de la raison philosophique.

P. Georges COTTIER, o.p.

Etre, contemplation, guérison, paix

«Nous avons tous besoin de recueillement et d'attention à nos évidences intérieures.»

Un Chartreux

«Esse est aliquid fixum et quietum in ente.»

Saint Thomas d'Aquin

Le retour à l'être est éminemment médicinal, équilibrant, pacifiant. C'est la santé non seulement de l'intelligence, mais aussi de tout l'être spirituel de l'homme qui retrouve par là ses assises, tandis que son affectivité, si souvent et multiplement blessée, s'affole.

«L'âme aspire parfois à se reposer sur quelqu'une de ces humbles choses – vues en elles-mêmes et non à travers l'humain, – que Dieu a faites[1].» Or c'est de leur acte d'être que les choses tiennent la solidité et la paix qui sont en elles. *(Esse est aliquid fixum et quietum in ente[2].)*

*

S'arrêter et voir que les choses sont, et qu'elles sont parce que Dieu est, et qu'Il est l'Etre même subsistant, qu'il y a en Lui une solidité d'être absolue, inimaginable, appréhensible pourtant par la fine pointe de notre âme métaphysique, solidité que nulle autre chose jamais ne possédera: les êtres les plus attachants même, ceux qui reflètent le plus parfaitement quelque secret du mystère divin, révèlent en même temps le secret de leur propre énigme, – de leur fragilité.

S'arrêter et voir que Dieu est. «Je suis Celui qui est, tu es celle qui n'est pas», dit le Seigneur à sainte Catherine de Sienne. De Lui nous tenons notre être et pour Lui notre être est fait. Notre être, par l'intelligence, est voué à l'être. Voilà les fondations de tout notre être

[1] Jacques Maritain à Max Jacob, lettre (11 mai 1924).
[2] Saint Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, I, 20.

spirituel. Dans cette contemplation nous retrouvons notre centre de gravité, et en elle seule, car par elle Celui qui est touche – comme Jésus a touché les malades – notre vie spirituelle dans son acte primordial, et en restaure l'ordre vital.

Dieu est Amour. Il n'en est pas moins Celui qui *est*. C'est pourquoi l'homme jamais ne «disposera d'ascensions dans son cœur» (Ps 84, 6) s'il ne s'est établi, devant la transcendance de Celui qui est, dans la stabilité du cœur. Nous ne pouvons aimer vraiment que ce qui est, notre amour de ce qui est s'appuie, prend son élan sur l'être même de ce qui est.

Vacate et videte quoniam ego sum Deus.

«Tu es celle qui n'est pas, je suis Celui qui est.»

Il ne faudrait jamais cesser de revenir à ces deux paroles, de les laisser s'enfouir et germer dans la terre de notre âme.

*

«Regardez les lys des champs.»

Ce regard sur les choses porte à son sommet le sens de l'être et de son rayonnement en beauté au cœur des choses, et des choses les plus humbles, «primitives», «élémentaires», comme dit Ramuz.

Regard du Fils de Dieu qui dépasse infiniment la sagesse des anciens. Non pas en anéantissant ou détruisant les choses – pour la raison que leur être n'est rien en regard de son Etre à Lui («herbe qui est aujourd'hui et qui demain sera jetée au feu») – mais en révélant de leur pauvre être une gloire insoupçonnée, – comme d'un diamant pris soudain dans le soleil – comme les arbres et les feuillages hier dans la lumière du soir.

*

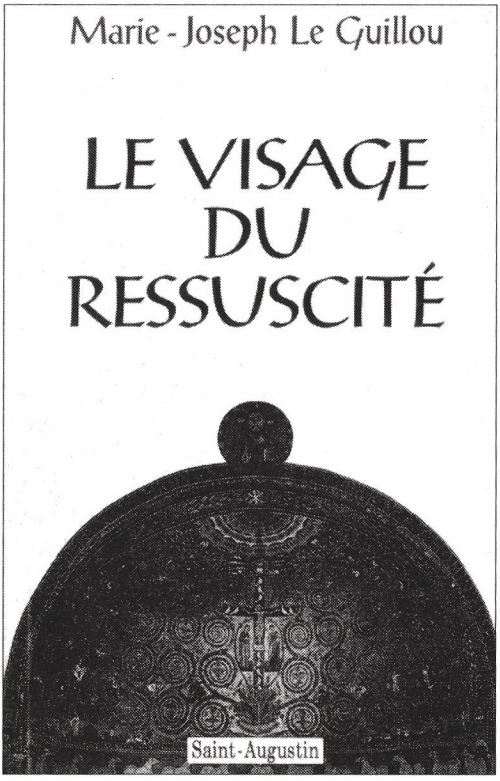
Etre, contemplation, guérison, paix.

La Paix que Jésus ressuscité nous donne au-delà de son anéantissement, du fond de son mystère pascal, c'est la Paix de l'immuable Trinité – «océan tranquille de Paix» – d'où nos blessures, nos déchirements, nos angoisses, nos lâchetés, nos doutes reçoivent guérison, où ils sont non pas anéantis purement et simplement, mais transfigurés, parce que le Verbe fait chair les y a portés avec ses plaies qui désormais resplendissent comme des étoiles[3].

M. C.

[3] Cf. Hymne des Apôtres au Temps pascal.

Préparez-vous au Jubilé de l'An 2000



«Que peut être un concile sinon le renouvellement de cette rencontre avec le visage de Jésus ressuscité?» (Jean XXIII)

La réédition de l'indispensable ouvrage du P. Le Guillou,
écrit trois ans après la clôture du Concile,
pour comprendre Vatican II en ce qu'il a de plus intérieur et vivre
de l'esprit même de ce «nouveau printemps pour l'Eglise».

11,5 x 17,5 cm, 424 p. Disponible en librairie.

Editions Saint-Augustin – 1890 Saint-Maurice (Suisse)

Du pouvoir à l'émigration intérieure: l'itinéraire d'un homme politique et diplomate chinois

A la mémoire de Jean Laloy

Très proche de l'Abbé Journet par l'exigence spirituelle et les liens étroits de l'affection, Jean Laloy laisse le souvenir d'un homme profondément chrétien, épris d'authenticité, détaché des intrigues et des mondanités. Il était le filleul de Debussy et il avait bien connu Cocteau et Stravinsky.

Longtemps professeur à l'Institut d'Etudes Politiques puis à l'ENA, il publie plusieurs ouvrages d'une grande pénétration d'analyse servie par une vaste érudition, comme Le socialisme de Lénine *ou* Yalta, hier, aujourd'hui, demain.

Diplomate, il commence sa carrière en Estonie avant d'être en poste à l'ambassade de France à Moscou. En décembre 1944, il est l'interprète du Général de Gaulle lors de sa mémorable visite à Staline.

Nommé consul à Genève, il procure de l'aide aux Français cherchant refuge en Suisse, ce qui lui vaut d'être révoqué par Vichy. Après la guerre, il reçoit diverses affectations en Allemagne occupée puis au Quai d'Orsay où ses convictions et son talent contribuent à l'essor de la construction européenne et du dialogue franco-allemand.

Sa mère était russe; son père, un musicologue réputé et un sinologue de premier plan. D'où peut-être l'amitié que Jean Laloy me faisait depuis longtemps de suivre mes travaux sur la Russie et mes investigations sur la politique chinoise. Cette étude sur un sujet qui lui tenait à cœur lui est ici dédiée.

M. H.

«Connaissons-nous la Chine?» J'emprunte la formule à Etiemble[1]. Sous quel angle convient-il de la saisir? «Peut-on du haut du ciel mieux voir la Chine, à grande échelle, dans son aventure [...]?[2]» En termes platoniciens, la démarche historique s'apparente à une dialectique du Même et de l'Autre. «Pour que je puisse comprendre un document et plus généralement un autre homme, il faut que cet Autre relève aussi très largement de la catégorie du Même[3].»

[1] Cf. ETIEMBLE, *Connaissons-nous la Chine?,* Paris, Gallimard, 1964.
[2] Cf. E. MANAC'H, *La Chine. Mémoires d'Extrême-Asie,* Paris, Fayard, 1980; p. 32.
[3] Cf. H.-I. MARROU, *De la connaissance historique,* Paris, Seuil, 1959; pp. 88-89.

Ontologiquement, l'autre, quel qu'il soit, constitue un gouffre interdit à nos sondes, une énigme enrobée de mystère. Son appréhension jusqu'au tréfonds est un leurre même si dans cette quête nous nous efforçons de nous mettre en suspens et de pratiquer l'*Ausschaltung (épochè)*[4] (ἐποχή).

Historiquement, la connaissance d'autrui n'est pas une gageure; elle se déroule sur fond de nature humaine. Elle engage à ne pas dissoudre le *différent* dans des catégories autocentrées et des préjugés: elle commande de ne pas le sacrifier à notre logique et de ne pas la lui sacrifier.

Cependant, au gré de l'objet visé, les écueils se multiplient.

La Chine, l'ailleurs absolu, exerce un intense pouvoir de fascination. Le caché fascine: «La Chine obscurcit, dites-vous; et je réponds: mais il y a là clarté à trouver; cherchez-la[5].» «Même si elle conserve ses étrangetés, ce serait lui faire injure que d'en faire un monde retranché du nôtre[6].»

La conscience des différences de mentalités et de prismes culturels, la spécificité des obstacles linguistiques doivent nous prémunir contre toute prétention à l'exhaustivité.

A vrai dire, dans le dépassement de son référentiel, tout est affaire d'équilibre: ni obtuse indifférence, ni anathème systématique, ni panégyrique. Ainsi pour illustrer la première attitude, R. Barthes n'a-t-il trouvé en Chine «rien à décoder, aucun inconscient à conscienter, aucun secret à décrypter, aucune profondeur à pénétrer[7]». «Prince feutré de l'ordre sarcastique, il a résumé là sa quête et le terme de son enquête d'un seul mot, le mot rien[8].»

Si les dénigrements des détracteurs acharnés se consument dans leurs outrances, l'émerveillement des admirateurs inconditionnels (avec son corollaire qui est l'auto-dénigrement) finit par nuire à l'image de l'univers adulé.

La Chine, grâce à la révolution culturelle, aurait engendré «l'homme total, synthèse de l'*homo sapiens* et de l'*homo faber*[9]».

Quant à l'âme chinoise, elle constituerait «un mystère inaccessible à nos sens grossiers[10]».

L'altérité de la Chine est renforcée par la nature du régime: sa propension au secret, son discours ésotérique, le poids du non-dit et de la

[4] Cf. H.-I. Marrou, *op. cit., ibidem.*
[5] Cf. B. Pascal, *Pensées,* Paris, Hachette, 1932; section IX, p. 593.
[6] Cf. J. Guillermaz, *Une vie pour la Chine,* Paris, Laffont, 1993; p. 12.
[7] Cf. L.-J. Calvet, *R. Barthes,* Paris, Flammarion, 1990; p. 224.
[8] Cf. J. Kristeva, *Les samouraïs,* Paris, Fayard, 1984; p. 272.
[9] Cf. M. A. Macciocchi, *De la Chine,* Paris, Seuil, 1974; p. 6 ss.
[10] Cf. R. Garaudy, *Pour un dialogue des civilisations,* Paris, Denoël, 1977; p. 218.

rhétorique de commande. Dans le dédale des promotions, des destitutions, des réhabilitations que connaît souvent la République populaire, comment l'observateur pourrait-il s'y retrouver?

Tout n'est cependant pas dérobé, occulte et hermétique: le premier mouvement ne devrait pas conduire nécessairement à lire entre les lignes mais à comprendre ce qui est simplement proféré, affirmé. Tout n'est pas mensonge; mais s'il apparaît à l'évidence, il conviendrait d'évaluer la part de vérité qu'il renferme. La disposition à accueillir même ce que l'on n'avait pas cru possible et à retenir ce que l'on n'était pas préparé à recevoir repousse les limites de l'impénétrable. Enfin, «comment comprendre la Chine si ce n'est tout d'abord par l'intermédiaire des Chinois? Rien de plus évident, mais rien de plus difficile aussi[11]».

C'est ici que se situe l'intérêt des notes en forme de journal rédigé par Zhang Wentian.

Oublié des Chinois en dehors des sphères les plus élevées du parti[12], pratiquement inconnu aujourd'hui en Europe, il figure à Genève en 1954 au sein de la délégation que conduit Zhou Enlai. Au dire des participants à la conférence, Zhang Wentian est très effacé, comme en retrait. Fort peu disert, il paraît ne jouer qu'un rôle d'observateur[13].

Zhang, repérable également sous les pseudonymes de Lo Fou et Szu Mei, est né en 1898[14] dans les faubourgs de Shanghaï. C'est le mouvement du 4 mai 1919 qui le conduit à s'intéresser à la politique; alors étudiant à l'école d'ingénieurs de Nankin, il y subit paradoxalement surtout l'influence de Qi Zhucheng[15], un professeur féru de littérature française.

Après un séjour de six mois au Japon, il travaille quelque temps à San Francisco (1922-1923) comme traducteur dans l'équipe rédactionnelle d'un journal chinois, le *Quotidien universel.* Il s'adonne ensuite à une intense activité littéraire, écrivant des romans et des poèmes. Authentique polyglotte[16], il traduit, entre autres, le *Rire* de Bergson, la *Gioconda* de d'Annunzio, la *Ballad of Reading Gaol* de O. Wilde, de même que des auteurs russes comme L. Andreïev et V. Korolenko.

Ayant adhéré au parti communiste en 1925, il suit à Moscou, de 1926 à 1930, les cours de l'Université Sun Yatsen sous la direction de Pavel

[11] Cf. J. FREYMOND, *Etudes et documents,* vol. I, n° 2, 1973, *La politique extérieure de la Chine;* p. 1.

[12] Cf. Correspondance personnelle.

[13] Cf. F. JOYAUX, *La Chine et le règlement du premier conflit d'Indochine,* Paris, Public. de la Sorbonne, 1979; pp. 122-123.

[14] Cf. *Biographical Dictionary of Republican China,* Vol. I, Columbia University Press, New York & London, 1967; pp. 134-137. Cf. *Who's Who in Communist China,* Vol. I, Union Research Institute, Hong Kong, 1969; pp. 55-56. Cf. *Biographical Dictionary of Chinese Communism,* 1921-1965, Vol. I, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971; pp. 61-67.

[15] Cf. Correspondance personnelle.

