

25

# ETUDES FRANCISCAINES

TOME XXVI - N° 78

DEUXIÈME TRIMESTRE 1978

L'ITINÉRAIRE DE L'ESPRIT EN DIEU

AU CŒUR DE LA RÉVÉLATION

BIBLIOTHÈQUE  
FRANCISCANNE  
PROVINCIALE

# études franciscaines

revue fondée en 1899 par des frères mineurs capucins de Paris  
publiée par un groupe de frères mineurs franciscains et capucins

Rédaction / 26, rue Boissonade, Paris 14 / tél. 633.94.40

Administration / Librairie Mariale et Franciscaine  
9, rue de Vauquois, 41000 Blois / c.c.p. La Source 726.38

**Belgique** / Les Editions Franciscaines, 14, rue du Prince, Verviers

## Abonnements

	France	Etranger
Revue trimestrielle :	35 F.	45 F.
de soutien, à partir de :	50 F.	

Ont collaboré à ce numéro :

Léonard M. Puech, St Francis Church, Franciscan Fathers, 1020 Semlin drive,  
Vancouver 6, B.C., Canada

Les manuscrits ne sont pas retournés.

La revue se réserve le droit de publier ou non, en tout ou en partie, les lettres à l'éditeur, selon l'intérêt qu'elles offrent et l'espace dont elle dispose.

# études franciscaines

TOME XXVI - N° 78

Revue trimestrielle

2<sup>e</sup> trim. 1976

---

## SOMMAIRE

LIMINAIRE		91
ENCART		94
L'ITINERAIRE DE L'ESPRIT EN DIEU : <b>Chapitre quatrième</b> : LA SPECULATION DE DIEU EN SON IMAGE REFORMEE PAR LA GRACE : LA RESSEMBLANCE DE L'IMAGE TRINITAIRE	<b>Louis Prunières</b>	<b>95</b>
AU CŒUR DE LA REVELATION (suite)	<b>Léonard M. Puech</b>	<b>133</b>
III. — A la lumière de l'amour		<b>133</b>





# LIMINAIRE

Des expressions telles qu'image de Dieu et ressemblance divine appartiennent trop directement au vocabulaire de la Révélation pour qu'aucune école théologique se soit permis de les éliminer. Mais il n'en va pas de même en ce qui concerne leurs implications. Le *Commentaire de l'itinéraire de l'esprit en Dieu* a montré comment l'augustinisme traditionnel retrouvait la structure trinitaire dans le monde des essences naturelles et particulièrement au niveau de la vie des esprits, et nous pouvions mesurer l'appauvrissement de la théologie contemporaine sur ce point. On ne saurait donc s'étonner si LA RÉSEMBLANCE TRINITAIRE a subi un sort analogue et s'est vu déposséder au cours des âges de certaines de ses articulations vitales. On pourrait dire que la ressemblance, mutilée dans sa structure trinitaire, a perdu pour nous sa conformité au Modèle : « Dans la mesure où le rôle du désir dans l'espérance est devenu élicite, on a cessé de comprendre comment l'espérance se distingue de la charité ». Et comment maintenir cette structure de notre vie théologique si la philosophie ne nous offre aucun sujet d'enracinement propre à cette vertu : « à l'époque bonaventurienne, le désir relève formellement de l'appétit concupiscible, sujet d'enracinement de la charité, tandis que l'appétit irascible, sujet d'enracinement de l'espérance, donne naissance à l'expectative ».

Ainsi, cette fois encore, nous voyons comment saint Bonaventure repense l'aristotélisme à la lumière de la Révélation et discerne une fonction rigoureusement spirituelle de l'irascible là où Aristote ne voyait qu'une fonction purement sensitive. Il en va donc toujours de la même orientation d'ensemble, à savoir : si l'expérience intégrale est l'expérience chrétienne, et s'il lui appartient d'affiner et de rectifier ce que gardent d'insuffisant les analyses de notre raison déchuée. Bref, il s'agit d'une question de méthode théologique, et c'est une réflexion systématique sur les missions divines et sur la grâce que Louis Prunières nous livre ici à la lumière de cette méthode.

Pour un chrétien et, aussi bien, pour tout penseur sérieux, la recherche des essences s'accompagne obligatoirement de la

mise en lumière de leur situation par rapport à l'ensemble de nos fonctions et de leur visée ultime. Il y a les essences, et il y a aussi la connexion existentielle de ces essences entre elles et avec la seule et unique fin ultime que Dieu assigne à sa création. Hors de cette perspective, nous perdons de vue les significations décisives des essences elles-mêmes, car nous ne discernons plus ce que veut dire pour Dieu, l'ordonné, l'ordonnable et le désordonné. Nous ne savons plus comment les vertus théologiques s'articulent entre elles. A fortiori demeurons-nous incapables de comprendre comment elles peuvent s'articuler avec les vertus cardinales. Dans ces conditions, la fameuse question des relations « Eglise-Monde » ne risque pas de trouver sa solution de droit et de fait. De même, l'exégèse littérale n'a pas fini de se demander s'il est possible à une méthode « scientifique » de rejoindre l'exégèse patristique, etc. Et pourtant, il n'y a qu'un seul dessein divin dont le Christ est la manifestation. Le monde des natures nous renvoie à celui de la grâce qui nous renvoie à son Modèle et à sa Source : « La grâce divine ne peut être un effet trinitaire sans être une manifestation trinitaire. Il n'y a pas de mission au sens prégnant sans l'inhabitation de la très sainte Trinité dans l'âme, c'est-à-dire sans une possession réciproque, où Dieu manifeste sa gloire, où l'homme est ordonné à la fruition, à la jouissance plénière du Don reçu gratuitement. La communication de la vie divine ne s'opère pas sans nous renvoyer à la Source originelle ; la manifestation de la vie divine nous renvoie au modèle exemplaire ».

Au lecteur qui a pris connaissance de la première partie de l'article « AU CŒUR DE LA REVELATION », il est inutile de présenter la suite de ce travail. Les titres ou sous-titres parlent d'eux-mêmes, et la clarté aussi bien que la cohérence de l'exposé n'appellent aucun commentaire superflu. Nous ne pensons donc pas — bien au contraire — déprécier la valeur de cette synthèse en soulignant ici notre désaccord avec certaines vues propres à l'auteur concernant le polygénisme, la nature du péché originel, ses conséquences sur notre nature humaine et son mode de transmission. Comme il n'est pas possible d'ouvrir ici une discussion suivie à ce sujet, nous nous bornerons à dire que nous ne voyons pas comment — malgré les précautions et la prudence de l'auteur en matière d'orthodoxie — ses vues peuvent approfondir et relayer la tradition la plus constante de l'Eglise qui fait reposer la responsabilité de la chute originelle sur un couple bien individualisé et non sur une personnalité morale, et qui a toujours attaché la plus grande importance à la consanguinité qui lie les hommes en Adam et par là même à leur chef, Jésus-Christ. Il y va, croyons-nous avec saint Paul, de l'intelligence du mystère du Christ total, s'il est vrai que la cohérence du dessein divin s'est plu à préfigurer le mystère de la transmission de la grâce à partir d'un seul individu dans le mystère de la transmission de la vie à partir d'un seul individu, et l'unité organique du Corps mystique dans l'unité organique du corps social. Ici encore, l'oubli de l'exemplarisme comme clé d'intelligibilité du dessein divin peut faire perdre de vue des significations essentielles.

Et le souci d'un dialogue avec des hypothèses de recherche ne saurait prévaloir sur cette cohérence du dessein divin, dont l'amour est le cœur, ainsi que le rappelle fort opportunément l'auteur. Qu'il en soit vraiment remercié.

« Nous croyons donc qu'en Adam tous ont péché, ce qui signifie que la faute originelle commise par lui a fait tomber la nature humaine, commune à tous les hommes, dans un état où elle porte les conséquences de cette faute et qui n'est pas celui où elle se trouvait d'abord dans nos premiers parents, constitués dans la sainteté et la justice, et où l'homme ne connaissait ni le mal ni la mort. C'est la nature humaine ainsi tombée, dépouillée de la grâce qui la revêtait, blessée dans ses propres forces naturelles et soumises à l'empire de la mort, qui est transmise à tous les hommes et c'est en ce sens que chaque homme naît dans le péché.

« Nous tenons donc, avec le Concile de Trente, que le péché originel est transmis avec la nature humaine, « non par imitation, mais par propagation », et qu'il est ainsi « propre à chacun ».

PAUL VI :

PROFESSION DE FOI CATHOLIQUE, 1968.

Je maintiens que toute la conduite ultérieure de l'Eglise à l'égard de Renan et même sa conduite immédiate, et même anticipée, antérieure, je veux dire sa conduite au moment de la séparation et même dans les lentes préparations de l'éloignement, que toute cette conduite suppose admise une hypothèse, accordé un postulat, qui par un singulier retournement se trouve être précisément celui-ci :

que l'histoire, laïque, moderne, a une importance, une vérité, absolue, une réalité, métaphysique, une primauté, une suprématie, une primatie, un primat, un principat

et Renan comme prince des historiens toute une principauté de gouvernements absolus

que dans nos recherches présentes et ultérieures nous verrons justement qu'ils n'ont point.

Et ce n'est peut-être pas la première, mais assurément ce ne sera pas la seule fois que nous rencontrerons, tout au courant de ces longues recherches,

que l'Eglise moderne a dans ces débats une situation beaucoup plus moderne que chrétienne, quelquefois toute moderne, et nullement chrétienne, et que là est tout le secret de sa faiblesse présente.

Péguy. 5<sup>e</sup> cahier de la 8<sup>e</sup> série.

2 déc. 1906

De la situation fait au parti  
intellectuel dans le monde moderne.

Œuvres en prose. La Pléiade.

I. 1036-1037.



**Itinéraire de l'esprit en Dieu. 10**

## La ressemblance de l'Image Trinitaire

### DÉSIR ET ATTENTE

La doctrine bonaventurienne de la ressemblance trinitaire selon l'unité de la grâce sanctifiante et la trinité des vertus théologiques semble difficile d'accès aux théologiens modernes. Ils n'ignorent pas la doctrine de l'image trinitaire et de la ressemblance trinitaire comme donnée patristique, mais ils ne savent plus comment la justifier rationnellement. La théorie de l'image trinitaire, et de la ressemblance trinitaire a subi dans les traités de théologie le même sort que la théorie de l'illumination. Tout le monde est d'accord sur le double fait d'une illumination naturelle et surnaturelle, mais comme on n'est pas d'accord sur les modalités de l'illumination naturelle, on en est venu progressivement à tenir le fait de l'illumination naturelle comme inexistant. Maintenir une illumination morale de principe sans une illumination ontologique, n'est-ce pas détacher le bien de la vérité et de l'être ? Sous prétexte d'accorder trop ou trop peu à l'illumination naturelle, on fait comme si on ne lui accordait plus rien. La théorie trinitaire de la grâce ou de la ressemblance a subi le même sort pour des raisons différentes. Dans la mesure où le rôle du *désir* dans l'espérance est devenu élicite, on a cessé de comprendre comment l'espérance se distingue de la charité. Or à l'époque bonaventurienne, le *désir* relève formellement de l'appétit concupiscible, sujet d'enracinement de la charité, tandis que l'appétit irascible, sujet d'enracinement de l'espérance, donne naissance à l'*expectative*. La concomitance entre désir et expectative a donné lieu à la confusion, et pourtant le Petit Larousse

maintient encore une distinction de sens : « Expectative : Attente fondée sur des promesses, des probabilités ». « Désirer : Souhaiter la réalisation, la possession de... convoiter ». « Espérance : Attente d'un bien qu'on désire ». « Espérer : considérer ce que l'on désire comme capable de se réaliser ». La confusion entre l'expectative et le désir sera fatale à l'appétit irascible, comme appétit mental ou spirituel, constitutif du libre arbitre. Du même coup, les trois forces (vires) rationnelle, irascible et concupiscible se réduisent à deux : force de raison, force affective identifiée au concupiscible. Dès lors la continuité entre l'image trinitaire et la ressemblance est rompue. Par contrecoup, l'espérance est devenue la vertu théologique déshéritée, la parente pauvre des manuels de théologie, la vertu mercenaire du monde de la grâce.

Il suffit de parcourir attentivement la Distinction 26 du Troisième Livre des Sentences pour deviner que saint Bonaventure élabore une doctrine jusqu'alors hésitante, sur l'objet formel et l'acte de l'espérance. Il ne s'agit pas simplement pour Bonaventure de mettre en jeu une dialectique de définitions, il s'agit de tenir compte d'une expérience spirituelle constante en accord avec l'Écriture. L'espérance est une donnée évangélique et biblique, et il n'est pas question de l'oblitérer en fonction de la théorie aristotélicienne des passions, qui relègue l'espoir au rang d'une émotion sensible et qui cantonne l'irascible dans les fonctions purement sensibles. Tout l'effort de Bonaventure vise à dégager la fonction spirituelle de l'irascible. Si la fonction spirituelle de l'irascible ne se distingue pas de la fonction du concupiscible, il faut réduire les affections volontaires au seul désir du bien. Par ailleurs maintenir l'originalité d'un irascible mental ne doit en aucune manière déprécier la fonction universelle du désir. Le désir naturel de la Béatitude n'est pas une vaine formule. « De même que l'homme désire naturellement être illuminé et se réjouir, de même il désire naturellement *être glorifié*, et j'entends cela de la partie suprême de l'âme. Ainsi de même qu'il se trouve en nous des vertus pour perfectionner et diriger l'âme elle-même vis-à-vis du vrai qui illumine et vis-à-vis du bien qui délecte, à savoir la foi et la charité, de même il faut trouver une vertu qui perfectionne et dirige vis-à-vis du *bien ardu et excellent* ».<sup>1</sup> La fonction rationnelle de l'âme tend vers le vrai, la fonction concupiscible vers le bien et la fonction irascible vers ce qui est ardu et grand. « L'objet de l'espérance est le bon sous la raison formelle d'ardu et de grand. — Être glorieux signifie être grand par sublimité, être éternel signifie être grand par la durée, être glorieux d'une manière intensive, être éternel d'une manière extensive ; on peut donc concéder que l'objet de l'espérance est le bien sous la raison de glorieux et sous la raison d'éternel, c'est-à-dire sous la raison d'excellent et d'inépuisable (indéficients), car l'excellence et l'indéficiency concourent à la raison parfaite de grandeur du bien lui-même ».<sup>2</sup> Le bien excellent ou sublime, le bien indéficient ou éternel constituent un bien réellement inacces-

1. III Sent., d. 26, a. 1, q. 4, f. 4 (III, 564).

2. III Sent., d. 26, a. 1, q. 4 (III, 564).

sible aux forces de l'homme. Devant la conquête d'un tel objectif, on conçoit que les hommes aient sombré dans le désespoir après avoir cédé à la présomption. Quis ut Deus ? Qui peut s'égaliser à Dieu ? Eritis sicut dii ! Faute de devenir roi du Royaume des cieux, l'homme cherchera les royautes et les royaumes de la terre.

Le désir naturel de la gloire ne peut transcender les frontières du vestige et de l'image, autrement dit, ce désir peut nous faire tendre vers Dieu comme principe, modèle et terme final de notre agir, mais d'une manière spéculaire, par mode de miroir toujours à travers des effets créés ou dans les effets créés, et non pas comme objet de vision, de possession et de fruition immédiat. Nous retrouvons ici la distinction bonaventurienne entre la connaissance de Dieu comme Objectum motivum et Objectum quiescens : c'est ainsi que Dieu restera même pour les damnés l'Objectum motivum, mais ils savent aussi qu'il ne sera jamais leur Objectum quiescens. Tel est d'ailleurs la raison de leur désespoir, tandis que la possibilité de la vision et de la possession de Dieu dans la fruition éternelle donne naissance à l'expectative de l'espérance. Si la vision, la possession et la fruition de Dieu restent impossibles à l'homme, vaine est son espérance. Sans la grâce sanctifiante, le désir naturel de la béatitude resterait inefficace, et pourtant ce désir de la béatitude est tellement naturel, inné, inviscéré, constitutif de l'esprit que le péché ne le déracine pas, et que l'état même de damnation ne l'extirpera pas. Sans la fécondation de la grâce, le désir naturel de la béatitude resterait à jamais un fruit sec. Telle est condition humaine, telle est la condition angélique, sans l'influence de la grâce sanctifiante. Sans l'influence de la grâce sanctifiante, le désir naturel de la béatitude demeure cependant constamment opérant et sous-jacent à toute activité spirituelle. Mais avec l'influence de la grâce, le désir naturel de la béatitude reçoit pour ainsi dire une quatrième dimension, une portée surnaturelle, une proportion nouvelle qui habilite à partager la vie même de Dieu, la Vie Trinitaire. C'est cette proportion, ce rapport ontique adapté à la vie trinitaire que les théologiens qualifient d'élévation, d'assimilation, d'union à Dieu. Mais par rapport aux puissances de l'âme, l'influence de la grâce opère comme une reformation, une nouvelle forme qui stabilise l'esprit en lui communiquant une nouvelle vigueur, et qui le vivifie parce que cette nouvelle forme est aussi un nouveau principe d'action. Enfin par opposition à la blessure du péché, à tout ce qui est vicié dans l'esprit, la grâce purifie, illumine et perfectionne. L'impuissance ou la faiblesse qui rend l'effort quasi insupportable, le penchant à faire le mal et la difficulté à faire le bien sera purifié ; l'ignorance, l'erreur et l'incertitude seront dissipées par l'illumination ; la convoitise et la malveillance céderont devant la perfection affective de la grâce. Ce n'est pas un autre désir de voir, de posséder et d'aimer Dieu, mais c'est un désir *autrement capable* de le voir, de le posséder et de l'aimer.

Nous ne cherchons donc pas à minimiser le rôle du désir naturel ou surnaturel de la béatitude pour mieux démarquer la fonction de l'irascible mental. Mais il ne faut pas oublier que pour Bonaventure

une vertu infuse n'émane pas plus d'une autre vertu infuse qu'une puissance de l'âme n'émane d'une autre puissance de l'âme. Toutes les puissances de l'âme sont créées ou concrétées simultanément avec l'âme elle-même, et toutes les vertus infuses sont créées simultanément avec la grâce sanctifiante elle-même. C'est le fait de la concomitance de l'âme et de ses puissances, de la grâce et des vertus infuses qui expliquera la connexion, la coordination, la subordination des actes de la vie mentale. Au niveau théologal par exemple, les vertus de charité, d'espérance et de foi sont infuses en même temps que la grâce sanctifiante, mais un acte peut être émis, élicite par une vertu, et, impéré, commandé par une autre vertu. L'acte d'amour de Dieu est élicite par la vertu de charité, mais la charité peut aussi impérer un acte de foi ou un acte d'espérance. Au niveau des puissances de l'âme nous trouvons un mouvement analogue dans la réflexion : l'intelligence connaît pour soi et pour la volonté, la volonté veut et aime pour soi et pour l'intelligence. Il n'y a donc pas à proprement parler un ordre de genèse dans les facultés de l'âme ou dans l'apparition des vertus, mais il y a un ordre de genèse dans les actes de vertu. Sans la vertu de foi il est impossible de poser un acte d'espérance, et sans la vertu de foi et d'espérance, il est impossible de poser un acte de charité. Une vertu peut donc *disposer* à la naissance de l'acte élicite d'une autre vertu. En ce sens on pourra dire que la foi connaît pour soi et pour l'espérance et la charité ; l'espérance attend pour soi, pour la foi et la charité ; la charité désire pour soi, pour la foi et l'espérance. Lorsque l'espérance est informée par la grâce sanctifiante, son activité est accompagnée et impérée par le désir de la charité. Disons que la ferveur d'un acte de foi ou d'espérance marque l'accompagnement du désir de la charité et son intensité variable. Dès lors un acte d'amour ou de désir sera toujours confiant et fidèle ; un acte d'espérance sera fidèle et fervent ; un acte de foi sera confiant et fervent. Nous restons toujours au niveau des vertus informées par la grâce sanctifiante, car le péché peut détruire la vie de la grâce et la vertu de charité, mais l'acte de foi ou d'espérance qui s'exerce alors indépendamment de la vertu de charité, ne s'exerce pas sans le désir de la béatitude en dépendance d'une grâce actuelle. Un certain désir de voir, de posséder et de jouir de Dieu peut survivre à la charité. Ainsi la fonction de l'irascible reste encadrée par le désir naturel et le désir surnaturel de la volonté.

La triple fonction possible d'une vertu par rapport à un acte (éliciter, impérer, disposer ou aider) <sup>3</sup> permet donc de distinguer l'expectative et le désir, et du même coup de comprendre le rôle éminent de la charité dans la vie spirituelle dans la mesure où elle *impère* tous les actes des autres vertus, dans la mesure où toutes les autres vertus *disposent* à la perfection de l'acte de charité, sans aucune confusion des actes *élicites* propres à chacune des vertus. L'hymne de saint Paul à la charité manifeste ainsi toute sa plénitude : « La charité est

3. III Sent., d. 26, a. 1, q. 3, ad 5 (III, 563).

longanime ; la charité est serviable ; elle n'est pas envieuse ; la charité ne fanfaronne pas, ne se rengorge pas ; elle ne fait rien d'inconvenant, ne cherche pas son intérêt, ne s'irrite pas, ne tient pas compte du mal ; elle ne se réjouit pas de l'injustice, mais elle met sa joie dans la vérité. Elle excuse tout, croit tout, espère tout, supporte tout... Bref, la foi, l'espérance et la charité demeurent toutes les trois ; mais la plus grande d'entre elles, c'est la charité ». (1 Cor. 13, 4-13). On comprend alors l'erreur des antithéologiens modernes qui voudraient constituer la grandeur de la charité sur la négation et la ruine des autres vertus. La charité ne fait pas le vide, mais le plein de la vie vertueuse. La foi sera la règle et le guide des vertus (*auriga virtutum*), sa fonction est de *diriger* ; l'espérance est l'ancre et le soutien des vertus, sa fonction est d'*élever*, d'*élever* ; la charité est la mère des vertus, elle en est la racine, la forme et la fin, sa fonction est d'*unir*. « La foi est une connaissance préalable qui dirige l'affect dans l'expectative et le désir : *cognitio praeambula dirigit affectum ad exspectandum et desiderandum* ».<sup>4</sup> L'*attente* de l'espérance est un mouvement préalable qui dispose à *désirer* Dieu plus que toute autre chose ; la *confiance* de l'espérance est un mouvement préalable qui dispose à l'*amour d'amitié* envers Dieu, un amour qui nous fait souhaiter infiniment plus de bien à Dieu qu'à nous-mêmes.<sup>5</sup> Mais il faut dire inversement : « *Caritas desiderat sibi et aliis* », « la charité désire pour soi et pour les autres vertus » ; « *Desiderium habendi Deum est proprium caritatis* », « le désir de posséder Dieu est le propre de la charité », et bien sûr, le désir de voir Dieu. C'est le même objet, à savoir Dieu et la Béatitude qui mobilisent les trois vertus théologiques mais pas pour le même motif : « la foi croit que les justes obtiendront la béatitude ; l'espérance l'attend en se fiant à la libéralité immense et inépuisable de Dieu ; la charité la désire ».<sup>6</sup> De soi, l'acte de foi est préalable à l'acte d'espérance, et l'acte d'espérance est préalable à l'acte de charité qui est la consommation unitive de l'espérance et de la foi selon notre condition viagère.

La doctrine de la grâce et des vertus théologiques ouvre donc à la réflexion des perspectives mentales que la psychologie d'Aristote ne semblait pas soupçonner. La fonction irascible appartient de plein droit aux potentialités de l'esprit. L'affectivité apparaît comme la raison, une puissance supra-sensible, une puissance qui n'est pas liée à la matière (*non alligata materiae*), une puissance constitutive du libre arbitre et de la personne humaine. La grâce élève et sauve la nature humaine par la médiation de la liberté personnelle. La foi dispose à reconnaître le vrai bien, l'espérance dispose à l'accueillir, la charité dispose à en jouir. Mais le vrai bien reste un bien de soi inaccessible à l'effort humain, l'obstacle à surmonter n'est rien moins que le passage du fini à l'infini, du temps à l'éternité, un bien en somme

4. III Sent., d. 23, a. 1, q. 1 (III, 475).

5. III Sent., d. 26, a. 2, q. 3 (III, 574).

6. III Sent., d. 26, a. 1, q. 2, ad 2 (III, 560).

qui décourage toute tentative purement raisonnable de conquête. Le vrai bien serait donc un bien qu'il n'est pas en notre pouvoir d'atteindre. Dans la mesure où le vrai bien apparaît inaccessible à l'effort humain, le désir d'en jouir risque de manquer d'intensité, et de laisser froid. L'excellence même du vrai bien, sans l'attente et l'expectative de l'espérance, pourrait donc conduire à l'indifférence du désir, et à son détournement vers les biens apparents. Inversement, l'expectative et l'attente de l'espérance est une certaine impatience, une sollicitude, un souci, une aspiration qui s'ouvre à l'obtention du vrai bien en sa Primauté : « Expectatio = Quaedam sollicitatio mentis, inhiatio, protensio respectu finis assequendi ».<sup>7</sup> Tandis que la crainte devant la Grandeur de Dieu provoque au repliement sur soi-même et sur sa propre petitesse, l'espérance devant la Grandeur du Bien qui nous est promis provoque l'essor, l'élan, la tendance pour le saisir et le tenir. La petite espérance est en fait la vertu de la grandeur : son objet final est la grandeur même du Bien infini, son acte propre et premier est la grandeur de la confiance en celui qui peut et qui veut nous élever jusqu'à sa dignité royale. C'est l'espérance qui nous met en continuité avec la Toute-Puissante Générosité de Dieu. « Je puis tout en celui qui me réconforte ». Par l'espérance nous comptons accéder à la gloire même de Dieu. C'est l'espérance qui permet au cœur humain de surmonter l'instinctive défiance à l'égard de trop belles promesses, la méfiance à l'égard de ceux qui semblent promettre monts et merveilles. Rectifié par l'espérance, le cœur humain sera libéré pour mieux aimer. Sur le terrain solide de la confiance, le désir d'union à Dieu pourra se dilater et prendre toute l'intensité de la ferveur.

#### CERTITUDE ET ASSURANCE <sup>8</sup>

Les réflexions précédentes sur le rôle connexe de l'attente et du désir, de la fonction irascible et concupiscible devraient permettre de mieux distinguer l'espérance de la charité, mais il reste à voir les difficultés de l'espérance dans ses rapports avec la foi. Dans ses rapports avec la charité, la diversité des mots semblait recouvrir une réalité identique, on voulait bloquer l'attente et l'amour sur la fonction du désir ; maintenant il s'agit de ne pas confondre des réalités désignées par le même mot ; la foi et l'espérance sont caractérisées par la *certitude* ; mais la certitude de la foi est-elle identique à la certitude de l'espérance ? Pour la foi, il s'agit d'une certitude intellectuelle, pour l'espérance il s'agit d'une certitude affective. « Certus sum quia neque mors neque vita neque creatura alia poterit nos separare a caritate Dei » (R. 8, 33). « Je suis certain (ou je suis sûr) que ni la mort ni la vie ni une autre créature ne pourra nous séparer de la charité de Dieu ». De même, le Maître des Sentences pose l'espérance comme « une attente certaine

7. III Sent., d. 26, dub. 2 (III, 582).

8. III Sent., d. 26, a. 1, q. 5 passim. (III, 566).

de la béatitude future ». Et saint Bonaventure avouera : « Les autorités et les raisons théologiques montrent que la vertu d'espérance comporte dans son acte la certitude. Mais de quelle sorte est cette certitude, voilà qui est difficile à définir ». La question n'est donc pas encore clairement définie lorsque le saint Docteur l'aborde. Il sera d'autant plus intéressant de voir comment il opère la catalyse entre les fondements et les objections. Les objections visent à réduire la certitude de l'espérance comme on réduit un cas universel à un cas particulier : « Tout homme en état de grâce sera finalement sauvé, or je suis en état de grâce, donc je serai sauvé ». La majeure relève de la foi, la mineure relève de l'expérience, la conclusion est valable dans la mesure où la mineure puise toute sa force dans la majeure. C'est bien, dans ce cas, la foi qui est la source première et propre de la certitude. Mais à y regarder de plus près, cette solution laisse le problème intact, car ce n'est pas la foi qui me certifie que je serai en état de grâce à l'instant de ma mort, la certitude de l'espérance semble donc bien irréductible à la certitude de foi. « Je crois fermement que tous les hommes qui meurent en état de grâce obtiennent la béatitude » et « J'espère avec une ferme confiance que je mourrai en état d'obtenir la béatitude ». Il y a là deux modes différents de certitude.

Pour mettre en lumière l'objet formel distinct de l'acte de foi et d'espérance, Bonaventure recourt à une petite analyse grammaticale comparative. « Je crois que tous les justes posséderont la vie éternelle », je le crois parce que c'est vrai : « tous les justes posséderont la vie éternelle », le sujet, le verbe et le complément sont pris ici comme un tout qui est vrai ou qui est faux. « J'espère que j'obtiendrai la vie éternelle », c'est ici le complément, l'attribut, « la vie éternelle » qui est visée, qui est espérée, d'une manière distincte, comme une réalité. C'est une attitude affective précise à l'égard d'un objet, qui est ici exprimée. Dans le premier cas, la certitude porte sur l'ensemble de l'énoncé, connu comme vrai ou comme faux ; dans le second cas, la certitude ne porte que sur le complément comme objet d'attribution personnelle. L'analyse du langage permet donc de dégager un premier indice de distinction entre la certitude de foi et la certitude d'espérance.

Mais c'est en recherchant le contraire de la foi et de l'espérance que la différence est le mieux mise en lumière. La certitude de la foi s'oppose à l'erreur et au doute, tandis que la certitude de l'espérance s'oppose à la défiance et à l'hésitation. « Fides firmit intellectum ne discredat ; spes autem firmit affectum, ne diffidat », « La foi affermit l'intelligence de telle sorte qu'elle ne refuse pas de croire ; l'espérance affermit l'affectivité de telle manière qu'elle ne sombre pas dans la défiance ». La certitude ou la fermeté de l'espérance est donc bien définie comme une assurance, une sécurité, la sécurité même qui procède d'une bonne conscience. « Au sujet de nos mérites, nous ne possédons aucune certitude de science nécessaire, mais nous pouvons en avoir par conjecture probable, et grâce à une certaine confiance de la bonne volonté elle-même, qui procède de la bonne conscience. La pureté de la conscience qui est introduite par l'expulsion de la faute,

confère à l'âme elle-même une certaine *sécurité* et certitude de son mérite inchoatif, et par conséquent la sécurité sur l'obtention de la récompense ». Il ne s'agit pas ici d'une sécurité de la volonté qui s'appuie sur elle-même, mais de la volonté qui s'appuie sur Dieu qui est notre fermeté, notre rocher. La sécurité de l'acte d'espérance relève de la *certitude d'ordre* ou d'orientation : la véritable espérance ordonne efficacement et infailliblement au salut, « Efficaciter et infallibiliter vera spes ordinat ad salutem », elle repose totalement sur la Toute-Puissance salvifique de Dieu.

La certitude de foi et la certitude d'espérance pour distinctes qu'elles soient comportent néanmoins une certaine analogie. La foi confère la certitude à l'intelligence sur un objet qu'elle ne voit pas, l'espérance confère la certitude à la volonté sur un objet qu'elle ne possède pas. La certitude de la foi ne relève donc pas d'une évidence spéculative et nécessitante mais d'une *adhésion libre* qui peut encore céder devant l'erreur et le doute ; la certitude de l'espérance ne relève pas de la confirmation en grâce dans la mesure où la volonté reste versatile, confrontée à l'inquiétude, la défiance, l'hésitation ou l'angoisse. La fermeté du lien qui fait adhérer l'intelligence à la vérité de foi peut donc être rongée par le doute, et la fermeté du lien qui assure la volonté sur l'obtention du bien promis peut encore être minée par la défiance ou l'hésitation. Telle est la loi de notre condition viagère. Sauf privilège, notre séjour sur terre reste conditionné par la possibilité de pécher. C'est encore l'exil, et il faut attendre le ciel pour que notre intelligence accède à l'*impossibilité* de l'erreur et pour que notre volonté accède à l'*impossibilité* du trouble ou de l'hésitation. La certitude de foi ne doit pas être minimisée pour autant, ni la sécurité de l'espérance, car l'une nous rend capable de vaincre l'erreur et d'exclure le doute, tandis que l'autre nous habilite à surmonter la défiance.

À la lumière de cette doctrine, on comprend mieux la psychologie des saints trop souvent impatients à nos yeux d'arriver au paradis, à la patrie. Les saints ont simplement hâte d'accéder à l'impossibilité de pécher, car la possibilité de pécher leur apparaît à juste titre comme l'épreuve la plus redoutable. Les saints redoutent par-dessus tout d'offenser Dieu, et l'un des aspects le moins négligeable de cette récompense céleste si méconnue aujourd'hui sera précisément l'impossibilité d'offenser Dieu, autrement dit, la possibilité d'aimer de tout son cœur, de toute son âme, de tout son esprit, de toutes ses forces, et pour toujours. Tant que l'on peut offenser Dieu, on demeure en terre d'exil.

Cette doctrine nous fait encore toucher du doigt l'erreur grossière de ceux qui prônent un amour sans certitude. Sans la certitude de la foi et de l'espérance il n'y a pas d'amour de charité. Il faut chercher un autre alibi que l'amour de charité pour se dispenser d'observer les commandements de Dieu et les engagements les plus sacrés contractés à son égard. Les crises ou les naufrages de la charité se détectent aisément au niveau de la pratique des vertus morales, et au niveau des certitudes de la foi et de l'espérance.



## SYNOPSIS DES VERTUS

### La peur des mots :

Comme toute chose humaine, le vocabulaire théologique est soumis aux lois de l'usure ; il y a des mots qui parlent et des mots qui ne disent plus rien ; et pourtant les mots ne disparaissent pas si facilement, il suffit de leur restituer la puissance d'évocation pour leur rendre vie. Cette tâche revient aux principaux usagers : orateurs ou écrivains. Mais le vocabulaire théologique n'est pas seulement soumis à l'usure, il est livré méthodiquement au discrédit. Nous sommes en présence d'un phénomène de rejet ou de nausée qui opère à la manière d'un réflexe conditionnel. Les esprits sont conditionnés de telle sorte qu'ils refuseront par exemple toute initiation à la théologie spéculative par mésestime du mot, sans aucune connaissance de la réalité. C'est ainsi que toute une génération de jeunes a eu accès au sacerdoce et à la direction des consciences par l'escalier de service, par les sciences humaines, et non par la théologie. On accepte un vocabulaire technique pour telle ou telle science, mais non pas pour la théologie.

Dans un domaine comme la théologie où les racines des mots puisent leur sens dans l'inspiration des Ecritures, où les mots sont imprégnés de sens historique et souvent biblique, les rejeter, c'est du même coup rejeter une rumination, une méditation, une maturation plusieurs fois séculaire. Un prêtre sans théologie est plus dangereux qu'un chirurgien sans science médicale. Nous le constatons aujourd'hui à tous les niveaux. Si l'on n'accepte pas l'homme comme un être substantiel, on pourra le traiter comme inconsistant ; si la vertu relève du jargon théologique, on ne voit pas pourquoi il faudra la pratiquer ou l'enseigner. Si l'intelligence et la volonté ne sont pas des puissances réelles de l'âme, qu'est-ce que la vérité, qu'est-ce que le bien, qu'est-ce que la foi, l'espérance et la charité, qu'est-ce que la grâce, s'il n'y a pas de nature humaine ou de liberté ? Les mots de sécularisme, laïcisme, libéralisme, matérialisme ne désignent plus seulement des systèmes pseudo-philosophiques, ils désignent une insensibilisation, une stérilisation de la conscience collective, c'est-à-dire une déchristianisation de la conscience collective. La profondeur du mal et son extension exigent la profondeur et l'efficacité proportionnelles du remède : « Du ciel en effet se révèle la colère de Dieu contre toute impiété et toute injustice des hommes qui retiennent la vérité captive de l'injustice » (R. 1, 18). « Dieu n'a-t-il pas frappé de folie la sagesse du monde ? » (1 Cor. 1, 20).

« L'homme psychique n'accueille pas ce qui est de l'Esprit de Dieu : c'est folie pour lui et il ne peut le connaître, car c'est par l'Esprit qu'on en juge. L'homme spirituel au contraire juge de tout et ne relève lui-même du jugement de personne. Qui donc a connu la pensée du Seigneur pour lui faire la leçon ? Et nous l'avons, nous, la pensée du Christ » (1 Cor. 2, 14-16). « Nos autem sensum Christi habemus », « Nous avons, nous, la pensée du Christ : pensée, sensus, nous Christou !

Nous l'avons, nous en disposons, habemus, ekoimen ! Nous avons ici un exemple, un indice typique : la folie de la Croix, la sagesse du Christ détruit les sophismes de la sagesse du monde pour libérer la vérité qu'elle retient captive de l'injustice : « Nous détruisons les sophismes, ainsi que toute puissance altière qui se dresse contre la connaissance de Dieu, et nous faisons toute pensée captive pour l'amener à obéir au Christ » (2 Cor. 10, 5). La libération, le dégagement de la vérité comporte plusieurs phases ; croire, comprendre, voir ; la foi, l'intelligence de la foi et la béatitude de la pureté du cœur. Il y aura donc trois niveaux correspondants de l'expression, du langage oral ou écrit. « On croit avec le cœur pour parvenir à la justice, on professe avec la bouche pour parvenir au Salut... Mais comment l'invoquer, si l'on ne croit pas en lui ? Et comment croire *sans l'avoir entendu*. Et comment entendre, si personne ne prêche ?.. La foi naît de la prédication et la prédication se fait sur l'ordre du Christ » (R. 10, 10-7). La foi n'est donc pas une vertu frappée de mutisme : elle confesse, elle invoque, elle publie. Mais le langage lui-même sera proportionné à l'auditeur : « Pour moi, frères, je n'ai pu vous parler comme à des hommes spirituels, mais comme à des êtres de chair, comme à de petits enfants dans le Christ. C'est du lait que je vous ai donné à boire, non une nourriture solide ; vous ne pouviez encore la supporter » (1 Cor. 3, 1-4). « Selon la grâce qui m'a été donnée, tel un bon architecte, j'ai posé le fondement. Un autre bâtit dessus. Mais que chacun prenne garde à la manière dont il y bâtit. De fondement en effet, nul n'en peut poser d'autre que celui qui s'y trouve, à savoir Jésus-Christ. Que si sur ce fondement on bâtit avec de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, du bois, du foin, de la paille, l'œuvre de chacun sera mise en évidence ; le Jour la fera connaître, car il doit se révéler dans le feu, et c'est ce feu qui éprouvera la qualité de l'œuvre de chacun... Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? Si quelqu'un détruit le temple de Dieu, Dieu le détruira. Car ce temple est sacré, et ce temple c'est vous » (1 Cor. 3, 10-17).

« Nous sommes les coopérateurs de Dieu, et vous êtes le champ de Dieu, l'édifice de Dieu » (1 Cor. 3, 9). Les trois symboles du lait, du champ et de l'édifice convergent sur une doctrine de croissance. La grâce de la foi n'est pas un talent qu'on enfouit et qui demeure improductif. De même que la Parole inspirée a revêtu l'enveloppe expressive de l'Hébreu ou du Grec, de même, la parole du prédicateur et du catéchèse emprunte l'enveloppe expressive du latin ou du français, de même l'intelligence de la foi empruntera à la sagesse de ce monde le langage de la vérité libérée. Sans perdre leur résonnance originelle, les mots prendront une signification ultime ou plénière que seule la foi peut leur conférer. « La création elle aussi doit être affranchie de l'esclavage de la corruption pour connaître la glorieuse liberté des enfants de Dieu » (R. 8, 21). C'est à la mesure, toujours variable, de son intensité, que la foi connaît son extension, s'enracine dans les mots et les élève jusqu'à l'expression du mystère de la Trinité et du Christ. Lorsque le vocabulaire courant ou le vocabulaire philosophique

est ainsi pétri de significations chrétiennes, il donne en retour à penser, à agir d'une manière chrétienne. Comme la création toute entière, le langage attend avec impatience cette révélation des enfants de Dieu. Telle est la vérité du langage que la sagesse de ce monde veut retenir captive, mais que la folie de la Croix et la sagesse du Christ purifie, rectifie, élève pour en faire une médiation de foi, d'intelligence et de louange. La sagesse des Grecs et le droit Romain ont ainsi été vivifiés par la sagesse et la prudence des Docteurs de l'Eglise, des Pères et des Apôtres fondateurs de l'Eglise. De quel droit notre génération récuse-t-elle un tel héritage ? Est-ce que la grâce de Dieu serait vaine en nous ? Sommes-nous devenus incapables de coopérer à l'œuvre de Dieu, de son Christ et de son Esprit ? Serons-nous dans l'histoire de l'Eglise ces intendants qui ont seulement laissé dilapider le patrimoine chrétien, voire qui l'auront eux-mêmes dilapidé avec allégresse ? On peut encore à la rigueur construire ou bâtir avec de la paille ou du foin, mais nous sommes peut-être à l'heure où l'on détruit, où l'on sape les fondations, à l'heure où l'on asservit la vérité du Christ, où on la soumet à l'esclavage des pauvres sagesse de Marx, Freud, Sartre, Levi-Strauss, Kant, Hegel, Nietzsche et compagnie... Quelle orchestration, quel concert ! Quel chef-d'œuvre pour le Jour ! Nos clercs, nos intellectuels catholiques rangés derrière les petits maîtres, abrités derrière la vérité de Marx, de Freud ou de Hegel ! Quel jugement ! Nous avons retenu la vérité captive.

La vérité n'a pas à être tenue captive par peur, la peur d'utiliser ou d'affronter certains mots ou certaines catégories. Curieux réflexe d'ailleurs pour les analystes du langage, pour les exégètes et tous ceux qui pratiquent l'herméneutique ! Les Pères de l'Eglise n'étaient pas si timorés, et les Docteurs du moyen âge n'ont pas refusé à priori l'intégration du vocabulaire philosophique à la sagesse chrétienne. Ils n'ont pas redouté les prédicaments d'Aristote, ils les ont reçus au contraire comme un point de départ de classification commode et souvent fondé en réalité. Le Vocabulaire de la Philosophie de Lalande suffirait à montrer qu'on ne fait pas si facilement abstraction des catégories d'Aristote, ne serait-ce que pour délimiter les autres systèmes philosophiques. Enfin les Docteurs de l'Eglise, ceux du moyen âge, à qui l'on reproche d'être scolastiques, il suffit de lire leurs œuvres dans le texte pour constater que *leur méthode par fondements, objections, réponse*, n'est que la démarche scientifique dans sa phase de synthèse : « Fusion, dit Lalande, d'une thèse et d'une antithèse en une notion ou en une proposition nouvelle qui retient tout ce qu'elles ont de légitime et les combine grâce à l'introduction d'un point de vue supérieur ». On ne saurait mieux définir la démarche scolastique.

« L'homme spirituel juge de tout et ne relève lui-même du jugement de personne » : c'est en ce sens que le théologien assume ou récuse les données d'une philosophie. C'est en ce sens qu'un Docteur comme Bonaventure aborde le système d'Aristote et fait subir à certaines catégories un traitement qui eut surpris le stagirite. L'étude du libre arbitre et de la grâce sanctifiante montre sur le vif comment un

prédicament comme celui d'habitus pouvait prendre une nouvelle dimension à la lumière de la sagesse chrétienne. Tel est le véritable *aggiornamento*, la mise à jour, l'ouverture d'une notion qui semblait à jamais fixée dans sa définition. Aristote disait : l'habitus est la première espèce ou le premier genre subalterne de la qualité, « *qualitas difficile mobilis a subjecto* », l'habitus, l'Exis d'Aristote est une qualité suffisamment enracinée pour être stable ; l'habitus correspond au niveau prédicamental à l'habitude de la psychologie générale. Sartre a mis en relation l'Exis et la Praxis ! Dans la caractérologie de Le Senne, le critère d'activité s'inscrirait facilement dans le cadre de l'habitus.

### Habitus :

Pour Bonaventure, l'habitus est une faculté d'action, une habileté, une facilité pour la puissance de passer à l'acte et d'atteindre son objet propre. Il est facile à la mémoire de se souvenir de soi, à l'intelligence de se connaître, cette facilité leur est connaturelle. Mais la connaissance des figures géométriques n'est plus connaturelle, il faut à l'intelligence une disposition qui en facilite l'accès, une disposition qui s'ajoute à la puissance intellectuelle. Par contre pour poser un acte libre, pour consentir ou choisir, la puissance intellectuelle n'a pas besoin immédiatement d'une disposition surajoutée, il lui suffit d'être en conjonction, en conjugaison permanente avec la puissance appétitive ; parler d'habitus ou de faculté à propos du libre arbitre, c'est donc tout simplement exprimer une relation intrinsèque de l'intelligence à la volonté. Il n'y a pas diversité essentielle ajoutée la puissance, ce n'est pas non plus une distinction de raison, il s'agit d'une diversité « *secundum esse* », une facilité qui résulte de la concomitance de l'intelligence et de la volonté dans l'être ; cet habitus n'est pas accidentel, il exprime la domination de l'intelligence et de la volonté sur leurs actes, une domination qui résulte de leur origine naturelle, car ces deux puissances sont enracinées dans la même substance et l'une n'existe pas sans l'autre ; il s'agit donc d'une aptitude connaturelle à la coexistence même des deux puissances.<sup>9</sup> Dans son traité de Logique, Barthélémy de Barberis notera finement qu'Aristote n'a pas vu la dimension substantielle de la qualité, et que par là sa dimension spirituelle lui a échappé.

Aristote semble n'avoir en vue que les habitus acquis, c'est-à-dire les habitudes qui résultent de la fréquence des actes ; Bonaventure approfondit l'habitus dans le sens de l'innéisme et il accueille du milieu magistral et universitaire la notion d'habitus infus. Lorsqu'il cherche l'être propre ou le mode d'existence de la grâce, il répond : « *Gratia non habet esse in anima per modum naturae, sed per modum habitus* ». <sup>10</sup> « La grâce n'existe pas dans l'âme par mode de nature, mais par mode d'habitus ». Saint Bonaventure ne serait donc pas de ceux qui

9. II Sent., d. 25, p. 1, a. 1, q. 5 (II, 603).

10. II Sent., d. 26, q. 4 (II, 564).

nomment la grâce une surnature. Mais pourquoi par mode d'*habitus* ? « Non enim ob aliud dicitur nobis dari Spiritus Sanctus nisi ex eo quod sic est in nobis a Deo ut *habeatur* nobis ; tunc autem habetur a nobis quando habitum habemus *quo possimus ea frui* ; et hoc est donum gratiae creatum ».<sup>11</sup> « On dit que l'Esprit-Saint nous est donné, dans la mesure où par l'action de Dieu il est en nous de manière à être possédé par nous ; et nous le possédons, lorsque nous avons l'*habitus* par lequel nous pouvons jouir de Dieu ».

L'*habitus* de la grâce est donc une possession qui dispose à la fruition de l'Esprit-Saint. Nous sommes en continuité avec saint Paul : « Nos autem sensum Christi habemus », « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? » L'*habitus*, l'*exis* est pour ainsi dire insinué par l'Apôtre, lorsqu'il traite de la grâce. Nous sommes en présence d'un *habitus* plus paulinien qu'aristotélécien, car un tel *habitus* n'est pas produit dans l'âme à partir des principes mêmes de l'âme (*nec ex principiis animae producitur*), il est infus, influence divine reçue en l'âme par ses puissances d'opération, il s'agit d'un *habitus* déforme qui habilite l'âme à plaire à Dieu, qui la rend présentable, mais du même coup qui la rend apte à se présenter activement par la connaissance et par l'amour. La grâce est donc un mieux-être (*bene esse*), une création de qualité, une conformité divine, mais finalement ordonnée à la fruition, une élévation qui dispose à aimer Dieu pour lui-même. Dire que la grâce est dans l'âme par mode d'*habitus*, c'est dire qu'elle est une qualité opératoire, qui rend possible la réciprocité de l'amour.

Familiarisés avec le terme *habitus*, nous le distinguerons de la *disposition* comme le plus parfait se distingue du moins parfait ; la disposition est un *habitus* encore imparfait, mais mise à part la technique des mots, le mot disposition est plus parlant en français que le terme *habitus*. Nous traduisons volontiers *habitus* par disposition, mais toujours opératoire. Nous pourrions par exemple définir la vertu comme un *habitus* ou une disposition opératoire. En abordant le traité de la grâce et des vertus infuses, l'apprenti théologien aura peut-être l'impression d'une surabondance d'*habitus*, d'une diversité d'*habitus* relevant de l'arbitraire. Il ne faut pas multiplier les êtres sans raison. Mais le théologien un peu chevronné répondra qu'il ne faut pas mutiler la création des dons de Dieu sous prétexte de simplification. Ce n'est pas seulement la puissance de Dieu qui est magnifiée par la variété des *habitus*, c'est encore sa sagesse qui est admirée dans la coordination et la connexion de l'organisme gratuit, c'est enfin sa bonté et sa générosité dans la communication de la vie divine qui suscite la gratitude. Les scolastiques ne parlent jamais d'un *habitus* distinct sans relation à un acte propre et un objet formel. Ce qui sera en question à l'intérieur de l'École, portera sur la spécificité de l'acte et de l'objet, sur l'enracinement subjectif, la fin de l'*habitus*.

11. II Sent., d. 26, q. 2, ad 1 (II, 636).

## Intelligence de la Foi :

« Ne t'arrête pas à l'écorce amère et tu trouveras la savoureuse substance ». Ce mot de saint Jérôme s'applique bien à l'étude de la théologie. Dès lors que la vertu n'est pas un simple *flatus vocis*, son étude nous entraîne à une certaine finesse d'analyse à l'intérieur même des grandes classifications : la vertu donne au libre arbitre de poser un acte ordonnable à la Béatitude, ou un acte ordonné ; l'acte ordonnable relève de la vertu morale, l'acte ordonné relève de la vertu méritoire ou infuse ou gratuite ; mais entre l'acte ordonnable et l'acte ordonné à sa Fin ultime, il y a tout le jeu de l'opération et de la coopération divine : concours général de Dieu, grâce actuelle, et enfin grâce sanctifiante. Jamais la grâce ne paralyse la nature, c'est pourquoi le jeu de la fréquence, de la répétition, de l'intensité des actes garde toujours sa valeur d'habilitation progressive, même s'il s'agit de vertus méritoires, infuses et informées par la grâce et la charité. La vie théologique se développe par des actes de foi, d'espérance et de charité ; la vie morale se développe par des actes de prudence, de tempérance, de force et de justice. Enfin celui qui a perdu la grâce sanctifiante par le péché mortel n'est pas dispensé de poser des actes ordonnables à la gloire de Dieu par la pratique des vertus morales et théologiques informes, et même des actes d'amour de Dieu comme dispositions affectives à la charité infuse que Dieu seul peut communiquer et restituer. Tant que nous sommes en état de voie, la volonté n'est jamais radicalement inapte à poser des actes d'amour de Dieu, et l'intelligence reste capable de connaître Dieu. Ce n'est pas l'âme en elle-même qui est blessée par le péché, ce n'est même pas la puissance en sa structure originelle, mais la puissance en ses habitus, et par là, l'âme comme principe premier d'opération. L'impuissance, l'ignorance, la convoitise, la malveillance qui caractérisent l'état de péché, ne sont pas corruptives de la structure substantielle et consubstantielle de l'âme et de ses puissances d'opération, mais de ses qualités d'action, *corruption qualitative* qui résulte d'un choix originel ou actuel. Le fait d'avoir préféré un bien fini au Bien infini provoque une lésion au niveau des dispositions, une perversion habituelle, c'est-à-dire une indisposition au bien et une disposition au mal. De soi, le péché entraîne donc un état d'égoïsme insurmontable sans le secours de la grâce. Mais cette indisposition généralisée pourra prendre des formes plus caractérisées, se durcir en vices qui sont de véritables facilités à faire le mal et de profondes difficultés à faire le bien : incrédulité, présomption, intempérance, lâcheté, injustice, imprudence. Le mal aura ses degrés d'enracinement comme la vertu.

Inversement, l'état d'innocence, la préservation du péché et de ses séquelles, l'Immaculée Conception prennent au regard du théologien un poids et une valeur, une dimension spirituelle exemplaire qui laisseront insensible l'exégète prisonnier de la lettre. L'exégèse littérale est indispensable sans doute, mais l'exégèse ouverte au sens et à l'Esprit du Christ, c'est-à-dire l'exégèse ouverte à l'interprétation éclairée par la foi et l'intelligence de la foi. Sinon, l'exégète fera de la Vierge

Marie une petite Juive un peu moins fine que lui, exégète. L'exégèse alors devient une clôture, une fermeture, un littéralisme redondant, dans la mesure où rivé au dictionnaire, sa seule liberté consiste à citer les autres exégètes indéfiniment. Chez les Pères et les Docteurs de l'Eglise, la parole de Dieu exprimée par la lettre, la lettre inspirée transmet l'inspiration du sens, un fondement qui nourrit l'intelligence de la foi, et partant le développement de la doctrine de vie, une croissance du dogme vital ; la parole de Dieu ne fait pas retour à Dieu sans avoir porté du fruit, vingt, trente, cent pour un. Le littéralisme pour le littéralisme stérilise la parole de Dieu, il est fermeture à l'Esprit. L'exégète qui refuse le progrès théologique, récuse l'intelligence de la foi, serait une sorte d'architecte, maniaque des fondations, mais hostile à toute autre construction de l'édifice. Ce genre d'exégète ou de positiviste du christianisme suspecte au plus haut point la scolastique, il en est venu à suspecter les conciles et le magistère infailible de l'Eglise. Il recommence à zéro, pour tout ce qui touche à la tradition de l'Eglise, non pour ce qui concerne la critique rationaliste. Il lui faut bien une autre tradition. Après avoir balayé allègrement les privilèges de Marie, il balaie les privilèges du Christ, puissance des miracles, sagesse, valeur expiatoire du sacrifice de la croix, résurrection au matin de Pâque. Jésus devient un petit Juif, un peu moins fort, un peu moins intelligent que l'exégète, et sans doute moins divin. Heureusement en ce printemps du littéralisme, quelques exégètes assument encore leur fonction comme une mission, un ministère au service de l'Eglise et de sa croissance, un point de départ pour assurer la foi et l'intelligence de la foi, un organe indispensable, mais non pas unique, de l'évangélisation. Il arrive que certains exégètes possèdent et apprécient la culture théologique même sous sa forme scolastique. Ils agissent comme coopérateurs à la croissance, à l'édification ou à la défense de l'Eglise, et non comme de néo-fondateurs ou des révélateurs.

Le théologien n'est pas plus dispensé de la fidélité au réel que le physicien, le mathématicien, le métaphysicien, le psychologue ou le moraliste. Sous un aspect ou sous un autre, c'est toujours la vérité de l'être qui commande l'assentiment de l'intelligence. Le théologien de la grâce et des vertus, comme n'importe quel savant, se soumet à une discipline d'observation, d'expérimentation et d'induction ou de déduction. L'être gratuit appartient au donné de la révélation et de la foi, il est donc naturel que l'intelligence concentre son attention sur l'être gratuit, sur ce mieux-être. L'adaptation minima de l'intelligence à son objet suppose au moins la foi, une lumière reçue et acceptée qui permette de détecter l'œuvre de Dieu. L'instrument d'observation idéale, en notre condition viagère, sera la raison élevée par la foi, surélevée par le don d'intelligence (sens de l'affinité et de la parenté entre l'esprit et Dieu), informée par une charité inlassablement tendue à se complaire en Dieu jusque dans ses œuvres. Pour que la démarche d'observation demeure rationnelle, elle devra saisir son objet au niveau expérimental, c'est-à-dire au niveau des actes humains, non pas seulement moraux, mais encore méritoires, ou tout au moins surnaturels. Après avoir constaté l'acte humain, il s'agira donc de mesurer en quelque sorte la

proportion de cet acte à son objet conscient. La phase expérimentale ou l'expérimentation consiste à référer le fait gratuit tel qu'il est dégagé par l'intelligence de la foi à l'immense expérience de l'Eglise : le contrôle s'effectue alors selon les lois de la consonnance, de la dissonance ou enfin du caractère étrange attribué au fait gratuit. Ce contrôle de base, effectué par le théologien, confirmé ou contesté par d'autres théologiens, demeure subordonné au contrôle et au critère supérieur du magistère infallible de l'Eglise. Le magistère peut approuver une doctrine, la contester ou simplement la tolérer ; ces attitudes constituent évidemment des indications précieuses sur la valeur d'une observation théologique. Dans la mesure où une observation théologique est accueillie par la conscience collective de l'Eglise enseignante et enseignée, on est en droit d'en tirer des conséquences, des déductions, des conclusions, qui ne seront pas arbitraires. Telle est la loi du progrès théologique, c'est la loi qui régit toute démarche proprement scientifique, en fonction même de son niveau d'observation. Le recueil des données scripturaires ou patristiques est nécessaire, mais il faut encore la *supériorité de vision*, qui ne va pas de soi, pour faire un théologien. Se mettre à l'école des théologiens et des Docteurs approuvés par l'Eglise sera pour la plupart d'entre nous, la seule manière valable d'être théologien. Ne confondons pas génie et contestation.

#### VERTUS MORALES ET VERTUS THÉOLOGALES

Selon le langage contemporain, on pourrait définir la vertu comme une information qualitative complexe ; en effet la vertu dans son état connaturel est à la fois gratuite, méritoire et opératoire. *Gratuite*, elle est informée par la grâce sanctifiante ; *méritoire*, elle est informée par la charité ; *opératoire*, elle est ordonnée à des actes spécifiques. Puisque Dieu seul peut produire la vie de la grâce, l'être gratuit, on dit que les vertus sont *infuses* en référence à leur cause efficiente exclusive. Parler de vertus *informes*, c'est donc envisager ce qui reste d'infus, lorsqu'une vertu n'est plus informée par la grâce sanctifiante et par la charité. La *grâce sanctifiante* est pour ainsi dire une disposition personnelle, une qualité qui rend la personne agréable à Dieu ; c'est pourquoi saint Bonaventure la nomme presque toujours *gratia gratum faciens*. C'est la personne d'abord qui est agréée de Dieu, et du même coup tout son agir englobant les vertus théologiques et les vertus morales. Le *mérite* procède de la charité comme d'un poids unique qui incline toutes les vertus à l'unique fin ultime comme à leur lieu propre. « Au soir de cette vie, nous serons jugés sur l'amour », le mérite, que l'on décrie aujourd'hui, n'est donc pas autre chose que ce poids d'amour divin qui rend le vouloir docile à l'attraction du Bien infini propter se et super omnia. Il reste qu'une vertu infuse peut être *opératoire* sans être méritoire ou gratuite, en ce sens qu'elle habilité à poser des actes qui disposent plus ou moins immédiatement à la charité et à la grâce sanctifiante. L'inclination propre à chaque vertu n'est jamais suffisante de soi, c'est-à-dire sans la charité, pour atteindre



sa fin ultime d'une manière parfaite. C'est en ce sens que la charité est la perfection ou l'achèvement de toutes les vertus. On comprend mieux aussi l'étrange commerce ou échange de la quête aux yeux de saint François : Vous me donnez de quoi survivre, en échange de quoi, Dieu vous accorde le bien des biens, le don de la charité. On mendiait et on donnait « Pour l'amour de Dieu ». Monde étrange où ce langage parlait au cœur des hommes ! Monde où l'homme est étranger à l'homme, lorsque l'amour de Dieu ne fonde plus les relations sociales. Sans la vertu de charité, la justice ne fait pas le poids pour ordonner les hommes entre eux, de même qu'elle ne fait pas le poids pour ordonner les hommes à Dieu. Sans la charité la tendance de chaque vertu n'est donc qu'une semi-plénitude ; le projectile tombe toujours au-dessous de la ligne de mire.

Ainsi une vertu peut atteindre son objet propre sans pour autant accéder à sa perfection finale. Sans la perfection méritoire de la charité, nous constatons toujours un phénomène de retombée vertueuse : le ciel n'est pas touché. Lorsqu'il s'agit des vertus morales où l'objet est créé, fini, l'écart entre l'objet immédiat et l'objectif final se conçoit assez facilement. Le fait de donner un juste salaire à un ouvrier est une condition nécessaire mais non suffisante pour qu'un chef d'entreprise soit en amitié avec Dieu. Pour que ce geste ou cet acte de justice accède à l'information gratuite et méritoire, il ne suffit pas qu'il soit posé en vertu d'un service rendu ou d'un travail fourni, il faudra en dernière analyse qu'il soit posé « propter delectationem justitiae », par amour de la justice elle-même, en soi, et pour soi. En langage chrétien, nous dirions « pour l'amour de Dieu ». Si l'intention côtoie souvent l'illusion sans la réalisation objective, il reste que la réalisation objective sans l'intention de plaire à Dieu pour lui-même, n'atteint pas sa perfection finale. C'est donc l'intention qui comble ici l'intervalle entre la réalisation objective et la perfection finale et ultime. Celui qui verse un juste salaire « propter delectationem justitiae », par amour de la justice même, celui-là accède à la perfection de son acte, il touche le Ciel. Nous ne parlons pas évidemment des détournements égoïstes de l'intention qui peuvent gêner, disgracier, disqualifier des actes dont la beauté et la moralité objective semblent indiscutables. Un minimum d'introspection nous renseigne sur ce double jeu de notre activité. sur le divorce possible entre l'objet et la fin de l'acte : entre le *volitum* et la *ratio volendi*. La *ratio volendi*, la raison de vouloir, se mesure à la fin ; l'acte peut procéder de l'amour de soi ou de l'amour de Dieu ; lorsque l'amour de soi est prédominant, l'acte ne procède évidemment pas de la charité. Ce que Dieu veut, il le veut par libéralité et charité ; nous devons vouloir ce que nous voulons par libéralité et charité, et non par un mouvement d'égoïsme ou de convoitise. En définitive, c'est la relation à la fin qui constitue le bien, et c'est la relation à la fin ultime qui constitue la bonté intégrale de l'acte et de l'objet. Notre propre expérience montre combien il est difficile à l'homme de dépasser les frontières de son intérêt individuel ; la libido peut affecter tous les actes humains, or la libido n'est pas autre chose que contrefaçon de la générosité divine qui veut communiquer

le bien infini aux hommes comme il est communiqué aux personnes divines ; l'égoïsme ne désire communiquer le bien, et le bien fini, qu'à soi-même, et propter se.

Objet et fin : la politique :

« Sola caritas considerat finem in ratione finis et objecti ».<sup>12</sup> « La charité seule considère la fin à la fois sous la raison de fin et d'objet ». « Et propterea, qualemcumque vel quantamcumque faciat homo operationem absque gratia, non meretur, quia non pensat Deus quantum, sed ex quanto hoc faciat ».<sup>13</sup> « Ainsi quelle que soit la qualité ou la grandeur de l'action que l'homme opère, sans la grâce il ne mérite pas, car Dieu n'apprécie pas selon la grandeur de l'action, mais selon la grandeur de son amour ». Malheureusement la grâce et la charité n'assurent pas une union indissoluble de l'homme à Dieu, la libre personne humaine en état de grâce peut subir des inclinations étrangères à la grâce, et il arrive souvent qu'elle cède à un mouvement, sans prêter aucune attention au mouvement de la grâce. Il arrive donc souvent qu'un homme de grande charité soit affecté d'une manière désordonnée, précisément parce qu'il n'est pas toujours porté *actuellement* vers ce bien souverain qu'il désire pourtant d'un grand désir.<sup>14</sup> Un homme animé par la charité pourrait-il pécher, s'il gardait toujours Dieu sous son regard, et s'il regardait d'une manière actuelle combien Dieu est aimable et combien il est néfaste de l'offenser ?

Ces réflexions de saint Bonaventure précisent les limites d'un personnalisme chrétien ; l'état de grâce n'est pas la confirmation en grâce, la liberté personnelle est affectée par des motions ou des pulsions qui sont loin d'être toujours dans le sens de la grâce et des vertus. Mais du même coup, nous soupçonnons les exigences d'un personnalisme chrétien : ne disposant pas des ressources de la nature originelle, la liberté aura besoin d'institutions divines comme les sacrements, elle aura besoin d'institutions ecclésiastiques, elle aura besoin d'institutions sociales, politiques et culturelles, non seulement qui ne l'indisposeront pas à aimer Dieu par-dessus tout, mais qui positivement la disposeront à cet amour de charité. Pour assumer sa destinée, l'homme a besoin d'une société construite ou structurée en fonction du libre arbitre, et non pas en fonction de la liberté arbitraire. C'est à ce niveau que nous pourrions parler d'une « civilisation de l'amour ». La charité est la seule vertu qui considère la fin à la fois sous la raison d'objet et sous la raison de fin, c'est dire que toutes les vertus qui ordonnent la société doivent être impérées par la charité pour atteindre leur perfection, leur finalité ultime. La distinction entre la raison d'objet et la raison de fin ne peut jamais devenir une raison de séparation existentielle.