[16] «C'est l'un des éléments les plus cultivés du Parti.» Cf. J. GUILLERMAZ, *op. cit.,* p. 249.

Mif: il appartient au groupe dit des «vingt-huit bolchéviques». De retour à Shanghaï en 1930, il devient rédacteur en chef du *Drapeau Rouge*. Elu au comité central en 1931, participant ensuite à la *Longue Marche,* il assume en 1935 la responsabilité de secrétaire général du Parti. Ce titre tombera bientôt en désuétude, et dès 1945, Mao se fera élire président et le sera jusqu'à sa mort en 1976.

En 1950, pour ne retenir que les temps forts, il est nommé représentant de la République populaire à l'ONU (il ne sera naturellement jamais accrédité). Ambassadeur à Moscou de 1951 à 1955, il devient vice-ministre des affaires étrangères dès la conférence de Genève sur l'Indochine. Le VIII[e] Congrès du Parti en 1956 sanctionne le déclin de son influence politique amorcé des années auparavant sans qu'il soit possible d'en déterminer précisément le début. Il n'est plus désormais que membre suppléant du bureau politique. Accusé de dérive droitière et frappé de disgrâce en 1959 (lors du 8[e] plénum du VIII[e] Comité Central) en même temps que le maréchal Peng Dehuai pour avoir émis des réserves sur les orientations du *Grand bond en avant,* il est critiqué publiquement par Mao le 11 septembre 1959[17].

Lors de la *révolution culturelle,* Zhang Wentian est contraint de faire son autocritique. Son activité se résume dès lors en tâches subalternes. Il meurt le 1[er] juillet 1976[18].

Revenons au tournant de l'année 1956. Ecarté du devant de la scène politique, déçu d'avoir perdu toute influence sur la marche des affaires, Zhang reprend graduellement ses projets littéraires, parallèlement à ses obligations au ministère; il se propose de traduire un autre livre de Bergson[19] et d'en donner un commentaire en français. De fil en aiguille, il rédige avec concision les appréciations critiques que lui inspirent la politique des dirigeants et le cours des événements. Pendant plus de deux ans (septembre 1956 à janvier 1959), il tient une sorte de journal dont le contenu autorise des recoupements et des mises au point et ouvre de nouvelles perspectives. Pour la connaissance de la Chine actuelle, ce document nous rappelle que plusieurs noms qui apparaissent en 1957 comme «tenants de la droite» ont été amnistiés en 1978 à l'instigation de Deng Xiaoping[20]; Peng Dehuai ayant été pour sa part réhabilité au moment où s'affirmait la Victoire du «petit timonier» lors du 3[e] plénum du XI[e] Comité Central en décembre 1978[21].

[17] Cf. S. Schram, *Mao parle au peuple 1956-1971,* Paris, P.U.F., p. 143.
[18] Cf. Correspondance personnelle.
[19] *Essai sur les données immédiates de la conscience.*
[20] Cf. *Quotidien du Peuple,* 17 novembre 1978.
[21] Cf. *Quotidien du Peuple,* 12 décembre 1978. Cf. Correspondance personnelle.

Le terme journal privé semble préférable à journal intime. Ce dernier évoque davantage un souci d'introspection et d'attention aux vibrations de l'âme. Au demeurant, chez Zhang Wentian le bonheur d'écrire s'accompagne du refus de s'écrire. La sobriété le dispute à la discrétion: il est rare qu'apparaisse le nom de son épouse, Liu Ying, qui après avoir étudié à Moscou, fut l'une des héroïnes de la *Longue Marche*.

D'une manière générale, s'agissant de l'homme politique, on dira que l'intimité n'est pas le sujet: le matériau s'apparente à une remémoration plate, à un compte rendu empreint de sobriété.

Idéalement parlant, l'historien souhaiterait pouvoir relater la politique en train de se faire, en évoquer les pulsions originelles, assister à ce prodige des instants qui s'égrènent pour former la compacité du présent. Dans un régime où l'exercice du pouvoir s'entoure de mystère, tout témoignage écrit possède une valeur considérable.

Ce qu'il y a de très précieux dans le journal, c'est son exactitude brutale et sa rétrospection de faible durée. L'ignorance du lendemain et l'appartenance au mode du discontinu suggèrent que le passé a été du présent.

Les Souvenirs ou les Mémoires, au contraire, présentent une mise en perspective; au lieu de l'énergie du moment, ils nous donnent une vérité enracinée, longuement intériorisée. Ce qui subsiste dans la mémoire c'est un hier sans âme, un temps inanimé.

Nombreux sont les hommes politiques et les diplomates qui ont rédigé leurs réflexions au jour le jour.

E. Manac'h[22], ambassadeur de France en Chine de 1969 à 1975, rend compte jour après jour des résultats de sa quête, muni de ses boussoles intellectuelles privilégiées: Michel de Montaigne et Victor Segalen. «Ma mission commence dans la région la plus populeuse, la plus secrète de la terre... Ce pays n'est pas comme les autres...[23]» S'il est vain de tenter de l'exprimer dans sa quintessence, E. Manac'h voudrait de «cette réalité obscure et rugueuse à étreindre», «fixer la minute présente dans sa manifestation flagrante[24]».

[22] Cf. E. MANAC'H, *Mémoires d'Extrême-Asie. La face cachée du monde,* Paris, Fayard, 1977, Vol. I. Cf. E. MANAC'H, *La Chine, Mémoires d'Extrême-Asie,* Paris, Fayard, 1980, Vol. II. Cf. E. MANAC'H, *Mémoires d'Extrême-Asie. Une terre traversée de puissances invisibles,* Chine-Indochine 1972-1973, Paris, Fayard, 1982, Vol. III.

[23] Cf. E. MANAC'H, *op. cit.,* vol I; p. 207.

[24] Cf. E. MANAC'H, *op. cit.,* vol I; pp. 11-12.

Esprit d'une singulière netteté et d'une remarquable sagacité, E. Manac'h multiplie les contacts et pose à ses interlocuteurs chinois les questions au besoin captieuses ou insidieuses susceptibles d'extraire le «grain de vérité dans la paille des mots[25]». Il s'interdit «le gaspillage de mots pour noter de faciles impressions d'exotisme[26]», son dessein et sa mission consistant à discerner les mouvements de la politique chinoise. Il s'y emploie avec bonheur et talent.

On devine aisément les diverses raisons qui, au gré de son équation personnelle et des circonstances, conduisent l'homme politique à écrire un journal.

En revanche, il est beaucoup plus difficile de situer la genèse de l'instant inchoatif: un beau jour tout a commencé, mais pourquoi?

Chez Zhang Wentian, il y a d'abord simplement le besoin d'écrire, un effort contre l'oubli, le désir de maîtriser une expérience qui se combinent avec le bilan du VIII[e] Congrès: la certitude qu'il ne pourra plus infléchir la politique de son pays.

Sans doute conserve-t-il ses fonctions au ministère des affaires étrangères, mais on le sent désabusé, pessimiste, en proie au désarroi, déplorant secrètement sa mise à l'écart. Le journal[27] devient dès lors le substitut d'un point d'ancrage, le signe d'une difficulté d'insertion. Il trahit aussi le manque de contacts avec ses pairs, le manque de conviction à assumer sa charge. Le ministre, c'est l'homme extérieur, soumis à de nombreuses servitudes. Grâce à l'ascèse graphique, il renoue avec lui-même en trouvant un espace qui lui appartienne, à la différence de plusieurs de ses collègues, qui, bridés par des consignes, s'absentent d'eux-mêmes pour préserver ou conquérir un rang.

Indépendamment des digressions d'ordre philosophique et de la routine ministérielle et diplomatique, quelques grands thèmes forment l'épine dorsale du témoignage[28].

Le contenu et la matière du document

Le journal comporte des traits génériques: la datation, le décousu, l'intermittence des notes prises, l'ignorance du lendemain.

[25] Cf. E. MANAC'H, *op. cit.*, vol I; p. 210.

[26] Cf. E. MANAC'H, *op. cit.*, vol I; p. 212.

[27] En chinois, l'auteur utilise le terme rìjì (日记), *diary*, en anglais.

[28] Il compte cent vingt-six feuillets A5, rédigés indifféremment en chinois et en français. Chaque fois qu'un passage est traduit du chinois, la mention est faite.

La collaboration technique de quelques universitaires de Beijing et l'obligeance du ministère chinois des affaires étrangères m'ont permis d'examiner ce document.

En moyenne, Zhang Wentian consigne ses réflexions trois fois par semaine: l'impulsion vient de ses rencontres et de la lecture de la presse, d'où les nombreuses références au *Quotidien du Peuple*. Deux mois ne comportent aucune observation: l'auteur fait en mai 1957 une tournée des ambassades en Indonésie et au Pakistan; en février 1958, il figure au sein d'une délégation que conduit Zhou Enlai en Corée du Nord.

Le caractère bilingue de l'entreprise n'est pas seulement lié à ses travaux sur Bergson; il procède aussi, semble-t-il, du désir d'échapper, sait-on jamais, à un regard inquisiteur.

Le VIII[e] Congrès du Parti (15-27 septembre 1956)

> *Les invités et les observateurs étrangers n'ont vu que la façade. Mikoyan*[29] *ne peut imaginer l'intensité des antagonismes. Ce premier Congrès*[30] *ne règle rien: pour le moment les querelles sont étouffées.*[31]

C'est par ces mots que s'ouvre le premier feuillet[32]. Parmi les points positifs qui se dégagent des travaux, le rédacteur relève les appels à la collégialité et la révision des statuts de 1945 comportant la référence à la pensée de Mao Zedong. Son éloge appuyé de l'intervention de Peng Dehuai est plus révélatrice des fissures à venir: le ministre de la défense a dénoncé

> *certaines interférences des cellules du Parti dans des affaires qui sont du ressort exclusif des commandants militaires*[33].

Rien ne nous prémunit, ajoute-t-il en substance, contre ce danger majeur

> *que notre parti devienne* une pagode aux dix-huit étages *et que la collaboration des forces démocratiques ne soit plus qu'une caricature*[34]. *Notre objectif est bien, selon Zhou Enlai, d'affranchir toutes les forces vives pour transformer la Chine; pour métamorphoser un pays agricole et médiéval en une nation moderne et industrialisée, pour élever le niveau de vie et de culture*[35].

[29] Il dirige la délégation soviétique.

[30] Depuis 1949 (le VII[e] Congrès a eu lieu en 1945).

[31] Cf. Zhang WENTIAN, manuscrit, 29 septembre 1956.

[32] Pour être précis, il est d'abord brièvement question de *l'intensité des états psychologiques* qui constitue la réflexion centrale du chapitre premier du livre de Bergson.

[33] Cf. Zhang WENTIAN, *op. cit., ibidem* et cf. *Quotidien du Peuple,* 19 septembre 1956.

[34] Cette image dénonce l'excessive hiérarchisation. En chinois dans le texte. Cf. Zhang, *op. cit., ibidem.*

[35] Pour la déclaration du premier ministre, cf. *Quotidien du Peuple,* 30 janvier 1956.

Dans cette perspective il paraît indispensable à l'auteur d'associer à l'exercice du pouvoir les formations non communistes et surtout la *Ligue démocratique de Chine* dont l'un des membres éminents est Madame Shi Liang (1900-1985), ministre de la justice, personnalité très proche de Zhang Wentian. Au lieu de cela on retourne à la pratique du

> *bonnet d'âne et de l'as de carreau, aux jeux stériles de l'exclusion, à la phraséologie, l'un de nos pires ennemis*[36].

Alors que toutes les énergies devraient tendre à combattre l'arriération et à promouvoir toutes les capacités de l'homme,

> *voilà que resurgit le débat autour de l'origine sociale correcte, de la ligne de masse, des herbes vénéneuses et des mauvais éléments*[37].

Le Parti et les porteurs du savoir (les intellectuels)

> *La campagne anti-droitière contredit le thème de la libéralisation prônée par le Centre*[38] *le premier jour du Congrès. Que reste-t-il de l'encouragement aux œuvres plus personnelles dans le style et le contenu? [...] Verrons-nous bientôt des visages peints en blanc*[39]*?*

Au printemps 1957, Zhang Wentian apporte son soutien moral aux étudiants qui dans le cadre des *Cents Fleurs* critiquent le pouvoir bureaucratique, le système policier ou même les options socialistes du régime.

> *A Guangchang*[40]*, Lin Xiling*[41] *a raison de lancer l'anathème sacrilège* «le socialisme d'ici n'est pas démocratique[42]» *et d'en appeler à la réhabilitation de Hu Feng, devenu le symbole de la lutte contre l'obscurantisme et du refus de tout pouvoir répressif*[43].

Sur un autre plan, à cette époque de contestation («de typhon à force dix»), l'auteur se joint à la dénonciation de l'omniprésence russe dans l'enseignement. La plupart des manuels sont en russe, les cours

[36] Cf. Zhang WENTIAN, *op. cit.*, 20 octobre 1956. L'as de carreau: expression couramment utilisée par Lénine. Cf. J. LALOY, *Le socialisme de Lénine,* Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 73.

[37] Cf. Zhang WENTIAN, *op. cit.*, 15 juin 1957. Allusion au mouvement des *Cent Fleurs*. L'auteur réagit à un éditorial du *Quotidien du Peuple* du 13 juin 1957.

[38] Le Centre désigne Mao Zedong. En chinois dans le texte.

[39] Cf. Zhang WENTIAN, *op. cit.*, 10 juin 1957. Dans l'ancien théâtre chinois, les scélérats avaient le visage peint en blanc.

[40] Sorte de Hyde Park de l'Université de Pékin *(Beijingdaxue)*.

[41] Il s'agit d'une étudiante de Beida.

[42] Cf. Zhang WENTIAN, *op. cit.*, 1er juillet 1957.