12. I Sent., d. 1, a. 1, q. 1, ad 4 (I, 31).

13. II Sent., d. 29, a. 1, q. 2 (II, 698).

14. II Sent., d. 29, a. 2, q. 1, ad 3 (II, 701).

On comprend donc au passage comment le gardien de la charité est aussi le gardien de la justice, et comment le souverain Pontife peut *impéner directement tout ce qui est ordonnable à la charité*, c'est-à-dire tout ce qui relève des autres vertus : justice, prudence, tempérance, force, espérance et foi. C'est ici la finalité même de l'humanité qui entre en jeu, la finalité ultime des vertus. Mais la fonction pontificale n'élimine pas les autres besoins de droit naturel : fonction familiale ou fonction politique. La justice familiale et la justice politique doivent toujours être ordonnables à la charité. En ce sens, l'autorité pontificale qui s'exerce selon sa mission propre ne pourra que confirmer ou restaurer toute autre autorité humaine. Inversement, une autorité braquée sur ses objectifs immédiats au point d'éliminer la finalité ultime de ces objectifs, porte atteinte à l'intégrité même du Bien commun ; cette autorité se mutile et s'affaiblit d'autant. Les devoirs envers Dieu relèvent de la justice, ils appartiennent à ce titre au Bien commun que l'État doit promouvoir au premier chef. Tout ce que la justice n'emprunte pas à la force de la charité, elle l'emprunte à la force de coercition. Le règne de la justice, loin d'évacuer le règne de la charité, doit donc s'y ordonner comme à sa propre perfection finale, non pas d'une manière arbitraire, mais en tenant compte des critères de la Vraie Religion. Les tolérances de fait n'altèrent pas les questions de droit. Dans un pays comme la France où la *non-référence à Dieu* est devenue la clé de voûte de la démocratie, on peut constater l'effondrement généralisé de l'éthique : personnelle, familiale, professionnelle, syndicale et politique. L'homme qui n'est plus traité selon sa référence à Dieu n'est bientôt plus traité comme un homme libre, mais comme un esclave de la libido : convoitise de la chair, convoitise des yeux, orgueil de la vie ou volonté de puissance. Tout se tient. On en vient alors à mettre sur le même pied des lois justes et des lois injustes ; l'État n'a plus la faculté de discernement entre le juste et l'injuste, ou bien il n'a plus le courage de la mettre en œuvre. L'autorité est devenue arbitraire, et première victime de l'arbitraire. « Et l'iniquité se multipliant, la charité du grand nombre se refroidira » (Mt. 24, 12). « Qui n'est pas avec moi est contre moi, et qui n'amasse pas avec moi dissipe » (Lc 11, 23). « Ainsi en est-il de celui qui thésaurise pour lui-même, au lieu de s'enrichir en vue de Dieu » (Lc 12, 21). « Ne jugez pas sur l'apparence, jugez selon la justice » (J. 7, 24).

Information des vertus :

« Nisi enim quis proximum suum diligat, non est facile ut jus debitum sibi reddat ».<sup>15</sup> « A moins d'aimer son prochain, il n'est pas facile de lui rendre ce qui lui revient de droit ». « Ne soyez en dette envers personne, sinon de mutuelle charité ; car *qui aime le prochain accomplit le reste de la Loi*. En effet les commandements : tu ne commettras pas d'adultère ; tu ne tueras pas ; tu ne voleras pas ; tu ne

15. III Sent., d. 33, a. 1, q. 4, ad 3 (III, 721).

convoiteras pas, et tous autres encore, se résument en cette parole : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. La charité ne fait point de mal au prochain ; la charité est donc l'accomplissement de la Loi » (R. 13, 8). « Notons bien que seule la charité guérit la puissance affective. L'amour en effet, selon Augustin, est la racine de toutes les affections. Il faut donc guérir l'amour, sinon toutes les autres affections resteront déviées ; mais l'amour lui-même ne peut être guéri que par l'amour divin, cet amour divin qui est pur, prévoyant, pieux et perpétuel : pur par rapport à la tempérance, prévoyant par rapport à la prudence, pieux par rapport à la justice, perpétuel par rapport à la force. La charité est donc bien la fin et la forme de toutes les vertus, et elle est fondée sur l'espérance qui procède d'un cœur pur et d'une foi non feinte ».<sup>16</sup>

Après saint Augustin, Bonaventure ne minimisera par le rôle de la charité ; c'est elle qui rend l'âme conforme à Dieu sous la triple raison de cause efficiente, formelle et finale ; autrement dit, la charité est à la fois principe et tête, forme et lien, fin de toutes les vertus. « En effet, la charité unit immédiatement au souverain Bien lui-même, d'une certaine manière elle surpasse les autres vertus, elle les meut et les commande ; elle est donc en ce sens, la tête et le principe des vertus. — Par sa motion, elle rend les autres vertus méritoires, et c'est pourquoi on dit qu'elle en est la forme. — Enfin, dans la mesure où nous accomplissons des œuvres méritoires, afin de jouir de Dieu, et pour reposer en Dieu par la charité, on peut dire que la charité est la fin de toutes les vertus et de tous les commandements ».<sup>17</sup>

Que la charité soit le principe ou la fin des autres vertus, nous le comprenons facilement, mais comment la charité peut-elle être la forme de ces formes que sont les autres vertus ? — « L'habitus de n'importe quelle vertu peut s'envisager sous un triple rapport : à l'objet, au sujet et à la fin ultime. — Par rapport à son objet, chaque vertu est une forme distincte par elle-même qui se manifeste par son acte et son objet. De ce point de vue, les vertus ne sont ni informables ni perfectibles par une autre vertu, pour autant que ce sont des formes et des perfections distinctes. — Par rapport au sujet d'enracinement, la vertu est une forme qui reste cependant informable. Les vertus sont des formes qui informent le sujet quant à la *bonté morale* ; cependant, elles ne suffisent pas par elle-mêmes à la *bonté gratuite*, qui rend l'âme agréable et plaisante à Dieu ; ces vertus peuvent donc être informées et perfectionnées par la grâce, qui gratifie simultanément l'âme et les habitus qui existent dans l'âme. — Enfin par rapport à la fin ultime, les vertus sont des formes telles qu'elles sont informables. Ce sont de vraies formes, car ce sont des dispositions qui ordonnent l'âme à parvenir à sa fin ; elles restent informables, en effet si elle disposent l'âme à tendre à sa fin ultime, il reste néanmoins

16. Hexaameron, Col. 7, 14 (V, 367).

17. III Sent., d. 36, dub. 3 (III, 808).

que la *perfection de la tendance* provient de la charité elle-même. Le poids de la dilection fait tendre l'esprit vers le souverain Bien, comme le poids des corps lourds attire vers le centre. — La charité est la seule vertu dont l'objet et la fin soient à la fois identiques et saisis sous le même rapport. La *fin* de la charité est le bien sous la raison de bien et le Bien suprême ; et ce même Bien sous la raison de bien est l'*objet* de la charité. Et c'est pourquoi sous la raison de tendance à la fin ultime les autres vertus reçoivent leur complément de la charité ; c'est pourquoi également on attribue à juste titre la perfection du mérite à la racine de la charité. — On peut donc concéder en ce sens que la charité informe les autres vertus ». <sup>18</sup> La charité n'est donc pas la forme constitutive, complémentaire dans l'ordre de l'essence, mais la forme directive des vertus, à qui elle donne un complément pour autant qu'elle les régit et les ordonne ; la charité élève l'âme, elle entraîne les autres vertus et les dirige vers leur fin. L'information des vertus relève d'un ordre de motion ; la charité est un moteur premier qui entraîne les moteurs seconds, sans porter atteinte à leur structure propre.

Du point de vue de la fin ultime, toutes les vertus apparaissent comme des dispositions à l'information de la charité. Les vertus cardinales, celle qui règlent l'agir vis-à-vis de soi-même ou vis-à-vis d'autrui, ne font pas exception à la règle. Ce sont des formes distinctes, et comme telles, elles sont constitutives de l'honnêteté, c'est-à-dire de la beauté de l'action humaine ; même si elles ne sont pas infuses, même si elles n'ont pas pris naissance dans l'âme, en même temps que l'infusion de la grâce et de la charité, autrement dit, même si ces vertus procèdent simplement de la répétition des actes, si elles sont venues au monde par le processus modeste de l'acquisition, ces vertus sont de soi ordonnantes à l'infusion de la charité. La diversité des actes, la diversité des objets, la diversité des modes d'acquisition ne changent rien à l'unicité de la fin ultime.

Le point de vue de la fin unifie l'action humaine. On touche du doigt l'erreur qui pose une double finalité ultime : une finalité ultime pour le monde et l'histoire profane, une finalité pour l'Eglise et l'histoire religieuse. Il n'y a pas deux Saluts, il n'y a pas deux Béatitudes finales. Du point de vue de la Fin ultime, il n'y a pas deux ordres ; il y a ce qui est désordonné, et il y a ce qui est ordonnable ou ordonné à la charité. Le black-out sur les vertus morales, le discrédit de la morale ont progressivement insensibilisé la conscience collective non seulement à l'unique nécessaire, à la perfection de la tendance vers le Bien souverain, mais aussi à la justice tout court. On parle sans doute beaucoup de justice, comme on parle beaucoup de liberté ou de libération, mais la justice dont on parle est intrinsèquement perverse dans la mesure où elle élimine toute tendance, toute orientation, toute ordonnance à la Fin ultime. Elle est encore intrinsèquement perverse.

18. III Sent., d. 36, a. 1, q. 6 (III, 806).

dans la mesure où elle n'instaure pas des rapports de rectitude et de droiture entre des personnes humaines, c'est-à-dire, non pas foncièrement entre ennemis, mais entre semblables créés à l'image de Dieu. Cette justice de nom est une injustice de droit et de fait, car elle réduit l'objet de la justice à des rapports de production, de distribution et de consommation, comme si ces rapports épuisaient ou contenaient tous les autres rapports humains. Cette justice enfin est intrinsèquement perverse dans la mesure où elle dispose efficacement non pas à la haine du mal, mais à la haine des personnes, à la haine des groupes, au titre de la lutte des classes. Et cette justice-là, certains clercs veulent la substituer à la justice du Christ, à la justice de Dieu ; cette justice-là vient du menteur et elle est homicide. Les deux préceptes de la Loi de nature suffisent à faire justice de cette justice-là : « Hoc facias alii, quod tibi vis fieri ; non facias alii, quod tibi non vis fieri », précepte positif de bienfaisance, précepte négatif de non-nuisance ou d'innocence. Ceux qui reprochent à l'Eglise d'enseigner les commandements de la morale, sont les mêmes qui reprochent à l'Eglise de ne pas dénoncer tous les conflits ou toutes les atteintes à la justice. Après avoir réduit l'Eglise au silence, on veut l'inféoder, la séculariser, la river à l'économique. Mais l'Eglise ne s'intéresse directement à l'économique que dans la mesure où il intègre ou désintègre la vie morale des personnes ou des collectivités. Pour l'Eglise et la morale, c'est la personne qui mesure l'économique, et non pas l'économique qui mesure la personne. La science de l'économie n'est pas la morale de l'économie. Il y a, entre les deux, l'intervalle ou le passage de la *veritas rerum* à la *veritas morum*, de la science des choses à la science des mœurs.

Lorsque nos clercs sont devenus des économistes ou des sociologues au petit pied, ils ont encore tout à apprendre de la morale économique et de la morale sociale. La surestimation des sciences humaines et le discrédit de la morale nous a simplement conduit à l'ignorance crasse au sujet de la fin ultime et de la conduite humaine, personnelle ou collective. Les adversaires du chosisme, lorsqu'il s'agit des analyses scolastiques, sont unanimes à réduire le comportement des hommes à un rapport de choses, à une valeur de chose. Or il s'agit de savoir en définitive si le comportement de l'homme, toujours en quête de béatitude, s'ordonne ou non à la vraie Béatitude. Il s'agit de savoir si l'objet d'une activité est digne de la destinée spirituelle de l'homme, ou indigne de sa vocation d'image de Dieu. Il s'agit de savoir si la possession, la vision et l'amour de Dieu constituent la visée finale de l'homme. Disons en d'autres termes : faut-il aimer plus que tout et par-dessus toutes choses *le niveau de vie* ou *Dieu* ? Si le niveau de vie a raison d'objet et de bien ultime, il ne nous reste plus que l'étude des faits pour discerner et choisir entre les deux moyens d'accéder au plus haut niveau de vie : le libéralisme économique ou le matérialisme historique. Qui veut maintenir une vie théologique devra juger du niveau de vie en fonction de la Fin ultime, c'est-à-dire d'un point de vue moral. Ce jugement s'impose à l'homme privé comme à l'homme public, au citoyen comme au chef politique, au pouvoir temporel comme au pouvoir spirituel. Alors le fait de l'égalité ou de l'inégalité

des revenus sera l'objet d'un jugement de valeur à partir d'un point de vue supérieur. Or c'est précisément ce point de vue supérieur qui est toujours éliminé comme non scientifique. Le « non scientifique » signifie ici dépourvu de certitude ; on préfère les certitudes statistiques aux certitudes qualitatives. Une fois de plus, on exclut l'ordre de la qualité au nom de la quantité ; la valeur morale n'est pas quantifiable, elle n'est donc pas objet de science. C'est le cercle vicieux. Il est difficile de penser que les hommes qui se marient soient uniquement sensibles à l'aspect quantitatif de leur épouse. Ce sont des raisonnements qu'on tient sur le papier mais qui ne tiennent pas dans la vie. Il est d'autant plus curieux de constater l'impact du préjugé et du sophisme scientifique sur des esprits qui n'entendent parler que d'existence et de vie. C'est ici Molière qui serait efficace. Mais comment rire de ce qui fait tant de mal !

Les moralistes auront toujours leur mot à dire en matière d'économie, a fortiori les théologiens, où si l'on préfère les chrétiens qui cherchent l'intelligence de leur foi et de leur action. « A celui qui est dirigé par l'amour, il est facile d'aimer le prochain, mais celui qui est régi par la crainte servile éprouve beaucoup de difficulté à aimer le prochain comme soi-même, à ne pas lui faire tort, surtout quand ce même prochain lui fait tort et l'accable ».<sup>19</sup> La même expérience humaine fondamentale peut donc être exploitée selon des fins divergentes et selon des moyens différents. Pour le chrétien, l'intention de la fin ne suffit pas à l'intégrité de l'acte moral ; l'objet voulu, intérieur ou extérieur, doit être en son genre, en son espèce, dans son aspect circonstanciel, ontologiquement ordonnable à la fin. Autrement dit, la fin ne justifie pas les moyens. L'ordination des moyens ou des objets matériels à la fin ou à l'objet formel de l'action prend le chemin nécessaire de l'intention volontaire, mais l'intention volontaire n'est pas la cause intégrale de la bonne action. D'où l'adage : *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*. Le bien procède d'une cause intègre, objet et intention ; il suffit d'une déficience soit de l'objet, soit de l'intention, pour que l'action soit mauvaise. Nous rangeons au titre d'objet toutes les circonstances qui peuvent modifier le genre ou l'espèce de l'acte moral. Voler par exemple une hostie consacrée ou une hostie non-consacrée ; faire la grève pour obtenir un juste salaire, faire la grève pour désobéir à l'autorité légitime. L'option morale ne tombe pas sur n'importe quelle matière. L'option morale n'est donc pas une sorte de trompe-l'œil du libre arbitre. Dans ses choix, la liberté doit accorder sa préférence, elle ne doit assumer qu'une certaine vérité, une certaine beauté. Mon amour du prochain ne va jamais jusqu'à l'approbation de ses vices ou de ses erreurs. L'amour du prochain n'est pas un encouragement au vice. La tolérance du mal est donc une vertu viagère qui n'aura plus cours au paradis ; c'est une vertu, qui supporte le mal voulu par le prochain, dans l'attente

19. III Sent., d. 40, a. 1, q. 3, ad 2 (III, 891).

d'une éventuelle reprise du bien, ou simplement pour éviter l'effondrement dans un plus grand mal. La tolérance est une vertu de l'homme en état de voie, précisément parce que le vice du prochain n'est pas irréparable. Dans la condition viagère, l'homme créé à l'image de Dieu demeure foncièrement ordonnable à sa fin ultime. Pour le marxiste, ce point de vue n'existe pas, dès lors la personne humaine devient objet de la haine au même titre que son vice ou son injustice présumée. Le chrétien soumis au régime de la charité doit en certains cas surmonter l'obstacle de l'injustice du prochain, et dans une ambiance marxiste, il lui sera bien difficile de ne pas succomber à la haine des personnes.

Le chrétien ne prendra donc pas pour argent comptant les organisations syndicales, politiques ou même religieuses qui sollicitent son adhésion sous couvert d'une *certaine communauté d'objet*. Son adhésion à lui chrétien doit être compatible avec l'objet intégral de sa foi et de sa charité. « Ne formez pas avec les incroyants d'attelages disparates. Quel rapport en effet entre la justice et l'iniquité ? Quelle union entre la lumière et les ténèbres ? Quelle entente entre le Christ et Béliar ? Quelle association entre le croyant et l'incroyant ? Quel accord entre le temple de Dieu et les idoles ? Or c'est nous qui le sommes, le temple du Dieu vivant, ainsi que Dieu l'a dit : J'habiterai au milieu d'eux et j'y marcherai ; je serai leur Dieu et ils seront mon peuple. Sortez donc du milieu de ces gens-là et tenez-vous à l'écart, dit le Seigneur. Ne touchez rien d'impur, et moi, je vous accueillerai. Je serai pour vous un Père, et vous serez pour moi des fils et des filles, dit le Seigneur tout-puissant » (2 Cor. 6, 14-18). Au regard de saint Paul toute *association* avec ceux du dehors ne va donc pas de soi ; mais l'Apôtre semble plus sévère encore pour régler les *relations personnelles* avec ceux du dedans : « En vous écrivant dans ma lettre de n'avoir pas de relations avec les impudiques, je n'entendais pas d'une manière absolue les impudiques de ce monde, ou bien les cupides et les escrocs, ou les idolâtres ; car il vous faudrait alors sortir du monde. Non, je vous ai écrit de n'avoir pas de relations avec celui qui, *tout en portant le nom de frère*, serait impudique, cupide, idolâtre, diffamateur, ivrogne, ou escroc, et même avec un tel homme de ne point prendre de repas. Qu'ai-je à faire en effet de juger ceux du dehors ? N'est-ce pas ceux du dedans que vous jugez, vous ? Ceux du dehors, c'est Dieu qui les jugera. Enlevez le pervers du milieu de vous » (1 Cor. 5, 9-13). « Ne savez-vous pas que les injustes n'auront point de part au Royaume de Dieu » (1 Cor. 6, 9). Paul ensuite énumère les injustes : impudiques, idolâtres, adultères, efféminés, homosexuels, voleurs, cupides, ivrognes, calomnieux, escrocs... Et l'Apôtre rappelle qu'il suffit d'un peu de levain pour faire lever toute la pâte, que ce soit du vieux levain ou du levain nouveau. « Célébrons donc la fête, non pas avec du *vieux levain*, ni un levain de malice et de perversité, mais avec des azimes de pureté et de vérité » (1 Cor. 5, 8). L'objet commun c'est la pâte à faire lever, mais avec quel levain ? « Purifiez-vous du vieux levain pour être une pâte nouvelle » : Purification ou contamination ?



## ARTICULATION DES VERTUS :

On peut à la rigueur analyser toutes les vertus une à une en fonction de leur acte et de leur objet formel sans devenir pour autant un bon moraliste. Le mouvement analytique est pour ainsi dire centrifuge, il porte sur les distinctions précises, il est recherche des essences à l'état pur. L'analyse essentielle est nécessaire pour savoir de quoi on parle, elle dégage l'intelligibilité propre de son objet. Il ne s'agit donc pas de la sous-estimer, mais il ne faut pas non plus la sur-évaluer, car elle ne suffit pas à rendre la finesse du concret, de l'existentiel. Saint Bonaventure par exemple divise la plupart des Distinctions de P. Lombard en deux articles : le premier traite de l'essence de l'objet, le second article traite de l'objet *secundum esse*, l'objet dans son être concret, selon ses diverses relations existentielles. A la rigueur quasi géométrique d'une définition essentielle il faut ajouter la finesse d'une synthèse existentielle, qui englobe un faisceau de relations. Pour rester au plan de la conduite morale, on a parfois le sentiment, de nos jours, que l'analyse des vertus, le niveau de l'essence est bien dégagé, mais que le moraliste ne sait plus trop comment les engager dans la vie ; ce sont des vertus qui sont dépourvues d'articulations concrètes. Cette absence d'articulation semble manifeste par exemple entre les vertus théologiques d'une part et les vertus morales d'autre part. La diversité des objets apparaît pour certains inconciliables : objet créé, objet increé, objet fini, objet infini, l'homme et Dieu. C'est évidemment cette ignorance des articulations entre les vertus morales et les vertus théologiques qui fait la force du sécularisme ou du laïcisme. On semble ignorer que la vie de la grâce et de la charité implique non seulement la foi et l'espérance, mais encore les vertus morales infuses. Il n'y a pas une seule vertu qui soit capable de fonctionner isolément, pas même la charité. Autrement dit les vertus font partie d'un tout intégral, envisagé comme la perfection qualitative d'un sujet personnel. La vie de la grâce implique la possession solidaire des vertus morales et théologiques. Le passage à l'état informe implique une disqualification de la personne au regard de Dieu. Or il suffit de porter une atteinte grave à une seule des vertus pour que la personne soit disqualifiée, soit dépouillée de la vie de la grâce. Mais l'abolition de l'être gratuit entraîne la disparition de la qualité qui ordonne la volonté à mieux agir, la suppression de la charité. L'être gratuit et l'être méritoire sont étroitement connexes.

Perdre l'être gratuit ou la vie de la grâce, c'est perdre du même coup l'activité méritoire au sens strict. Toutefois, celui qui se prive par sa faute de la grâce sanctifiante et de la charité n'est pas dépouillé purement et simplement de toutes les vertus. L'espérance et la foi demeurent, qui habilitent à poser des actes proportionnés à leur objet, mais non plus à leur fin. Il y a là une ressource précieuse pour le pécheur, car les actes de foi et d'espérance disposent aux actes de regret et d'amour inchoatifs qui ouvrent le cœur à l'accueil de la grâce et de la charité. Grâce à la vertu d'espérance, le croyant se met en acte

d'attente et de confiance, c'est dire qu'il se dispose d'une manière efficace au pardon divin. Inversement, la présomption ou le désespoir portent atteinte à la vertu d'espérance elle-même. La présomption consiste à garder confiance en l'attitude amicale de Dieu, alors même qu'on veut maintenir à son égard une attitude inamicale. La présomption voudrait concilier ce qui est incompatible simultanément : le péché et la grâce, l'action sans mérite et la béatitude, la fin sans les moyens proportionnés. D'une certaine façon, le présomptueux met en pratique la formule de Luther : « Pecca fortiter, crede fortius ». Cette attitude se vérifie plus souvent qu'on ne pense, tant au niveau personnel qu'au niveau collectif. On s'installe librement dans un état ou une situation permanente de péché, et sans envisager le moindre repentir ou le moindre changement de vie, on voudrait avoir accès à l'Eucharistie. De même, toutes proportions gardées, on constate un recul de la vie chrétienne, une perversion des mœurs généralisée, et d'aucuns y voient allégrement une raison d'espérer. On en vient à prêter le maximum de chances au Salut à des hommes qui proclament n'avoir ni la foi, ni l'espérance. L'incrédulité devient la disposition ultime à la Gloire.

La vérité, c'est que la présomption joue trop souvent à la manière d'une compensation contre le désespoir. L'état de péché de soi finit par refroidir tout mouvement affectif à l'égard du Seigneur, et l'on en vient à se méfier progressivement de celui qu'on traite en ennemi ; et comment attendre encore quelque chose de bon de celui dont on se méfie. La crainte servile envahit progressivement le champ de l'affectivité. On n'attend plus de la Majesté divine les effets de sa libéralité : le pardon, la grâce et la gloire. On n'attend plus de la libéralité divine les effets de sa toute-puissance, c'est-à-dire le désir et la volonté d'un changement de vie intérieure ou extérieure. C'est notre propre impuissance à sortir de notre péché qui nous porte à réduire la puissance de la générosité divine. En pratique, on n'attend plus rien de Dieu, sinon le châtement. C'est alors que le « Pecca fortifier » et la présomption risquent de devenir le paravent du désespoir.

Lorsque le pécheur est réduit au désespoir ou à l'illusion de l'espoir, après avoir perdu la charité, il perd un potentiel infus qui habilitait encore le désir de la béatitude ; comment dans ces conditions la vertu de foi peut-elle encore émerger ? Lorsque l'assentiment de l'intelligence à la Vérité révélée obéissait à la pression de l'amour de charité, il était facile de croire au double mystère du Christ et de la Trinité, ou plutôt, pour employer le langage reçu, il était facile de croire *en* Dieu. Après le péché, l'assentiment vidé de son potentiel de charité atteint encore son objet, mais il n'atteint plus sa fin ; on ne croit plus *en* Dieu, on croit encore *à* Dieu, on adhère à sa parole comme à la vérité. L'amour souverain n'accompagne plus le mouvement d'assentiment. Toutefois l'espérance et la grâce actuelle maintiennent un élan de confiance dans le repentir qui touchent bien vite le cœur du Père. Mais lorsque l'espérance est abolie, l'assentiment de la foi manque

d'essor. Croire que tous les justes obtiendront la béatitude, c'est peut-être disposer à l'imploration, mais c'est aussi le risque de la révolte. Cette béatitude devenue inaccessible sans l'espérance et sans la charité apparaît comme un objet d'assentiment de plus en plus étranger au croyant. Tant que le pécheur garde la foi, il garde encore un minimum d'affinité avec Dieu, c'est-à-dire un désir et un amour de la vérité suffisant pour entraîner la soumission de l'intelligence, mais insuffisant pour un engagement personnel total. Cet état de croyance n'est guère brillant, mais il est encore préférable au refus de l'incrédulité. Le terrain perdu par la charité est repris progressivement par l'orgueil de l'esprit. Nous vérifions ainsi le mot de saint Augustin : « Le mépris de soi jusqu'à l'amour de Dieu, ou l'amour de soi jusqu'à la haine de Dieu ». C'est toujours le libre arbitre, la faculté d'aimer qui constitue l'enjeu : la qualification progressive ou la disqualification progressive de la personne humaine. Dire, comme on le fait volontiers, qu'un athée est en état de grâce est aussi contradictoire que de dire qu'il croit en Dieu, ou même qu'il croit à Dieu, puisqu'il n'admet même pas que Dieu existe. Comment aimer un être qui n'existe pas, et comment un être qui n'existe pas pourrait-il nous parler ? Sans doute, l'athée ne peut éteindre en son cœur le désir naturel de la béatitude, mais sa béatitude, il ne la choisit pas en Dieu, il la cherche dans une idole. Il y a là toute la différence entre la vraie béatitude et l'illusion de la béatitude. Et pourtant, jusqu'à la dernière seconde, il reste foncièrement capable d'aimer Dieu, pour Lui-même et par-dessus toutes choses.

« Le jugement, le voici : La lumière est venue dans le monde et les hommes ont préféré les Ténèbres à la Lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises. Car tout homme qui fait le mal hait la Lumière et ne vient pas à la Lumière, de peur que ses œuvres ne soient réprouvées. Mais qui pratique la Vérité vient à la Lumière, pour qu'il soit manifeste que ses œuvres sont faites en Dieu » (J. 3, 19-21). « Comment pouvez-vous croire, vous qui tirez gloire les uns des autres et ne recherchez pas la gloire qui vient du Dieu unique ? » (J. 5, 44). « Nul ne peut venir à moi si cela ne lui est donné par le Père » (J. 6, 65). « Mon enseignement n'est pas de moi, mais de Celui qui m'a envoyé. Si quelqu'un veut faire sa volonté, il saura si cet enseignement vient de Dieu ou si je parle de mon propre chef. Celui qui parle de son chef cherche sa gloire à lui ; celui qui cherche la gloire de celui qui l'a envoyé, celui-là est véridique, et il n'y a pas en lui d'imposture » (J. 7, 16-18). « Celui qui m'a envoyé est véridique, et vous, vous ne le connaissez pas » (J. 7, 28). « Il est écrit dans les Prophètes : — Tous seront instruits par Dieu. — Quiconque a entendu le Père et reçu son enseignement vient à moi » (J. 6, 45). « Je vous ai donc dit que vous mourriez dans vos péchés ; oui, si vous ne croyez pas que Je Suis, vous mourrez dans vos péchés » (J. 8, 24). « Qui est de Dieu, écoute les paroles de Dieu ; si vous ne les écoutez pas, c'est parce que vous n'êtes pas de Dieu » (J. 8, 47). « Je suis venu en ce monde pour exercer un jugement : pour que ceux qui ne voient pas voient, que ceux qui voient deviennent aveugles » (J. 9, 39). « Mes

brebis écoutent ma voix, je les connais et elles me suivent, et je leur donne la Vie éternelle ; elles ne périront jamais et nul ne les arrachera de ma main. Mon Père qui me les a données est plus grand que tout, et nul ne peut les arracher de la main de mon Père. Le père et moi, nous sommes un » (J. 10, 27-30). « Si quelqu'un marche le jour, il ne trébuche pas, parce qu'il voit la Lumière de ce monde, mais s'il marche la nuit, il trébuche, parce que la Lumière n'est pas en lui » (J. 11, 9-10). « Toutefois, même parmi les notables, beaucoup crurent en lui. Mais à cause des Pharisiens ils ne se déclaraient pas, de peur d'être exclus de la synagogue ; ils préférèrent la gloire humaine à la gloire de Dieu » (J. 12, 42). « Qui croit en moi, ce n'est pas en moi qu'il croit, mais en celui qui m'a envoyé ; et qui me voit, voit Celui qui m'a envoyé ; Je suis venu dans le monde pour être la Lumière, afin que quiconque croit en moi ne reste pas dans les ténèbres. Si quelqu'un entend mes paroles et ne les garde pas, ce n'est pas moi qui le juge ; car je ne suis pas venu pour juger le monde mais pour le sauver. Qui me rejette et ne reçoit pas mes paroles a son juge : la parole que j'ai annoncée, c'est elle qui le jugera au dernier jour. Car je n'ai pas parlé de mon propre chef ; c'est Celui qui m'a envoyé, le Père, qui m'a prescrit lui-même ce que je devais dire et annoncer. Et je sais que son ordre est Vie éternelle. Ainsi donc, ce que je dis, je le dis comme le Père me l'a dit » (J. 12, 44-50). « Je vous ai dit ces choses, quand je demeurais auprès de vous. Mais c'est le Défenseur, l'Esprit-Saint qu'enverra le Père en mon Nom, qui vous enseignera toutes choses et vous rappellera tout ce que vous ai dit » (J. 13, 25).

Il semble difficile d'édulcorer les paroles de Jésus, telles que saint Jean les rapporte. La foi est une illumination qui procède de la vraie Lumière, et cette Lumière est la Lumière de la Vie éternelle. « Si quelqu'un ne demeure pas en moi, on le jette dehors comme le sarment, et il sèche ; et les sarments secs, on les ramasse, on les jette au feu et ils brûlent » (J. 15, 6). Le chrétien qui ne vit pas de la sève de la vigne, de la vie de la grâce et de la charité, celui-là sèche progressivement sur pied. Tel est l'état de péché mortel. Celui qui s'installe confortablement dans l'état de péché et qui prétend au Salut sans sortir de cet état de péché, celui-là tente Dieu. Ce genre de pécheur se reconnaît à ce signe ; il justifie son péché devant Dieu et surtout devant les hommes. Il justifie la désobéissance aux commandements de Dieu au nom de l'amour. Alors que Jésus nous dit : « Qui a mes commandements et les observe, c'est celui-là qui m'aime... Celui qui ne m'aime pas n'observe pas mes paroles... Si vous observez mes commandements, vous demeurerez dans mon amour, comme moi-même j'ai observé les commandements de mon Père et que je demeure en son amour » (J. 14, 21 ; 15, 10). Celui qui justifie son péché ferme son cœur à la Miséricorde.