[43] Il avait été arrêté le 18 juillet 1955. Cf. Zhang WENTIAN, *op. cit.*, 5 juillet 1957.

d'histoire sont dominés par l'étude du parti communiste de l'URSS. Dans le domaine de la littérature, Pouchkine envahit tout:

> *C'est à peine si l'on trouve une heure à consacrer à Bergson, Shelley ou Balzac. A l'entrée de la bibliothèque de Beida trône une seule statue: celle de Lomonossov. Où sont nos propres savants*[44]*?*

La politique étrangère

Paradoxalement l'auteur est peu disert sur ce sujet. Cautèle excessive? Son domaine de prédilection est l'Indochine. Il demeure fidèle, mais en l'infléchissant un peu, à la position exprimée par Zhou Enlai en 1954. L'Indochine de demain qui se doit d'exclure toute hégémonie, d'où qu'elle vienne, comprendra un Vietnam du Nord et un Vietnam du Sud. A l'été 1957, avant de s'entretenir avec Ho Chi Minh, le 6 juillet, Zhang Wentian souhaite (en vain) reprendre contact avec Ngô Dinh Luyen[45] comme l'avait fait le premier ministre à Genève en 1954. En présence de Souvanna Phouma en 1956 puis de Norodom Sihanouk le 15 août 1958, le rédacteur préconise officiellement la recherche de solutions neutralistes pour le Laos et le Cambodge[46]. Enfin, il soutient la proposition de Moscou d'admettre à l'ONU les deux Vietnam.

Vis-à-vis des Etats-Unis, sa position en fait l'un des précurseurs des changements qui s'accompliront une douzaine d'années plus tard dans les relations entre Pékin et Washington. Il enjoint à Wang Bingnian (1906-1987), ambassadeur à Varsovie, de renouer dès que possible avec les canaux diplomatiques américains.

> *Le chemin sera ardu mais il importe de le parcourir afin de parvenir, un jour, à la compréhension mutuelle*[47].

On range habituellement Zhang Wentian parmi les personnalités prosoviétiques: il convient de nuancer. Membre éminent de l'association d'amitié sino-soviétique, il affiche pourtant une grande réticence pour tout ce qui pourrait conduire à une russification de la Chine par l'aide culturelle et technique. A ses yeux, rien ne justifie de développer plus avant le réseau d'écoles et de cercles destinés à l'étude de la langue russe, ni de maintenir l'enseignement bilingue qu'il dénonce avec véhémence[48]. Avec Chen Yi qui devient ministre des affaires étrangères

[44] Cf. Zhang WENTIAN, *op. cit.*, 20 juin 1957.
[45] Il s'agit du frère du président Ngô Dinh Diem. Cf. Zhang WENTIAN, *op. cit.*, 10 juillet 1957.
[46] Cf. Zhang WENTIAN, *op. cit.*, 20 août 1958.
[47] Cf. Zhang WENTIAN, *op. cit.*, 15 décembre 1957. En chinois dans le texte.
[48] Cf. Zhang WENTIAN, *op. cit.*, 15 décembre 1957, 27 mars 1958. Dans la plupart des facultés, les cours étaient semestriellement alternés en chinois et en russe.

dès mars 1958, il se prononce pour la coopération avec l'URSS sur tous les plans à la seule condition que rien ne porte atteinte à l'indépendance de la Chine. «La collaboration oui, la vassalité non[49].» Il partage l'inquiétude de ceux qui soupçonnent les Soviétiques de toujours garder «quelque chose par-devers eux», le plan ou la pièce mécanique sans lesquels les Chinois ne pourraient par eux-mêmes achever un ouvrage[50].

Avec le maréchal Peng Dehuai qu'il compte parmi ses interlocuteurs fidèles, les échanges portent sur l'armée et sa modernisation. Cette dernière implique le professionnalisme, la spécialisation et l'équipement lourd. Ces options vont de pair, à l'abri de toute sujétion, avec un renforcement momentané des liens avec Moscou pour développer l'aviation, l'artillerie, les infrastructures techniques et le secteur nucléaire. L'armée doit s'abstraire des tâches d'animation politique et de soutien à la production[51]; la milice subsiste mais son influence diminue de même que la présence du parti dans l'armée, positions que le *Quotidien du Peuple* condamne fermement en août 1958[52].

Par sa formation et son tempérament, le très populaire Peng Duhai[53] est aux antipodes de l'intellectuel réservé: pourtant leurs vues convergent largement. Revenant en décembre 1958 d'une tournée dans sa province natale, le Hunan, le ministre de la défense expose à Zhang Wentian l'étendue des gaspillages, le rythme trop rapide de la collectivisation, lourde de conflit au sein de la paysannerie, qui résultent des nouvelles options économiques.

> *Sans doute convient-il de marcher avec les deux jambes[54], mais de là à promettre une éternité de bonheur pour trois ans de labeur [...][55] L'économie chinoise requiert un rythme raisonnable de développement. L'opportunité du* Grand Bond en avant (Da Yuejin) *est mise en doute: sans tenir compte des réalités objectives on veut réaliser en deux ou trois ans des plans initialement répartis sur cinq, sept ou même douze ans[56]. La Chine n'a pas besoin de visionnaires mais de gestionnaires pragmatiques[57].*

[49] Cf. Zhang WENTIAN, *op. cit.,* 10 mars 1958.
[50] Cf. Zhang WENTIAN, *op. cit., ibidem.*
[51] Cette vision est en contradiction avec celle du maréchal Lin Biao, futur successeur de Peng Dehuai. Cf. Zhang WENTIAN, *op. cit.,* 16 août 1958.
[52] Cf. *Quotidien du Peuple,* 12 août 1958.
[53] Cf. Correspondance personnelle.
[54] «*Rang liang tiaotui zoulu*». En chinois dans le texte.
[55] Cf. Zhang WENTIAN, *op. cit.,* 28 décembre 1958.
[56] Cf. Zhang WENTIAN, *ibidem,* qui reprend les termes de Li Xiannian, cf. *Quotidien du Peuple,* 20 juin 1956. En chinois dans le texte.
[57] Cf. Zhang WENTIAN, *op. cit.,* 28 décembre 1958.

Le cercle des proches

Au fil des mois, quelques noms reviennent plus fréquemment. Ce sont les proches: des hommes de lettres[58], des économistes[59], des responsables politiques. Hormis les obligations protocolaires à propos desquelles prévaut un certain laconisme (accueil entre autres de Soukarno, Vorochilov, Kadar, Krouchtchev, Kim Il Sung[60]), il dirige au ministère un travail de redéfinition des tâches des bureaux. Il s'agit, indépendamment de la répartition régionale, de créer des départements fonctionnels (organisations internationales, affaires juridiques, protocole, administration, questions consulaires)[61]. Li Kenung (1898-1962), Zhang Wenjing (1920-1989), Mme Gung Peng (1915-1970) vont l'aider dans cette tâche[62]; des liens d'amitié déjà anciens les unissent: tous quatre étaient présents à la Conférence de Genève de 1954.

D'autres personnalités émergent de ce microsome. Le docteur Fu Lienchang (1898-1969)[63], vice-ministre de la santé jusqu'en septembre 1959, dont la disponibilité est constante et l'ouverture d'esprit à la mesure des préoccupations du diariste. Madame Shi Liang, ministre de la justice, esprit intègre et réfractaire à tout dogmatisme, appartient à la ligne démocratique où elle entre en conflit, au grand regret de Zhang Wentian, avec deux autres de ses proches: Chang Pochun et Lo Lungqi[64]. Quant à Madame Li Tetchouan (née en 1896), ministre de la santé, elle avoue son désarroi et reconnaît sa perplexité au sujet des problèmes démographiques: depuis le recensement de juin 1953 aucune disposition précise n'a été adoptée en vue de planifier les naissances[65].

Relevons enfin trois personnalités plus marquantes à la lumière des remous qui affecteront profondément et durablement la scène politique chinoise.

Tout d'abord l'historien Wu Han (1909-1969), maire-adjoint de la capitale, spécialiste de la dynastie des Ming; il éprouve, comme Zhang Wentian, une vive défiance à l'égard de Mao, incriminant «son intransigeance et son orgueil[66]». Fidèle à la tradition des anciens lettrés qui

[58] Fei Yiming (1908-1988), Tung Ningchang, Lin Boju (1886-1960).

[59] Li Xiannian (1905-1992), Bo Yibo (né en 1907), Chen Yun (né en 1900).

[60] Cf. Zhang WENTIAN, *op. cit.*, respectivement les 30 septembre 1956, 15 avril 1957, 27 septembre 1957, 31 juillet 1958 et 22 novembre 1958.

[61] Travail achevé à la fin des années 1970. Cf. A.D. BARNETT, *The Making of Foreign Policy in China, Structure and Process,* London, 1985; pp. 76-79.

[62] Cf. Zhang WENTIAN, *op. cit.*, 20 novembre 1957 et passim.

[63] Cf. Zhang WENTIAN, *op. cit.*, 26 janvier 1957 et passim.

[64] Cf. Zhang WENTIAN, *op. cit.*, 20 décembre 1956 et passim.

[65] Cf. Zhang WENTIAN, *op. cit.*, 15 janvier 1957 et passim.

[66] Cf. Zhang WENTIAN, *op. cit.*, 12 juillet 1957 et passim.

considéraient de leur devoir d'admonester les mauvais souverains, il se fera l'auteur en juin 1959 du fameux récit intitulé *Hai Rui*[67] *tance l'empereur* puis, en 1960, du livret d'opéra *La destitution de Hai Rui.* Hai Rui sert de prête-nom à Peng Dehuai et les deux ouvrages constituent un plaidoyer en faveur du ministre de la défense.

Peng Zhen (né en 1902), maire et numéro un du Parti dans la capitale, est reçu à plusieurs reprises[68] par Zhang Wentian: ils pourfendent avec véhémence la position du Centre telle qu'elle s'est exprimée notamment à l'été 1957, à la fin des *Cent Fleurs*.

Quant à Deng Tuo (né en 1911)[69], rédacteur en chef du *Quotidien du Peuple* jusqu'en 1959 et dont les vives diatribes n'épargnent pas le pouvoir, il complète ce cercle de personnalités entrées en dissidence, pourrait-on dire, dès 1957.

Bilan

Par nature le journal est erratique et sporadique; les éléments y sont entremêlés et aplanis. Le nivellement des notations fait que la péripétie côtoie l'événement. La fin des bombardements sur Quemoy (Jinmen) et Mazu qui met en émoi la communauté internationale n'occupe qu'une ligne[70]. Ce que l'histoire magnifie et solennise apparaît parfois comme dérisoire et anodin pour le témoin ou l'acteur. Le fil narratif n'offre souvent que des lueurs fugitives. Des pans entiers de la réalité nous sont occultés; c'est la dimension déceptive. A preuve le peu de renseignements sur Taïwan, sur les rapports entre Pékin et l'Europe de l'Est, sur la visite de Khrouchtchev à l'été 1958; rien non plus sur le bruit des grands meetings et le tumulte des rassemblements destinés à fustiger l'impérialisme américain.

Par ailleurs, la lecture du texte est rendue malaisée par l'accumulation des formules allusives, des sous-entendus, des insinuations.

> *La palanche et l'improvisation villageoise ne peuvent supplanter les moyens techniques*[71]*, la page blanche n'annule pas les aspérités de la réalité; il est illusoire de croire que la ferveur révolutionnaire transformera la matière et viendra à bout du dénuement*[72].

[67] Hai Rui, haut fonctionnaire vivant au XVI[e] siècle, indigné par le sort réservé aux paysans, reproche à l'empereur son dogmatisme et sa cécité.

[68] Cf. Zhang WENTIAN, *op. cit.,* 30 juin 1957, 3 juillet 1957, 17 juillet 1957 et passim.

[69] Cf. Zhang WENTIAN, *op. cit.,* 28 juin 1957, 15 décembre 1958 et passim.

[70] Cf. Zhang WENTIAN, *op. cit.,* 7 septembre 1958.

[71] Cf. Zhang WENTIAN, *op. cit.,* 20 juin 1958. En chinois dans le texte.

[72] Cf. Zhang WENTIAN, *op. cit, ibidem.*

Ces formules elliptiques incriminent les excès du *Grand Bond en Avant* accusé de vouloir plier la réalité matérielle au volontarisme de la Chine.

«Le scandale des cinq préceptes[73]», l'optimisme inquiétant de Liu[74], «le radicalisme et l'inflation verbale du *Drapeau rouge*[75]» sont autant de formules révélatrices de son état d'esprit.

A travers le relevé on découvre un esprit libre attaché à un certain nombre de valeurs, on devine le fond d'une pensée, mais aucun dessein politique global et cohérent. L'œuvre est davantage un catalogue de protestations que de propositions. Après avoir conduit les destinées du parti, Zhang Wentian en dénonce le carcan d'airain, l'excès d'égalitarisme, la propension à raisonner en termes de ligne, les entraves à la liberté de débattre, la culture tenue en laisse. A ses yeux, le pouvoir devrait réaliser cette gageure: prévenir l'ochlocratie sans réduire les individus à n'être que les écrous[76] d'une machine. Sa sensibilité le rapproche des esprits pragmatiques, des gestionnaires de tendance modérée, Zhou Enlai surtout, mais aussi Liu Shaoqi et Deng Xiaoping[77]. Pour sa part Mao Zedong, loin d'être statufié, apparaît comme un personnage imprévisible, égocentrique et présomptueux, «le démiurge qui imagine pouvoir calligraphier à sa guise[78]». Rien cependant ne vient corroborer la thèse selon laquelle, dans les années 1930, Zhang Wentian aurait voulu l'expulser du Parti[79].

Le pessimisme de Zhang Wentian a quelque chose de prémonitoire si l'on songe à la tragédie de *la révolution culturelle*. Il craint que des initiatives intempestives précipitent un jour la Chine dans le chaos. Une

[73] Cf. Zhang WENTIAN, *op. cit.,* 12 juin 1957. Il s'agit de ce qui est imposé aux intellectuels et aux artistes: «1) étudier le marxisme; 2) vaincre l'idéologie bourgeoise; 3) servir activement la politique; 4) vivre avec les ouvriers et les paysans; 5) ne faire qu'un usage sélectif des traditions nationales.» En chinois dans le texte.

[74] Cf. Zhang WENTIAN, *op. cit.,* 9 mai 1958. L'auteur réagit au discours de Liu Shaoqi, prononcé le 5 mai 1958: «Maintenant les larges masses du pays entier ont une entière confiance dans le grand bond en avant de la production [...]». En chinois dans le texte.

[75] Cf. Zhang WENTIAN, *op. cit.,* 12 juin 1958. Il critique l'article daté du 15 avril 1958 publié dans le premier numéro de la revue théorique du Parti, *Hongqi (le Drapeau rouge).* «En dehors de ses autres particularités, le peuple chinois possède deux spécificités remarquables: il est pauvre et blanc [...] Ceux qui sont pauvres veulent changer les choses, il veulent la révolution. Sur une feuille blanche, on peut écrire les mots les plus neufs et les plus beaux.» En chinois dans le texte.

[76] Cf. Zhang WENTIAN, *op. cit.,* 9 novembre 1958.

[77] Cf. Zhang WENTIAN, *op. cit.,* 2 mai 1958 et passim. «Xiaoping n'appartient pas à la race des rêveurs romantiques; c'est un homme lucide et réaliste.»

[78] Cf. Zhang WENTIAN, 12 juin 1958. Allusion à l'article du *Drapeau rouge.* Voir note 77 supra.

[79] Cf. Chi HSIHU, «Révolution culturelle et conflit sino-soviétique», *Revue de Défense nationale,* août 1971, p. 795.

hantise s'insinue à travers l'ensemble du document: que la révolution ou plutôt la libération porteuse d'espoir aboutisse à la terreur, que le parti cesse d'incarner la légitimité, au sens strict du terme. S'il a été à ses débuts ostensiblement socialiste, il apparaît comme un nationaliste, réformateur, fondamentalement nostalgique de l'esprit du 4 mai 1919[80]. Cependant, à la fin des années 1950, cette référence n'a plus qu'une portée symbolique vague.

En présence d'un témoignage, l'historien fait un trajet critique. Toute œuvre a sa consistance matérielle indépendante; elle dure par elle-même, elle existe sans nous. Mais pour «être au monde» elle a besoin d'une conscience réceptrice. Celle-ci n'apporte jamais qu'un éclairage. L'irrégularité turbulente devient le thème d'une parole cohérente qui, dans l'effort de compréhension, abolit le décousu et le fragmentaire dont elle rend compte.

Inséré dans le cercle herméneutique, le texte se pare d'un sens à l'intersection d'une vérité interne, de corrélations externes et d'une empathie de l'écoute. A travers une réalité éparpillée et parcellaire s'offre la prégnance du présent.

Michel HAMMER

[80] Cf. Zhang WENTIAN, *op. cit.*, 12 juillet 1957, 20 juin 1958 et passim.

Au moment de mettre sous presse le présent numéro, la rédaction de Nova et Vetera *a eu connaissance du document ci-dessous qu'elle se devait absolument de partager avec ses lecteurs*.*

Testament spirituel du prieur des moines de Notre-Dame de l'Atlas

L'Algérie et l'islam, c'est autre chose

Le Père Christian de Chergé, prieur des moines de Notre-Dame de l'Atlas, à Tibhirine, a laissé un testament spirituel. Le texte en a été remis sous enveloppe fermée il y a deux ans à sa famille. Après l'avoir découvert le 24 mai, celle-ci a estimé que la portée du texte dépassait le cadre familial. Elle l'a confié à *La Croix,* qui le publie en exclusivité, avec cette précision: «Nous vous interdisons de commenter cette lettre qui nous semble, à elle seule, témoigner suffisamment clairement de l'engagement des moines de l'Atlas. Elle a été écrite entre le 1er décembre 1993 et le 1er janvier 1994, dates qui encadrent la première visite du GIA au monastère.» En voici le texte intégral:

«S'il m'arrivait un jour – et ça pourrait être aujourd'hui – d'être victime du terrorisme qui semble vouloir englober maintenant tous les étrangers vivant en Algérie, j'aimerais que ma communauté, mon Eglise, ma famille, se souviennent que ma vie était DONNÉE à Dieu et à ce pays.

Qu'ils acceptent que le Maître unique de toute vie ne saurait être étranger à ce départ brutal. Qu'ils prient pour moi: comment serais-je trouvé digne d'une telle offrande? Qu'ils sachent associer cette mort à tant d'autres aussi violentes, laissées dans l'indifférence de l'anonymat.

Ma vie n'a pas plus de prix qu'une autre. Elle n'en a pas moins non plus. En tout cas, elle n'a pas l'innocence de l'enfance. J'ai suffisamment vécu pour me savoir complice du mal qui semble, hélas, prévaloir dans le monde, et même de celui-là qui me frapperait aveuglément.

J'aimerais, le moment venu, avoir ce laps de lucidité qui me permettrait de solliciter le pardon de Dieu et celui de mes frères en humanité, en même temps que de pardonner de tout cœur à qui m'aurait atteint. Je ne

* Ce texte a été publié par l'Agence de Presse internationale catholique (APIC), Fribourg, le 30 mai 1996.

saurais souhaiter une telle mort. Il me paraît important de le professer. Je ne vois pas, en effet, comment je pourrais me réjouir que ce peuple que j'aime soit indistinctement accusé de mon meurtre. C'est trop cher payer ce qu'on appellera, peut-être, la "grâce du martyre" que de la devoir à un Algérien, quel qu'il soit, surtout s'il dit agir en fidélité à ce qu'il croit être l'islam.

Je sais le mépris dont on a pu entourer les Algériens pris globalement. Je sais aussi les caricatures de l'islam qu'encourage un certain islamisme. Il est trop facile de se donner bonne conscience en identifiant cette voie religieuse avec les intégrismes de ses extrémistes.

L'Algérie et l'islam, pour moi, c'est autre chose, c'est un corps et une âme. Je l'ai assez proclamé, je crois, au vu et au su de ce que j'en ai reçu, y retrouvant si souvent ce droit fil conducteur de l'Evangile appris aux genoux de ma mère, ma toute première Eglise, précisément en Algérie, et, déjà, dans le respect des croyants musulmans.

Ma mort, évidemment, paraîtra donner raison à ceux qui m'ont rapidement traité de naïf, ou d'idéaliste: "Qu'il dise maintenant ce qu'il en pense!" Mais ceux-là doivent savoir que sera enfin libérée ma plus ancienne curiosité. Voici que je pourrai, s'il plaît à Dieu, plonger mon regard dans celui du Père pour contempler avec Lui ses enfants de l'islam tels qu'Il les voit, tout illuminés de la gloire du Christ, fruits de Sa Passion, investis par le don de l'Esprit dont la joie secrète sera toujours d'établir la communion et de rétablir la ressemblance, en jouant avec les différences. Cette vie perdue, totalement mienne, et totalement leur, je rends grâce à Dieu qui semble l'avoir voulue tout entière pour cette JOIE-là, envers et malgré tout. Dans ce MERCI où tout est dit, désormais, de ma vie, je vous inclus bien sûr, amis d'hier et d'aujourd'hui, et vous, ô amis d'ici, aux côtés de ma mère et de mon père, de mes sœurs et de mes frères et des leurs, centuple accordé comme il était promis!

Et toi aussi, l'ami de la dernière minute, qui n'auras pas su ce que tu faisais. Oui, pour toi aussi je le veux ce MERCI, et cet "A-DIEU" envisagé de toi. Et qu'il nous soit donné de nous retrouver, larrons heureux, en paradis, s'il plaît à Dieu, notre Père à tous deux. Amen! Inch' Allah!»

Christian

Alger, 1er décembre 1993

Tibhirine, 1er janvier 1994

Notes et lectures

Alasdair MacIntyre et la morale des vertus

I. L'auteur et son œuvre

La tradition et le rationalisme des Lumières

Alasdair MacIntyre est né à Glasgow, le 12 janvier 1929. Son éducation s'est faite au sein d'une communauté d'origine celtique qui lui a transmis ses richesses d'ordre culturel et moral. Il y a fait l'expérience d'une collaboration et d'échanges humains intenses et profonds. Sa recherche intellectuelle aura pour but d'élucider et de fonder rationnellement cette tradition dont il a perçu qu'elle était nécessaire au développement de la réflexion philosophique, spécialement dans le domaine éthique[1].

La pensée de MacIntyre sera liée à l'histoire de cette tradition qu'elle assume et qu'elle cherche à faire progresser en évoluant elle-même d'une œuvre à l'autre. Elle sera attentive à la dimension historique en éthique, ce qui n'est pas si fréquent parmi les moralistes, ainsi qu'aux modes particuliers d'expression des traditions, notamment dans leur forme narrative et dans leur langage lié au mode de parler populaire.

MacIntyre fait ses études au Queen Mary College, à Londres, où il obtient le titre de Bachelar of Arts en lettres; il conquiert ensuite le doctorat en philosophie à Manchester. Il enseignera la philosophie successivement à Manchester, Leeds et Oxford, puis la sociologie à l'Université d'Essex, de 1966 à 1970.

Pendant ses études, MacIntyre est confronté à la philosophie universitaire dominante depuis la fin du XIX^{e} siècle, dont il verra l'illustration dans l'Encyclopédie britannique, ainsi qu'aux théories libérales de la société. Cette culture se situe aux antipodes des conceptions traditionnelles et communautaires dont a bénéficié MacIntyre. Elle prend son origine dans une rupture avec le passé, à la manière de Descartes, et prétend s'élaborer sur la base de méthodes purement rationnelles, capables d'établir des lois universelles et abstraites s'imposant à tous les hommes, indépendamment de leur appartenance à une tradition particulière ou de leur enracinement dans une histoire. Cette culture moderne connaît cependant une crise profonde, spécialement au plan éthique, car elle a échoué dans ses tentatives pour fonder solidement les normes morales, comme le montrent les systèmes incompatibles qu'elle a engendrés et la critique radicale de Nietzsche, initiateur de ce que l'on a appelé la post-modernité.

Les deux pôles de la pensée de MacIntyre sont ainsi déterminés: la critique du rationalisme libéral hérité du siècle des Lumières, en raison de son échec en éthique et de ses contradictions internes, et la promotion d'une réflexion philosophique s'enracinant dans une tradition historique et dans une communauté.

[1] Nous nous inspirons ici de l'exposé de Marco D'Avenia «Communità, virtù e tradizioni», dans l'édition italienne du livre de MacIntyre «Enciclopedia, genealogia e tradizione», Milano, 1993, pp. 328-333.

Histoire et philosophie des sciences

En 1966, MacIntyre publie une *Short History of Ethics* (London, Routledge and Kegan) où l'on voit comment sa recherche historique nourrit sa réflexion systématique. Chaque période de l'histoire est décrite comme formant une communauté ayant sa propre histoire, centrée sur une certaine conception du bien à atteindre dans un projet commun. L'histoire apparaît alors comme une succession de traditions sans continuité et si diversifiées qu'elles semblent ne pouvoir communiquer entre elles. De cette vision des choses émerge le conflit entre deux représentations de la morale: la morale communautaire et la morale libérale de la modernité décadente, attaquée par la critique nietzschéenne.

Au début des années 70, MacIntyre se transporte aux Etats-Unis. Il prend part aux débats qui s'y déroulent à propos de l'histoire des sciences, entre autres avec Karl Popper et Thomas Kuhn, et il s'en inspirera dans sa réflexion. Rappelons que, pour Kuhn, l'histoire des sciences se partage en périodes de «science normale», où une communauté scientifique exploite un paradigme fournissant une théorie cohérente dans un domaine déterminé du réel, et en périodes de «science extraordinaire», où le paradigme subit des échecs et entre en crise jusqu'à ce qu'en apparaisse un nouveau, capable d'opérer la reconstruction du champ du savoir, causant ainsi une sorte de révolution scientifique, un bouleversement de la vision du monde. D'un paradigme à l'autre, il y a rupture, discontinuité, incommensurabilité.

Dans un article intitulé *Epistemological Crises. Dramatic Narrativ and the Philosophy of Sciences,* publié en octobre 1977 (Historicism and Epistemology, The Monist, pp. 453-474), MacIntyre transporte cette problématique au plan de sa réflexion sur les cultures. Les différents systèmes culturels qui se suivent dans l'histoire ne sont pas entièrement imperméables, ni incommensurables entre eux. Il arrive, en effet, que la confrontation dialectique avec un système rival mette en crise un système culturel donné, manifestant son incapacité à fournir des réponses adéquates à une série de problèmes pratiques. Cette crise épistémologique, causée par la confrontation d'un système avec la vie dans toute sa complexité, peut trouver une solution si on réussit à élaborer un nouveau schéma répondant mieux aux problèmes rencontrés et expliquant les insuffisances des systèmes antérieurs. A l'image de ce qui se passe dans les sciences, l'histoire de l'éthique, malgré la grande diversité des systèmes qui s'y affrontent, reçoit une continuité de fond grâce à la recherche du bien et de la rationalité poursuivie inlassablement au plan personnel, au niveau des sociétés et des communautés.

Les trois œuvres majeures et la redécouverte de la vertu

Nous en arrivons aux trois œuvres majeures de MacIntyre: *After Virtue. A Study in moral Theory,* publié en 1981 (University of Notre Dame Press) et augmenté, dans la 2e édition, d'un ajout en réponse aux critiques reçues. *Whose Justice? Which Rationality?,* publié en 1988 (Duckword, London). C'est la seule œuvre traduite en français sous le titre *Quelle justice? Quelle rationalité?* Enfin *Three Rival Versions of Moral Inquiry. Encyclopedia, Genealogy and Tradition,* paru en 1990 (Duckword, London). Ce dernier ouvrage rassemble les conférences faites pour les *Adam Gifford Lectures,* à l'Université d'Edimbourg. Des critiques ont estimé que c'était l'œuvre à lire en premier lieu pour étudier l'éthique de MacIntyre. De fait, nous y trouvons un certain état

d'aboutissement de la recherche; l'auteur y livre une pensée longuement mûrie, tout en nous laissant bien entendre que ce n'est pas un point final.

Avant d'aborder ces trois œuvres, il est utile de noter, avec Martha Nussbaum[2], que la recherche de MacIntyre s'inscrit dans un courant qui manifeste un regain d'intérêt pour la notion de vertu, pour une forme d'éthique théorique accordant une place centrale à la vertu, à l'encontre des théories kantienne et utilitariste dominantes. Ce mouvement de pensée s'est manifesté dès les années 70 et est alimenté par les travaux de nombreux historiens et philosophes dont les recherches ont porté sur les théories de la vertu chez Platon, Aristote et les penseurs hellénistiques. La philosophie, la littérature et l'histoire grecque seront effectivement une source de réflexion et une référence principale pour MacIntyre.

Il est bon de savoir aussi que, pendant cette période féconde, MacIntyre est devenu catholique.