Nous touchons du doigt, pour ainsi dire la ligne de démarcation, cette frontière où règne le Prince de ce monde : la justification du péché, c'est non seulement l'erreur, mais le mensonge qui fait passer le mal pour un bien, c'est la consécration du désordre. Il suffit alors

de rappeler que le mal reste toujours le mal pour susciter l'indignation des menteurs. On interdit au Magistère même de l'Eglise le rappel des principes moraux les plus élémentaires, toujours au nom de l'amour ou d'une pastorale plus proche de la vérité humaine que la doctrine de l'Eglise. « Mais, Jésus, lui, ne se fiait pas à eux, parce qu'il les connaissaient tous, et qu'il n'avait besoin d'être renseigné sur personne : il savait, lui, ce qu'il y a dans l'homme » (J. 2, 24). A la suite de Jésus, l'Eglise sait peut-être aussi ce qu'il y a dans l'homme, ce qu'il y a de bon et ce qu'il y a de mal.

A l'écoute de l'enseignement ecclésiastique, nous pouvons lire et relire l'Evangile de Jésus-Christ, entre eux, nous ne trouverons pas de contradiction, mais nous constaterons que la semence a porté du fruit parfois au centuple. La contestation radicale de l'herméneutique des Pères et des Docteurs de l'Eglise présuppose une grande ignorance de leur méthode exégétique, et plus profondément, une certaine insensibilité, une certaine inintelligence de la parole de Dieu. Autrement dit, le sens même et l'intelligence des Ecritures fait défaut à certains spécialistes de la lettre et de la langue. Ce sont des intelligences qui opèrent sans mémoire. Or la Tradition patristique et doctorale constitue pour sa part la mémoire de l'Eglise. Celui qui aborde l'univers Sententiaire, par exemple, doit pénétrer dans la zone apparemment aride des fondements et des objections ; s'il est pourvu d'une culture biblique et patristique minima, il sera peut-être étonné de retrouver dans cette zone aride simultanément les traditions et la Tradition. Personne encore n'a procédé au bilan systématique de la mémoire Sententiaire dans son contenu biblique ou patristique. Du simple point de vue patristique, il sera difficile d'égaliser la connaissance augustinienne d'un saint Bonaventure. Sa mémoire biblique est tout bonnement prodigieuse. Les progrès réels de l'exégèse ne doivent pas nous monter à la tête et se solder en rupture de continuité avec la mémoire de l'Eglise. Nous aurions bien vite alors une exégèse au rabais. Ce genre d'exégèse n'est pas chimérique, il consiste à éliminer l'herméneutique des Pères ou des Docteurs de l'Eglise, au nom d'une certaine authenticité sémitique. Ce n'est plus la lumière de la foi qui est le principe formel d'interprétation, c'est la force des mots en Hébreu. Dans cette perspective, la divinité du Christ est impensable en raison de l'unicité divine, sa résurrection ne l'est pas moins, en raison de l'unité humaine qui n'admet pas l'union d'une âme et d'un corps. En morale, on s'indignera vertueusement de l'extension que l'Eglise a donné à l'onanisme, au péché originel, aux vertus morales qui sont aristotéliennes ou cicéronniennes. On oublie volontiers les écrits de sagesse : « Quoi de plus riche que la sagesse qui opère en toutes choses ? Si la prudence nous procure des avantages, qui mieux que la sagesse est l'ouvrière de tout ce qui existe ? Aime-t-on la justice ? Les labeurs de la sagesse produisent les vertus ; c'est elle qui enseigne la *tempérance*, la *prudence*, la *justice* et la *force*, ce qu'il y a de plus utile aux hommes pendant la vie » (Sap. 8, 5-7). Les sages, il est vrai, étaient peut-être déjà trop hellénisés !

Avec les sages d'Orient et d'Occident passons à l'étude des vertus cardinales. Dans les Sentences, saint Bonaventure en traite de trois manières : d'abord, ex professo, sous forme de six questions qui portent sur la nécessité des vertus, leur diversité, leur enracinement subjectif, leur nombre, leur origine et leur durée finale ; ensuite dans les Dubia, il esquisse six autres questions qui portent sur la définition de chaque vertu, sur leur dénomination, et sur la manière de les ordonner ; enfin, dans la Distinction sur les Dons du Saint-Esprit, les vertus sont pour ainsi dire contre-distinguées.

Les vertus cardinales sont tout simplement nécessaires au Salut. Dans notre condition actuelle, marquée par le péché originel, cette nécessité résulte de l'obliquité des puissances de l'âme, et de leur manque de vigueur, pour ordonner l'homme au prochain et à soi-même. L'obliquité des puissances a besoin d'être rectifiée, la faiblesse devant la difficulté a besoin d'être fortifiée. L'obliquité est une certaine inclination au mal, un penchant plus ou moins caractérisé, selon la profondeur de l'ornière constituée par l'habitude. Le manque de vigueur sera la difficulté à faire le bien, à le vouloir pleinement. Sans la rectitude ou la rigueur de la vertu, sans sa force et sa vigueur, le dynamisme ou le potentiel de croissance des facultés humaines sera anémié et incurvé. A cette déviation, ces empêchements, ces freins de l'action s'opposent directement les habitus qui régularisent, qui rectifient, qui ordonnent au prochain. Autrement dit, l'amour ordonné de soi-même et du prochain, l'amour de charité ne peut faire l'économie des vertus cardinales : tempérance, force, prudence, justice. Ces vertus sont les embrayages de l'action, dont le moteur est l'amour, et normalement l'amour de charité. Inversement, la pathologie morale ou mentale tourne vite à la pathologie psychique, voire physique. Dans notre condition sociale, la nécessité personnelle des vertus pose la nécessité de l'éducation morale la plus précoce. D'autre part, refuser le baptême à un enfant, c'est lui refuser l'infusion intégrale des vertus qui lui sont nécessaires pour faire son Salut. Le fait que la grâce actuelle ne lui fera pas défaut n'est pas de soi une raison suffisante pour sevrer l'enfant de la grâce baptismale et des vertus infuses qui l'accompagnent. Il serait utile et urgent de recycler la néo-pastorale sur la mise en valeur des vertus infuses.

Il ne faudrait donc pas interpréter certains textes augustinieniens en insistant sur la charité au point d'éliminer les vertus cardinales, ou même de les réduire à une pure relation de charité : « Ce que l'on nomme la vertu quadripartite, pour autant que je le comprenne, est ainsi nommé à partir d'un certain affect varié de l'amour ». « Nous disons que la tempérance est l'amour qui se conserve intègre pour Dieu, et que la force est l'amour qui facilement supporte toutes choses pour

20. III Sent., d. 33. dub. 5 (III, 730).

Dieu ». Saint Augustin montre en effet dans ces textes la force d'une charité qui mobilise, informe et finalise des vertus dont l'objet immédiat reste le prochain ou soi-même. A fortiori, la tempérance n'est pas la justice ou la prudence ou la force. On peut établir leurs distinctions mutuelles à partir de la diversité des forces ou des puissances que ces vertus informent ou perfectionnent (la prudence dirige la raison, la tempérance le concupiscible, la force l'irascible), à partir de la diversité des actes aussi formellement divers que la tempérance, la justice..., à partir des objets (la tempérance porte sur le délectable, la force sur le supportable ; les vices opposés manifestent comme privations la diversité positive des habitus : gourmandise, lâcheté... Enfin le milieu même où s'établit chacune des vertus entre le défaut et l'excès diffère d'une vertu à l'autre : lâcheté-force-témérité ; précipitation-prudence-astuce ; frigidité-chasteté-luxure.

La diversité essentielle des vertus doit être maintenue, mais sans préjudice de leur connexion intégrale. Chacune des vertus est constitutive d'un tout intégral, et l'altération d'une vertu est une atteinte à l'intégrité du tout. Une force qui n'est pas prudente, une prudence qui n'est pas forte, une justice qui est intempérante, une tempérance injuste, tout cela nous ramène à l'ordre existentiel, à l'ordre de fonctionnement réel, à l'étroite connexion des habitus vertueux. Ce qui est vrai d'ailleurs au niveau des vertus morales, reste vrai au niveau des vertus théologales : la charité ne peut être imprudente ou injuste ou intempérante ou faible. Ce n'est donc pas pour rien que le Seigneur nous dote au baptême de tout l'organisme des vertus infuses, comme autant de dispositions germinales à la croissance dans la charité. Chaque atteinte à une vertu est une menace pour les autres, mais non pas la suppression des autres ; ou plutôt chaque péché grave détruit directement la vertu opposée et la vertu de charité ; la charité est donc la plus menacée des vertus. Telle est la loi de diversité et de solidarité des vertus.

Dans la même perspective, nous comprendrons mieux l'extension du mot justice. Saint Anselme définit la justice comme « la rectitude de la volonté », et il semble bien que cette rectitude ou cette rectification de la volonté soit essentielle à chacune des vertus. En effet saint Bonaventure admet qu'à ce niveau de définition la justice englobe toutes les vertus, y compris la charité, il s'agit alors de la *justice générale*, tandis que la *justice spéciale* est la rectitude de la volonté pour autant qu'elle ordonne au prochain : « Rectitudo voluntatis ordinans ad alterum ». Dans un monde qui récuse de plus en plus l'intervention de Dieu, qui ne veut plus entendre parler de vertus infuses, il n'est pas indifférent de savoir que nous pouvons introduire comme un coin dans le tronc du laïcisme, cette notion de justice générale, cette rectitude de la volonté qui doit être intégrale. Le chrétien exige tout simplement l'intégrité de la rectitude, la justice plénière, c'est-à-dire la reconnaissance et la possibilité d'application de la justice générale. Il faut utiliser les situations de fait pour revenir aux situations de droit. Mais pour utiliser les armes de lumière, il faut les connaître.

On pourrait supposer alors que les vertus ne se distinguent pas de la prudence, car chaque vertu est constituée par l'inspection du milieu : « *inspicere medium* », « tenir le milieu ». « La prudence inspecte le milieu, la tempérance le conserve, la force le conquiert, et la justice en fait son principe d'ordre ». Dans la mesure où l'attention au milieu, au *medium* est le propre de la prudence, on suppose que toutes les vertus se ramènent à la prudence. Mais saint Bonaventure note alors que la même expression « *inspicere medium* » ne porte pas sur la même réalité. L'inspection du milieu se fait de deux manières, par mode de considération et par mode d'inclination. Seule la prudence considère et inspecte le milieu au sens propre, c'est-à-dire par manière de discernement attentif. Il s'agit en ce cas d'un habitus qui perfectionne la puissance rationnelle, seule capable de considération et de discernement. Mais par suite de la concomitance des vertus, cette inspection du milieu atteint la justice, la force et la tempérance par manière de *directive*. La vue regarde pour soi et pour les autres membres, de même, la prudence regarde pour elle-même et pour les autres vertus. — Mais la considération prudentielle ne suffirait pas sans cette sorte d'attraction, ce poids qui incline et meut correctement les autres vertus vers le milieu ou le centre de gravité qui leur est propre. Ce milieu, ce centre de gravité d'une conduite droite, ce *medium* a pris progressivement le sens de *moyen*.<sup>21</sup>

En abordant maintenant la question de l'enracinement *subjectif* des vertus cardinales, nous allons rencontrer une doctrine qui pratiquement n'est plus comprise. Nous avons déjà vu comment la fonction spirituelle de l'irascible se trouvait désormais réduite à la fonction affective du désir. La même réduction s'opérait déjà à l'époque bonaventurienne, à propos de la tempérance et de la force. On maintenait avec Aristote le siège respectif de la tempérance et de la force dans le concupiscible et l'irascible, mais comme des fonctions sensibles soumises à la raison. Ici encore, saint Bonaventure maintient l'existence d'un concupiscible et d'un irascible mental. Il reconnaît que ce niveau mental de la double fonction est difficilement accessible à l'observation de la seule philosophie morale, mais il affirme qu'au niveau de la théologie morale, ce niveau mental est difficilement contestable. Le niveau sensible du désir et de l'agressivité est un fait d'observation expérimentale, reste à prouver l'existence d'un niveau mental ou rationnel. Saint Bonaventure raisonne alors en théologien. — Toutes les vertus cardinales sont à égalité du point de vue de la dignité du mérite ; et toutes elles sont principe de mérite. Or le mérite se constitue *radicalement* au niveau du libre arbitre, les vertus cardinales ou théologiques ne peuvent donc exister que dans les puissances où se vérifie la liberté de l'arbitre. — La liberté de l'arbitre n'existe que dans la partie proprement rationnelle de l'âme, par opposition à sa puissance sensitive, nous devons donc y retrouver toutes les vertus cardinales. — Enfin la dignité même des vertus morales exige nécessairement ce niveau d'enracinement, dans

21. III Sent., d. 33, a. 1, q. 2 (III, 714).



la mesure où ces vertus tirent leur origine de la grâce, et constituent ainsi des perfections beaucoup plus nobles que la science elle-même, dont le sujet d'implantation est la partie rationnelle et intellectuelle de l'âme.<sup>22</sup>

Ceux qui font la fine bouche sur l'affectivité bonaventurienne commettent une simple erreur d'exégèse, ils lui prêtent un sentimentalisme qui n'est pas son fait. D'autre part, une fois de plus, nous constatons l'impact d'une doctrine cohérente du libre arbitre et des puissances de l'âme. Sur ce point particulier, il serait inexact d'interpréter Bonaventure selon les grilles d'autres Docteurs. Saint Bernard ici triomphe largement d'Aristote. Saint Bonaventure n'est pas seulement un théoricien de la mémoire, il est un homme de mémoire, et de mémoire cohérente. On songe parfois à la prodigieuse mémoire de Pascal. Ces immenses mémoires cohérentes sont peut-être un des traits nécessaires au génie.

Supposons donc connue la doctrine bonaventurienne du libre arbitre, telle que nous l'avons traduite pour éclairer le troisième chapitre de l'Itinéraire. En faisant du libre arbitre la faculté d'auto-motion et d'auto-réflexion qui résulte de la coexistence fonctionnelle de l'intelligence et de la volonté, le saint Docteur est amené à implanter toutes les vertus soit dans l'intellect, soit dans la volonté, ou l'affect comme appétit rationnel. Tout le monde est d'accord sur l'enracinement rationnel de la foi et de la prudence, vertus directives. Nous avons vu cependant qu'il fallait bien distinguer l'intellect spéculatif et l'intellect pratique. Au niveau de la volonté, nous aurons à distinguer la force de désir et la force de conquête (*concupiscibilis-irascibilis*). Nier la présence d'un irascible mental, c'est tout simplement n'avoir pas fait l'expérience de l'*indignation* par exemple devant la laideur du vice. C'est la diversité du mode de motion ou d'affection, la manière d'être affecté, qui fera qualifier la puissance volontaire de concupiscible ou d'irascible. Ce qui prête à confusion sera souvent l'habitude qui n'est qu'une voie de frayage sensible et dont nous avons une conscience plus vive. Le penchant désordonné de la sensibilité, ce fameux « *fomes peccati* », ce combustible « charnel » au sens biblique, constituera souvent le point de départ de la tentation, mais un point de départ qui ne devient peccamineux au sens strict que dans la mesure où la liberté l'assume ; c'est le libre arbitre qui consomme le péché. La véritable obliquité du vice est formellement dans le libre arbitre et non pas dans la matérialité du combustible sensible ou imaginaire. C'est donc bien au niveau du libre arbitre que la vertu doit s'implanter pour rectifier, vivifier, fortifier les puissances et les habiliter ainsi à dominer, à impérer les infra-structures du psychisme. Il va sans dire que les bonnes habitudes inscrites dans la sensibilité faciliteront le domaine et l'empire du libre arbitre. Il ne s'agit donc pas de négliger les données élémentaires de la psychologie au nom d'un personnalisme

22. III Sent., d. 33, a. 1, q. 3 (III, 716).

ou d'un spiritualisme plus apparentés à la nature angélique qu'à la nature humaine. Les équilibres éducatifs sont bien rares. Les priorités tombent trop facilement dans les exclusives : excès de dressage, excès de liberté. La coordination de la puissance sensitive à la faculté du libre arbitre doit respecter leurs objets propres dans la sub-ordination à une même fin, qui reste l'amour du prochain, l'amour de soi-même et l'amour de Dieu pour Lui-même et par-dessus toutes choses. Or l'amour de soi n'est pas authentique s'il est fermé à l'amour du prochain ou à l'amour de Dieu.<sup>23</sup>

Dans la mesure où les vertus cardinales rectifient, fortifient le libre arbitre, c'est-à-dire la raison pratique et la puissance affective comme concupiscible et irascible, on devrait obtenir non pas quatre, mais trois vertus cardinales : la prudence, la tempérance et la force. De même qu'il y a trois vertus théologiques pour élever l'homme « ad finem », il y aurait trois vertus pour rectifier l'homme « in ea quae sunt ad finem », trois vertus pour ordonner l'homme directement à sa fin, trois vertus pour ordonner l'homme dans les secteurs subordonnés à la fin. Ce secteur subordonné est d'une manière très générale *le créé*, mais d'une manière particulière, il s'agit de *l'homme* en ce qu'il est destiné et subordonné à sa fin. Et il y a toujours deux sortes d'hommes, le prochain et soi-même. En fait si les rapports de l'homme avec le monde ambiant semble suffisamment réglés par la prudence, la tempérance et la force, il reste à régler les rapports avec autrui, et cette régulation relève de la justice. En somme, la vertu cardinale est régulatrice vis-à-vis de soi-même et vis-à-vis du prochain. Les *actes principaux* de la raison, du concupiscible et de l'irascible, sont des actes de prudence, de tempérance et de force. La justice constitue une vertu spéciale précisément parce qu'elle ordonne au prochain sous la raison de dû. La justice, c'est au fond, la prudence, la tempérance et la force pour autant qu'elles m'orientent vers le prochain dans la mesure où je lui dois quelque chose. C'est précisément parce que la raison de devoir vis-à-vis du prochain peut relever de chacune des puissances du libre arbitre, qu'il est dit de la vertu de justice qu'elle enveloppe (circuit) toutes les forces de l'âme. La justice fait le tour de toutes les puissances de l'esprit, mais ce qui la caractérise, c'est le devoir à l'égard du prochain.

Saint Bonaventure trouve cette position plus intégralement rationnelle que les six précédentes, à savoir la justification des quatre vertus cardinales en fonction de la diversité des sujets, de la diversité des actes intrinsèques, des vices opposés, de la diversité des objets, qui peut elle-même se subdiviser en quatre manières. Pour éclairer le vocabulaire bonaventurien, il n'est pas inutile d'énumérer ces classifications.

1° Diversité des sujets. — Les sujets immédiats et prochains des vertus sont les puissances ou les forces de l'âme : le rationnel, le

23. III Sent., d. 33, a. 1, q. 3, ad 1-4 (III, 717).

concupiscible et l'irascible. La vertu de force est dans l'irascible, la tempérance dans le concupiscible, mais la prudence et la justice sont dans le rationnel. Pour autant qu'elle se réfère aux deux autres puissances affectives la raison inclut la prudence comme faculté délibérative (consilians) et la justice comme faculté de porter la sentence (sententians). Considérée en elle-même, la raison est perfectionnée par l'habitus de prudence ; pour autant que la raison ordonne et régit les autres puissances, elle est perfectionnée par l'habitus de justice.

2° La diversité des actes. — Trois actes concourent nécessairement à la vertu : savoir, vouloir, agir imperturbablement. La prudence sait ce qu'il faut faire ; la justice veut le bien ; la tempérance opère imperturbablement dans la prospérité, la force dans l'adversité.

3° Le rapport aux vices opposés. — La prudence s'oppose à l'ignorance ; la tempérance à la concupiscence, la force à la faiblesse, la justice à la malice.

4° L'objet propre. — Les vertus portent sur les passions ou sur les actions. La force porte sur les passions subies, la tempérance sur les passions innées. La prudence contrôle les actions internes, qui consistent dans le choix, la justice contrôle les actions externes, qui consistent dans l'exécution, et c'est ainsi qu'il appartient à la justice d'attribuer à chacun ses propres droits (jura sua).

5° L'objet propre. — La vertu traite du bien ou du mal. La tempérance négocie avec le mal inné, la force avec le mal subit. La prudence négocie le bien utile ou expédient, la justice le bien honnête et digne de louange.

6° L'objet propre. — La vertu cardinale ordonne au prochain ou à soi-même. La prudence ordonne à soi-même en matière de choix, la tempérance en matière de rejet. La justice ordonne au prochain dans les devoirs à lui rendre, la force dans ce que nous devons supporter de sa part.

7° L'objet propre. — La vertu cardinale porte sur ce qui est ordonnable à la fin (circa ea quae sunt ad finem), c'est-à-dire sur quelque chose de créé ; d'autre part, l'homme peut se référer à lui-même ou au prochain ; dès lors, la vertu cardinale règlera les actes d'un homme vis-à-vis de soi-même ou vis-à-vis d'autrui. La prudence règle l'acte principal de la raison, la tempérance l'acte principal de l'affectivité concupiscible, la force de l'irascible : ces trois vertus ordonnent l'homme vis-à-vis de soi-même.

La justice, elle, ordonne à autrui, et elle ordonne à autrui sous la raison de dû (ratio debiti). Or cette raison de dû peut concerner l'acte de chacune des puissances : la vertu cardinale de justice enveloppe donc toutes les puissances de l'âme dans leurs relations au prochain.<sup>24</sup>

24. III Sent., d. 33, a. 1, q. 4 (III, 719).

Selon l'analyse bonaventurienne, c'est la relation au prochain, l'orientation à autrui qui spécifie la justice. La prudence détecte le bien sous la raison de *beau* ou d'honnête, la tempérance est attirée par le bien sous la raison de *délectable*, la force est entraînée vers le bien sous la raison de *difficile* ou d'*ardu*. Les trois facultés vertueuses posent des actes spécifiquement distincts par rapport au bien personnel, au bien de la personne humaine, au sein de l'image trinitaire. Pour saisir l'enjeu des vertus personnelles, il suffit de situer le libre arbitre en face de la *liberté arbitraire*, c'est-à-dire une liberté structurée à l'image de Dieu en face d'une liberté qui veut évacuer sa conformité divine naturelle, une liberté sans Dieu, la liberté de l'Existentialisme athée. La liberté arbitraire dans le refus des vertus morales personnelles ne sera pas moins arbitraire vis-à-vis du prochain, autrement dit, une liberté arbitraire secrète toujours une *justice arbitraire*. Il y a une logique de l'athéisme. Ce n'est pas sans raison que l'Existentialisme athée se tourne vers le Marxisme athée lorsqu'il aborde les domaines de la justice. Ils ont en commun une immense vacuité secrétée par un commun refus arbitraire de Dieu. L'arbitraire de la liberté personnelle se reconnaît des affinités avec l'arbitraire de l'Etat Totalitaire. Pour le chrétien, les vertus morales portent sur le *bien créé*, pour l'Existentialiste et le Marxiste il s'agit de créer le bien, il s'agit d'auto-création. Ici encore le premier article du Credo constitue la ligne de démarcation : « Je crois en Dieu créateur du ciel et de la terre, de l'univers visible et invisible ». La morale chrétienne étudie des biens créés : *bonum creatum*. Cette nuance de taille sera escamotée par les doctrinaires de la sécularisation ; ils pourront alors ouvrir le dialogue avec tous les athéismes du monde, car ils parleront fondamentalement le même langage. L'âme légère, ils entreront dans le processus dialectique de l'auto-création. Délestés du poids de Dieu créateur, ils créeront leur propre justice ; la justice de leur liberté arbitraire. Les militants de base et les journalistes de vulgarisation ne parlent pas de liberté arbitraire, ni de fantaisie dialectique, ils se contentent de fonder leurs démarches sur l'*Option*. C'est l'option qui justifie tout.

Le refus de Dieu comme *Créateur* implique évidemment le refus de Dieu comme *Cause exemplaire* et comme *Fin ultime*. Dans le cadre de l'athéisme, que deviennent les valeurs subordonnées à la fin, « *ea quae sunt ad finem* » ? Il n'est pas difficile de percevoir comment l'athéisme usurpera l'exemplarité et la finalité comme il a usurpé l'auto-création. Autrement dit, ce que l'antiquité et le christianisme nommaient vertu morale va devenir vertu théologique : l'homme devient l'objet ultime et la fin ultime. C'est l'idolâtrie. Ici le Marxisme ne sait plus très bien si c'est l'homme qui finalise la nature ou si c'est la nature qui finalise l'homme. L'Existentialisme athée bloque la finalité sur l'arbitraire de la liberté. Le Marxisme prétend garder un sens à l'auto-lâtrie, l'Existentialisme y voit un non-sens, l'absurde ; avec les livres de Sagesse, le chrétien y verra une doctrine *insensée*, « *insensatus* » ! Une insanité ! Vis-à-vis de l'athéisme, saint Anselme ne sera pas plus rigoureux que saint Paul : « Ils sont sans excuse... ils se sont égarés dans leurs vains raisonnements... se flattant d'être sages,

ils sont devenus fous... Aussi Dieu les a-t-il livrés à l'impureté au gré des convoitises de leur cœur, en sorte qu'ils ont avili leurs corps en eux-mêmes : n'avaient-ils pas délaissé le vrai Dieu pour le mensonge, adoré et servi la créature au lieu du Créateur, lequel est béni éternellement. Amen ! » (R. 1, 20-26). Folie du monde qui résulte d'un mensonge radical ! Mais il faut bien reconnaître que chacun de nos péchés marque une certaine complicité avec cette folie et ce mensonge : « Notre volonté est bonne dans la mesure où son mouvement et son opération sont en continuité avec la Vertu divine comme *Principe moteur*, en conformité avec la Vertu divine comme *Règle directrice*, en union avec la Vertu divine comme *Fin apaisante*... A chaque péché (grave) la volonté humaine se pose en rupture de continuité avec Dieu comme *Principe moteur*, car Dieu ne pousse jamais au péché ; elle se met en désaccord avec Dieu comme *Règle directrice* ; elle s'éloigne, elle se désoriente vis-à-vis de sa *Fin quiescente*, en posant la créature comme fin ultime ».<sup>25</sup>

#### LA RÉFORME GRATUITE DE L'IMAGE TRINITAIRE

La théologie de la mission détermine l'articulation entre la grâce du Christ et la grâce du Saint-Esprit. La grâce divine ne peut être un effet trinitaire sans être une manifestation trinitaire. Il n'y a pas de mission au sens prégnant sans l'inhabitation de la Très Sainte Trinité dans l'âme, c'est-à-dire sans une possession réciproque, où Dieu manifeste sa gloire, où l'homme est ordonné à la fruition, à la jouissance plénière du Don reçu gratuitement. La communication de la vie divine ne s'opère pas sans nous renvoyer à la source originelle ; la manifestation de la vie divine nous renvoie au modèle exemplaire. La théologie du Don procède de la théologie du Verbe ; mais de même que le Père se manifeste par le Verbe, c'est aussi par le Verbe que l'Esprit est manifesté, révélé, publié. Les traités de la grâce deviennent insipides dans la mesure où ils s'appesantissent sur des mécanismes physiques et cessent de nous parler de nos origines ; la force des grands docteurs réside moins dans l'accord des mots entre eux, dans la cohérence verbale, que dans l'accord et la manifestation des correspondances réelles entre l'œuvre de Dieu et la nature de Dieu. Or la nature de Dieu est trinitaire. La théologie est diserte par rapport à la foi, mais par rapport à la vision, elle est encore dans l'enfance (in-fans), et elle apprend inlassablement à parler le langage divin. Mais le théologien est tenté de réduire les processions divines à des processus qui lui sont plus familiers, à des aperçus culturels qu'il ne veut pas sacrifier. On risque alors de naturaliser la grâce soit en estompant la libéralité divine dont elle procède, soit en reléguant à l'arrière-plan la liberté humaine qui la reçoit. Au lieu de procéder par démarches personnelles, on procède insensiblement par automatismes naturels. Là

25. II Sent., d. 35, a. 2, q. 1 (II, 829).

où les maîtres ont simplement mis l'accent, les disciples mettent volontiers une exclusive. Tout ce qui est reçu est reçu selon la mesure du récipient. Pour sauver la lettre du maître, on en sacrifie l'esprit. Saint Augustin a été ainsi traité par certains disciples : Luther, Baius, Jansenius ont renversé l'équilibre ; mais les querelles entre catholiques sur la liberté et la grâce montrent que l'équilibre théologique est une œuvre qui n'est pas à la portée des modernes, même montés sur les épaules des anciens.

Louis PRUNIÈRES.



## Au cœur de la révélation \*

### III. A LA LUMIERE DE L'AMOUR

**A**PRÈS avoir essayé de montrer que le cœur de la révélation ou le grand secret que Dieu a dévoilé à l'homme, est l'amour qu'il lui porte ; après avoir indiqué quel amour il attend en retour, si nous croyons vraiment qu'il nous aime ; après avoir expliqué comment l'amour constitue l'essence de la vraie religion, comment il est le but de notre existence, la condition et la mesure de toute sainteté et de tout bonheur, peut-être sera-t-il bon d'utiliser cette même idée de l'amour, essence de la révélation, pour tenter de jeter quelque lumière sur quelques problèmes théologiques difficiles.

#### **La foi : sa nature :**

Le premier qui se présente est celui de la foi. N'est-elle pas le fondement de toute notre vie surnaturelle ? On l'explique d'ordinaire par analogie avec la foi humaine. Comme celui-ci elle est l'acceptation d'une vérité, donc un assentiment de l'intelligence, sur la parole d'un témoin. La grande différence vient de ce que le témoin est Dieu. Nous croyons ce qu'il nous dit, parce qu'il ne peut ni se tromper, ni nous tromper, alors qu'un témoin humain peut et se tromper, et nous tromper. Cet assentiment à la parole de Dieu doit être à la fois *surnaturel*, puisque la foi est la racine de toute la vie surnaturelle ; *libre*, afin d'être moral et méritoire ; *raisonnable*, fondé sur la preuve que Dieu a parlé, afin qu'il ne soit imprudent de croire. Il n'est pas facile d'harmoniser ces trois caractères de la foi. A trop insister sur les preuves de la foi, on semble rendre l'assentiment nécessaire et le secours de la grâce superflu ; à trop exalter la liberté de la foi et l'action de la

\* Cf. E.F., t. XXVI, pp. 7-38.

grâce, on semble méconnaître la nécessité des preuves rationnelles. Sans prétendre résoudre ces difficultés, qui en font hésiter de bien plus doctes, nous voudrions seulement offrir des suggestions et des amorces de solutions.

Il est parfaitement légitime, nécessaire même, de rappeler que la foi suppose l'acceptation de toutes les vérités révélées et qu'on ne saurait en rejeter une seule. En même temps il faut se rappeler que la foi à chaque vérité de détail suppose la foi à une vérité fondamentale. Avant de croire Dieu (*credere Deum*), avant de croire ce qu'il dit (*credere Deo*), il faut croire en lui (*credere in Deum*), c'est-à-dire avoir confiance en lui, croire à son amour et à sa bonté. Ainsi la foi est-elle d'abord foi à l'amour de Dieu, avant d'être assentiment aux autres vérités révélées. A cause de cette foi à l'amour de Dieu on acceptera toutes ses paroles, qui sont autant de déclarations d'amour. C'est bien l'enseignement de saint Thomas : « Tout croyant adhère au dire de quelqu'un. Ainsi en tout acte de croyance le principal et comme la fin c'est de croire en quelqu'un, le secondaire les vérités qu'on tient à cause de cette foi qu'on lui accorde ». <sup>60</sup> De même la foi en Dieu, à son amour, précède nécessairement la foi à ses paroles.

Pareillement si la destinée de l'homme est une vocation d'amour divin, si l'objet principal et essentiel de la foi est ce que nous verrons et dont nous jouirons au ciel, comme l'affirme à plusieurs reprises saint Thomas, <sup>61</sup> il faut conclure que cet objet premier de la foi est l'amour de Dieu, puisque la vie éternelle c'est connaître l'amour de Dieu et de Jésus (Jo 17, 3). Tout le reste est accessoire en tant qu'il sert à révéler le principal.

La définition de la foi de l'épître aux Hébreux (11, 1) est à première vue passablement déroutante : « La foi est la réalité des choses que nous espérons, la preuve de celles que nous ne voyons pas ». On en découvre l'admirable profondeur dès qu'on entend par la foi, la foi à l'amour de Dieu. Dès ici-bas elle est un commencement réel de la vie éternelle, la substance de ce que nous espérons, puisque par elle nous connaissons partiellement mais en réalité cet amour, dont nous attendons la pleine vision du ciel. Et cet amour ainsi connu par la foi est la preuve de tout cet amour que nous ne voyons pas.