After Virtue

MacIntyre a présenté lui-même ses trois œuvres dans une préface de l'édition italienne des *Three Versions.* Avant de l'entendre à ce sujet, il est bon toutefois de jeter un regard sur les premières pages d'*After Virtue*. Relevons d'abord l'exergue significative en gaélique «Gus an bris an la», qui signifierait: «En attendant qu'éclate l'aurore». L'ouvrage s'ouvre sur une comparaison expressive. Supposons que les sciences naturelles aient causé des catastrophes telles que se soit produite dans le monde une révolte contre les savants, qu'on ait brûlé leurs livres et supprimé leur enseignement. En une telle occurrence, la génération suivante n'aurait plus en mains que des fragments des sciences antérieures; elle ne posséderait plus les théories ni les méthodes nécessaires pour les relier entre elles et les appliquer. Telle est, au jugement de MacIntyre, la situation actuelle en morale. Cette science est aujourd'hui réduite en morceaux et chacun soutient son opinion sur les problèmes controversés selon la part de vérité dont il s'est emparé. Nous ne possédons plus de systématisation rationnelle commune nous permettant de trancher les débats ou de parvenir à un accord. MacIntyre nous invite, dès lors, à rechercher par les voies de l'histoire, au-delà des penseurs modernes, cette conception de la philosophie dont nous avons perdu la mémoire et dont le défaut nous enlève toute possibilité d'entente sur les questions morales. Tel est le propos du livre.

Suivons maintenant la présentation que nous offre MacIntyre lui-même. *After Virtue* contient trois thèses:

1. Il fait le constat d'échec du projet des philosophes du siècle des Lumières dans leur tentative de construire une morale constituée par un ensemble de préceptes universels, rationnellement justifiables et acceptables par tout homme doué de raison. La faillite de cette entreprise se manifeste dans le fait que la philosophie des Lumières a engendré différents systèmes de morale rivaux et incompatibles entre eux, ayant chacun leurs propres préceptes et justifications. Il en est résulté un débat sans fin qui a multiplié les dissentiments et les incompréhensions sur les questions morales, sans espoir de solution.

2. Devant cet échec, MacIntyre estime qu'il faut remonter au-delà du temps des Lumières et renouer avec la

[2] «La vertu rétablie. Habitude, passion et réflexion dans la tradition aristotélicienne», dans *Supplément,* n. 186, sept. 1993, pp. 171-187. Traduit de «Virtue Revived» dans le *Times Literary Supplement* du 3 juillet 1992.

tradition de la morale des vertus. Celle-ci prend son origine dans le cadre de la «polis», de la cité antique, et reçoit son expression la plus achevée dans l'œuvre d'Aristote. Elle se continue et se développe chez les penseurs médiévaux, au XIII^e siècle. Aux XV^e et XVI^e siècles, le refus de cette tradition et sa fragmentation ont préparé la voie au projet du siècle des Lumières.

3. Pour reconstruire la morale, MacIntyre estime nécessaire aujourd'hui d'écarter le projet du XVIII^e siècle, encore vivace dans le libéralisme contemporain, et de choisir entre les deux voies qui s'offrent désormais à nous: – ou bien nous associer à la critique moderne la plus radicale de la pensée des Lumières, celle de Nietzsche, y compris dans son opposition à la religion, ainsi que dans son refus prospectiviste de la vérité et de l'objectivité; – ou bien reprendre le point de vue aristotélicien en nous efforçant de rendre vigueur, dans une formulation actuelle, à l'antique tradition des vertus. Dans *After Virtue*, MacIntyre esquisse une critique des insuffisances de Nietzsche qui prépare la voie à celle qu'il fera, plus complète, dans les *Three Versions*.

Whose Justice? Which Rationality?

Dans *Whose Justice? Which Rationality?* MacIntyre s'attache à montrer, à l'encontre de l'universalisme abstrait des Lumières, que tout raisonnement spéculatif ou pratique et, en particulier, les discussions concernant la justice, se développent à partir d'une tradition particulière, enracinée dans une tradition sociale dont elle formule conceptuellement le point de vue caractéristique. Toute tradition comporte, en effet, des thèses et des argumentations, des problèmes et des critères d'évaluation mis en œuvre dans la confrontation avec des traditions rivales.

Dans la tradition caractérisée par la vertu, les questions concernant la justice sont liées aux interrogations sur la nature et les critères de la rationalité pratique. D'où le titre de ce livre.

Ajoutons que, dans une longue étude sur la tradition grecque depuis Homère jusqu'à Aristote, MacIntyre met au jour deux conceptions rivales de la justice qui expliquent les conflits politiques d'Athènes: d'un côté, la justice comprise selon des critères *d'efficacité,* où la politique est l'art de la réussite dans la promotion d'intérêts individuels différents par un processus de négociation et des règles établies par un accord, et, de l'autre, la justice selon *l'excellence,* ordonnée à un bien valable par lui-même, qui donne sa raison d'être et son but à la coopération des individus et à la vie de la cité, réclamant de chacun des dispositions au bien qui font leur mérite (pp. 33 ss.).

Nous retrouvons cette opposition dans l'étude consacrée à Aristote. D'un côté, la conception de l'action raisonnable fondée sur un calcul rationnel des moyens utiles pour atteindre les buts proposés par des désirs dominants, quels qu'ils soient, au moindre coût pour la satisfaction de ces désirs. Chez Aristote, au contraire, l'apprentissage des vertus opère la transformation des désirs et sentiments nécessaire à l'appréciation des biens, ainsi qu'à leur ordination à un genre de vie représentant la meilleure forme possible pour l'être humain, l'«eudaimonia» (p. 118). Ainsi s'obtient la maîtrise vertueuse de l'agir.

Revenons à la présentation de ses ouvrages par MacIntyre lui-même. Abordant l'objection que lui ont faite ses critiques de verser dans une certaine forme de relativisme, il leur répond:

1. Sans doute se place-t-il à l'intérieur d'une tradition particulière pour décrire les autres traditions, mais celle-

ci comporte une exigence essentielle de vérité et de rationalité présupposée dans toutes ses affirmations et argumentations.

2. Par ailleurs, il est faux d'opposer l'enracinement dans une tradition à la prétention à l'universalité dans la vérité et dans la justification rationnelle. Une tradition démontre sa valeur rationnelle lorsque, confrontée à des traditions rivales, elle est capable d'expliquer pourquoi les principes qu'elle soutient ne sont pas acceptés par ces dernières et pourquoi ce refus même les rend défectueuses.

Le dessein qui a conduit MacIntyre à écrire les *Three Versions* est double: montrer d'abord la capacité de la tradition aristotélicienne, notamment dans sa version thomiste, à élaborer une justification rationnelle et dialectique répondant aux plus fortes objections de l'école franciscaine, sa rivale, au sein de la tradition augustinienne. En second lieu, montrer que les traditions rivales, aux temps modernes, qui ont refusé des critères, des concepts et arguments centraux de l'aristotélisme, ont été logiquement conduites à la stérilité et à l'incohérence parce qu'elles ne disposaient plus des ressources nécessaires pour expliquer leur propre histoire. Encore faut-il interpréter correctement la tradition thomiste afin d'expliquer, à notre époque, ses insuffisances et son échec relatif.

Three Rival Versions of Moral Inquiry

Jetons maintenant un coup d'œil sur les *Three Versions*. Comme le titre l'indique, le livre établit une confrontation entre trois conceptions rivales de la science enseignée dans les universités depuis le Moyen Age, trois versions qui pour MacIntyre résument tout le débat concernant la question morale.

Tout d'abord la *conception encyclopédiste* héritée des Lumières, qui a dominé l'université depuis le XIX^{e} siècle. Elle s'exprime dans la 9^{e} édition de l'*Encyclopedia britannica,* publiée à partir de 1873 (1re édition en 1768), et se trouve également illustrée par la création de *Gifford Lectures,* instaurées en Ecosse par Adam Gifford, juge à Edimbourg de 1870 à 1881. L'Encyclopédie et A. Gifford partagent l'idéal d'une rationalité unitaire présidant à l'élaboration des sciences qui se déploient dans toute leur complexité selon des méthodes rationnelles prenant modèle sur les sciences naturelles. La théologie naturelle et l'étude des fondements de l'éthique font partie de la science à l'égal de l'astronomie et de la chimie. Ces sciences sont accessibles à tout esprit cultivé.

Trois traits caractérisent cette conception: un concept unique de la rationalité partagé par tous les savants, allant de pair avec le refus du contrôle d'une quelconque orthodoxie, qu'elle soit religieuse ou philosophique. L'acquisition d'une connaissance scientifique s'étendant à tout le savoir accessible à l'homme et reflétant l'ordre même du cosmos, selon l'idée de Friedrich Heinrich von Humbold. Enfin, la rationalité et les sciences, partie intégrante de l'histoire du progrès que rien ne peut arrêter, servent de critères pour juger de ce progrès même.

Pour le monde culturel de l'époque, la moralité se caractérise par cinq traits: 1. Elle constitue un domaine autonome, formé de croyances, d'attitudes et de règles d'action, mais nettement distinct des domaines esthétique, religieux, économique, juridique ou scientifique. 2. Sa matière principale consiste dans la soumission à des règles impératives et en des répliques codifiées à la violation des règles. La réprobation morale s'exprime aussi par la voix des pères de

famille et des membres du clergé, ainsi que dans les reproches de la conscience personnelle. 3. Ces règles constituent surtout des prohibitions négatives exprimant condamnation et reproche. 4. La moralité faisait partie de la culture ambiante dominée par le souci des convenances sociales. Tout manquement à ces convenances était considéré comme une forme d'immoralité. 5. L'accord social sur l'importance et le contenu de la moralité était accompagné, au plan intellectuel, par un large désaccord sur la nature et la justification rationnelle des règles morales, bien qu'on restât convaincu de l'existence d'une telle justification.

Telle est la conception de la science et de la morale qui sera l'objet de la critique radicale et subversive de Nietzsche, caractérisée par MacIntyre comme *Généalogie de la morale,* d'après le titre de l'ouvrage célèbre de 1887 (ch. II et IX).

Nietzsche reproche à l'université d'être un obstacle pour qui veut se consacrer totalement à la recherche de la vérité (lettre à Erwin Rhode) et il s'attaque au concept même de vérité. Elle n'est qu'une somme de relations humaines embellies par la poésie et la rhétorique, puis solidifiées avec le temps, si bien qu'on en a oublié la nature illusoire. Ce sont des monnaies dont l'effigie s'est effacée et qui n'ont plus que la valeur du métal. La volonté de vérité est, en fait, le masque de la volonté de puissance.

Selon Nietzsche, toute interprétation d'un texte est perspectiviste; elle dépend de la multiplicité des points de vue individuels. En dernière analyse, l'individu doit donner une interprétation totalement personnelle, même des paroles les plus traditionnelles. Dans la *Généalogie de la morale,* Nietzsche rejette simultanément la morale juive et chrétienne, kantienne ou utilitariste. On connaît la thèse de cette œuvre: la morale judéo-chrétienne est le produit du ressentiment des esclaves et des faibles cherchant à se défendre contre la morale des seigneurs et leur volonté de puissance. MacIntyre s'attache à la critique du perspectivisme de Nietzsche et lui reproche de décomposer la personnalité en lui retirant toute responsabilité.

La troisième conception de la rationalité et de la morale présentée par MacIntyre est caractérisée par le terme de «tradition». Il s'agit de la tradition aristotélicienne qui, au XIII^{e} siècle, entre en conflit avec la tradition augustinienne, mettant en péril la théologie dominée par la pensée de l'évêque d'Hippone.

Ce courant mérite le nom de «tradition» en raison de la méthode pratiquée dans les universités du Moyen Age, inspirée par Augustin et modifiée par Abélard. La recherche rationnelle commence par l'accueil de l'acquis des traditions antérieures, théologiques ou philosophiques, et le commentaire de textes qui font autorité par leur qualité reconnue. La réflexion rationnelle s'inscrit donc dans le courant d'une tradition porteuse et va la faire progresser en se servant de la dialectique. Celle-ci procède à l'aide d'une confrontation entre des arguments contraires sur tous les sujets qui se proposent. Ce travail culmine dans un affrontement entre des traditions antagonistes qui engendrent des argumentations et des lectures si différentes qu'elles semblent incompatibles et même incompréhensibles l'une à l'autre.

L'entreprise de Thomas d'Aquin, que MacIntyre a découvert progressivement (dans *After Virtue,* ch. 13, il reprochait à sa classification des vertus d'être trop rigoureuse pour correspondre au

caractère empirique de la connaissance que nous en avons), consistera à assumer deux grandes traditions divergentes, l'augustinisme qui prédominait à la Faculté de théologie de Paris, et l'aristotélisme qu'il a connu dès sa première formation, à Naples, puis à l'école d'Albert le Grand, à Paris et à Cologne, et qui l'emportait à la Faculté des Arts de Paris. Voici comment MacIntyre, en trois points, exprime ce qui oppose ces traditions: 1. Pour Aristote, il existe une adéquation potentielle entre l'intelligence et les objets qui s'offrent à elle dans un monde ordonné. Pour Augustin, le progrès rationnel repose sur l'inadéquation de l'intellect à ce qu'il rencontre, Dieu d'abord, puis les objets créés eux-mêmes. Aussi l'illumination divine est-elle nécessaire. 2. Pour Aristote, la vérité se définit comme l'adéquation de l'intelligence à ses objets. Pour Augustin, les choses sont vraies par leur rapport à la Vérité suprême qu'est Dieu. 3. Pour Augustin, la volonté est la cause principale de l'erreur. La raison est au service de la volonté et ne peut la dominer. Pour Aristote, l'intelligence est parfaitement capable de parvenir à la vérité théorique et pratique grâce aux vertus, surtout à la «phronèsis». Aristote, pas plus que les autres auteurs pré-chrétiens, ne dispose d'un concept de volonté et n'a de place pour une telle notion dans l'explication de l'erreur.

Thomas a réussi l'entreprise de réunir ces traditions rivales dans une synthèse supérieure qui permet de répondre rationnellement aux problèmes non résolus de l'une et de l'autre, de fournir aussi l'explication de leurs échecs et de leurs insuffisances (ch. 6, saint Thomas et la rationalité de la tradition).

La *Somme théologique* est pour MacIntyre une œuvre didactique du plus haut niveau. Elle a su intégrer les doctrines morales de saint Paul et d'Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque,* ainsi que les apports des autres disciplines. Elle associe intimement les recherches spéculative et pratique. La *Somme* répond au besoin que nous avons d'un guide dans la découverte de l'expérience morale et nous prépare à conceptualiser notre propre activité rationnelle, afin de répondre aux questions fondamentales de la recherche morale. Cette activité réclame la possession des vertus intellectuelles et morales groupées autour de la prudence, comprise comme la vertu du discernement et de la décision formée par l'expérience. Nous aurons donc affaire à une morale des vertus constituant un ensemble dynamique auquel sont associées les normes, en tant que prescriptions négatives délimitant partiellement le champ du progrès moral.