Si la foi est essentiellement foi à l'amour de Dieu, si toutes les autres vérités à croire servent uniquement à manifester cet amour, on comprend aisément pourquoi la foi sera toujours libre, même pour celui qui est certain que Dieu a parlé. L'amour ne se voit pas, au plus on le sent, s'il s'agit de l'amour humain. L'amour de Dieu ni ne se voit, ni ne se sent. Il faut y croire en faisant confiance à la personne qui déclare son amour et cette confiance dépend de la volonté libre. Peut-être même pourrait-on dire que croire à l'amour de quelqu'un est plus

60. *Sum.*, 2 a 2 ae, q. 11, a. 1.

61. *Sum.*, 2 a 2 ae, q. 1, a. 6, sol. 1 ; art. 8 ; q. 2, art. 5 et 7.



que savoir qu'il nous aime, que c'est accepter cet amour, aimer être aimé, et cela ne va pas sans un acte de volonté.

Parce qu'il faut un cœur sensible à l'amour pour croire à l'amour, on comprend que certaines dispositions morales soient requises pour faire un acte de foi. Le grand obstacle sera l'amour de soi,<sup>62</sup> qu'il prenne la forme de l'orgueil par attachement aux idées ou à la volonté propre ou la forme de la sensualité. Notre-Seigneur nous l'a dit, il faut devenir comme un petit enfant pour entrer dans le royaume des cieux (Mt. 18, 3), car Dieu se cache aux sages et aux prudents et se révèle aux humbles (Mt. 11, 25), et l'on ne peut croire lorsqu'on cherche la gloire humaine et l'estime des hommes (Jo 5, 44 ; 12, 43). Il faudra l'aide de la grâce pour triompher de cet orgueil, de cet amour de l'indépendance, de la liberté de penser et d'agir comme on veut. Elle ne sera pas moins nécessaire pour triompher de la sensualité, car l'homme animal, comme dit saint Paul (I Cor. 2, 14), ne perçoit pas les choses spirituelles ; seul l'Esprit de Dieu perçoit les choses de Dieu. Comment sans cet Esprit percevoir l'amour de Dieu ? De plus croire à l'amour de Dieu c'est le croire meilleur que l'amour des créatures. Ici encore comment sans le secours de la grâce triompher de l'attrait naturel si puissant qu'elles exercent sur nous, sur nos sens, alors que Dieu nous ne le voyons pas, et ne le sentons pas ?

Si la foi est avant tout et fondamentalement foi à l'amour de Dieu, on voit aussitôt comment elle établit une relation tout à fait personnelle entre l'homme et Dieu, on pourrait dire des fiançailles selon le mot anglais *engagement*. Cela ne veut aucunement dire que la foi n'est pas un assentiment de l'intelligence. Croire à l'amour de Dieu c'est accepter la vérité d'un fait, mais d'un fait qui touche le cœur. Toutes les vérités révélées sont chacune pour sa part l'expression d'autant de vraies manifestations de l'amour de Dieu. En croyant à l'amour de Dieu en général on croit implicitement à toutes ses manifestations particulières, qui seront crues explicitement à mesure qu'on en aura la connaissance suffisante.

Par là s'explique également la possibilité d'une foi, même très vive, malgré une connaissance très restreinte des vérités de la foi. Comme le remarque le Père Prat, au début du christianisme l'instruction des catéchumènes semble avoir été très sommaire : « Les trois mille hommes convertis par Pierre à la première Pentecôte, furent baptisés le même jour ; l'eunuque de la reine Candace descendit de son char pour recevoir le baptême des mains du diacre Philippe qui venait de le catéchiser ; le geôlier de saint Paul fut baptisé avec toute sa famille

62. Sainte CATHERINE DE GENES, *Dialogue*, 1<sup>o</sup> p. ch. 8, compare l'amour de Dieu à un rayon, qui entoure l'âme de tous côtés, mais l'âme aveuglée par l'amour de soi ne le perçoit pas. Saint Jean de la Croix emploie une comparaison à peu près semblable ; comme la lumière du soleil ne peut entrer à travers une verrière malpropre, ainsi la lumière divine ne peut pénétrer dans l'âme souillée par quelque attachement à quelque bien créé.

la nuit même où il avait embrassé la foi... ».<sup>63</sup> Qu'on pense également à la foi des Patriarches et surtout de la Sainte Vierge, qui pourtant n'avaient pas étudié leur catéchisme ! Cette foi à l'amour de Dieu peut même coexister avec des erreurs non-coupables, comme chez les païens ou les hérétiques qu'on appelle matériels ; il le faut bien, autrement le salut leur serait impossible.

### **La foi : sa transmission :**

La foi se transmet ; c'est un fait et on le comprend mieux, si on se rappelle que cette foi ainsi transmise est d'abord foi en l'amour de Dieu. Tous avec du plus et du moins nous vivons de croyances. Il est impossible de tout inventer ou même de tout vérifier soi-même. Pour vivre et agir il faut nécessairement accepter sans preuve péremptoire, sur simple témoignage, une foule de faits et d'idées toutes faites, tant morales que scientifiques, puisées dans le milieu. Il est parfaitement raisonnable d'agir ainsi et vouloir partir de zéro serait folie. Chacun ne peut redécouvrir pour son propre compte toutes les sciences et toutes les techniques ; il les accepte toutes faites quitte à les vérifier ensuite et même à les développer.

Pour s'adapter à la condition humaine la foi doit se transmettre de la même façon ; pour qu'elle soit accessible à tous, il faut pouvoir y atteindre en se fiant à des témoins. Même les enfants mis à part, seuls quelques individus seront capables ou auront le temps de vérifier le fait de la révélation. Si la foi ne doit pas être réservée à quelques rares spécialistes, il faut que, dans ce domaine comme dans les autres sphères de son activité, l'homme puisse recevoir les connaissances dont il a besoin, en se fiant à des témoins. Dieu pourrait se révéler à chacun immédiatement ; il n'a pas choisi de le faire ; il se sert d'instruments humains pour transmettre aux autres la révélation faite à quelques-uns. Il associe ainsi les hommes à la transmission de la vie surnaturelle comme à la propagation de la vie physique et multiplie entre eux les liens de dépendance et de charité.

De ce rôle du témoin dans la genèse de la foi on parle peu d'ordinaire,<sup>64</sup> pourtant ce rôle est capital. Normalement la foi est impossible sans prédicateur, car « la foi vient de la parole entendue » (Rom. 10, 17). Aussi Notre-Seigneur commande-t-il aux Apôtres de prêcher l'évangile à toute créature (Mc 16, 15), de rendre témoignage de ce qu'ils ont vu et entendu : « Vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux confins de la terre » (Act. 1, 22) et une obligation à laquelle ils ne pouvaient se dérober, quelles que fussent les menaces (Act. 5, 32). Ceux qui croiraient à leur prédication seraient sauvés (Mc 16, 16), mais ils devraient croire sur

63. F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, 38<sup>e</sup> édition, Paris 1949, t. 2, p. 313.

64. Quelques bonnes pages cependant dans J. MOURoux, *Je crois en toi*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Ed. du Cerf, 1948, pp. 97-103.

leur parole (Jo 17, 20). Sur ce témoignage des Apôtres, qui s'ajoute au témoignage des Prophètes, comme sur un double fondement, repose toute la foi de l'Eglise, bâtie « *super fundamentum Apostolorum et Prophetarum* » (Eph. 2, 60).<sup>65</sup> En outre le Christ a voulu qu'en plus des témoins officiels chacun de ses disciples lui rende témoignage par la parole (Mt. 10, 32) et par la vie (Mt. 5, 16), et pour qu'il puisse jouer ce rôle il reçoit lui aussi « la force de l'Esprit-Saint » (Act. 1, 8) dans le sacrement de confirmation.

C'est bien ce qui arrive en fait d'ordinaire. La plupart des catholiques ont reçu la foi de leurs parents ; un petit nombre en ont vérifié les fondements et l'ont approfondie ; quelques-uns la rejettent comme un bagage trop lourd ; le grand nombre reste en possession paisible de cette foi et la transmet à son tour. N'est-ce pas dans son sens le plus profond ce qu'il faut entendre par tradition, non seulement la transmission des vérités à croire, mais la transmission de la foi elle-même à ces vérités ? Non pas que la tradition ne comporte pas de vérités à transmettre, mais elle est d'abord transmission de cette attitude, qu'est la foi à l'amour de Dieu, qui fera accepter les autres vérités proposées, dont le nombre pourra être plus ou moins complet. Ainsi conçue la tradition, la foi apparaît comme un flambeau allumé par Dieu lui-même, lorsqu'il se révèle immédiatement, mais dont la flamme se propage ensuite en passant d'un croyant à l'autre sous l'action du Saint-Esprit, qui agit en chacun des fidèles, mais plus spécialement en ceux qui ont mission d'enseigner.<sup>66</sup>

65. Notons en passant que toute la foi de l'Eglise repose à travers la foi des Apôtres sur la foi de Marie, puisque sa foi obtint le premier miracle de Jésus par lequel : « Il manifesta sa gloire et ses disciples crurent en lui » (Jo. 2, 11). Cela mérite bien un peu d'admiration et de reconnaissance !

66. Cette notion de la tradition active comme transmission de la foi vive ne pourrait-elle pas servir à éclairer la question des relations entre l'Ecriture et la tradition, ainsi que celle du développement du dogme ? Cette foi vive s'est exprimée au cours des siècles en divers écrits, qui en demeurent pour nous les témoins ; ce qu'on appelle tradition passive. De ces écrits on met à part un certain nombre à cause de leur autorité hors pair, parce que inspirés ; c'est l'Ecriture. Ainsi les écrits du Nouveau Testament nous transmettent sans erreur possible la foi infaillible des Apôtres, qui jouissaient individuellement du privilège de l'infailibilité, sans toutefois contenir tous leurs enseignements (cf. 2 Thess. 2, 5-6). Les écrits des Pères, des Docteurs et autres écrivains ecclésiastiques, les décrets des conciles, les documents du magistère, etc., témoignent à des degrés divers d'authenticité de la foi de l'Eglise au cours des âges. La foi vivante déborde tous ces écrits. Elle leur est antérieure, antérieure même à la tradition active ; comme il faut savoir avant d'enseigner il faut croire avant de transmettre la foi. Comme toute pensée et tout sentiment elle reste en partie inexprimable. Comme la pensée aussi elle ne cesse de croître chez les individus et dans l'Eglise à mesure que sous l'action de l'Esprit-Saint croît, mais toujours dans le même sens, l'intelligence toujours profonde de l'amour de Dieu. Il serait intéressant d'étudier jusqu'à quel point coïncident la transmission de la foi et la transmission des vérités de la foi.

Que la foi engendre la foi rien de plus conforme aux lois de la psychologie : il faut être convaincu pour convaincre, ému pour émouvoir. Comme le disait le vieil Horace dans son Art poétique :

« ... Si vis me flere, dolendum est  
Primum ipsi tibi... »

« Si tu veux que je pleure, pleure toi le premier ». On ne cesse de le répéter aux prédicateurs et aux éducateurs. Si on peut enseigner les vérités de la foi sans y croire, comme on en voit le faire parfois malheureusement, on ne peut enseigner la foi ; la foi il faut l'inspirer et pour cela croire soi-même. Cette influence du témoignage d'une foi vivante on la constate à différents niveaux. Au niveau individuel on voit l'influence d'un simple chrétien, même ignorant mais sincère, sur un incroyant,<sup>67</sup> ou d'un saint sur tous ceux qui l'approchent. Au niveau familial la foi de la famille décide de l'attitude religieuse de l'enfant. Au niveau social on sait combien la foi devient difficile en milieu déchristianisé, et comment par contre elle est pour ainsi dire naturelle en milieu chrétien. Enfin au niveau mondial, par la foi qui l'anime et la soutient, l'Eglise devient cet étendard élevé au-dessus des nations pour attirer les incroyants et affermir ses enfants, dont parle le concile du Vatican I.<sup>68</sup>

Pour que le chrétien ou l'apôtre inspire la foi aux incroyants, il faut qu'ils puissent lire dans sa vie sa foi à l'amour de Dieu. C'est le détachement des créatures qui la rend visible. Aussi lorsque Notre-Seigneur, avant de commencer sa vie publique, s'en va du désert conduit par l'Esprit-Saint pour y être tenté et vaincre le démon, il enseigne à tous ceux qui veulent être apôtres, qu'ils doivent vaincre la sensualité, la vanité et l'ambition, tant pour échapper aux dangers de l'apostolat que pour en assurer l'efficacité.<sup>69</sup>

Il resterait à expliquer le rôle du témoin dans l'acte de foi lui-même, mais cela viendra mieux en traitant du problème suivant, celui du salut des infidèles.

67. Quelques exemples dans le livre de KARL STERN, *The Pillar of Fire*, les cas de Kati Huber et de Babette Klebl.

68. Sess. 3, De fide catholica, ch. 3.

69. Nous suivons l'ordre des tentations donné par Mt. qui semble l'ordre réel : la première tentation est une tentation de sensualité, la deuxième de vanité, la troisième d'ambition, suivant une double gradation du moins au plus grave, du plus au moins fréquent. Elles montrent le Christ refusant d'être le Messie, dont rêvaient les Juifs, apportant l'abondance, la gloire et la puissance temporelles, et refusant de régner par ces moyens. On peut en donner d'autres interprétations : Mt. veut montrer le Christ vainqueur des tentations, auxquelles avaient succombé les Hébreux dans le désert ; Le s'attache plutôt à présenter le Christ comme modèle du baptisé et surmontant toutes les tentations possibles. On peut y voir aussi une allusion aux trois degrés de la chute de Lucifer : il n'accepta pas toute parole de Dieu, pas celle qui lui révéla l'incarnation du Fils de Dieu ; il tenta d'obtenir de Dieu pour lui-même l'honneur réservé à Jésus ; enfin il consumma sa révolte en refusant de l'adorer et de le servir.

## Les infidèles et la révélation :

Une fois admis le double principe, que sans foi à l'amour de Dieu il est impossible de se sauver, et que cet amour ne saurait être connu sans révélation, il devient malaisé de comprendre comment ont pu se sauver les millions d'êtres humains que la révélation, semble-t-il, n'a jamais pu atteindre. Qu'on songe aux innombrables multitudes, qui vécurent avant la révélation faite aux patriarches, ou en dehors du peuple élu avant la venue du Christ. Et même après son avènement, combien de siècles s'écoulèrent avant que la révélation parvint aux Indiens de l'Amérique ou aux peuples de l'Océanie !

Impossible d'écarter le problème en disant que la révélation était pour un petit nombre. Dieu en effet « Veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (I Tim. 2, 4). Cette volonté salvifique universelle de Dieu ne semble pas suffisamment respectée par la théorie du cardinal Billot, comparant les païens en général à des enfants au point de vue moral et les envoyant en masse aux limbes ; de plus la théorie semble démentie par les faits. Aussi n'a-t-elle pas eu l'heur de plaire aux théologiens. Sans discuter toutes les théories proposées pour résoudre le problème, ce que d'autres ont très bien fait, et sans prétendre en apporter une parfaite solution, essayons de l'éclaircir un peu.

Le problème du salut des infidèles se dédouble : ont-ils pu connaître et ont-ils connu la révélation ; ont-ils pu faire un acte de foi surnaturelle à cette révélation en supposant qu'ils l'aient connue ?

La réponse à la première question n'est peut-être pas tellement difficile. Il semble même facile de montrer que les païens ont pu connaître assez de la révélation pour se sauver. Rappelons-nous d'abord que pour atteindre au salut il suffit de croire que Dieu nous aime, ce qui inclut la foi à son existence ; qu'il suffit d'une connaissance tout élémentaire de cet amour : que Dieu récompense ceux qui le cherchent ; que la perfection de la foi ne se mesure pas à son étendue, mais à sa profondeur. Il ne s'agit pas d'une doctrine compliquée, de quelque vérité difficile à saisir, mais d'un simple fait accessible aux intelligences les plus frustes.<sup>70</sup> Qui n'a jamais rencontré d'amour dans sa vie et ignore ce que veut dire aimer ? En plus un fait et une vérité très faciles à transmettre une fois connus.

Sans doute on ne peut les connaître sans révélation, mais justement Dieu révéla son amour au premier homme, pas seulement par la familiarité avec laquelle il traitait avec lui (Gen. 2, 19 ; 3, 38), mais surtout par le commandement qu'il lui imposa, car si la violation devait entraîner châtement, son observation comporterait récompense. N'était-ce pas révéler que Dieu récompense ceux qui le cherchent ? Même après la chute Dieu ne retire pas cet amour, puisqu'il promet un sauveur. Il ne faudrait pas croire que Dieu s'enferma ensuite dans le silence durant

70. Comme il se doit pour que le salut soit accessible à tous.

des millénaires jusqu'à l'époque des patriarches ou de Moïse. Outre que dans la Bible même nous le voyons parler à Caïn (Gen. 4, 9-16) et à Noé (Gen. 6-9), punir le mal et récompenser le bien (Gen. 5, 22-24), nous pouvons être certains que si dans le passé : « il a laissé les nations suivre leurs voies, il n'a pas manqué pour autant de se rendre témoignage par ses bienfaits » (Act. 14, 16-17), et qu'il s'est révélé : « à maintes reprises et sous maintes formes » (Heb. 1, 1), même si nous n'en avons pas de preuves historiques, comme il le fait encore aujourd'hui, où sans rien ajouter au dépôt des vérités révélées Dieu se manifeste par l'expérience mystique, par le miracle ou par la réponse à la prière. Dans tous les cas il apparaît comme le Dieu vivant et il montre au moins qu'il s'intéresse à l'homme, quoique dans l'expérience mystique, qui peut prendre bien des formes et atteindre bien des degrés, son amour se révèle davantage.

Ni le miracle, ni l'expérience mystique ne sont réservés aux saints, ni limités à l'intérieur du christianisme. On voit dès lors que les païens ont pu savoir que Dieu nous aime : il s'agit d'un fait très simple à appréhender et très facile à transmettre par les témoins soit de la révélation primitive, soit des révélations subséquentes ; qu'ils seraient même naturellement portés à transmettre, comme on est porté à parler d'expériences extraordinaires. Pareille connaissance de l'amour de Dieu serait parfaitement compatible avec un degré de civilisation très primitif et encore possible même si l'on imagine l'homme à ses débuts différant à peine de l'animal dans son mode de vie et s'en distinguant seulement par son intelligence.<sup>71</sup> Même très rudimentaire, même se réduisant à croire que Dieu récompense ceux qui le cherchent, cette foi suffirait au salut, pourvu qu'elle inspire la vie.

On peut aller plus loin et affirmer que les infidèles non seulement ont pu connaître l'essentiel de la révélation, l'amour de Dieu pour l'homme, mais qu'ils l'ont connu de fait. Les documents et les recherches manquent, qui permettraient d'édifier une vraie preuve, pas seulement lorsqu'il s'agit des peuples préhistoriques, mais même pour un grand nombre des peuplades contemporaines, dont nous connaissons très mal ou pas du tout les croyances religieuses. Pourtant bien des fois lorsqu'on arrive à percer le secret dont elles sont entourées, on a la surprise d'y trouver, mélangées à des erreurs ou grossièrement exprimées, les vérités fondamentales : existence du Dieu unique, de l'âme, de la vie future, de la rétribution. Les cas sont si fréquents qu'ils semblent indiquer un fait général.

Preuve encore plus forte le fait — on peut bien dire universel — de la prière, qu'on rencontre chez tous les peuples, même les plus primitifs, et à tous les âges aussi loin qu'on peut remonter, même dans des religions qui logiquement devraient l'exclure, par exemple le

71. On mesure trop souvent la supériorité d'une civilisation uniquement par ses progrès matériels, par le niveau de ses connaissances scientifiques ou techniques. La supériorité matérielle ou scientifique n'entraîne pas nécessairement la supériorité morale, bien au contraire.

bouddhisme, du moins dans ses formes populaires. Pourquoi en effet implorer Dieu si on ne croit pas qu'il s'intéresse à nous ? Peut-être s'agit-il le plus souvent de prières intéressées ; c'est tellement spontané de se tourner vers Dieu dans le besoin ou le danger, qu'on a vu même des athées déclarés prier en ces moments, d'où le dicton qu'il n'y a pas d'athées sous le feu de l'ennemi. Mais même alors il reste que celui qui prie a confiance dans la bonté de Dieu, même s'il n'a de la divinité qu'une idée bien imparfaite et accompagnée d'erreurs.

D'un autre côté plus d'une fois la prière obtient des résultats, qui ne s'expliquent guère sans une intervention divine. En voici un exemple tiré du *Reader's Digest* ;<sup>72</sup> même s'il s'agit de la prière d'un chrétien il montre bien l'efficacité de la prière. Lors du désastre, qui frappa la petite ville de Huaraz, au Pérou, le 13 décembre 1941, et qui fit autour de 6 000 victimes, un pauvre bûcheron indien, qui travaillait haut dans la montagne, voyant dévaler la trombe d'eau, qui allait tout engloutir sur son passage, tomba à genoux : « Mon Dieu, sauvez ma famille ». Quelques instants plus tard son épouse et ses quatre petites filles, la plus vieille serrant près d'elle son petit frère Paul, s'accrochaient à quelques minces eucalyptus, afin de ne pas être emportées, par le torrent. Contre toute vraisemblance les racines des arbustes tinrent bon et seul le petit Paul fut emporté. La trombe passée la mère et ses filles le cherchèrent fiévreusement et finirent par le trouver, mort semblait-il, auprès de sept cadavres d'adultes. A genoux elles se mirent à prier tout haut et voilà que pendant que la mère enlevait la boue épaisse, qui lui couvrait le visage, les lèvres du petit remuèrent : « Dieu nous a exaucés » de s'écrier la mère reconnaissante.

De tels faits, qui se produisent aussi parmi les païens, ainsi que des miracles proprement dits, où l'intervention divine est encore plus évidente, n'arrivent pas tous les jours, ils n'éveilleraient pas l'attention, mais ils ne sont pas non plus extrêmement rares. On les rencontre dans tous les milieux et tous les temps, chez les peuples les plus primitifs<sup>73</sup> comme chez les plus civilisés. Aussi comme le remarque A. Carrel,<sup>74</sup> dans tous les pays, à toutes les époques, on a cru à l'existence des miracles. Tandis que souvent des savants récuseront ces faits ou refuseront de les étudier, parce qu'ils ne cadrent pas avec leur système,<sup>75</sup>

72. June 1969, p. 66 : *The Ordeal of Huaraz*.

73. Un exemple dans l'ouvrage de P. Trilles sur les Pygmées d'Afrique.

74. *L'homme cet inconnu*, Paris, Plon, 1935, p. 174.

75. A. CARREL, o.c., p. 175 remarque : « Cette attitude est aujourd'hui encore celle de la plupart des physiologistes et des médecins. Cependant elle n'est pas tenable en face des observations que nous possédons aujourd'hui ». Dire que certains théologiens, ou qui se croient tels, semblent éprouver de la répugnance et jusqu'à une certaine honte pour la place, que tiennent dans la piété catholique les apparitions et les miracles de Lourdes et Fatima. On les dirait prêts à y afficher : *Défense à Dieu de faire miracle en ce lieu !* Malheur aux simples chrétiens, s'ils n'avaient pas leurs savants écrits pour étayer leur foi ! Heureusement comme son divin Fils Marie a pitié de la foule et emploie le langage qu'elle comprend !

les simples, qui n'ont pas de système à défendre, y verront une preuve que Dieu s'occupe de l'homme.

Ainsi donc en tout temps et en tout lieu Dieu a révélé son amour aux hommes, et tous ceux qui n'ont pas fermé les yeux volontairement non seulement ont pu le connaître, mais en ont eu une connaissance au moins rudimentaire. De plus un certain nombre sont parvenus par l'expérience mystique à une connaissance très élevée de cet amour, même en terres non chrétiennes,<sup>76</sup> et l'ont exprimée par des prières d'une très grande élévation.

### La foi des infidèles :

Voilà bien deux termes qui jurent ! Pourtant si on admet que les infidèles puissent se sauver, il faut bien admettre qu'ils puissent avoir la foi, et une vraie foi surnaturelle, puisque sans elle le salut est impossible. Telle est la question qu'il faut aborder à présent : les infidèles ont-ils pu faire un acte de foi surnaturel à l'amour de Dieu ? Il ne suffit pas en effet d'avoir montré qu'ils ont pu connaître et même ont connu cet amour, même si c'était d'une connaissance imparfaite. Cela pourrait bien n'être qu'une croyance toute naturelle comme tant d'autres que nous recevons de notre milieu. Même si on insiste qu'il s'agit d'une vérité révélée, que Dieu seul peut découvrir à l'homme, cela ne semble pas suffire pour avoir une foi surnaturelle. Celle-ci exige qu'on admette ce que Dieu a révélé et de plus qu'on l'admette à cause de l'autorité de son témoignage. Cela semble exiger qu'on sache que Dieu a parlé. Voilà précisément la grande difficulté. Comment ces masses humaines, si éloignées dans le temps et dans l'espace du foyer de la révélation, ont-elles pu croire à l'amour de Dieu à cause de son témoignage, si elles n'ont pas su que Dieu avait parlé ?

Pas de difficulté pour les privilégiés ayant bénéficié d'une révélation immédiate. Qu'il s'agisse d'illumination intérieure, de paroles, de visions imaginaires ou intellectuelles, ils savent à n'en pas douter par les caractères de la manifestation et les effets produits que Dieu leur a parlé,<sup>77</sup> et ils peuvent faire un acte de foi surnaturelle véritable, comme la Sainte Vierge à la parole de l'ange ou saint Paul à la suite de sa vision sur le chemin de Damas.<sup>78</sup>

Les témoins d'un miracle ont eux aussi sous les yeux une manifestation de l'amour de Dieu, qui peut suffire<sup>79</sup> et suffit souvent de fait pour

76. Louis GARDET, *Expériences mystiques en terres non chrétiennes*. Paris, Alsatia, 1953.

77. Cela ne veut pas dire qu'on puisse croire toute vision ou toute révélation ; il faut se défier du démon et de l'imagination ; mais quand Dieu parle le doute est impossible.

78. Marie est louée par Elisabeth pour avoir cru (Lc 1, 45) et saint Paul atteste qu'il crût à sa vision (Act. 26, 19).

79. Notre-Seigneur ne dit-il pas aux Juifs : « Quand bien même vous ne me croiriez pas, croyez en ces œuvres » (Jo 10, 38).



motiver un acte de foi, mais pas tellement claire qu'on ne puisse la récuser, comme firent beaucoup de Juifs devant les miracles de Notre-Seigneur et comme il arrive encore.

Cette foi fondée sur l'expérience immédiate de la révélation, soit intérieure, soit extérieure par le moyen d'un miracle, demeure l'exception. L'immense majorité doit croire sur l'affirmation de témoins, qui ne sont pas eux-mêmes témoins immédiats. Mais alors surgit la difficulté. Si pour faire un véritable acte de foi surnaturelle, il est nécessaire de savoir ce que Dieu a révélé et aussi qu'il l'a révélé, comment être certain que Dieu a parlé, si le témoin n'est pas témoin immédiat, et surtout s'il ne témoigne pas du fait de la révélation ? C'est le problème que s'efforcent de résoudre les théologiens pour expliquer la foi des simples et des enfants, qui certainement ne sont pas à même de s'assurer du fait que Dieu a parlé et à qui très souvent les vérités à croire sont proposées sans mention du motif, et qui pourtant font preuve parfois d'une étonnante foi surnaturelle.<sup>80</sup> La même question se pose pour les infidèles ; ils peuvent bien croire que Dieu les aime, mais peuvent-ils le croire d'une foi surnaturelle, s'appuyant sur le témoignage divin, dont ils n'ont jamais entendu parler ? Même s'ils ont connu l'objet essentiel de la foi, même s'il était normal que la révélation leur parvint par des témoins, même si on ne peut douter que Dieu leur ait donné la grâce nécessaire pour faire un acte de foi, comment leur foi pouvait-elle être une foi surnaturelle ? Il ne suffit pas en effet de croire ce que Dieu a révélé, mais il faut, semble-t-il, le croire parce qu'il l'a révélé. Le premier concile du Vatican définit la foi : un assentiment de l'intelligence à la vérité révélée à cause de l'autorité de Dieu, qui la révèle. Il semble difficile d'admettre que les infidèles, ou du moins l'immense majorité, aient su que Dieu avait parlé. En ce cas même s'ils ont cru à l'amour de Dieu, ils y ont cru à cause d'un témoignage purement humain et leur foi, semble-t-il, ne peut être qu'une foi humaine. Au demeurant la même difficulté se pose pour tous les croyants, car à part les bénéficiaires d'une révélation immédiate, tous les autres doivent croire « sur leur parole » (Jo 17, 20), sur un témoignage humain, les chrétiens sur la parole des Apôtres, les Hébreux sur la parole de Moïse et des prophètes.

Les essais de solution ne manquent pas ; leur multiplicité à elle seule indique qu'aucun ne semble pleinement satisfaisant. La difficulté ne tiendrait-elle pas à ce qu'on suppose la connaissance du fait de la révélation nécessaire à quelque degré pour pouvoir faire un acte de foi, alors qu'elle ne l'est pas ? Lorsque l'épître aux Hébreux insiste sur la nécessité de la foi pour plaire à Dieu, elle dit simplement qu'il faut croire qu'il existe et récompense ceux qui le cherchent ; elle ne dit pas qu'il faut croire ou savoir qu'il l'a révélé. Pareillement lorsque

80. La petite Nellie est un exemple extraordinaire de foi surnaturelle chez une enfant de quatre ans. Voir sa courte biographie par Marie COTTER, *Little Nellie of Holy God*, Dublin 1956.

le concile du Vatican présente la foi comme un assentiment de l'intelligence à la vérité à cause de l'autorité de Dieu, qui révèle, l'intention des Pères n'était pas d'affirmer que la connaissance du fait de la révélation était nécessaire pour faire un acte de foi. Ils voulaient seulement opposer la foi divine, qui repose sur le témoignage divin, à la science ou à la foi humaine, nées de l'évidence, de l'expérience ou d'un témoignage humain, et condamner ceux qui ramenaient la foi à une connaissance de Dieu et des vérités morales ne dépassant pas les forces de la nature.<sup>81</sup> Le concile ne s'est pas occupé de la question de savoir comment la connaissance du fait de la révélation entre dans l'acte de foi. Il a enseigné seulement que la foi repose sur la révélation, que si nous savons certaines choses c'est parce que Dieu nous l'a dit, non parce que nous l'avons découvert. Or dès qu'une vérité a été révélée et a été ensuite transmise sans interruption, elle reste toujours vérité révélée et non acquise par la raison, même si celui qui la reçoit ignore qu'elle a été révélée. Cela ne suffirait-il pas pour être en règle avec le concile du Vatican ? La distinction entre connaissance naturelle et foi se trouve maintenue, puisque en dernière analyse la foi du croyant repose à travers la succession continue des témoins, qui l'ont transmise, sur la foi des premiers témoins, qui reçurent la révélation immédiatement et y crurent, parce que c'était Dieu qui parlait. On pourrait même dire que l'autorité de Dieu, qui révèle, reste vraiment le motif dernier de la foi, quoique de façon seulement médiate et par réduction.

Si on objecte qu'on n'aurait ainsi qu'une foi purement naturelle, puisqu'elle serait fondée immédiatement sur un témoignage humain, on peut répondre d'abord que sauf pour les témoins immédiats de la révélation, tous les autres sont bien obligés d'y croire sur la parole d'un homme. Au Sinaï Dieu ne parla qu'à Moïse et les Hébreux durent bien croire sur sa parole, même s'ils avaient de bonnes raisons de n'en pas douter. Même pour celui, qui ne sait pas que Dieu a parlé, son acte de foi est bien différent d'un acte de foi purement naturel. La vérité à croire est une vérité surnaturelle, qu'aucune raison humaine ne saurait atteindre. Le témoignage, par lequel elle lui parvient, n'est pas un simple témoignage humain, mais un acte de foi, par conséquent un témoignage surnaturel.<sup>82</sup> Surnaturelle dans son double objet, la vérité à croire objet matériel, et l'acte de foi du témoin, objet formel

81. Sur le sens de la définition du concile du Vatican voir R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, 2<sup>e</sup> éd., Louvain-Paris, 1958, pp. 157-167, et pp. 146-147, les protestations d'un certain nombre d'évêques, qui ne voulaient pas qu'on exige pour un acte de foi la connaissance des motifs de crédibilité.