Par son insertion dans la communauté religieuse et civile, la vie morale a aussi une dimension politique réglée par la vertu de justice. L'individu réunit en lui un même être social et spirituel rassemblant l'ensemble des dimensions qui composent la vie humaine.

A la différence des encyclopédistes qui conçoivent la morale comme un domaine séparé, concentré autour de la notion élémentaire et irréductible du devoir, la morale de saint Thomas, basée sur les vertus, fait partie intégrante de la sagesse théologique, englobant la religion, les arts, etc.

Malgré sa réussite exceptionnelle sur le plan intellectuel, l'œuvre de saint Thomas ne put s'imposer à l'Université de Paris, ni entrer dans son programme. Elle fut fortement combattue par les représentants franciscains de la tradition augustinienne, notamment Duns Scot, puis d'Occam. Quant à l'école thomiste qui en fournit des commentaires de première valeur, tels Cajetan et

Jean de Saint-Thomas, aux XVI[e] et XVII[e] siècles, on doit constater qu'elle n'a pas réussi à conserver l'unité du système, ni la force de sa tradition philosophique, et que sa défense s'est éparpillée dans une série de débats de plus en plus fragmentaires (ch. 7, p. 150).

Parlant du renouveau thomiste suscité par l'encyclique *Aeterni Patris* de Léon XIII, MacIntyre reconnaît que ce «néo-thomisme» a produit des œuvres de qualité, mais il en explique la faiblesse et l'échec apparent, notamment après le récent Concile, par l'influence des courants antagonistes de la pensée moderne, dont il a trop facilement accepté les termes pour poser les problèmes éthiques.

MacIntyre exprime ainsi le propos qui l'a inspiré dans la composition des *Three Versions:* «Ecrire une brève histoire du thomisme compris comme un type spécifique de recherche morale, qui en montre le caractère propre et les ressources philosophiques en le comparant aux positions de certains de ses critiques, particulièrement à ces deux autres types de la recherche morale que sont, d'une part, le modèle encyclopédique qui a largement dominé la culture académique supérieure, à cheval sur la fin du siècle dernier et le début de ce siècle, et, d'autre part, le modèle généalogiste de la recherche que Nietzsche a été le premier à développer systématiquement. La réalisation de cette confrontation n'est qu'un premier pas» (édit. italienne, Préface, pp. 20-21).

La critique de l'université

Le dernier chapitre du livre mérite une attention spéciale. MacIntyre y fait la critique de l'université «libérale»: elle est dominée par le prestige de la technique appliquée même aux sciences humaines. L'enseignement n'y forme plus un tout organique, mais se réduit à une collection de faits ordonnés pragmatiquement; il est orienté vers la spécialisation et la professionnalisation. On refuse la discussion des vérités morales et théologiques que l'on considère comme des questions de préférence personnelle. Sans doute constate-t-on actuellement, dans notre société pluraliste, un intérêt croissant pour l'éthique appliquée, spécialement dans les professions qui ont besoin de règlements pour prendre des décisions pratiques. Mais la philosophie et la théologie morale se contentent de répondre à la demande en élaborant des versions nouvelles de l'utilitarisme ou des théories universalistes et contractualistes, sans parvenir à résoudre leur incompatibilité. Faute de consensus dans l'université et la société libérale, la recherche morale est condamnée à la stérilité. N'ayant pas d'explication systématique rationnelle, l'université est incapable de répondre à ses critiques.

Par ailleurs, empêchés de mener une recherche de morale fondamentale au sein même de l'université libérale, le «généalogiste» et le «thomiste» sont placés devant ce dilemme: ou bien rester en dehors de l'institution universitaire ou bien se faire récupérer par elle. MacIntyre cite l'exemple de Michel Foucault devenu professeur au Collège de France.

MacIntyre propose alors son projet, son «utopie»: considérer l'université comme le lieu d'un inévitable dissentiment où puissent se confronter les perspectives rivales, en garantissant à chacune sa liberté d'expression, sans négliger les aires de consensus. Cette discussion consisterait notamment, à la manière de l'université médiévale, dans la relecture de grands textes qui nous mettent en question autant que nous les mettons nous-mêmes en cause par nos interprétations.

II. Quelques réflexions

Nous terminerons par quelques brèves réflexions. Un des intérêts de la pensée de MacIntyre est *sa dimension «systémique»*. Il est l'opposé d'un casuiste. Abordant la doctrine d'un philosophe ou d'une époque, il la saisit spontanément et l'expose comme un ensemble organisé, comme un système rationnellement ordonné, s'inscrivant dans une histoire constitutive d'une tradition. Le système ne plane donc pas dans l'abstrait; il s'enracine dans une histoire, dans une vie, une société, une université, une tradition scientifique ou politique. Grâce à l'ampleur de sa vision, MacIntyre nous décrit l'histoire de la pensée occidentale comme une succession de systèmes rationnels coexistant sous la forme de traditions concurrentes. Chaque tradition, d'ailleurs, dans l'Antiquité, au Moyen Age ou à l'époque moderne, contient elle-même des systèmes rivaux. Ainsi MacIntyre nous conduit-il à une réflexion critique sur la tradition encyclopédiste et libérale, nous permettant de prendre du champ à son égard, de mesurer ses prétentions et ses réalisations, d'en percevoir les limites et les défauts. Le débat porte principalement sur la conception de la morale et les fondements de l'éthique, et c'est pourquoi il nous intéresse particulièrement. Ajoutons qu'on aimerait parfois voir notre auteur préciser sa pensée dans des analyses particulières pour mieux faire sentir les divergences entre les différentes traditions.

Corrélativement il faut relever deux aspects où se montre *la puissance dialectique* de la pensée de MacIntyre: d'une part, son ouverture à l'égard des systèmes rivaux qu'il sait analyser en pénétrant jusqu'aux questions de fond et en s'efforçant de rejoindre le point de vue adverse, tout en prenant lui-même franchement position; d'autre part, sa force d'argumentation rationnelle, à la fois vigoureuse, inventive, incisive et nuancée.

Si MacIntyre accepte le constat d'un pluralisme dans la philosophie et dans la société moderne, loin de s'y résigner, il y voit un motif pour mener *le combat dans la recherche de la vérité:* à partir d'une position engagée et à l'aide d'une confrontation avec les positions adverses solidement argumentée, il ose aborder les problèmes fondamentaux qui sont à l'origine des divisions.

Ces différents traits *apparentent la pensée de MacIntyre à celle de Thomas d'Aquin* et expliquent son attrait pour l'œuvre du Docteur angélique, ainsi que *pour la méthode de recherche scolastique pratiquée dans l'université du XIII^e^ siècle:* la «lectio» de grands textes, sources du savoir et véhicules d'une riche tradition intellectuelle, d'abord; la «disputatio» ensuite, c'est-à-dire une discussion dialectique avec les opinions contraires, illustrée par les exercices publics des «questions disputées»; enfin l'élaboration de ces vastes synthèses que sont les «Sommes».

Au plan de la recherche morale qui l'intéresse particulièrement, MacIntyre nous invite à *une révision complète de l'héritage reçu de la «tradition» encyclopédiste et libérale,* qui règne encore malgré ses insuffisances, ses revers et ses contradictions. Il estime nécessaire de faire sortir la morale du cercle des normes, des interdits et de l'étude des cas où elle a été cantonnée, en lui restituant toutes ses dimensions: au plan de la vie humaine dans sa qualité et sa finalité d'ensemble, dans le cadre de la vie sociale et politique, au plan juridique, aux niveaux philosophique et théologique et dans son insertion historique. Pour ce faire, MacIntyre nous propose *le modèle de la morale des vertus* élaborée par Aristote et perfectionnée par

Thomas d'Aquin, en lien avec la foi chrétienne et en concordance avec la tradition augustinienne. C'est à la redécouverte et à la reconstruction du monde moral que nous convie MacIntyre; il nous en décrit le projet, la méthode dialectique, les lignes directrices et nous en indique les modèles.

Ajoutons un dernier mot concernant *la vertu,* notion centrale de l'éthique aristotélicienne et thomiste. La vertu est la réalisation du principe d'excellence que MacIntyre oppose au principe d'efficacité dans son analyse de la vie politique de la Grèce ancienne. La vertu est une qualité que l'homme acquiert d'abord par l'éducation; elle forme en lui la capacité d'apprécier correctement les biens qui se présentent; elle est la condition du raisonnement juste, de la rationalité prudentielle dans les jugements. Au sein de la cité, la vertu se réalise principalement dans la justice, c'est-à-dire dans la volonté de rendre à chacun ce qui lui est dû selon une estimation correcte du bien échangé, finalement ordonnée au bien commun.

Cette conception présuppose une anthropologie spécifique. L'homme n'y est pas considéré comme un individu isolé, recherchant uniquement son intérêt et moralement indifférencié, mais comme un être sociable, naturellement enclin à la vie en société, y compris aux plans intellectuel et moral, et conduit par l'aspiration au bien. La société qu'organise la vertu de justice n'est pas une création artificielle, résultant d'un consensus quelconque. Elle repose sur une base humaine naturelle que développe, de façons variées, les différentes législations qui règlent la vie civile en rapport avec les vertus morales. Dans cette perspective, la loi aura pour fin supérieure l'éducation à la vertu, le progrès du sens de la justice et le développement de l'amitié entre les citoyens. Telle est l'éthique de la justice et des vertus que saint Thomas reprendra pour construire, non sans y apporter des remaniements profonds, l'organisme chrétien des vertus centré sur la charité, comme sur une justice et une amitié supérieures, dépassant toute espérance humaine.

On peut évidemment ne pas partager les vues de MacIntyre. Lui-même souhaite la critique de ses adversaires comme un facteur de progrès dans sa réflexion. Néanmoins, ses écrits méritent de notre part une réelle attention en raison du sérieux et de l'actualité des questions qu'il traite avec une remarquable maîtrise.

S. PINCKAERS

Alors que l'histoire nous montre qu'il fallut beaucoup de temps pour que les conciles portent leurs fruits, le moment n'est-il pas venu, trente ans après la clôture de Vatican II et à l'aube du troisième millénaire, de faire un premier examen de conscience? «Quelle est la part du message conciliaire qui est passée dans la vie, les institutions et le style de l'Eglise?» (Jean Paul II, 15 octobre 1995). Sommes-nous en mesure d'en percevoir toute l'actualité prophétique? (cf. Jean Paul II, 22 octobre 1995). Les chrétiens de notre temps ne peuvent se dérober à l'exigence «de saisir le *kairos* - l'opportunité providentielle - du Concile» (*VDR* 32) et ce faisant de mesurer la grâce qui nous a été octroyée.

C'est, d'une certaine manière, dans le cadre de ce questionnement qu'une réédition du *Visage du Ressuscité*[1] - consacré précisément à la grandeur prophétique de Vatican II - prend tout son sens. En le publiant trois ans après la fin du Concile, le PLG pensait à tous ceux qui se sentent «perdus dans le dédale» (*VDR* 32) des documents ou «qui n'ont guère le temps de s'imprégner du contenu des magnifiques textes conciliaires, mais qui ne demandent qu'à vivre de leur esprit» (*VDR* 33). Il avait également devant les yeux tous ceux «qui se trouvent démunis pour comprendre Vatican II dans son unité ou qui, pleins de générosité mais déroutés par l'ampleur des changements de mentalités qui sont demandés, ne voient pas comment ils peuvent s'y prendre pour se former et se réformer» (*VDR* 32).

[1] Marie-Joseph Le Guillou, *Le Visage du Ressuscité (VDR)*, Saint-Augustin/Médiation, 1996, 420 p.

Recomposer de l'intérieur l'enseignement du Concile

Cette «simple introduction à la lecture des constitutions, des déclarations ou des décrets du Concile» (*VDR* 33) a donc été conçue comme «une sorte de *vade-mecum* conciliaire, un *manuel* des perspectives fondamentales de Vatican II» allant au cœur même des textes dans le plein respect de leur équilibre (*VDR* 32).

«Elle voudrait offrir une vision synthétique du Concile à l'intérieur de laquelle le contenu des élaborations doctrinales apparaisse, malgré son irréductible nouveauté, en parfaite continuité avec la grande tradition théologique et ecclésiale. Elle recompose comme de l'intérieur le mouvement qui, parti du cœur de l'Eglise, doit se diffuser désormais dans l'ensemble du peuple de Dieu comme dans chacun de ses membres: elle en présente, à la lumière du Ressuscité, la splendeur prophétique, spirituelle et doctrinale, pastorale et missionnaire. En vérité, le Concile est pour notre temps une école de foi et de charité» (*VDR* 30).

Il n'est pas question d'affirmer «que le Concile aurait résolu les questions que nous devons affronter de nos jours. Comme si de compulser ou de répéter les textes de ses constitutions, de ses décrets ou de ses déclarations, pouvait

suffire à nous rendre sensibles aux interrogations de nos contemporains et à y donner réponse» (*VDR* 20). Il s'agit au contraire de faire parler ces textes pour aujourd'hui, conscients aussi bien «de la splendeur de la révélation que sensibles aux requêtes culturelles contemporaines» (*VDR* 15).

Nous sommes, pour ainsi dire, en présence d'une pensée qui cherche à recomposer de l'intérieur l'enseignement du Concile. Il s'agit «de saisir à fond ce que l'Esprit a voulu dire à l'Eglise entière à travers cet événement qu'a été le Concile» (*VDR* 21) - «que celui qui a des oreilles entende ce que l'Esprit dit aux Eglises» (*Ap* 2, 7). - Pardelà la simple analyse littéraire des documents, cet «effort de compréhension de Vatican II en ce qu'il avait de plus intérieur» (*VDR* 30) consiste à «dégager les lignes de force du Concile, ses arêtes maîtresses, en saisir l'esprit dans son jaillissement créateur, citer les textes conciliaires en gardant la liberté nécessaire pour dépasser leur lettre et les rejoindre dans leurs orientations les plus fondamentales» (*VDR* 33).