82. La qualité surnaturelle du témoignage devient évidente à son plus haut degré, le témoignage des martyrs, vrai miracle moral capable à lui seul de susciter la foi chez les spectateurs, comme il arriva plus d'une fois au point d'inspirer à Tertullien le mot célèbre : « Sanguis martyrum semen christianorum ». Aussi l'Eglise a-t-elle toujours considéré les martyrs comme les témoins par excellence de la foi, comme leur nom même l'indique, martyrs = témoins.

prochain, la foi des simples ou des enfants l'est encore par son principe la grâce, dont la volonté a besoin pour accepter le double objet et même jusqu'à un certain point l'intelligence pour en percevoir la valeur. Si on ajoute que cette foi à l'amour de Dieu suffit pour l'aimer d'un amour surnaturel, on se demande ce qui pourrait bien encore manquer. On dira peut-être que pour être divine et salutaire la foi doit se fonder sur l'autorité de Dieu. C'est parfaitement vrai, mais comme dit plus haut, il faut remarquer qu'en s'appuyant sur la foi d'un témoin humain le croyant s'appuie médiatement sur l'autorité de Dieu, puisque si l'on remonte la série des témoins, la foi du premier, dont dépend celle de tous les autres, reposait sur l'autorité de Dieu, qui reste ainsi motif formel éloigné. Ainsi la foi demeure bien distincte de toute connaissance purement naturelle, acquise par les seules forces de la raison.

D'ailleurs on peut pousser l'analyse plus loin et essayer de montrer que, même celui qui ne sait pas que Dieu a parlé, peut vraiment faire un acte de foi, dont le motif immédiat n'est pas l'autorité du témoin humain, mais bien l'autorité de Dieu lui-même, perçue surnaturellement, de façon confuse peut-être mais suffisante, soit dans la vérité proposée à la foi, soit dans le témoin qui la propose. Dans ce cas il ne croirait pas parce que Dieu a parlé, mais parce qu'il lui parle et qu'il perçoit sa voix divine dans ce que dit le témoin ou dans la voix du témoin lui-même. Il ne s'agit pas de fonder l'acte de foi individuel sur quelque révélation personnelle, la vérité à croire étant toujours proposée, du dehors, mais d'appliquer à l'acceptation de cette vérité l'enseignement de la théologie sur l'action du Saint-Esprit ou de la grâce par illumination et inspiration.

L'objet proposé à la foi est l'amour de Dieu pour l'homme. Or révéler l'amour de Dieu c'est du même coup révéler sa bonté. Cette bonté divine perçue de façon immédiate avec l'aide de la grâce, ne pourrait-elle pas devenir le motif de l'acte de foi ? Ne croit-on pas spontanément ceux qui nous aiment ? Parce qu'ils nous aiment, ils ne nous tromperont pas. Ainsi dans la bonté divine on atteint, même si c'est de façon confuse, la véracité divine. En même temps que l'objet de la foi, l'amour de Dieu, est présenté le motif de la foi, la véracité de Dieu incluse dans sa bonté.

Si le croyant aidé de la grâce peut ainsi trouver dans l'objet lui-même le motif surnaturel de sa foi, ne pourra-t-il pas d'autres fois, et peut-être même la plupart du temps, le découvrir dans le témoin lui-même ? Après tout dans la transmission de la foi, comme nous l'avons déjà noté, le rôle principal suivant la volonté du Christ appartient au témoin : « Vous serez mes témoins » (Act. 1, 8) et cela répond à un besoin humain. Etre témoin de la foi ne veut pas dire uniquement transmettre une doctrine, il faut de plus attester sa vérité, par la conviction de la parole sans doute, mais encore beaucoup plus par les actes qu'elle inspire ; Jésus commença par faire et ensuite enseigna (Act. 1, 1), et l'influence des saints s'explique par l'exemple de leur vie. Prêcher les vérités de la foi sans en vivre veut dire qu'on n'y croit

pas et au lieu d'inspirer la foi aux incroyants, on la détruit chez les croyants.<sup>83</sup> Pour l'ordinaire ce n'est pas la vérité proposée qui engendre la foi, mais la foi du témoin qui allume la foi chez les autres. Voilà pourquoi la Sainte Ecriture ne saurait être la source première et encore moins unique de la foi. L'expérience le confirme : l'immense majorité des croyants tient sa foi d'autres croyants, même parmi ceux qui érigent la Bible en source unique de la foi.

Comment donc la foi surnaturelle du témoin peut-elle être motif de foi surnaturelle ? En rendant par toute sa vie Dieu et son amour visibles au monde, comme fit Jésus, « le témoin fidèle » (Apoc. 1, 5), « qui devant Ponce Pilate rendit son beau témoignage » (I Tim. 6, 13). Il était venu dans le monde « pour rendre témoignage à la vérité » (Jo 18, 37) et bien que les Juifs aient rejeté son témoignage (Jo 8, 13), il pouvait à la veille de sa Passion reconnaître qu'il avait achevé son œuvre (Jo 17, 4) et accompli sa mission en manifestant aux hommes le nom du Père (Jo 17, 6), c'est-à-dire sa nature, qui est d'être amour. Il avait rendu cet amour visible aux hommes : « Celui qui m'a vu, a vu le Père » (Jo 14, 9), par sa parole sans doute, mais plus encore par ses œuvres (Jo 10, 32, 37 ; 14, 10, 12 ; 15, 24).

Ses disciples doivent être témoins à leur tour et continuer sa mission en rendant eux aussi visible au monde l'amour de Dieu. Ils le feront par leurs œuvres surtout ; leur lumière devra briller aux yeux des hommes : « pour que voyant vos bonnes œuvres, ils en rendent gloire à votre Père qui est dans les cieux » (Mt. 5,16). Toute œuvre inspirée par l'amour de Dieu révèle cet amour aux hommes et cet amour de Dieu perçu avec l'aide de la grâce devient motif de croire à l'amour de Dieu. Si un homme est bon, Dieu doit être bien meilleur, et s'il est bon il ne trompe pas.

Pas besoin que ce raisonnement soit explicité ; il suffit que cette bonté divine soit expérimentée pour susciter un véritable acte de foi surnaturelle. Plus sera grande la bonté du témoin, plus son témoignage sera efficace. Cette efficacité grandira encore lorsque au lieu d'un individu c'est tout un groupe, qui rend témoignage, la famille, la paroisse et surtout l'Eglise. Son rayonnement surnaturel lui vient de ses Saints, qui n'ont jamais manqué, grands ou petits, même aux heures les plus sombres de son histoire : « Comme si, au moment où l'humanité trahit son âme, Dieu s'arrangeait toujours désigner quelques-uns de ses témoins privilégiés ».<sup>84</sup>

Résumons. Les infidèles ont-ils pu faire l'acte de foi nécessaire au salut ? Nous avons dit qu'il faut l'admettre *a priori*, puisque Dieu veut leur salut, impossible sans la foi surnaturelle. Nous avons essayé

83. De là une terrible responsabilité pour le prêtre, qui prêche une doctrine qu'il ne pratique pas.

84. DANIEL-ROPS, *L'Eglise des temps classiques. L'ère des grands craquements*, Paris, Fayard, 1958, p. 340.

de montrer, que cette foi leur a été et leur est réellement possible. Ils ont pu connaître et même connu de fait, de façon semble-t-il générale, la vérité de foi essentielle, que Dieu nous aime. La raison ne peut l'atteindre ; c'est donc que Dieu s'est révélé à eux, ne serait-ce qu'à travers une série plus ou moins longue de témoins. Dieu leur a certainement accordé les grâces nécessaires pour un véritable acte de foi surnaturelle ; ils ont donc pu croire cette vérité révélée en s'appuyant sur l'autorité de Dieu, soit atteinte immédiatement à travers la série des témoins, dont le premier aurait cru à cause de cette autorité, soit perçu immédiatement dans l'objet proposé à sa foi ou bien dans le témoin lui-même.

Qu'on n'objecte pas qu'on ne voit guère de traces de cette foi dans la vie des infidèles. Il est trop facile de répondre qu'on n'en voit guère plus dans la vie de beaucoup de chrétiens, qui ont pourtant bénéficié de lumières beaucoup plus abondantes. De plus on ne peut juger l'homme, tant qu'il n'a pas atteint le terme de sa vie ; Dieu seul en est capable.

Il est une autre objection beaucoup plus sérieuse. Si la foi repose immédiatement sur la parole d'un témoin humain, il semble qu'un enfant ou un ignorant sera tout aussi justifié de croire un ministre hérétique, un rabbin juif, un uléma musulman ou même un professeur incroyant. Ce serait vrai si la foi reposait précisément sur une parole purement humaine. En réalité la foi ne vient pas du témoignage humain, mais de la foi du témoin. L'incroyant ne pourra pas communiquer une foi qu'il n'a pas, mais seulement son incroyance. Seul le croyant peut communiquer la foi, en être témoin. Or puisqu'il est possible de se sauver en dehors de l'Eglise et qu'on ne peut se sauver sans la foi, il faut bien admettre qu'il y a de vrais croyants hors de l'Eglise.<sup>85</sup> Leur foi sera incomplète, peut-être mélangée d'erreurs, mais reste une foi salutaire tant qu'ils croient à l'amour de Dieu, même s'ils le connaissent très imparfaitement.<sup>86</sup> Cette foi ils peuvent la transmettre et Dieu coopèrera par sa grâce. Quant aux erreurs, qui l'accompagnent, Dieu les tolère et elles ne sont pas imputables en autant qu'elles sont invincibles.

85. Quelques théologiens l'ont nié, que réfute HARENT, *Foi*, DTC, 6, c. 166. Un autre exemple dans R. AUBERT, *o.c.*, p. 150.

86. Même à l'intérieur de l'Eglise que de degrés dans la foi, dans la connaissance de l'amour de Dieu ! Dieu ne révèle pas à tous son amour dans la même mesure et tous n'acceptent pas sa révélation également. Les théologiens ont coutume de distinguer entre *foi divine* et *foi divine et catholique* suivant que la vérité est seulement révélée par Dieu ou en plus proposée à notre foi par l'Eglise. Dans un sens différent et afin de marquer la différence de contenu de la foi, on pourrait peut-être distinguer *la foi divine*, la foi des non-chrétiens, *la foi chrétienne*, qui comporterait la foi au Christ, *la foi catholique*, qui comporterait en plus la foi à toutes les vérités enseignées par l'Eglise. Ce serait toujours la même foi à la parole de Dieu, mais avec une connaissance plus complète de cette parole.

## Infidèles et missions :

Qu'on n'aille pas conclure qu'à ce compte il n'est pas nécessaire de travailler à la conversion des infidèles ou des non-catholiques, puisqu'ils peuvent très bien se sauver sans nous. S'il ne faut pas exalter la nécessité des missions jusqu'à donner l'impression que le salut est impossible en dehors de l'Eglise, il ne faut pas non plus tellement magnifier la volonté salvifique de Dieu et les moyens de salut accordés aux infidèles, qu'on ne voie plus la nécessité des missions.<sup>87</sup> Ici encore pour résoudre le problème il vaut mieux considérer les exigences de l'amour de Dieu que les besoins de l'homme ; on évitera ainsi le danger de l'un ou l'autre excès.

Parce qu'il nous aime tous, Dieu veut que tous nous l'aimions. Si donc j'aime Dieu, je dois pour lui plaire travailler à le faire aimer de tous. D'ailleurs n'est-ce pas dans la nature de l'amour de désirer que soient aimés ceux que nous aimons ? Aussi la prière du chrétien consiste-t-elle à demander que tous les hommes sur la terre connaissent, aiment et servent Dieu comme les anges et les saints dans le ciel. Ainsi nous enseigna à prier Notre-Seigneur, lorsqu'il nous enseigna le Pater. Il n'y a pas d'amour de Dieu sans zèle pour sa gloire ; le zèle est à la mesure de l'amour et l'amour à la mesure du zèle. Cet amour et ce zèle pousseront nécessairement à travailler pour que Dieu soit plus aimé et dans l'Eglise et hors d'elle.

Pareillement pas d'amour du prochain sans zèle pour son salut. S'il est vrai, comme le rappelle saint Jean (I Jo, 3, 17) qu'on n'aime pas, si possédant les biens de ce monde, on reste indifférent aux besoins matériels du prochain, à combien plus forte raison manquera-t-on de charité, si jouissant des richesses de la foi on reste indifférent aux besoins spirituels du prochain.

Le zèle apostolique est donc la conséquence et la mesure de l'amour de Dieu et du prochain. Aussi comme on ne peut se sauver sans ce double amour, on ne peut pas non plus se sauver sans zèle apostolique.<sup>88</sup> La parabole du mauvais riche et de Lazare le montre bien. Ce riche « qui s'habillait de pourpre et de fin lin et qui chaque jour faisait brillante chère » (Lc 16, 19) fut condamné à l'enfer, parce qu'il resta indifférent à la misère du pauvre Lazare, qui gisait à sa porte tout couvert d'ulcères et qui aurait bien voulu se rassasier de ce qui tombait de la table du riche. Comparés aux infidèles ne sommes-nous pas des riches dans l'ordre spirituel, vêtus splendidement des vérités de la foi, admis chaque jour si nous le voulons au banquet eucharistique ? Tandis que les infidèles sont bien comme Lazare, couverts des ulcères

87. L. CAPÉLAN, *Le problème du salut des infidèles*. Essai historique, 2<sup>e</sup> éd., Toulouse 1934, p. 556.

88. Nous disons le zèle apostolique, non les œuvres d'apostolat, qui ne sont pas possibles à tous de la même façon, ni demandées à tous.

des erreurs, qui les rongent, et comme assis à notre porte enviant nos miettes. Si nous restions indifférents à leur manière, ne serions-nous pas condamnés comme le mauvais riche ?

Sans prétendre avoir résolu le problème du salut des infidèles, ou celui de la foi et de la nécessité des missions, qui lui sont connexes, et sans avoir l'audace de percer un secret divin et de décider si peu ou beaucoup sont sauvés, peut-être d'avoir insisté sur le fait que l'amour de Dieu pour l'homme est la vérité fondamentale, que Dieu nous a révélée et nous demande de croire, permettra à d'autres d'éclairer encore davantage ces trois problèmes.

### **Le mystère de l'enfer :**

C'est un mystère horrible, qu'on ne dépouillera jamais de son horreur et de ses ténèbres, mais qui révolte moins la raison, si on le considère à la lumière de l'amour plutôt qu'à celle de la justice. On ne saurait prouver strictement par la raison l'existence et surtout l'éternité des peines de l'enfer. Notre foi repose sur la révélation très claire que Dieu nous en a faite.<sup>89</sup> Les raisons de convenance, qu'on allègue d'ordinaire pour la justifier, ne sont que des arguments probables : le péché mortel sans repentance étant un désordre irréparable dure toujours, et donc aussi la peine qu'il entraîne ; l'offense faite à Dieu étant une offense infinie exige une peine infinie ; sans une peine éternelle le pécheur pourrait s'obstiner dans sa révolte et cependant échapper finalement à toute sanction. Toutes ces raisons sont valables, mais parce que tirées de l'idée de justice, elles satisfont bien la raison, mais ne touchent pas le cœur.

Il est une autre façon de justifier l'éternité des peines de l'enfer, tirée précisément de l'amour de Dieu pour l'homme. Prenons l'amour humain à son plus haut degré, l'amour conjugal. Si un époux aime ardemment son épouse et que celle-ci lui soit infidèle, plus il l'aime plus il sera furieux. Son amour se change en haine d'autant plus violente qu'il l'aimait davantage. C'est la cause de tant de drames passionnels. Il la rejette et tant qu'elle s'obstine dans son infidélité, il ne peut lui pardonner. S'il restait indifférent à son infidélité, cela voudrait dire qu'il ne l'aime pas.

89. On est d'autant plus surpris de voir un brillant théologien jeter un doute sur l'éternité des peines de l'enfer dans un entretien à la télévision française du 13 décembre 1970. Pour dissiper l'émoi causé il a essayé de s'expliquer dans une lettre publique, où en réalité il ne fait qu'étaler son doute : « J'ai de la difficulté à penser que Dieu vouerait à un châtement et à un échec éternels des hommes créés à son image, aimés, rachetés. Je n'affirme rien, je ne nie rien. J'exprime seulement une difficulté et une interrogation ». Si ce n'est pas cela douter, qu'est-ce que ça peut bien être ? Heureusement on fit suivre la lettre d'une excellente réponse par le P. Ch. V. HÉRIS, o.p., *Les peines de l'enfer sont-elles éternelles ?* dans *L'Homme nouveau*, du 7 février 1971, pp. 10-11.

Ceci n'est qu'une image bien sûr, mais outre que Dieu ne nous est connaissable que par analogie, c'est l'image dont lui-même se sert, quand par les prophètes il reproche à Israël ses infidélités et traite son peuple d'adultère. Et parce que ce n'est qu'une image, la fureur la plus violente d'un mari trompé, et Dieu sait si elle peut l'être ! n'est qu'une ombre et très pâle du courroux divin : « Oh ! chose effroyable que de tomber aux mains du Dieu vivant » (Heb. 10, 31).

On insistera : Pourquoi faut-il que la peine soit éternelle, surtout une peine si terrible ? Il n'y a qu'une réponse : parce que Dieu ne peut pas pardonner à qui s'obstine à ne pas l'aimer. Mais Dieu ne pourrait-il pas vaincre cette obstination ? Scot semble l'admettre, lorsqu'il attribue l'obstination des damnés au retrait de la grâce. Saint Thomas semble plus près de la vérité en attribuant cette obstination à l'endurcissement de la volonté, qui ne peut plus changer son choix. Peut-être vaudrait-il mieux dire, qui ne veut plus le changer. C'est un fait d'expérience que plus on agit dans un sens, plus la volonté se fixe et plus il devient difficile de changer de direction. Il semble bien probable qu'il arrive un moment, où la volonté se fixe définitivement dans son choix et où Dieu ne pourrait le changer sans détruire la liberté. Ils sont remplis de vérité les vers que Dante lût sur la porte de l'enfer :

« Per me si va nella città dolente,  
Per me si va nell'eterno dolore,  
Per me si va tra la perduta gente.  
Giustizia mosse il mio alto fattore,  
Fécemi la divina potestate,  
La somma sapienza et il primo amore ».<sup>90</sup>

L'enfer est bien la conséquence de l'amour de Dieu rejeté par la créature, mais aussi de l'amour de la créature qui lui a préféré le néant.

### **La prédestination : l'idée :**

Le problème de l'enfer touche à celui de la prédestination. On sait la sempiternelle question que posent même des enfants et des ignorants : Pourquoi Dieu crée-t-il ceux dont il prévoit qu'ils se damneront, puisqu'il est certain qu'il sait de toute éternité qui se sauvera et qui se damnera ? Ici encore l'idée de l'amour de Dieu, raison dernière de toutes ses œuvres, peut apporter quelque lumière, bien qu'il ne faille pas s'attendre à percer le mystère.

90. « Par moi l'on va dans la cité des pleurs,  
Par moi l'on va dans l'éternelle douleur,  
Par moi l'on va chez la race damnée.  
La justice anima mon sublime architecte :  
Me firent à la fois la divine puissance,  
La suprême sagesse et le premier amour ».



Peut-être conviendrait-il de modifier la notion courante de prédestination. Dans tous les systèmes la gloire, c'est-à-dire le bonheur de la créature, est le terme de la prédestination. Partant du principe très certain que le sage veut la fin avant les moyens, on conclura que Dieu veut d'abord la gloire pour un certain nombre et leur prépare les grâces, qui les y conduiront infailliblement, de sorte que dans l'ordre d'intention la prédestination à la gloire précède la prévision des mérites, tandis que dans l'ordre d'exécution les mérites précèdent la collation de la gloire. Et on entend alors par prédestination : « La préordination divine des élus à la gloire et aux moyens par lesquels ils l'obtiendront infailliblement » en ce sens que : « Dieu dirige infailliblement certains plutôt que d'autres à la vie éternelle ».<sup>91</sup> Mais alors que reste-t-il pour ceux, qui ne sont pas prédestinés au ciel, sinon l'enfer ? On a beau appeler cela réprobation négative, insister que Dieu veut le salut de tous, mais permet les fautes de certains, qui sont condamnés à cause de ces péchés, le résultat final est le même que si Dieu prédestinait positivement à l'enfer. En effet pour être conséquent il faut raisonner ainsi : si Dieu destine d'abord à la gloire avant toute prévision de mérite et accorde ensuite les moyens pour y atteindre, à ceux qu'il ne destine pas à la gloire avant toute prévision de démerite, il ne donne pas les moyens efficaces pour y parvenir.<sup>92</sup> Mais si pour certains dès le premier instant Dieu ne veut pas le bonheur du ciel<sup>93</sup> et en conséquence ne leur donne pas la grâce qui les y conduirait, comment peut-on dire que Dieu veut le salut de tous ? En fin de compte dire que Dieu veut sauver tous les hommes, revient à dire qu'il veut sauver tous les élus. On fait bien appel à la distinction de volonté antécédente, ou de volonté conséquente, mais cela ne semble pas avancer beaucoup l'affaire, car : « Ce que nous voulons antécédemment, nous ne le voulons pas purement et simplement ; nous le voulons sous un certain rapport... Nous voulons purement et simplement quelque chose quand nous la voulons toutes circonstances particulières bien considérées, et c'est cela qu'on appelle vouloir d'une volonté conséquente ».<sup>94</sup> La

91. Ces formules sont du P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Prédestination*, dans DTC 12, c. 3003 et 3005.

92. Un partisan de la réprobation négative antécédente le reconnaît : « Qui tenet homines quoad numerum et quoad personas determinatos ante praevisa merita vel absolute ad gloriam esse praedestinos, eo ipso admittit ceteros absolute ante praevisa demerita ad gloriam non esse electos ». F. DIEKAMP, *Theol. Dogm. Manuale*, Paris, Tournai, Rome 1944, p. 285. Plus loin p. 286 : « Quos autem reprobat, naturali eorum defectibilitati relinquit, quin gratis efficacibus, quas illis non debet, impediatur, quominus graviter peccent et propria culpa salute priventur ».

93. Saint THOMAS, 1a, q. 23, a. 3, ad 1 : « Dieu aime tous les hommes, et même toute créature, en tant qu'il veut à tous du bien, mais il ne veut pas tout bien à tout être. Pour autant donc qu'il ne veut pas à certains ce bien qui est la vie éternelle, on dit qu'il les a en haine ou qu'il les réprouve ». Un commentateur trouve que ces termes « sentent un peu leur ancien Testament ».

94. Saint THOMAS, 1a, q. 19, a. 6, ad 1.

volonté antécédente : « se nommerait mieux une velléité qu'une volonté proprement dite ».<sup>95</sup>

Afin d'éviter ces conséquences, un peu trop dures semble-t-il, d'autres, tout en maintenant l'idée de prédestination comme prédestination à la gloire, affirment qu'elle suit la prévision des mérites et rejettent toute réprobation antécédente même négative. Ils tombent dans d'autres embarras. Au point de vue philosophique on leur oppose que Dieu ne peut vouloir les moyens avant la fin, qu'il veut donc la gloire avant les mérites ; que si l'efficacité de la grâce dépend du consentement de la volonté humaine, et non de la détermination divine, quelque chose échappe au souverain domaine de Dieu ; que sa connaissance des actions humaines dépendra du choix de la créature et qu'il ne sera plus complètement indépendant de tout le créé. Au point de vue théologique le salut de l'homme dépendra comme sa damnation de sa volonté. Mais n'est-ce pas retomber dans l'erreur des pélagiens ou des semi-pélagiens ? N'est-ce pas négliger un peu trop cette vérité de foi, que c'est par la grâce de Dieu que l'homme est sauvé tandis qu'il se perd par sa malice ? N'est-ce pas faire de Dieu le spectateur plutôt que l'auteur de notre salut ?

Ces difficultés de l'un ou de l'autre côté semblent inévitables, si l'on doit concevoir la prédestination comme ordonnance effective à la gloire : elle sera nécessairement avant ou après la prévision des mérites et l'on se heurtera à l'un ou l'autre écueil. Mais l'on peut demander si cette notion s'impose. L'idée est absente de l'Ancien Testament et des écrits du Nouveau, sauf des épîtres de saint Paul. Les textes de l'Apôtre, qu'on allègue, doivent ou peuvent s'entendre de la prédestination à la grâce du christianisme.<sup>96</sup> Les Pères grecs n'ont pas envisagé la question.<sup>97</sup> Le grand docteur de la prédestination à la gloire est saint Augustin, dont dépendent tous les autres. Outre que sa doctrine sur la prédestination ne va pas sans quelques difficultés, il faut reconnaître que sa grande préoccupation était bien plutôt de défendre la gratuité du salut, en quoi il est inattaquable.

Peut-être est-ce présomption, mais il nous semble que la définition

95. *Ibid.*

96. Les chapitres 9-11 de l'épître aux Romains ne parlent pas de prédestination à la gloire ; saint Paul y explique le rejet des Juifs et leur remplacement par les Gentils. Quant à Rom. 8, 28-30 et Eph. 1, 3-14 il semble qu'on doive les entendre de la prédestination à la foi chrétienne, car ici il y a vraiment élection : Dieu veut le salut de tous, mais ne veut pas pour tous la grâce d'appartenir effectivement à l'Eglise. Tandis que la grâce sanctifiante est accordée à quiconque n'y fait pas obstacle, le caractère du baptême avec tous les privilèges qu'il comporte et qui incorpore au Christ est réservé à ceux que Dieu a élus, tout comme le caractère de l'ordre, qui unit encore plus étroitement au Christ, est réservé à quelques élus parmi les baptisés. Dieu donne sa grâce à tous, mais pas à tous dans la même mesure.

97. La conclusion de H.D. SIMONIN, *Prédestination*, dans DTC, 12, 2832.

usuelle de la prédestination est fautive. On semble faire de la gloire, du bonheur de la créature, la raison dernière de l'acte divin. N'est-ce pas l'enseignement de Vatican I, que la raison dernière de toutes les œuvres de Dieu *ad extra* est la manifestation de sa bonté ou perfection ? Que la fin absolument dernière de toute créature est de glorifier Dieu en reflétant cette bonté, et pour la créature raisonnable en la reconnaissant, ce qui veut dire en l'aimant ? L'homme est donc prédestiné à aimer Dieu, et pas seulement sur la terre comme pourrait le suggérer la formule pourtant très vraie, que l'homme a été créé pour connaître, aimer et servir Dieu et par ce moyen obtenir la vie éternelle. Il a été créé pour aimer Dieu éternellement et par ce moyen être éternellement heureux. Le bonheur est fin dernière secondaire de l'homme, conditionnelle et subordonnée à sa fin dernière absolue : il atteindra la béatitude s'il aime Dieu et dans la mesure où il l'aimera.

On objectera : si aimer Dieu est le moyen pour atteindre le bonheur éternel, celui-ci est donc la vraie fin et l'on a raison de parler de prédestination à la gloire. En réalité c'est aimer *Dieu sur la terre*, qui est moyen pour parvenir au bonheur du ciel, qui est fin seulement par rapport à l'amour de Dieu en la vie présente. Si aimer Dieu n'était que moyen, la fin obtenue l'usage du moyen devrait cesser. Qui oserait dire que l'amour cesse au ciel ? « La charité ne passe jamais » (I Cor. 13, 8) alors que passera tout le reste. Elle durera éternellement comme dure la fin. Elle est l'unique occupation des saints, la source de leur joie et de leur bonheur. En réalité nous distinguons ce qui est inséparable : supprimer l'amour c'est supprimer le bonheur. Prédestination à la gloire veut dire prédestination à l'amour, mais celle-ci est toujours première.

Il apparaît immédiatement que si Dieu crée des êtres raisonnables, il ne peut pas ne pas les destiner à l'aimer au moins d'un amour naturel,<sup>98</sup> ou n'y prédestiner que quelques-uns. Quant à l'amour surnaturel tous y sont prédestinés, puisque le premier commandement est pour tous, et prédestinés à aimer éternellement. Pas de place pour une réprobation antécédente même négative, car cela voudrait dire que Dieu ne veut pas être aimé d'un certain nombre. S'il commande à tous de l'aimer, de l'aimer éternellement, il veut la gloire de tous bien que conditionnellement ; il doit donner à tous les grâces nécessaires pour l'aimer chacun au degré d'amour auquel il est prédestiné, car tous ne sont pas appelés au même degré d'amour et donc de bonheur. Ceux qui aimeront seront sauvés ; ceux qui refuseront se perdront.<sup>99</sup>

98. La prédestination à l'amour surnaturel demeure gratuite, mais n'est pas moins universelle.

99. On pourrait paraphraser Mc 16, 15-16, dans ce sens : « Allez par le monde entier ; proclamez la bonne nouvelle, que Dieu nous a aimés jusqu'à nous donner son Fils pour nous sauver, à toute la création. Celui qui croira à cet amour et sera baptisé, sera sauvé ; celui qui n'y croira pas sera condamné ».

## La prédestination et la grâce :

On dira : Ceci ne fait que reculer le problème. Pourquoi certains aiment-ils, tandis que d'autres refusent ? Ou bien cela dépend de la grâce ou bien de la volonté, et nous voilà devant la même alternative : attribuer à Dieu le salut, mais aussi au moins négativement la damnation ; ou bien tout faire dépendre de la volonté humaine et tomber dans le pélagianisme.

De fait on ne peut échapper au dilemme, si l'on conçoit l'action de la grâce uniquement dans la ligne de l'efficience, comme un concours surnaturel qui nous fait agir. L'idée est courante, mais jusqu'à quel point s'impose-t-elle ? Ne faudrait-il pas faire appel aussi à la causalité finale ? Après tout la grâce nous est donnée pour aimer, et aimer c'est tendre vers un bien, vers une fin.

Pour se porter vers une fin il faut la connaître et avoir de l'inclination pour elle. Or notre fin, le Dieu vivant, qui est amour, est une fin surnaturelle. Nous ne pouvons pas le connaître comme le Dieu vivant qui nous aime, mais seulement comme cause première ou premier principe, pour lequel nous n'éprouvons guère plus d'inclination que pour le principe de la gravitation universelle. Sans doute il y a chez nous un appétit du bien, que Dieu peut éminemment satisfaire ; mais ce sont les biens créés que nous connaissons et vers lesquels nous sommes naturellement portés. Dieu va donc agir *en nous* d'une double façon : sur l'intelligence pour élever son pouvoir de vision et lui permettre de saisir obscurément le Saint-Esprit présent en elle ; cela s'appelle illumination ; sur la volonté pour l'incliner vers le bien divin obscurément senti ; cela s'appelle inspiration.<sup>100</sup> Cette double action sur l'intelligence et la volonté relève de la causalité efficiente, puisqu'elle suppose une modification passagère (grâce actuelle) ou permanente (grâce habituelle) de nos facultés. Elle est donc commune aux trois divines Personnes, suivant le principe que tout leur est commun dans l'efficience, quoi qu'elle puisse se terminer à une seule.<sup>101</sup>

100. Illumination et inspiration procèdent de l'intérieur, de Dieu plus intérieur à l'âme que l'âme elle-même. On pourrait comparer grossièrement l'illumination à la lumière, venant de l'intérieur, que les phares d'une automobile projettent au dehors pour faire apparaître ce qui était invisible. Ainsi le Saint-Esprit projette sa lumière à travers « les yeux de l'âme » pour lui découvrir ce qu'elle ne pouvait voir tant au dehors qu'au dedans d'elle-même. L'inspiration est comme le vent, qui gonfle les voiles du navire et l'entraîne dans sa direction. Le Saint-Esprit est ce vent impétueux, parfois irrésistible, dont nul ne sait ni d'où il vient, ni où il va (Jo 3, 8).
101. On l'enseigne pour l'incarnation, œuvre des Trois, qui se termine au Verbe seul. Ne pourrait-on dire la même chose du don du Saint-Esprit ? La doctrine commune, qui présente l'inhabitation divine comme commune aux Trois Personnes et seulement appropriée au Saint-Esprit, ne semble pas rendre pleine justice aux textes de la Sainte Ecriture, où c'est toujours le Saint-Esprit, qui est envoyé, qui est donné, qui est reçu, qui habite. Si la grâce créée, nécessaire non pour rendre Dieu présent, puisqu'il est partout, mais

Par le fait que Dieu se donne ainsi à l'âme comme objet de fruition obscure,<sup>102</sup> le vouloir indélibéré du bien qui existe en tout homme mais indéterminé, se trouve déterminé et incliné vers Dieu. A cet amour ou vouloir non délibéré, qui le porte vers Dieu, l'homme peut résister volontairement, et c'est là le grand mystère, tout comme il peut résister aux inclinations naturelles des passions, comme peut résister par exemple un homme à l'inclination involontaire qu'il ressent pour une femme et lui en préférer une autre. Si l'homme résiste, il est seul cause de sa perte. Si au contraire il ne s'oppose pas à l'inclination, cet amour se répand et inonde l'âme comme une eau qui jaillit d'une source vive, comme un feu qui la pénètre de sa chaleur, comme un parfum qui la remplit de sa suavité. En tout cela la volonté est mue par l'inclination, comme elle l'est lorsqu'elle ne résiste pas à une passion, dont elle n'est pas la cause, et se laisse entraîner par elle.<sup>103</sup> Qu'on n'aille pas conclure de là que cet amour indélibéré, produit par le Saint-Esprit, qui « opère en nous le vouloir et l'opération même » (Phil. 2, 13) ne sera pas volontaire ou nôtre. Il le sera comme est nôtre et volontaire une action provenant d'une inclination naturelle, à laquelle la volonté ne résiste pas alors qu'elle le pourrait.

Ce n'est peut-être pas très métaphysique, mais peut-on résoudre un problème psychologique uniquement par des principes métaphysiques ? Par contre les données de la foi sont respectées : Dieu veut vraiment le salut de tous, puisqu'il veut que tous l'aiment. Il donne à tous la grâce, dont ils ont besoin pour l'aimer, bien que pas à tous dans la même mesure, car tous ne sont pas destinés à aimer au même degré. Le salut est vraiment l'œuvre de Dieu, puisque c'est le Saint-Esprit, qui par son illumination et son inspiration produit en nous l'amour, toute la part de l'homme consistant à ne pas résister. Ce n'est pas l'homme, qui en a l'initiative ; le Saint-Esprit donne à chacun comme il veut (I Cor. 12, 11) et ce don, au moins le don initial, l'homme ne peut ni se le procurer, ni le mériter. Quant à la damnation elle est exclusivement l'œuvre de l'homme, qui a reçu la grâce, mais a résisté. Enfin la liberté demeure entière tant chez les élus comme chez les réprouvés.

pour le rendre présent à l'âme, c'est-à-dire objet de connaissance et d'amour, doit être reproduite par les Trois, on ne voit pas pourquoi le Saint-Esprit seul ne pourrait pas être cet objet possédé par connaissance et amour. Suivant un principe énoncé par saint Ambroise et saint Augustin, Dieu est objet volontaire de vision : « S'il veut, on le voit ; s'il ne veut pas, on ne le voit pas » (saint Ambr., *Exp. in Lucam*, 1, 24 ; saint Aug., *De videndo Deum*, c. 6, n. 18). Avant eux saint Irénée (*Adv. Haer.*, 4, 34, 5) avait précisé qu'on le voit « comme il veut ».

102. Saint THOMAS, 1a, q. 43, a. 3.

103. A mesure qu'augmente l'action de la grâce, cette passivité de l'âme devient de plus en plus apparente, au point que dans les états mystiques elle se sent incapable de résister à l'emprise divine. Ne faut-il pas supposer que la grâce agit, moins puissamment certes, mais de la même façon à tous ses degrés ? Sous cette emprise de la grâce l'âme ne se sent pas pourtant violentée, mais au contraire se laisse joyeusement entraîner sans résistance, comme celui qu'entraîne une passion.

On peut soulever plus d'une difficulté. Précisément si le partage entre élus et réprouvés ne tient pas à la volonté divine, reste qu'il vienne de la volonté humaine, et l'on retombe dans le pélagianisme, puisqu'en dernière analyse le salut dépend de la volonté. Ici il faut se garder d'une illusion et de raisonner par voie des contraires : la damnation dépend de la volonté, donc le salut lui aussi ; ce qui est faux. Pour résister à une inclination il faut un acte positif de la volonté ; au contraire pour qu'elle nous entraîne il suffit de ne pas s'opposer. Pour remonter un courant il faut ramer ; pour se laisser emporter il suffit de se laisser faire ou si l'on rame dans le sens du courant, l'on ira plus vite, mais l'impulsion première viendra du courant. Ce qui partage élus et réprouvés, ce n'est pas un acte contraire de part et d'autre, mais uniquement la résistance des réprouvés à la grâce. Le mystère n'est pas que la volonté ne résiste pas à l'attrait du bien, mais que la volonté faite pour le bien puisse résister à cet attrait.

Serait-ce parce que les uns reçoivent des grâces plus puissantes, des grâces efficaces, les autres des grâces moins fortes, tout juste suffisantes ? Pas de doute que Dieu ne soit parfaitement libre dans la distribution de la grâce, qu'il n'en donne plus à certains qu'à d'autres. Mais faire dépendre le salut et la damnation de la qualité ou de la quantité de la grâce reçue, c'est finalement les faire dépendre de la volonté de Dieu, qui donne la grâce, et il semblerait utile de demander : De la grâce suffisante délivrez-nous, Seigneur ! Cela reviendrait à dire qu'on se sauve ou qu'on se sanctifie à proportion des grâces reçues. Or on prêche sans cesse qu'il arrive souvent le contraire. Il ne semble pas que Judas eût reçu moins de grâces que le bon larron, les Juifs que les Gentils. Notre-Seigneur ne reproche-t-il pas à ses contemporains de le rejeter, alors que les Ninivites se rendirent à la voix de Jonas, que la reine du Midi vint pour entendre la sagesse de Salomon, tandis qu'ils avaient au milieu d'eux bien plus que Jonas et Salomon ? (Mt. 12, 41-42). Enfin on risque de tant insister sur l'efficacité de la grâce, qu'on ne voit plus comment la volonté reste libre, et pourtant il faut maintenir que l'homme peut toujours résister à la grâce.<sup>104</sup> Dieu peut bien confirmer une âme en grâce, mais cela reste l'exception.

On opposera encore qu'à ce compte c'en est fait de la certitude de la prédestination, qu'il faut pourtant maintenir. Comment Dieu peut-il connaître le nombre et les noms de tous les élus et de tous les réprouvés, si tout dépend de la non-résistance ou de l'opposition à la grâce de la volonté libre ? Ce qui est libre est contingent, et il ne peut y avoir de connaissance certaine d'un futur contingent. On peut répondre comme saint Thomas : « Tout ce qui est dans le temps est présent à Dieu..., parce que son regard porte éternellement sur toutes choses telles qu'elles

104. Le concile de Trente, sess. 6, can. 4 maintient que l'homme peut « refuser son consentement s'il le veut », et la deuxième proposition de Jansénus condamnée comme hérétique dit : « Dans l'état de nature déchue, on ne résiste jamais à la grâce intérieure ».

sont dans leur réalité présente ». <sup>105</sup> Cela reste sans doute mystérieux, mais si on explique la science que Dieu a de nos actes par ses décrets déterminants ou prédéterminants, on aboutit à un autre mystère : comment un même acte peut-il être déterminé et libre. Mystère pour mystère, celui de Dieu est plus certain que celui des théologiens !

### **Prédestination et solidarité :**

Il est un autre aspect ordinairement négligé dans l'étude de la prédestination, son aspect collectif. On en parle d'ordinaire comme si c'était affaire purement individuelle, et que chacun eût à se sauver comme s'il était seul au monde. En fait nous sommes tous solidaires, et pas seulement d'Adam et du Christ, mais dépendant les uns des autres dans le bien, c'est la communion des saints, mais aussi dans le mal. Cette solidarité trouve elle aussi son explication dans l'amour auquel Dieu nous a prédestinés. En effet s'il nous a appelés à l'aimer, cela veut dire aussi appelés à le faire aimer, puisque comme nous l'avons dit, l'amour de Dieu ne va pas sans le désir que d'autres l'aiment. Ce désir, s'il est sincère, se traduira pas des actes, prières, sacrifices, œuvres diverses de miséricorde, suivant la vocation et les capacités de chacun. Tous ne sont pas appelés au même degré ou à la même forme d'amour ; chacun est appelé à un degré différent et reçoit des dons différents. L'un reçoit cinq talents, un autre deux, un autre un, <sup>106</sup> mais chacun doit faire fructifier le talent reçu en se rappelant l'avertissement : « A qui on aura donné beaucoup, il sera beaucoup demandé, et à qui on aura confié beaucoup, on réclamera davantage » (Le 12, 48). Plus donc une âme est appelée à aimer Dieu, et plus elle a reçu de grâces, plus elle est appelée à le faire aimer. Voilà pourquoi le Christ en tant qu'homme étant prédestiné au degré suprême d'amour <sup>107</sup> et ayant reçu la suprême mesure de grâce avait pour mission de faire aimer Dieu par tous les hommes et leur a mérité toutes les grâces qu'ils reçoivent. Par où l'on voit la grandeur de la vocation sacerdotale, car si le prêtre est appelé à faire aimer Dieu par beaucoup d'âmes, cela veut dire qu'il recevra beaucoup de grâces, mais aussi qu'il est appelé à un grand amour et à une grande gloire, s'il est fidèle à sa vocation.

Telle est bien la raison de cette solidarité, qui nous fait dépendre les uns des autres dans notre vie surnaturelle : procurer à Dieu une plus grande gloire et augmenter notre propre gloire et notre bonheur. Sans nul doute il est plus glorieux pour Dieu que nous l'aimions et tra-

105. Saint THOMAS, 1a, q. 14, a. 13, sol.

106. Sur la diversité des dons cf. I Cor. 12.

107. On connaît le beau texte de Scot : « Dico ergo sic : primo Deus diligit se ; secundo diligit se alii, et iste est amor castus ; tertio vult diligi ab illo qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicujus extrinseci ; et quarto praevidit unionem illius naturae, quae debet eum summe diligere ; etsi nullus cecidisset ». (R.P. 3, d. 7, q. 4, n. 5. Ed. Vivès 18, 303).

vaillions à le faire aimer, que de nous contenter de l'aimer seulement, si tant est que ce soit possible. En même temps nous ajoutons à notre propre gloire, car les âmes que nous aurons amenées ou aidées à aimer Dieu seront notre couronne au ciel et comme nos trophées de victoire. Elles seront aussi notre bonheur : bonheur d'avoir fait aimer Dieu, bonheur de la reconnaissance que toutes ces âmes nous témoigneront, bonheur de notre propre reconnaissance pour tous ceux qui nous auront aidés nous-mêmes.

Puisque nous sommes ainsi dépendants les uns des autres dans la transmission de la vie surnaturelle, qu'advient-il si l'un des intermédiaires vient à faire défaut ? Il faut noter d'abord que malgré les similitudes la vie surnaturelle ne se transmet pas exactement comme la vie naturelle. Notre vie physique nous l'avons reçu immédiatement d'un seul, tandis que spirituellement nous sommes reliés par mille liens à d'innombrables âmes passées, présentes et même futures, connues et inconnues. Les grâces que nous recevons ont pu nous être méritées par des saints ayant vécu des siècles avant nous, un fondateur d'Ordre par exemple ; ou nous sont accordées en prévision des mérites d'un autre, qui n'est pas encore né ; ou à cause des prières d'autres actuellement vivants, mais que nous ne connaissons jamais ici-bas. La transmission de la vie surnaturelle ne saurait donc être interrompue par la faute d'un seul. Elle le fut dans un seul cas, par la faute d'Adam, de qui tous les hommes devaient recevoir la grâce.<sup>108</sup> Mais alors le dommage ne fut pas irréparable, car il restait encore la source première de toute grâce, le second Adam, et celui-ci était indéfectible.

Il faut noter en second lieu que si un intermédiaire manque à son rôle, le dommage est atténué encore d'une autre façon : un autre prend sa place. Les grâces, dont il n'a pas profité et fait profiter les autres, lui sont retirées et sont données à un autre, qui les fera fructifier. Cette vérité rarement mentionnée apparaît pourtant clairement dans la parabole des talents, dans la sentence portée contre le serviteur qui n'a pas fait fructifier le talent reçu : « Enlevez-lui donc son talent et donnez-le à celui qui a dix talents. Car à tout homme qui a, l'on donnera et il aura du surplus ; mais à celui qui n'a pas, on enlèvera même ce qu'il a » (Mt. 25, 28-29). Même leçon dans la parabole des vigneronniers homicides : le maître de la vigne la louera « à d'autres vigneronniers, qui lui en livreront les fruits en temps voulu » (Mt. 21, 41) ; dans la parabole du festin nuptial : d'autres remplacent les invités, qui ont dédaigné l'invitation (Mt. 22, 2-14). Nous voyons l'application de la loi dans le cas de Judas : la grâce de la vocation d'apôtre qu'il a perdue passe à saint Matthias (Act. 1, 15-26) ;<sup>109</sup> pareillement dans le rejet des Juifs : « Leur faux pas a fait la richesse du monde » (Rom. 11, 12).

108. Cela suppose un degré suréminent de grâce en Adam.

109. Serions-nous témoins de la même chose actuellement ? Tandis que dans certains pays nombre de prêtres et de religieux renoncent à la grâce de la vocation, ailleurs nombre d'autres la reçoivent.



La faute de l'un est compensée par d'autres : l'amour qu'un refuse à Dieu, un autre le lui donne ; la gloire de Dieu n'est jamais frustrée. Il n'en reste pas moins que le pécheur, en plus de se nuire à lui-même, peut nuire aussi à d'autres. Sans doute seul le coupable sera châtié ; nul n'est puni pour la faute d'un autre ; ce serait injuste ; mais on peut avoir à souffrir des fautes d'un autre, car tout désordre engendre de la souffrance, et on peut être privé d'un bien à cause de la faute d'un autre. De la solidarité dans le bien découle la solidarité dans le mal. C'est comme dans une famille, l'honneur de l'un des membres rejaillit sur tous les autres et la faute pareillement. Saint Paul le dit du Corps Mystique : « Un membre souffre-t-il ? tous les membres souffrent avec lui. Un membre est-il à l'honneur ? tous les membres prennent part à sa joie » (I Cor. 12, 26). Cela vaut de toute l'humanité : comme tous les hommes bénéficient des mérites du second Adam, tous ont pâti par la faute du premier.

Ce qui fut vrai aux sommets, se vérifie également aux niveaux inférieurs. Tout chrétien est prédestiné comme Adam, comme le Christ à aimer Dieu et à le faire aimer, quoique dans une sphère limitée, à obtenir pour un certain nombre d'âmes grâce et pardon. Cela sans préjudice des mérites du Christ, mais plutôt pour en faire éclater la grandeur, puisqu'ils nous rendent capables de partager ses dispositions (Phil. 2, 5 ; I Cor. 11, 1 ; I Pet. 2, 21 ; I Jo 2, 6). Si donc un chrétien n'est pas fidèle à sa vocation, d'autres seront privés des grâces qui devraient leur arriver par lui, comme par la faute d'Adam tous les hommes furent privés de la justice originelle,<sup>110</sup> à moins que cette infidélité ne soit compensée par un autre, tout comme la faute d'Adam fut surabondamment compensée par les mérites du Christ.

### **Le péché originel : Difficultés :**

Si tous les hommes sont prédestinés chacun à leur rang à aimer et à faire aimer Dieu, cette vérité ne pourrait-elle pas nous servir à mieux

110. Cette vérité est clairement énoncée par PIE XII, *Corporis Mystici* : « Comme le Sauveur ne dirige pas visiblement l'Eglise par lui-même, il veut recevoir l'aide des membres de son Corps mystique pour accomplir l'œuvre de la rédemption. Cela ne provient pourtant pas de son indigence et de sa faiblesse, mais plutôt de ce que lui-même a pris cette disposition pour le plus grand honneur de Son Epouse sans tache. Tandis qu'en mourant sur la croix il a communiqué à son Eglise, sans aucune collaboration de sa part, le trésor sans limite de la rédemption, quand il s'agit de distribuer ce trésor, non seulement il partage avec Son Epouse immaculée l'œuvre de la sanctification des âmes, mais il veut encore que celui-ci naisse pour ainsi dire de son travail. Mystère redoutable, certes, et qu'on ne méditera jamais assez : le salut d'un grand nombre d'âmes dépend des prières et des mortifications volontaires, supportées à cette fin, des membres du Corps mystique de Jésus-Christ, et du travail de collaboration que les pasteurs et les fidèles, spécialement les pères et mères de famille, doivent apporter à notre divin Sauveur ? »

comprendre et défendre le dogme du péché originel ? Pour plus d'un il est aujourd'hui une pierre d'achoppement. Quelques théologiens en sont arrivés à proposer des explications, qui aboutissent à le nier. Les difficultés proviennent des théories évolutionnistes. Qu'il se soit produit au cours des âges une montée de la vie vers des formes de plus en plus parfaites, c'est un fait indéniable. Qu'avant l'homme actuel aient existé des êtres, qui en semblent une ébauche, c'est aussi certain. Ceci est l'aspect chronologique de l'évolution ; il y a l'aspect phylétique. Quoiqu'ils soient loin de s'entendre sur bien des détails, lorsqu'il s'agit d'ordonner ou d'expliquer l'apparition de nouvelles espèces, cependant les hommes de science sont à peu près tous d'accord pour les faire naître des espèces, qui les ont précédées, certains allant jusqu'à faire sortir la vie de la matière brute. Ils ne font pas d'exception pour l'homme ; lui aussi tirerait son origine de ces hominiens, qui l'ont précédé.

Même si à ce point de vue phylétique l'évolution n'est pas scientifiquement prouvée dans son ensemble et ne le sera peut-être jamais, elle demeure très vraisemblable et parfaitement acceptable pour le philosophe.<sup>111</sup> Elle ne s'oppose pas non plus à la foi, si on maintient qu'elle se produit sous l'action de Dieu et que l'âme humaine ne sort pas de la matière mais est créée immédiatement par, Dieu.<sup>112</sup>

Pourtant il semble à certains, comme Teilhard de Chardin,<sup>113</sup> qu'il est impossible d'accorder ce que la foi enseigne de l'élévation surnaturelle du premier homme avec ce que la paléontologie constate du physique et du mode de vie si rudimentaires des premiers hommes. Par souci de mettre d'accord la foi et la science, on a proposé une hypothèse, qui sauvegarderait la réalité et l'universalité du péché originel et la réalité de la chute, sans qu'il soit nécessaire d'admettre que l'homme ait jamais joui de l'état paradisiaque. L'homme fut bien

111. Saint Thomas lui-même ne voyait aucune contradiction à ce que la vie, au moins dans ses formes inférieures, provienne de la matière : Ia, q. 45, a. 8, ad 3 ; q. 71, ad 1 ; q. 91, a. 2, ad 2. Il admettait aussi que de nouvelles espèces pussent apparaître sans être pour cela complètement nouvelles, parce qu'elles préexistaient dans leur principes : Ia, q. 73, a. 1, ad 3.
112. Pie XII le reconnaît dans l'encyclique *Humani Generis* du 12 août 1950 : « L'Eglise n'interdit pas que la doctrine de l'évolution, pour autant qu'elle recherche si le corps humain fut tiré d'une matière déjà existante et vivante — car la foi catholique nous oblige à maintenir l'immédiate création des âmes par Dieu — dans l'état actuel des sciences et de la théologie, soit l'objet de recherches et de discussions ». Mais il demande que ces recherches soient poursuivies avec prudence et modération et dans la soumission au jugement de l'Eglise.
113. « Rien de plus déconcertant à première vue que cette idée de chute et de relèvement à laquelle se heurtent non seulement une Paléontologie et une Préhistoire qui ne laisse de place ni à un Paradis Terrestre, ni à un couple primitif parfait aux origines... » Cité par B. de SOLANGES, *Teilhard de Chardin*, Privat Editeur, 1967, p. 324, où on trouvera plusieurs autres citations du même genre.

destiné à cette vie surnaturelle d'amitié avec Dieu, symbolisée par le paradis terrestre, en sorte que les dons qu'elle suppose, lui étaient virtuellement accordés ; cependant la collation et l'existence actuelles de l'élévation surnaturelle fut empêchée par le péché de l'homme, qui entraîna privation pour le reste de l'humanité.<sup>114</sup>

Outre que cette hypothèse n'a aucun fondement théologique, qu'elle est opposée aux sources, Ecriture, tradition, magistère, qui montrent Adam dès l'origine constitué dans l'état d'amitié avec Dieu, qu'il perdit pour lui-même et tout le genre humain, elle n'est aucunement nécessaire pour répondre à la difficulté, qu'on tire du psychisme rudimentaire des premiers hommes. Il suffit de faire remarquer que de ce psychisme nous ne savons rien, qu'on ne peut le déduire ni des formes anatomiques, ni de l'outillage et de la vie très rudimentaires de ces lointains ancêtres. N'existe-t-il pas encore aujourd'hui quelques groupes humains, dont la vie semble aussi primitive que celle des premiers hommes et dont le psychisme est pourtant pleinement humain, et même dans certains cas, comme chez les Boschimans, supérieur par certains côtés à celui des civilisés ? De plus l'Ecriture ne dit pas que cette élévation surnaturelle fut générale, ni qu'elle dura longtemps. Enfin on ne saurait prétendre que Dieu ne peut accorder ses grâces, même les plus extraordinaires, à des êtres très frustes. Autrement on ressemblerait à cette supérieure, qui ne put jamais se faire à l'idée que la Sainte Vierge eût apparu à une pauvre ignorante comme Bernadette.

La vraie difficulté vient du polygénisme, qui voit à l'origine du genre humain, non pas un couple unique, mais tout un groupe d'individus arrivés à peu près en même temps au niveau humain. Il est sûrement exagéré d'attribuer une vraie certitude, même simplement morale, au polygénisme ;<sup>115</sup> Il reste une hypothèse, hautement vraisemblable si l'on veut, hypothèse tout de même, mais dont sont convaincus un très grand nombre d'hommes de science. Elle ne répugne pas du point de vue philosophique, mais peut inquiéter le croyant et le théologien, car elle semble impossible à concilier avec l'universalité du péché originel. Aussi en 1950 Pie XII dans l'encyclique *Humani generis* mettait-il en garde : « Quand il s'agit de l'autre hypothèse qu'on

114. M. le chanoine A. MICHEL donne un excellent aperçu des publications théologiques récentes, françaises principalement, sur le péché originel en relations avec l'évolutionnisme et le polygénisme dans *l'Ami du Clergé*, p. 66, pp. 353-362, 376-382, 506-510, 1967, pp. 247-250, 515-519, 671-677, 687-691. L'exposé de l'opinion en question se trouve en 1966, pp. 248-249. Le P. C. LARNICOL sous le titre *Les origines. Synthèse théologique* a publié pour sa part trois articles dans la même revue en 1968, pp. 177-182, 193-200, 353-362, qui constituent une excellente mise au point de toutes ces discussions et le meilleur exposé, que nous connaissions, de la question des origines du point de vue théologique.
115. S'il n'y a pas d'homme sans âme humaine, comment prouvera-t-on que Dieu a dû en donner une à tous ces hominiers qu'on suppose arrivés au stade convenable d'évolution ? Par ailleurs comment prouver qu'on a atteint les premiers hommes et qu'ils étaient plusieurs ?

appelle polygénisme, les fils de l'Eglise n'ont plus du tout pareille liberté. En effet les fidèles ne peuvent embrasser une doctrine dont les tenants soutiennent, ou bien qu'il y a eu sur terre, après Adam, de vrais hommes qui ne descendent pas de lui par génération naturelle comme du premier père de tous, ou bien qu'Adam désigne l'ensemble de ces multiples pères. On ne voit, en effet, aucune façon d'accorder pareille doctrine avec ce qu'enseignent les sources de la vérité révélée et ce que proposent les actes du magistère ecclésiastique sur le péché originel, péché qui tire son origine d'un péché vraiment personnel commis par Adam, et qui, transmis à tous par la génération, se trouve en chacun et lui appartient (Rom. 5, 12-19 ; cf. Trid., sess. 5, can. 1-4) ».

Les théologiens n'ont pas tous vu dans ce texte une condamnation du polygénisme, mais seulement une mise en garde et l'affirmation d'une difficulté, dont il faut chercher la solution avec prudence dans la fidélité à la foi de l'Eglise sur le péché originel. Ils font aussi remarquer que le concile de Trente n'a pas défini que le péché originel était transmis par voie de génération, mais seulement « par voie, non d'imitation, mais de propagation » ; il enseignait que le péché originel n'était pas un péché personnel comme celui d'Adam, mais un péché attaché à la propagation de la nature humaine.

De même Paul VI dans son allocution du 11 juillet 1966, à l'occasion du symposium organisé à l'Université grégorienne sur le péché originel, n'a pas rejeté le polygénisme, mais seulement les explications, qui partant de ce présupposé non démontré, en arrivent à des théories inconciliables avec le dogme : que le péché originel ne tient pas à la désobéissance du premier homme, commise au début de l'histoire ; qu'il n'est pas une privation, mais une simple carence de justice et de sainteté.<sup>116</sup>

Des auteurs modernes ont en effet proposé des explications du péché originel vraiment inconciliables avec la doctrine catholique. La plus radicale semble bien être la théorie du péché originel équiparé au péché du monde. La multitude des péchés personnels constitue un péché collectif, le péché du monde. Adam ne signifie pas un ancêtre commun, mais l'homme pécheur. Le péché d'Adam c'est donc tous les péchés des hommes. Tout homme venant en ce monde contracte le péché originel, parce que du fait du péché d'Adam, c'est-à-dire du monde, il se trouve engagé dans une situation de péché, dans un monde pécheur qui le détourne de Dieu, non par sa faute, mais par le seul fait d'en devenir membre.<sup>117</sup>

Que reste-il dans cette explication des données de la foi ? Plus d'élévation surnaturelle de l'homme à son origine, ni de chute ; ce n'est pas le péché d'un seul, qui a constitué les hommes pécheurs ; le

116. Texte dans *Ami du Clergé* 76 (1966) 508.

117. Exposé de cette théorie par A. MICHEL dans *Ami du Clergé* 76 (1966), 687-691.

péché originel n'est pas une privation de justice et de sainteté transmise avec la nature humaine, mais une simple absence. L'homme ne naît pas pécheur, mais seulement exposé à le devenir. Ce n'est pas une explication du péché originel, mais bien plutôt sa négation. On ne voit plus ce que le baptême pourrait rendre ou enlever, puisque le baptisé reste après comme avant son baptême engagé dans ce monde de péché. Rien d'étonnant à ce que certains tirent la conséquence et nient la nécessité du baptême pour effacer le péché originel. Si tous viennent au monde sans péché, l'Immaculée Conception n'est pas un privilège ; ou bien si le simple fait de naître dans le monde est péché, elle est impossible. On s'étonne qu'on puisse introduire une telle théorie dans des catéchismes.<sup>118</sup>

Une autre explication moins aventureuse d'une façon, mais encore moins fondée, se place dans l'hypothèse du polygénisme, et afin d'expliquer l'universalité du péché originel suppose la chute de tous les premiers hommes. Sans doute on respecte la réalité du péché originel et son universalité, mais on augmente les difficultés. Il faut d'abord admettre sans preuve à l'appui, que tous les hommes sont élevés à l'état surnaturel à mesure qu'une nouvelle souche apparaît, et il devient difficile de concevoir cette « ruée en masse dans le péché »<sup>119</sup> d'hommes pourtant libres, surtout si on les suppose séparés dans l'espace et le temps. Cela tient du roman, mais surtout ne tient pas compte du récit de la Genèse, dont saint Paul nous donne l'authentique interprétation : « Par la désobéissance d'un seul homme la multitude a été constituée pécheuse » (Rom. 5, 19).

### **Le péché originel : Solutions :**

Il y a d'abord l'explication traditionnelle : le premier homme fut constitué dans la justice originelle. Ce don n'était pas un don personnel, mais attaché à la nature ; il devait donc être transmis avec la nature transmise par génération et comme tous les hommes descendent de ce premier homme, ils en reçoivent la nature humaine, mais sans les dons perdus par Adam.<sup>120</sup> Cette explication reste parfaitement valable ; on peut même penser qu'elle « répond mieux à la lettre de l'Écriture ; qu'elle est plus conforme à la Tradition et à l'enseignement du Magistère jusqu'à nos jours ».<sup>121</sup> On peut la soutenir tant qu'on n'aura pas prouvé le fait du polygénisme ou l'impossibilité du monogénisme, à la condition toutefois de ne pas faire du monogénisme une doctrine de foi ou même théologiquement certaine. Il n'est pas impossible en effet d'expliquer

118. A. MICHEL en donne un exemple : *Ami du Clergé* 77 (1967), 250 et 689-690.

119. C. HAURET, *Origines. Genèse I-II*. Paris, Lecoffre, 1953, p. 176.

120. Saint THOMAS, 1a 2ae, q. 81, a. 2, explique comment la génération transmet seulement la nature spécifique, non les qualités individuelles ; d'où il suit que Dieu ayant attaché la justice originelle à la nature humaine, Adam l'ayant perdue transmettra par génération cette nature ainsi dépouillée, mais non ses péchés personnels.

121. C. LARNICOL dans *Ami du Clergé* 78 (1968) 200.

le péché originel et de respecter tout le donné révélé sans qu'il soit nécessaire pour cela de postuler que tous les hommes descendent d'un seul couple primitif.

Une autre théorie, qui s'accommoderait du polygénisme, et acceptée par plusieurs actuellement, recourt à l'idée de personnalité corporative. On fait remarquer très justement que : « selon la mentalité sémitique, l'ancêtre d'une race porte en lui la collectivité « issue de ses reins » ; en lui s'expriment, réellement, tous les descendants, ils lui sont incorporés ». <sup>122</sup> Cependant cette solidarité dans les divers cas bibliques n'est pas toujours fondée sur la descendance biologique d'un père unique. Les descendants, mais aussi un groupe humain tout entier peut être concentré dans un individu unique, qui agissant au nom de tous, détermine devant Dieu la position de toute la communauté. Cet individu n'est pas un symbole de la collectivité qu'il représente, mais une personne individuelle et concrète. Son acte n'est pas le premier d'une série d'actes de la même espèce ; c'est un acte à part qui, tout en étant l'acte d'un individu, possède une valeur collective ; c'est tout le groupe qui agit dans son chef, qui l'incarne pour ainsi dire dans sa personne ; lorsqu'il pèche, tous pêchent en lui et sont pécheurs par cet acte, et non par simple conséquence. Il y a comme une concentration et une anticipation de l'humanité entière dans le premier pécheur, qui la contient d'avance par une inclusion mystérieuse, très réelle et très réaliste.

Cette insistance sur l'idée de personnalité corporative vise à montrer que les textes de la Genèse et de saint Paul, parlant d'Adam, peuvent très bien s'entendre autrement que dans le sens monogéniste. L'auteur de la Genèse veut montrer que la création est sortie très bonne des mains du créateur ; que le mal y a fait irruption dès le début par la faute de l'homme et la malice du démon : « Tout ce que l'on peut tirer du texte, c'est l'unicité d'un événement produit au début du temps. Cet événement unique est porteur de tout un symbolisme religieux, s'étendant à l'humanité tout entière. Quant à l'unicité d'un seul couple primitif, elle ne semble pas faire l'objet d'une affirmation explicite et directe ». <sup>123</sup> L'universalité du péché originel n'est pas compromise pour autant : « Si Adam, est conçu comme une « personnalité corporative », on comprend plus facilement comment l'humanité entière fut placée dans l'état de péché, par le fait que le premier pécheur s'est révolté contre Dieu. Adam, en effet, ce n'est pas seulement un individu isolé des temps primordiaux (dont la faute se propage mystérieusement jusqu'à ses « descendants » les plus lointains), mais c'est également tout le genre humain, qu'il contient d'avance par une inclusion très réelle et très réaliste ». <sup>124</sup>

122. *Vocabulaire de Théol. Biblique*. Paris 1964, c. 442.