Toutes choses qui, d'une certaine manière, nécessitent le recul du temps. «Les rebondissements incessants et inattendus des crises conciliaires, la violence des tensions à l'intérieur de la communauté catholique, l'intérêt passionné pour la mise en œuvre des réformes, pour les adaptations ou transformations que provoque l'ouverture au monde, la surcharge du travail conciliaire ont souvent obscurci le regard des meilleurs participants comme des plus fidèles observateurs: les arbres ont caché la forêt et le Concile n'a pu être capté dans la puissance de son jaillissement» (*VDR* 42). «Comme il est naturel pour une aussi vaste assemblée, personne n'avait pu penser l'équilibre théologique du Concile, ni même son programme d'ensemble» (*VDR* 28) alors que son unité interne comme la cohérence de ses démarches sont éclatantes à partir du moment où l'on se rend compte qu'il a «pour centre une théologie du Christ, image du Dieu invisible (*Col* 1, 15), visage du Père» (*VDR* 30).

Le Concile comme acte de contemplation

«Une intuition centrale commande les vues prophétiques de Jean XXIII: le concile est un acte collégial de l'Eglise; il est destiné à lui permettre de prendre une meilleure conscience de soi dans le regard de son Seigneur, de se dégager de toute rétractation sur sa propre intériorité et de s'ouvrir aux dimensions catholiques de sa mission; il implique donc tout naturellement la reconnaissance des autres et l'acceptation du monde dans sa totalité» (*VDR* 198).

Ainsi, «au moment où de partout la communication se rompt entre les hommes, le deuxième Concile du Vatican ouvre pour l'Eglise catholique tout entiere l'ère du dialogue. L'Eglise a désormais les yeux fixés sur le Christ qui "par un dialogue vraiment humain a amené les hommes à la lumière divine" (*AG* 11); germe très puissant d'unité, d'espérance, de salut pour l'humanité (*LG* 1; 9), elle entend être pour celle-ci le "signe de cette fraternité qui rend possible un dialogue loyal et le renforce" (*GS* 92). Cette prise de conscience est un des acquis les plus précieux de Vatican II» (*VDR* 19).

Ce faisant, le Concile a mis «au centre de toutes ses recherches, pour les éclairer, DIEU dans le CHRIST se donnant lui-même à l'humanité, en la rachetant sur la croix, en manifestant son amour rédempteur dans son Eglise jusqu'à la fin des temps, en récapitulant en elle tous les hommes et jusqu'au monde lui-même, par l'action de

l'ESPRIT» (*VDR* 59). «Quel paradoxe qu'un concile, dont l'objet propre est l'Eglise, apparaisse tout dominé par le mystère de Dieu trinitaire! (...) En refusant ainsi délibérément de se prendre pour fin, l'Eglise entend dépasser toute tentation de fermeture sur elle-même (...). Elle sait être l'espace défini par l'Esprit, dans lequel, en Jésus-Christ, se dévoile le visage de Dieu le Père, visage qui seul soutient et justifie l'existence du monde et de l'humanité, et leur devenir» (*VDR* 127).

«A la clarté du visage de Jésus-Christ, l'Eglise a contemplé son propre mystère, et dans une conscience renouvelée de sa nature et de sa mission, elle s'est dilatée catholiquement aux dimensions de l'humanité et de l'univers. Cette tension contemplative vers le visage de son Seigneur, source de son ouverture au monde, est la grâce propre au Concile; aussi demeure-t-elle le don que Dieu fait à notre siècle et qu'il nous faut reconnaître et recevoir avec gratitude dans la fidélité de l'Esprit. C'est au plus intime de nous-mêmes qu'elle nous transforme en nous amenant à retrouver dans notre expérience spirituelle catholiquement vécue l'élan fondamental qui crée l'Eglise» (*VDR* 276).

«Contemplation du Visage du Christ suscitée par l'Esprit, telle est la pulsation essentielle du cœur caché peut-être, mais infiniment réel et dynamique» du Concile (*VDR* 43). «Seule la réalité contemplative - et missionnaire parce que contemplative - de Vatican II en fonde l'irréductible originalité; seule elle détermine la saveur des fruits qu'elle produira dans le sein de l'Eglise, seule elle précise les conditions de son renouveau comme de son dialogue avec le monde, seule enfin elle fixe l'ampleur de sa mission» (*VDR* 43).

Paul VI a «su définir le Concile comme un acte de contemplation, capable de susciter un renouvellement, une recherche d'unité, un dialogue avec le monde» (*VDR* 44). C'est à cette expérience contemplative «qu'il faudra toujours revenir pour découvrir dans la vérité de sa genèse le visage de l'Eglise moderne, toujours en recherche et toujours en mouvement sous l'impulsion de l'Esprit, toujours plus tournée vers le monde, mais aussi toujours plus affermie et enracinée dans le mystère de Dieu» (*VDR* 43).

Le Visage à la source du renouveau conciliaire

En d'autres termes, la mise à jour conciliaire se fonde sur l'approfondissement contemplatif du mystère du Visage. «Il est l'œuvre d'une Eglise unanime, remodelant son visage - individus et institutions - sur celui de son Epoux» (*VDR* 45). «A proportion de la profondeur contemplative du regard qu'elle porte sur son Seigneur, l'Eglise devient pour le monde le visage du Seigneur et elle peut humblement et analogiquement s'appliquer la parole évangélique: "Qui me voit, voit le Père" (*Jn* 14, 9)» (*VDR* 46).

Nous sommes véritablement là au cœur de l'intuition du Père Le Guillou qui commande à la fois l'organisation de son livre et sa perception du Concile. Avec cette perspective du Visage, nous ne sommes plus aux prises d'une pensée notionnelle, abstraite, procédant par enchaînements successifs, mais au contraire en face d'une pensée existentielle, concrète, nous ramenant inlassablement au même point pour en creuser toujours davantage la plénitude de sens (cf. *VDR* 28). «Rencontre du Visage, le Concile se présente comme la réalité la plus personnelle et la plus personnalisante qui soit. A travers la présence, le

regard, la parole, le visage n'est-il pas, en effet, la révélation à l'autre d'une personne dans l'intimité même de sa liberté? N'est-il pas l'amour qui s'offre aux yeux illuminés du cœur pour susciter une réponse d'amour?» (*VDR* 42). «On ne peut parler de la Parole sans évoquer le Visage, de la Parole de Dieu sans évoquer la face de Dieu» (*VDR* 26), la face de celui «qui nous fait exister dans son regard» (*VDR* 23). «Toute la Révélation est centrée sur la face de Dieu, sur le Christ visage du Père, et sur son visage aujourd'hui, qui est l'Eglise» (*VDR* 26).

Dans cette perspective, qu'est-ce que le christianisme «sinon les actes personnels du Dieu vivant intervenant librement dans l'histoire pour se donner lui-même à des hommes? Il se présente avant tout à travers un visage incomparable, celui du Christ mort et ressuscité, révélant les traits infiniment miséricordieux d'un Père qui n'est qu'amour, à travers aussi une multiplicité de visages de pauvres sauvés par la gloire de ce Visage. En vérité, dans le plan du salut, le monde a été créé pour que surgissent un jour, dans l'admirable lumière du mystère de Dieu, des visages qui soient le reflet du Visage absolument unique. C'est sur une histoire écrite en commun dans les larmes et le sang par des personnes divines et par des personnes humaines que notre foi est fondée. En pareil climat, la théologie retrouve, comme d'instinct, son humus traditionnel, l'expérience de l'Eglise vivant de l'Esprit et transfigurée par lui; elle replante ses racines en plein cœur de la vie chrétienne, au milieu même des hommes. Sans doute est-ce la seule façon qu'elle ait de sauvegarder, dans une implacable rigueur, son statut scientifique» (*VDR* 28-29).

Il nous faut reprendre conscience, à l'école de l'Orient, «du mystère du Visage unique et du mystère des visages éclairés de l'intérieur par la lumière de l'amour divin. Comme elles sont révélatrices ces icônes qui composent cet univers où l'Incarnation et la transfiguration de tout l'être humain par l'Esprit sont rendues présentes! Elles réfléchissent le mystère du Fils de l'homme qui, en assumant la nature humaine, l'a pénétrée des énergies vivifiantes de l'Esprit» (*VDR* 35). C'est «sur le seul visage d'hommes nouveaux en Jésus-Christ que se révèle le Visage éternel du Dieu Vivant» (*VDR* 415). «Le monde ne peut reconnaître le visage de Dieu que si nous devenons pour nos frères le visage de Jésus-Christ» (*VDR* 243).

«La grâce propre du Concile n'est-elle pas un approfondissement de la foi, la transfiguration de l'intelligence et de l'action, dans un appel à contempler le Mystère de Dieu, de la Trinité, de l'Incarnation, de la grâce qui nous est communiquée en Jésus-Christ dans l'Esprit, dans leur unité intelligible, dynamique et vitale?» (*VDR* 30).

Une prise de conscience renouvelée

Enfin et conséquemment, «ce livre a été écrit dans une volonté très consciente de plénitude catholique», c'est-à-dire «d'accueil à la réalité tout entière, telle qu'elle se découvre à nous en Jésus-Christ» (*VDR* 33).

Il nous montre comment «le Concile a orienté l'Eglise vers une prise de conscience renouvelée des complémentarités catholiques de son propre mystère: l'Eglise et la Vierge, l'Eglise et le monde, l'Ecriture et la Tradition, le pape et les évêques, la hiérarchie et le laïcat, le ciel et la terre, l'éternité et le temps... Quelles merveilleuses harmonies dans l'union sans séparation du mystère du Christ remis en valeur grâce à un sens approfondi de l'Esprit, principe de la manifestation au monde de ce

mystère et source de la tension de la communauté chrétienne vers l'eschatologie! Les positions unilatérales des siècles précédents se trouvent spontanément dépassées; la théologie récupère sa tradition la plus ancienne, le fondement de sa vitalité; il ne s'agit plus de doctrines abstraites, mais de la vérité même du salut communiquée en Jésus-Christ dans l'Esprit» (*VDR* 53).

«Aussi Vatican II est-il un Concile de libération. En brisant des entraves qui, accumulées depuis des siècles, gênaient ses mouvements, il permet à l'Eglise d'annoncer au monde l'Evangile avec une force renouvelée, celle même de l'Esprit» (*VDR* 54). «Plus profondément encore, le Concile a réimprimé à l'Eglise entière l'élan de sa toute première jeunesse et lui a redonné le goût de l'histoire concrète que Dieu construit à travers elle» (*VDR* 53).

C'est dans cette force renouvelée et ce nouvel élan que l'Eglise, «chargée du ministère de la communication fraternelle», «s'ouvre aux Eglises, aux religions, aux hommes, au monde» (*VDR* 19). Cette ouverture implique une profonde transformation de mentalité. «La compréhension de ce tournant décisif est pour les catholiques une exigence de leur être chrétien comme de leur présence au monde contemporain» (*VDR* 20). «En raison même du dialogue dans lequel ils sont engagés, les structures de l'Eglise sont tout naturellement exposées à une critique incessante» (*VDR* 20). C'est «en se renouvelant et en se purifiant sans cesse sous la conduite de l'Esprit Saint» (*GS* 21), que l'Eglise rendra «présents et comme visibles Dieu le Père et son Fils incarné» (*GS* 21).

«A travers le Concile, Dieu interpelle l'Eglise entière, pour que, dans cette situation unique qui est la nôtre en ce milieu du XX^{e} siècle, elle se renouvelle en Jésus-Christ dans l'expérience du Saint Esprit» (*VDR* 384): «Jésus-Christ, centre absolu d'attraction et de référence pour le monde entier, tel est le message du Concile à notre temps» (*VDR* 400).

Marc LARIVÉ

Bibliographie

Jacques et Raïssa MARITAIN, *Œuvres complètes,* t. XV, Paris-Fribourg, Ed. Saint-Paul, Ed. Universitaires, 1995, 962 p.

Avec ce XV[e] volume, rassemblant les œuvres de Raïssa de 1945 à 1960, s'achève la parution des Œuvres complètes de J. et R. Maritain commencée en 1982 et poursuivie pendant treize années d'un labeur en tous points admirable.

On y trouvera *Chagall ou l'orage enchanté,* livre de paix et de clarté composé au cœur des ténèbres de la seconde guerre mondiale. Les conditions de la présente édition n'ont pas permis que soient reproduites les illustrations et les graphies qui, dans l'original, faisaient avec le texte un ensemble indissociable. Et si on le regrette sans doute, on pourra en revanche rapprocher de cet ouvrage l'article intitulé *Chagall* (pp. 773-778) écrit en 1950, à la demande du Père Couturier, pour la revue *L'Art sacré* et qui est consacré à la peinture chrétienne de Chagall, ainsi que la présentation d'une exposition à New York en 1958. Dans l'article de *L'Art sacré* on lit des choses qui sont parmi les plus justes et les plus belles que l'on dira jamais sur Chagall.

«Les visages peints par Chagall, ses musiciens, ses mendiants, ses rabbins sont miraculeusement propres à la fois à dire les merveilles de la vie et à faire face au bourreau et à la mort. (...) Sa joie est grave dans l'amour. Son allégresse serre le cœur de pitié parce qu'elle est si précaire et dépouillée, n'ayant pour la soutenir ni richesse ni puissance.»

Rien de plus beau non plus ni de plus vrai sur «l'instinct très sûr» avec lequel Chagall, «peut-être sans y penser», «a montré dans chacun de ses tableaux chrétiens l'indissociable union des deux Testaments». A propos du baptistère de l'église d'Assy, R. M. écrit: «Chagall a pensé d'emblée à des sujets tels que Moïse faisant jaillir l'eau du rocher, l'échelle de Jacob, la Fiancée du Cantique... Pouvait-on choisir d'un sens chrétien plus sûr les symboles signifiant l'eau du Baptême qui purifie, la pureté que permet l'ascension de l'âme, et l'union à Dieu par l'amour?»

Les autres livres que contient ce volume sont ceux que Jacques Maritain a publiés après la mort de Raïssa: *Notes sur le Pater, Journal de Raïssa* (nouvelle édition augmentée, préparée par J. M. pour la traduction anglaise publiée en 1974). Les éditeurs ont heureusement maintenu à sa place l'*Avertissement* de Jacques, inséparable des notes de Raïssa, ainsi que la Préface de René Voillaume.

Enfin, les *Poèmes et essais* où J. M. avait recueilli en 1968 toute l'œuvre poétique de Raïssa avec ses grandes études sur la poésie et la création poétique. C'est ainsi que l'on trouve ici les deux essais de Raïssa qui, joints à deux études de Jacques, composaient initialement *Situation de la poésie* (cf. *Œuvres complètes,* t. VI). De ces textes il conviendra ici encore de rapprocher l'importante communication lue au Second American Congress for Aesthetics, le 24 avril 1942 à Washington, reproduite dans ce volume avec quelques autres texte inédits, parmi lesquels: *Récit de ma conversion,* rédigé en 1909 à la demande du Père Clérissac.

Ce tome XV comprend en outre deux annexes bibliographiques: I – Bibliographie générale (des œuvres de Raïssa), – précieux instrument que nous devons à un beau et silencieux travail de recherches patientes et rigoureuses. II – Bibliographie des poèmes.

Pour définir la poésie de Raïssa, Charles Journet avait su trouver les mots qui convenaient. Ils ne sont pas moins vrais de tout ce que Raïssa a écrit. «Tout mot est à la fois vérité et frémissement, rien ne fait ombre ni poids» (p. 578).

On songera aussi toujours en la lisant à ce qu'elle disait elle-même du «véritable esprit d'enfance» dans lequel elle avait essayé d'écrire, pour les enfants, la biographie de saint Thomas d'Aquin:

L'Ange de l'Ecole. Le véritable esprit d'enfance, c'est «celui où l'intuition des vérités essentielles reste comme miraculeusement à l'abri de tous les doutes provisoires par lesquels les grandes personnes doivent passer, faisant un immense circuit avant de rejoindre dans une dernière et savante intuition – si elles ne se sont pas "égarées dans leurs pensées" – les mêmes essentielles vérités» (*Œuvres complètes,* t. XIV, p. 564).

Fr. M. CAGIN

Jacques MARITAIN, *L'impossible antisémitisme,* précédé de *Jacques Maritain et les Juifs,* par Pierre VIDAL-NAQUET, et suivi d'un dossier historique de documents concernant la position de Maritain: textes d'André Gide, Marcel De Corte, Emmanuel Lévinas. Desclée de Brouwer, 1994, 220 p.

«Ce livre est à la fois un livre de Maritain, centré sur ce qui demeure son apport majeur sur ces questions: la conférence donnée au Théâtre des Ambassadeurs, le 5 février 1938, sur "Les Juifs parmi les nations" (c'est à ce texte que répondent André Gide et Marcel De Corte), et l'écrit de 1937 sur "L'impossible antisémitisme" – un texte qui abordait le monde juif pour lui-même, et un autre qui le plaçait sous le regard d'autrui. Mais ce livre est aussi un livre *sur* Maritain, dans la mesure où il essaie de mettre en évidence une évolution qu'il faut bien contextualiser. Là est la différence avec *Le mystère d'Israël,* aussi bien dans l'édition qu'a voulue Maritain en 1965 que dans l'édition augmentée publiée après sa mort (1973), en 1990» (p. 11).

Mettre en évidence l'évolution de Maritain face au peuple juif et au mystère d'Israël, c'est l'objet de la longue introduction de Pierre Vidal-Naquet, «Réflexions sur un parcours». Cette étude se remarque tant pour la richesse et la précision de sa documentation que pour la libre sympathie avec laquelle elle est conduite.

Fr. M. CAGIN

Frédéric RIPOLL, *Les grandes amitiés de Jacques et Raïssa Maritain,* Les Editions du Carmel, 1995, 160 p., plus de 150 photographies.

Il faut être reconnaissant aux Editions du Carmel d'avoir édité en un superbe album le catalogue de l'Exposition conçue et réalisée à Toulouse en 1993 par Frédéric Ripoll sur *Les grandes amitiés de Jacques et Raïssa Maritain.* L'exposition, après Toulouse, a voyagé un peu partout en Europe: Rome, pas moins de six villes en Hongrie, Fribourg en Suisse, Paris et, en mars-avril 1996, Lyon. Il est question qu'elle traverse l'Atlantique pour être présentée aux Etats-Unis.

«La diversité des liens qui ont tissé la très riche étoffe d'amitié des Maritain défie l'historien, tout répertoire et tout classement, écrit René Mougel dans la Préface. Elle est traversée pourtant par une constante qui peut aider à la comprendre, et pour le moins servir à la définir dans son ensemble: sa qualité spirituelle. Que venait-on chercher auprès des Maritain? Que venaient-ils trouver chez eux tous ces amis divers sinon d'abord une rencontre, une douceur et un regard dans l'accueil, qui atteignaient chacun en ce qu'il est, pour peu qu'il ait laissé à la porte toute mondanité, curiosité ou convention. Passait alors, dans la simplicité nue de la transparence et de l'amitié fraternelle, le témoignage de l'esprit, ouvert aux personnes, à leurs aspirations, à leurs blessures, à leurs dialogues intérieurs, comme aux requêtes d'un siècle assombri d'inhumanité et de détresse» (p. 3).

Comment évoquer mieux ce qui nous est donné de vie, d'humanité et de grâce à travers photos et textes qu'en transcrivant les *légendes* composées pour quelques-unes de ces photos par un poète qui nous prête son regard et son cœur:

• «Tout d'abord Charles Péguy, dans sa boutique des *Cahiers de la Quinzaine* (p. 29), l'air noble et grave: Péguy, sincère et émouvant devant les rayonnages supportant les numéros des *Cahiers*. Nous sommes en 1913: un an plus tard, Péguy aura donné sa vie sur un champ de bataille.

• Léon Bloy et sa famille, aux regards étonnamment semblables (p. 38) – d'une gravité différente de celle de Péguy – plus tristes et peut-être encore plus vulnérables. Les Bloy, les Pauvres par excellence, témoins du Christ souffrant et persécuté.

• L'abbé Charles Journet, *«le meilleur des amis»*, le plus fidèle, un chat dans les bras, avec Jacques. Tous deux ont ce même regard empli de douceur (p. 45). Au centre l'abbé Journet, l'air si angélique, *«agneau aux yeux bleus»* plongé dans un livre de prières. Un léger sourire se dessine sur ses lèvres...

• Dans une rue pauvre aux maisons délabrées, Jacques se promène. Il a cette allure un peu penchée que tant de ses amis ont décrite, cette posture attentive. N'avait-il pas écrit à Henry Bars: «C'est vrai que Raïssa et moi avons beaucoup écouté?» A ses côtés, le Père Lamy, le saint curé de La Courneuve qui lui parle peut-être de la Vierge? (p. 47).

• En 1940, un homme est à genoux sur une marche près du maître-autel de l'Abbaye Saint-Benoît de Fleury (p. 61). Il va recevoir le Corps de son Sauveur. C'est un poète. Il est converti et juif. Le malheur va s'abattre sur ses frères et il le sent... D'autres l'ignorent: famille Jacob au même nom que le poète. *«Vous connaissez Maxime Jacob (le Père Clément, des Bénédictins d'En-Calcat). Il est aumônier militaire, après avoir dû se cacher à la Pierre-qui-Vire. Sa mère (80 ans), Babet, Manu, tous trois déportés, probablement passés au four crématoire»* (lettre à Yves Simon du 8 janvier 1945, *in Cahiers J. M.* 4 bis). Alors les simples photos d'une famille unie de *«Juifs chrétiens, qui avaient eu trop confiance en la France»* deviennent déchirantes (pp. 70 et 71).

• Seconde guerre mondiale. Jacques est aux U.S.A. en compagnie d'un peintre, immigré comme lui. L'époque est tragique, mais l'amitié est toujours forte. Cet artiste a des allures d'enfant et se cache pour rire derrière ses mains. Maritain le regarde, gai et complice, amusé et attendri. Comme dans ses œuvres, Marc Chagall s'abandonne, confiant, auprès de Jacques, dans un monde *«qui chavire de pitié»* (p. 82).

• Charles du Bos, au visage à la fois tendre et exigeant: interprète qui cherche à comprendre le monde et les hommes. Visage de souffrance aussi, semblant nous dire: pourquoi suis-je si incompris? ou encore: *«La marque d'une grande vie, c'est l'échec»* (p. 100).

• 1er novembre 1971: Jacques rayonne, il est devenu Petit Frère (p. 141). Le soleil illumine son visage radieux. Nous sommes en pleine lumière...

• Jardin des Plantes: 1973 (p. 146). Dernière photo de Jacques, à l'endroit même où Raïssa et lui, jeunes gens de 20 ans, s'étaient avoué leur désespoir d'un monde sans Dieu. Jacques nous regarde comme pour nous livrer sa réponse: il y a une Vérité. Nous sommes aimés par notre Créateur infiniment plus que nous ne pourrons jamais aimer...[1]»

René Mougel conclut sa Préface en s'arrêtant à la photo de couverture: «L'émouvante photographie qui fait la couverture du présent ouvrage fut prise par Jean Dieuzaide peu après la mort de Jacques Maritain. Le dossier d'une chaise

[1] Sylvain Guéna, *Cahiers Jacques Maritain 31*, décembre 1995, pp. 61-62.

vide appuyée à sa table de travail, dans la petite chambre de sa baraque de bois à Toulouse, et le bouquet de roses fanées sur les derniers courriers, tout nous dit dans la paix que c'en est fini, sur cette terre, de la longue séparation – "il y a si longtemps que je n'ai pas vu Raïssa!" disait Jacques – mais aussi que demeure pour nous, signifiée par les portraits, les manuscrits et les écrits, la présence vivante et rayonnante des Grandes Amitiés qui, invisiblement se continuent.»

Fr. M. CAGIN

Patrimoine Littéraire Européen,
Tome V, *Premières mutations de Pétrarque à Chaucer* (1304-1400);
Tome VI, *Prémices de l'Humanisme* (1400-1515);
Tome VII, *Etablissement des genres et retour au tragique* (1515-1616).

Anthologie en langue française, sous la direction de Jean-Claude POLET, Préface de Claude Pichois, De Boeck Université, Bruxelles, 1993-1995, 827 p., 902 p. et 944 p.

Un projet magnifique, et qui vise en premier lieu le vaste public de langue française, a pris forme il y a trois ans dans l'édition belge. A l'admiration de tous, il se poursuit avec le plus grand soin.

Ce projet veut en effet offrir une anthologie aussi complète que possible de tout ce qui a été pensé et écrit en Europe, depuis les origines jusqu'au seuil du troisième millénaire. Il est si unique en son genre qu'aucune autre publication ne lui ressemble à ce jour.

Dans le cours des débats et des échanges d'idées passionnés que suscite régulièrement la création d'une Europe unie, de son identité et de sa destinée dans le concert des autres peuples et civilisations, cette monumentale anthologie, qui porte le titre de *«Patrimoine Littéraire Européen»,* met à la portée de tous les graines de sagesse et de beauté que l'on y a cultivées et, sur le plan culturel, elle comble le vide que ne cesse de creuser l'inflation des intérêts et des discours mercantiles ou seulement politiques.

Un legs d'une richesse exceptionnelle

Chacun sait que ce patrimoine des lettres européennes est d'une richesse et d'une variété exceptionnelles, et que l'on a raison d'en être fier. Mais, selon le regard un peu nostalgique avec lequel on l'envisage, ne risque-t-il pas de nous décourager par son étendue et sa diversité même? Et d'autre part, ne nourrissons-nous pas tous le désir sincère de devenir un jour les héritiers conscients de tous ces biens culturels, mythiques, historiques et religieux, métaphysiques et philosophiques, poétiques et romanesques que nous avons reçus au cours d'une tradition bientôt cinq fois millénaire, et qui ont profondément marqué notre histoire, nos comportements, notre sensibilité, nos croyances et toutes les valeurs humaines auxquelles nous nous accrochons plus que jamais aujourd'hui?

De cet ensemble, Jean-Claude Polet, maître d'œuvre de cette anthologie de l'Européen de demain, nous offre un choix judicieux, intelligent, suggestif et didactique. Grâce à l'apport de traductions inédites d'extraits typiques de nombreuses œuvres européennes méconnues en notre langue, l'on peut dire que c'est la première fois que paraît en français une somme aussi passionnante de toutes les littératures.

Sept tomes sont déjà disponibles

Les trois premiers tomes, qui ont paru en 1993, nous ont donné l'essentiel de nos traditions fondatrices juive et chrétienne, de nos héritages grec et latin, de nos racines celte et germanique. En 1994 suivaient les deux volumes du quatrième

tome, dans lequel ont été présentées les richesses des trésors littéraires et religieux de l'Europe médiévale d'Orient et d'Occident. Tout récemment viennent de paraître les tomes V, VI et VII, qui couvrent la période des grandes mutations que les Européens ont connues entre 1300 et 1600.

Nous ne saurions assez féliciter les auteurs d'être ainsi parvenus à maîtriser la démesure de la matière qu'ils avaient à leur disposition, et à ordonner de manière équilibrée, pour que tous les genres soient représentés, ce que les critères de leurs choix leur avaient fait retenir de plus typique. Les brèves introductions qui précèdent et présentent les textes sont en général bien conçues et éclairantes. Enfin, c'est avec le même soin qui a présidé à la composition des tomes précédents que les trois nouveaux ont été conçus, ce qui n'est pas le moindre éloge dans la conjoncture actuelle, ce qui n'est pas non plus le moindre avantage pour les yeux des lecteurs.

Jean BOREL

NOVA & VETERA

2

Fondateur	Charles, Cardinal Journet (†)
Direction et rédaction	Georges Cottier, O.P.
Adresse pour la correspondance rédactionnelle	76, chemin de la Montagne CH-1224 Chêne-Bougeries Fax: 022/349 43 25
Edition et administration (Abonnements)	Editions Saint-Augustin CH-1890 Saint-Maurice

* * *

Conditions d'abonnement:

Les abonnements sont annuels et partent toujours du N^o^ 1 de l'année en cours.

Abonnement annuel ordinaire

Suisse		CHF 50.— (+ 5.— frais envoi)
France et autres pays		FF 200.— (+ 32.— frais envoi)
Abonnement de soutien	dès	CHF 55.— (dès FF 220.—)
Prix au numéro		CHF 15.— (FF 60.—)

Modes de paiement:

- pour la Suisse:
  par virement postal (CCP 19-1936-9, Editions Saint-Augustin SA)
- pour la France et autres pays:
  par chèque bancaire (à l'adresse des Editions Saint-Augustin, CH-1890 Saint-Maurice) ou par virement bancaire au Crédit Agricole des Savoie, Saint-Gingolph/Evian (France), compte 47 70 336 9 066, Editions Saint-Augustin.

ISSN 0029-5027

Imprimerie Saint-Augustin, Saint-Maurice