123. J. DE FRAINE, *La Bible et l'origine de l'homme*, Museum Lessianum, 1960, p. 68.

124. J. DE FRAINE, *Adam et son lignage*, Desclée de Br., 1959, p. 223 sq.

Pour saint Paul on fait remarquer que son intention n'était pas de démontrer le péché originel, mais bien la justification de tous par le Christ : comme tous sont pécheurs par Adam, tous sont justifiés par le Christ. Cet état de péché est en rapport avec une transgression unique. Implique-t-elle un transgresseur unique ? Question d'importance secondaire pour saint Paul. Pour lui Adam et le Christ sont mystérieusement « plusieurs ». La victoire de l'un et le péché de l'autre sont en un certain sens collectifs : « Saint Paul concentre toute son attention, non sur l'unicité d'Adam », pécheur individuel, mais sur l'unicité du péché devenu dès le début commun à tous, non sur l'ancêtre numériquement un, mais sur le caractère « corporatif » du premier homme ». <sup>125</sup>

Cette explication du péché originel par la personnalité corporative respecte les données de la foi : élévation surnaturelle de l'humanité primitive ; universalité du péché originel, qui est la privation de ces dons, par le péché d'un seul... à condition d'y regarder de près ! Il n'est pas toujours bien clair si Adam est un individu ou s'il désigne une collectivité. Il est à craindre qu'à force d'insister qu'Adam a le plus souvent un sens collectif, que l'unicité du premier pécheur importe peu à saint Paul, on ne donne une fausse impression et que des lecteurs un peu distraits ne viennent à penser, que le premier péché a bien pu être un péché collectif, surtout lorsque les spécialistes eux-mêmes en arrivent à cette conclusion. <sup>126</sup>

On accordera bien sans difficulté que saint Paul n'enseigne rien sur l'origine du genre humain, même s'il partageait sur ce sujet (Act. 17, 26) les vues des Juifs de son temps. Mais n'exagère-t-on pas en disant que l'unicité du premier pécheur lui importe peu, ou qu'on ne changerait rien à son argumentation, si on supposait à l'origine un péché collectif ? Beaucoup d'auteurs au contraire voient dans cette unicité du premier pécheur et du premier péché tout le nerf de son argumentation : si par un acte de désobéissance un seul homme, Adam, a constitué tous les autres pécheurs, rien d'impossible et combien plus admirable que par un acte d'obéissance un seul homme, le Christ, constitue justes tous ces pécheurs. <sup>127</sup>

Enfin en plus de son ambiguïté on peut se demander si cette théorie apporte quelque chose de nouveau et explique quoi que ce soit. Elle

125. J. DE FRAINE, *La bible et l'origine de l'homme*, p. 96.

126. C'est du moins l'impression que laissent certains textes. Ainsi le P. DUBARLE cité par l'*Ami du Clergé* 76 (1966), 509, à propos de la Genèse : « Il resterait l'enseignement d'une déchéance héréditaire de toute l'humanité, déchéance due au péché, sans qu'il s'agisse d'un péché rigoureusement unique ». Texte semblable de P. GRELOT dans *Ami du Clergé*, 78 (1968), 355, au sujet de saint Paul : « En supposant que le personnage d'Adam représente une souche humaine en réalité plurale, et que le péché d'Adam désigne conventionnellement le péché collectif englobant l'ensemble de cette souche, le raisonnement de saint Paul ne perdrait absolument rien de sa rigueur ».

127. Bel exemple de cette argumentation dans *Ami du Clergé* 78 (1968), 182, par le P. C. LARNICOL citant le P. S. LYONNET.

n'est en somme qu'un nom nouveau accolé à une doctrine, qui est loin d'être nouvelle, la doctrine de la solidarité humaine dans l'œuvre du salut. On a très bien montré comment l'Écriture est pleine de cette idée, mais on ne l'explique pas. Quand on insiste qu'elle est comme une incarnation, une inclusion, une concentration, une anticipation de tout un groupe humain dans son ancêtre ou dans son chef, on multiplie les mots et les images pour conclure à une identité mystérieuse. Aboutir au mystère est-ce bien expliquer ?

Nous en retiendrons cependant une idée, qui nous paraît féconde : plus que de l'unité d'origine ou de nature, l'unité du genre humain résulte d'une communauté de vocation. Tous ceux qui sont hommes, qu'ils descendent d'un ancêtre unique ou de plusieurs,<sup>128</sup> sont destinés à une même fin surnaturelle, à aimer Dieu de cet amour qu'il n'a jamais cessé de leur demander à tous. Et parce que l'homme n'eût jamais d'autre destinée, il faut conclure que ce fut sa vocation dès son apparition sur la terre. Et parce que cet amour surnaturel, qui est et fut toujours son unique destinée, est impossible sans élévation surnaturelle, on doit aussi conclure que l'homme dès son origine, quoique pas nécessairement dès l'instant de sa création,<sup>129</sup> aussi haut qu'on veuille le faire remonter et aussi primitif qu'on veuille l'imaginer, reçut un ensemble de dons surnaturels le rendant capable de cet amour.

A ce premier lien d'une commune vocation surnaturelle s'en ajoute un autre, la mutuelle dépendance des hommes dans la poursuite de cette commune destinée. C'est un fait : Dieu n'a pas créé des êtres isolés, mais un univers où tout se tient, où du plus infime au plus grand tous les êtres dépendent les uns des autres, formant un ordre admirable, dont nous ne percevons qu'une infime partie. Il n'en est pas autrement dans l'univers spirituel : là aussi tout se tient.<sup>130</sup> Les hommes ne sont pas destinés à aimer Dieu isolément pas plus qu'à le louer au ciel isolément, mais ensemble et en dépendant les uns des autres dans leur amour. Il en fut ainsi dès l'origine et ne pouvait en être autrement, car dès lors que l'homme est destiné à aimer Dieu, il est aussi par le fait même destiné à le faire aimer par les autres, car nous l'avons assez répété, il n'y a pas d'amour de Dieu si on ne désire pas qu'il soit aimé, si on ne travaille pas à le faire aimer par d'autres. Les moyens pour y arriver nous les connaissons : la parole et l'exemple, la prière et le

128. Aux hommes de science de déterminer, si une espèce animale requiert un seul ancêtre ou peut dériver de plusieurs.

129. Les théologiens sont d'accord sur l'élévation surnaturelle à l'origine, mais pour les uns l'homme fut créé en grâce, pour d'autres constitué en grâce après un certain temps.

130. Pour les anges il reste bien des questions à élucider, tout de même nous savons qu'ils ont la même destinée que nous, que le Christ est leur tête (Col. 2, 10), qu'ils ont été créés pour lui (Col. 1, 16), tiennent leur grâce de lui d'après l'école scotiste, sont pacifiés par lui (Col. 1, 20), intercèdent pour nous (Apoc. 8, 3-4) et nous aident à nous sauver (Heb. 1, 14) donc à aimer Dieu, comme font les saints au ciel. Ont-ils aussi mérité pour nous durant leur temps d'épreuve comme les saints ?



sacrifice, qui procurent lumière, pardon et grâce pour le prochain. Cela forme autant de liens surnaturels entre les hommes, dont le principal est le mérite. Ainsi donc comme dès l'origine l'homme fut destiné à aimer Dieu et à le faire aimer, pareillement il fut destiné à prier et à mériter pour les autres. Cette solidarité, que nous admettons facilement entre les membres de l'Eglise, ne se limite pas à eux ; elle fait partie de l'éternel dessein de Dieu et remonte jusqu'aux origines.<sup>131</sup>

Dans cette solidarité il existe un ordre. Tous ne sont pas appelés à aimer Dieu et à le faire aimer au même degré, puisque les vocations sont différentes, que tous ne sont pas destinés à une gloire égale, que tous ne reçoivent pas la même mesure de grâce. Par conséquent tous ne sont pas destinés à mériter également pour les autres et à avoir la même influence surnaturelle.<sup>132</sup> Déterminer la place de chaque individu dans cette hiérarchie nous est impossible. De quelques-uns seulement l'Ecriture nous révèle qu'ils ont joué un rôle spécial : Abraham, les Patriarches, Moïse, David, les Prophètes, et dans le Nouveau Testament Marie et les Apôtres. Surtout elle nous révèle le rôle suprême du Christ et le rôle suréminent d'Adam.

Dans un plan divin de l'univers n'ayant jamais subi de changement, qui d'ailleurs ne pouvait en subir,<sup>133</sup> le Christ tient la première place

131. C. LARNICOL, *Les origines. Synthèse théologie. Ami du Clergé* 78 (1968), 200 : « Dans l'ordre du salut les hommes sont solidaires les uns des autres. Cette loi de la solidarité humaine, est attestée par la Révélation dès l'Ancien Testament ; elle est fondamentale dans l'ordre de la providence divine, même pour le salut ».
132. Dans un texte cité par l'*Ami du Clergé* 76 (1966), 378, les PP. ALSZEGHY et FLICK le font justement remarquer : « Dieu a voulu sanctifier et sauver les hommes, non individuellement et sans aucun lien entre eux, mais en constituant un peuple par lequel chaque homme entre dans une sphère de salut. Dans une économie, possèdent un rôle spécial ceux qui sont de quelque manière, les instruments de Dieu pour créer la collectivité... »
133. Dans son grand ouvrage, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes* (coll. Etudes Bibliques) Paris, Gabalda, 1966, M. A. FEUILLET cite (p. 10) une lettre de M. Blondel au P. A. Valensin, dans laquelle il rejette ces explications médiocres et ces vues limitées « qui font du Christ un accident historique, qui l'isolent dans le Cosmos comme un épisode dans l'écrasante et hostile immensité de l'univers ». L'A. lui-même rejette (p. 212) la « manière simpliste de subordonner le Christ Rédempteur au péché de l'homme », qui aurait ainsi entraîné une modification des plans de Dieu. Toute sa vie le P. Bonnefoy lutta contre cet impossible changement du plan divin admis et par les scotistes, et par les thomistes, qui s'acharnaient à répondre à la fameuse question : « L'Incarnation aurait-elle eu lieu, si l'homme n'avait pas péché ? » Ce qui aurait existé dans une autre hypothèse, personne ne peut le dire. Plus sagement Duns Scot se place au point de vue de l'essence et demande, si la prédestination du Christ est subordonnée ou non. Et parce qu'il ne serait pas sage de vouloir un bien plus grand pour un bien moindre, il répond qu'il est impossible que le Christ soit subordonné à une autre créature ; que s'il est voulu dans un autre ordre, il sera nécessairement toujours le premier voulu. Malheureusement la plupart de ses disciples, même parmi ses auditeurs, ne remarquèrent pas ce petit *si* !

en tout et sous tous les rapports : « Car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses dans les cieux et sur la terre..., tout a été fait par lui et pour lui » (Col. 1, 16).<sup>134</sup> Il est donc en tant qu'homme le premier des prédestinés, la cause et le modèle de noire prédestination,<sup>135</sup> celui qui doit donner à Dieu le suprême amour, qui devra par conséquent mériter pour tous les autres la grâce, qui leur permettra d'aimer et de mériter chacun à son rang. En vertu de cette primauté dans l'amour son influence s'étendra même à Adam innocent et jusqu'aux anges avant la chute.<sup>136</sup> Pour s'acquitter de sa mission de « ramener toutes choses sous un seul Chef..., les êtres célestes comme les terrestres » (Eph. 1, 10), de se soumettre toute créature par amour, afin de se soumettre lui-même avec elles au Père, afin qu'il soit tout en tous (I Cor. 15, 25-28), le Christ avait besoin de tous les dons de la nature et de la grâce. Aussi : « Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la plénitude » (Col. 1, 19). Et c'est : « De sa plénitude que tous nous recevons » (Jo 1, 16). Et parce qu'il est le : « Fils unique, plein de grâce et de vérité (Jo 1, 14) le prince de ce monde ne peut rien contre lui (Jo 14, 30). Il est le fondement unique (I Cor. 3, 11), la pierre d'angle, indéfectible et indestructible, sur laquelle grandira le temple saint du Seigneur » (Eph. 2, 20-21).

En face du second Adam, premier-né des créatures, l'Écriture dresse le premier Adam, premier-né dans le temps et « figure de celui qui devait venir » (Rom. 5, 14). Créé « à l'image de Dieu, comme sa ressemblance » (Gen. 1, 26) il est par là créé à l'image du Christ, qui est, lui, la parfaite « Image du Dieu invisible » (Col. 1, 15), l'expression parfaite de Dieu. Il est encore figure du Christ par sa fonction de chef, de tête de l'humanité, puisque sa faute a entraîné pour tous condamnation, comme le mérite du Christ a valu pour tous la justification. Saint Paul s'attache uniquement au contraste entre le premier Adam, cause de la perte, et le dernier Adam, cause du salut. Pourtant ne faut-il pas conclure que, si par sa faute l'Adam terrestre (I Cor. 15, 45-49) perdit l'amitié divine pour tous ses descendants, il l'eût méritée pour tous, s'il fut resté fidèle ?<sup>137</sup> On aboutit ainsi à une autre ressemblance d'Adam avec le Christ : il devait lui aussi mériter pour tous les hommes.<sup>138</sup> L'unique primauté du Christ n'en serait pas compromise

134. Dans l'ouvrage cité, M. A. FEUILLET consacre les pp. 163-272 au commentaire de ce texte.

135. Saint THOMAS, 3a, q. 24.

136. Les scotistes tirent cette conséquence de la primauté absolue du Christ, mais tous ne l'admettent pas.

137. Saint THOMAS, 1a 2ae, q. 81, a. 5, enseigne que si Adam n'avait pas péché, mais Eve seulement, ses descendants n'auraient pas contracté le péché originel et n'auraient pas été privés de la justice originelle, quoi qu'on puisse penser de la raison, qu'il en donne.

138. Dans un article paru dans la *Nouv. Rev. Théol.* (1967), 582-600, M. R. LAVOCAT au lieu de mérite parle de causalité efficace spirituelle semblable à celle du Christ, lorsque nous lui sommes reliés par le signe du baptême. Adam : « aurait été choisi par Dieu non pas comme un simple porte-parole,

et même dans l'ordre du mérite Adam resterait infiniment au-dessous de lui, puisque tout son mérite lui viendrait de la grâce reçue du Christ. Pour être ainsi la figure de l'unique chef, cause unique et universelle de la grâce, il fallait un individu unique, subordonné au Christ sans doute, mais lui aussi cause unique de la grâce pour tous les hommes ; pas tout un groupe d'hommes. D'où il suit que la cause du péché originel n'a pu être une faute collective.

Pas de mérite sans la grâce, il fallut donc que le premier homme<sup>139</sup> soit élevé à l'état surnaturel et reçoive les dons le rendant capable de sa mission de mériter pour tous les autres. Parce que Dieu proportionne toujours la grâce à la mission confiée, à une vocation aussi haute devait correspondre un ensemble de dons surnaturels<sup>140</sup> tout à fait exceptionnels, tels précisément que la description symbolique de la Genèse le suppose et les admettent les théologiens.<sup>141</sup> Plus les dons furent grands, plus grave fut la faute, dont Adam connaissait les conséquences ; Dieu n'appelle pas sans dire à quoi il appelle. Parce que cette vocation était unique Adam fut le seul avec Eve à être ainsi gratifié ; les autres, qui devaient recevoir de lui la grâce, en furent privés par sa faute.<sup>142</sup> D'ailleurs eut-il été fidèle, on n'en doit pas conclure que tous les hommes auraient reçu les mêmes dons que lui. Il leur aurait transmis la justice originelle commune à tous, non les dons personnels<sup>143</sup> requis par sa mission.

Mériter pour d'autres n'exige pas qu'on leur soit relié par le sang, mais seulement qu'on partage la même destinée surnaturelle. Dès lors même s'il était prouvé que tous les hommes ne descendent pas d'Adam, il ne s'ensuivrait rien contre la doctrine du péché originel. Adam ne resterait pas moins responsable de tous devant Dieu de par sa vocation de chef spirituel de l'humanité à ses origines, les autres ne recevant pas à cause de sa faute la grâce qu'il devait leur mériter.

mais comme médiateur authentique de la grâce entre Dieu et les hommes, véritable chef du Corps spirituel que Dieu voulait constituer comme organisme vivant nouveau, chargé d'un rôle authentique de génération spirituelle de tous les hommes : pour être rattaché à ce chef, le signe de la naissance physique dans la nature humaine commune à ce chef et à tous les hommes eût été nécessaire et suffisant » (p. 592).

139. Même dans l'hypothèse polygéniste il y aurait eu nécessairement un premier. D'ailleurs rien ne s'oppose à ce que ce chef spirituel ne soit pas strictement le premier homme ; il suffirait qu'il appartienne à la première génération humaine pour mériter pour le reste du groupe.
140. Au simple niveau naturel Adam pouvait rester un être tout à fait primitif. L'Écriture ne dit rien à ce sujet. S'il fallait prendre le récit de la Genèse à la lettre, Adam n'avait pas de poches, ni Eve de sac à main !
141. Saint THOMAS, 1a, q. 94 et 95. Il va jusqu'à admettre la possibilité d'une vision transitoire de l'essence divine : q. 95, a. 1.
142. Rien d'étonnant à ce que les paléontologistes n'en trouvent pas trace dans les hommes fossiles qu'ils déterrent ! Pensent-ils découvrir des dons spirituels fossiles !
143. Saint THOMAS, 1a, q. 101, a. 1, ad 1.

De cette privation, due au seul péché actuel d'Adam, résulte pour tous les hommes l'état de péché originel. En effet rien n'est changé à leur destinée surnaturelle, par le péché d'Adam ; après comme avant Dieu veut en être aimé, mais privés de la grâce ils sont incapables de cet amour ; leur volonté demeure terrestre et animale, toute tournée vers les créatures. Cette aversion habituelle de Dieu, résultant de la privation de la grâce, tel apparaît le péché originel. Il réalise la définition classique du péché : *Aversio a Deo, conversio ad creaturas*. Cette aversion de Dieu existe réellement en chacun ; ce n'est pas une imputation purement extérieure de la faute d'Adam. Sans être volontaire, comme l'aversion résultant d'un péché actuel, elle est dans la volonté parce qu'elle est une absence d'amour et cette absence d'amour entraîne privation de la vision béatifique, de l'amour éternel au ciel.<sup>144</sup>

### Propagation de la vie surnaturelle :

Ces vues sur l'amour de Dieu comme base de toute la solidarité humaine, qui nous ont servi à expliquer le péché originel et sa transmission, ne pourraient-elles pas servir aussi à expliquer la propagation de la vie surnaturelle, le rôle d'Eve, de Marie, de l'Eglise, peut-être aussi le rôle des anges et des démons ?

Adam n'apparaît pas seul aux origines de l'humanité, mais accompagné d'Eve, dont nous savons par saint Paul (Eph. 5, 31) qu'elle est la figure de l'Eglise et aussi de Marie, en qui déjà saint Justin et saint Irénée saluent la nouvelle Eve, à côté du nouvel Adam, une nouvelle Eve source de vie surnaturelle comme l'ancienne avait été cause de mort surnaturelle. Eve, qui tient tout son être d'Adam, seule parmi tous les êtres créés semblable à lui, est destinée à être par lui et avec lui la mère de tous les vivants, à remplir la terre et à dominer tout ce qui vit. Le but de la Genèse n'est sûrement pas de nous renseigner sur l'origine ou l'unité du genre humain, mais bien de nous révéler sa destinée surnaturelle et son unité spirituelle, qui serait un jour consommée dans le Christ, mais qui devait commencer à se réaliser par Adam, figure du Christ, non pas en tant que pécheur, mais en tant que chef spirituel de l'humanité à ses débuts.<sup>145</sup>

144. L'objection mentionnée dans DTC 12, col. 595 que la privation de la grâce ne peut pas constituer l'essence du péché originel, mais en est seulement la conséquence, ne tient pas, non plus que la preuve alléguée, que dès qu'un baptisé commettrait une faute grave et serait privé de la grâce, le péché originel réapparaîtrait. C'est oublier la différence entre le péché originel et le péché actuel : dans un cas aversion de Dieu purement négative, dans l'autre aversion positive, la première due à la faute d'Adam, la deuxième à une faute personnelle.

145. Ceci suppose ce que répète le P. C. LARNICOL, *art. cit.*, *Ami du Clergé* 78 (1968), 179 : « Il n'y a pas deux ordres se succédant l'un à l'autre, avant et après la chute originelle... Le Christ est premier, même dans l'ordre de la création... Le Christ est le Nouvel Adam, le premier dans le Plan divin, l'ultime dans la réalisation du Dessenin éternel de Dieu ».

De même lorsque Dieu prononce : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul. Il faut que je lui fasse une aide qui lui soit assortie » (Gen. 2, 18), ce n'est pas le simple énoncé d'un besoin et d'une vérité psychologiques, mais bien plutôt la révélation du dessein divin quant à la transmission de la vie surnaturelle. Il n'est pas bon que l'homme soit seul à aimer Dieu ; il faut qu'avec d'autres il transmette et propage cet amour. Parce que c'est un besoin psychologique de l'homme de pouvoir partager ses sentiments avec un autre qui puisse le comprendre, il lui faut une aide semblable à lui, qui recevra à cause de lui les mêmes grâces et les mêmes dons et pourra l'aider à propager cet amour de Dieu pour en remplir toute la terre. Aussi lorsque la Genèse nous montre toute la vie physique du genre humain dérivant d'Adam par Eve, c'est bien plutôt pour nous enseigner qu'ils devaient être la source de toute la vie surnaturelle, Adam la recevant directement de Dieu, Eve de Dieu par Adam, et tous les autres d'Adam, qui reste toujours la tête et le premier responsable, mais pas autrement que d'Adam par Eve.

Ici encore Adam est figure du Christ. Pour lui aussi, l'Homme par excellence, il n'était pas bon d'être seul, d'aimer Dieu tout seul ; il lui fallait le faire aimer par d'autres et l'aimer avec d'autres. Pleinement humain il avait besoin d'une aide semblable à lui, capable de comprendre et de partager ses sentiments, à qui il pourrait communiquer son amour de Dieu et son zèle des âmes. Comme Dieu tira Eve du côté d'Adam endormi, du côté du Christ endormi sur la croix Dieu tira Marie, c'est-à-dire que cet amour, qui jaillit du cœur de Jésus mourant pour retomber en grâce sur l'humanité entière, fut d'abord pour Marie et que c'est à cause de cet amour que Dieu la combla dès le premier instant de son existence de cette plénitude de grâce, qui la plaçait déjà au-dessus de tous les anges et de tous les saints. Mieux qu'Adam d'Eve, Jésus pouvait dire de Marie : « C'est l'os de mes os et la chair de ma chair ! Celle-ci sera appelée femme » comme Jésus l'appela à Cana et sur la croix, « car elle fut tirée de l'homme » (Gen. 2, 23). Lorsque le texte sacré ajoute : « C'est pourquoi l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme, et ils deviennent une seule chair » (Gen. 2, 24), on peut voir dans ces paroles une figure de l'incarnation : l'Homme par excellence, quittant pour ainsi dire la maison paternelle du ciel, pour s'attacher à son épouse, l'Eglise, mais d'abord à Marie, pour former avec elle un seul principe de vie surnaturelle.

Ainsi Marie fut prédestinée à être l'âme la plus semblable à Jésus, la seule capable de le comprendre vraiment, en comparaison de laquelle le reste de l'humanité ressemble à ces animaux sans raison qui défilent devant Adam (Gen. 2, 19-20), mais parmi lesquels pas un ne lui ressemble ; l'âme la plus capable par conséquent de partager ses sentiments, son amour de Dieu et des âmes. Elle fut prédestinée à être son aide dans l'œuvre du salut, qui s'unirait à lui pour mériter la grâce à tous les hommes de tous les temps pour devenir par lui mais avec lui, beaucoup mieux qu'Eve, la mère des vivants. Prédestinée en même temps que Jésus, premier dans le plan de Dieu, par un seul

et même décret,<sup>146</sup> partageant en tout sa primauté, source par lui mais avec lui de toute vie surnaturelle, même de celle d'Adam et d'Eve, Marie était nécessairement exempte du péché originel.<sup>147</sup> Ainsi prédestinée par les mérites de son Fils à ce degré de grâce et d'amour, le plus élevé après celui de Jésus, et ayant correspondu parfaitement à sa vocation, Marie est devenue le chef-d'œuvre du Christ, la Mère et le modèle de toute l'Eglise, et a pris place au ciel à la droite de Jésus, au-dessus de tous les anges et de tous les saints.

Cette façon de concevoir le rôle de Marie scandalise les Protestants. Pour eux : « Il n'y a pas de seconde Eve, il n'y a qu'un second Adam ».<sup>148</sup> L'admettre serait à leurs yeux compromettre la doctrine de l'unique médiation du Christ. Pour eux seul le Christ est capable de mériter ; à cause de sa nature corrompue l'homme peut seulement recevoir de sa plénitude en mettant en lui sa foi. La grâce reste une bienveillance divine, qui ne change pas l'homme. Le rôle de Marie se réduit donc à donner l'exemple de la foi et de l'obéissance parfaite, de l'acceptation de cette divine bienveillance.

Pour nous, catholiques, cela revient à réduire à rien la médiation du Christ. Comment serait-il médiateur et sauveur, s'il ne nous rendait pas capables d'atteindre la fin à laquelle nous sommes prédestinés ? S'il ne nous rendait pas capables d'aimer Dieu et nos frères, les deux commandements qu'il faut garder pour être sauvé, qui constituent toute la religion ? Saint Paul ne veut-il pas que nous ayons : « les mêmes sentiments qui furent dans le Christ Jésus » ? (Phil. 2, 5). Et Notre-Seigneur lui-même ne nous commande-t-il pas de nous aimer comme lui nous a aimés ? (Jo 15, 12). Et saint Jean ne répète-t-il pas inlassablement le même commandement ? Que nous devons nous conduire comme le Christ s'est conduit ? (Jo 2, 6). Et cela jusqu'à donner comme lui notre vie pour nos frères ? (I Jo 3, 16).

Puisque nous sommes tous appelés à aimer Dieu, qu'il n'y a pas d'amour de Dieu sans amour du prochain, que notre amour ne doit pas être de pur sentiment mais se traduire en acte (I Jo 3, 18), qu'il n'y a pas d'amour de Dieu sans travailler à le faire connaître, aimer et servir par les hommes, ni d'amour des hommes sans travailler à leur faire connaître, aimer et servir Dieu, il faut que le Christ pour nous sauver nous en rende capables et il le fait en nous communiquant son

146. C'est le terme employé par la bulle *Ineffabilis* de Pie IX. Vatican II dans *Lumen Gentium* dit de son côté : « La bienheureuse Vierge, dont la prédestination à la maternité divine, est allée de pair, de toute éternité, avec celle de l'Incarnation... » dans *Vatican II*, Les Seize documents conciliaires, 2<sup>e</sup> éd. Fides, Montréal-Paris, 1967, p. 88 n., 61.

147. Si la transmission du péché originel ne se fait pas par voie de *génération*, mais par voie de *démérite*, comme nous l'avons expliqué, il ne peut être aucunement question de *dette* du péché originel d'aucune sorte en Marie, dont la grâce ne dépendait pas des mérites d'Adam, mais uniquement de ceux du Christ.

148. Pasteur H. ROUX cité dans *Esprit et Vie* 81 (1971), 236.

Esprit. Habitant en nous cet Esprit nous inspire l'amour de Dieu et le zèle de sa gloire ; il nous pousse chacun suivant ses moyens à le faire connaître et aimer, par la parole et l'exemple, par la prière qui obtient, et le sacrifice qui mérite, grâce et pardon pour soi et pour d'autres.

Il le savait bien saint Jean de la Croix, qui atteignit un degré peu commun d'amour de Dieu et dont un témoin de sa vie rapporte ainsi la doctrine : « C'est une vérité évidente que la compassion pour le prochain croît d'autant plus que l'âme s'unit davantage à Dieu par amour ; car, plus elle aime, plus elle désire que ce même Dieu soit aimé et honoré de tous. Et plus elle le désire, plus elle y travaille, aussi bien dans l'oraison que par tous les autres moyens nécessaires qui lui sont possibles. Et en ceux qui sont ainsi possédés par Dieu, la ferveur et la force de leur charité sont telles, qu'ils ne peuvent se rétrécir ni se contenter de leur propre et seul profit ; mais plutôt comme il leur paraît peu d'aller seuls au ciel, ils cherchent avec angoisses, avec un amour tout céleste et des diligences exquisées à emmener au ciel avec eux un grand nombre d'âmes. Et ceci naît du grand amour qu'ils ont pour leur Dieu... ».<sup>149</sup>

Le Christ n'est donc parfait médiateur et sauveur, qu'en nous méritant de pouvoir mériter à notre tour, de pouvoir aimer et faire aimer Dieu par d'autres. La vie surnaturelle est cette flamme d'amour divin, qui jaillit du cœur de Jésus en croix pour enflammer d'abord le cœur de Marie et se propager ensuite d'un cœur à un autre à travers les âges jusqu'à embraser le monde entier. De cette flamme parlait Jésus lorsqu'il disait : « Je suis venu apporter le feu sur la terre, et comme je voudrais que déjà il fût allumé ! » (Lc 12, 49).

Ne pourrait-on approfondir la doctrine de l'intercession et de l'invocation des saints en la considérant sous l'angle de l'amour ? Personne ne saurait douter que les saints au ciel continueront à aimer Dieu et le prochain : « La charité ne passe jamais » dit saint Paul (I Cor. 13, 8). Comment serait possible que rendus au ciel les saints aiment moins que vivant sur la terre ? Au contraire plus que jamais ils désirent la gloire de Dieu et le bien du prochain, double désir sans lequel il n'y a pas de charité, et plus que jamais ils désirent travailler à les procurer.

Que ce zèle soit plus qu'un désir, que de fait les saints au ciel travaillent à faire aimer Dieu et viennent en aide aux hommes sur la terre, semble pouvoir se déduire de la Sainte Ecriture et d'abord de la parabole des talents (Mt. 25, 14-30) et des mines (Lc 19, 12-27). Malgré des différences de détail les deux paraboles comportent la même leçon de fidélité dans l'usage des dons reçus de Dieu. Ce qui nous intéresse ici est la récompense des serviteurs fidèles. Elle est la même chez

149. Témoignage du P. ELISÉE DES MARTYRS dans *Les œuvres spirituelles du Bx P. Jean de la Croix*. Trad. du P. Cyprien de la Nativité. Desclée de Br., 1949, pp. 1370-1371.

Matthieu et Luc : parce qu'ils ont été fidèles dans l'administration de peu de chose, ils se voient confier l'administration de biens plus importants.

On peut expliquer ceci en disant que la fidélité aux grâces reçues en mérite de plus grandes, comme tout le monde l'enseigne, tandis que l'infidélité fait perdre la grâce confiée, qui est transférée à d'autres (Mc 4, 25 ; Mt. 21, 43 ; Act. 1, 17, 20, 25). Ceci est vrai durant le cours de la vie, mais les deux paraboles semblent parler du terme de la vie, quand le maître revient après un long délai pour demander à ses serviteurs de rendre compte de l'administration des biens, qu'il leur avait confiés. Cette impression est encore accrue par l'incise propre à Matthieu : « Entre dans la joie de ton seigneur ». Entrer dans la joie du Seigneur c'est entrer dans le festin de joie, que le Seigneur donne éternellement à ses élus.

Mais alors que peut bien vouloir dire être établi au ciel sur de plus grandes choses ? Si on explique que ces grandes choses « ne sont autres que la récompense du ciel », <sup>150</sup> on laisse de côté l'idée d'administration, que suggère le mot établi. De plus on néglige le contraste entre l'administration fidèle de peu et l'administration d'affaires plus importantes, qu'elle mérite, car « qui est fidèle pour très peu de chose est fidèle aussi pour beaucoup » (Lc 16, 10). Il semble légitime de conclure que la fidélité à bien utiliser les dons reçus ici-bas pour aimer et faire aimer Dieu et aider le prochain est récompensée au ciel par l'octroi de moyens plus abondants pour répandre l'amour de Dieu et venir en aide aux hommes. Ceci expliquerait que les saints puissent accorder des bienfaits à ceux qui les invoquent, comme ils le font souvent. On peut donc expliquer les grandes choses confiées en disant : « Le serviteur fidèle partage avec Jésus la joie du royaume du Père et semble associé au Roi dans l'administration de son royaume sur la terre aussi longtemps qu'il durera ». <sup>151</sup>

Ainsi comme partie de leur récompense Dieu accorde aux Saints dans le ciel de pouvoir faire du bien sur la terre. Dans la mesure de leur fidélité il leur confie des grâces à distribuer à ceux qui les invoquent, afin qu'ils goûtent au bonheur de donner, car « il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir » (Act. 20, 35).

La même chose peut encore se déduire de l'affirmation de saint Paul que nous serons glorifiés comme le Christ, si nous souffrons comme le Christ (Rom. 8, 17). Partie de la gloire du Christ en tant qu'homme est d'envoyer le Saint-Esprit à ceux qui croient en lui et mettent en lui leur confiance. Si donc le chrétien fidèle doit partager

150. Telle est l'interprétation du P. D. BUZY dans son commentaire sur saint Matthieu dans la Bible Pirot-Clamer, t. 9, p. 333.

151. A. JONES dans son commentaire sur Mt. dans *A Catholic Commentary on Holy Scripture*, Nelson et Sons 1953, p. 897 : « The faithful servant shares with Jesus the joy of the Father's kingdom and apparently is associated with the king's administration of the earthly kingdom so long as it lasts ».



la gloire du Christ, ne devra-t-il pas aussi partager son influence surnaturelle ? Participation proportionnée bien entendu au degré de fidélité comme est proportionnée la participation à la gloire. Dans la parabole des mines le serviteur, qui en a gagné dix, reçoit l'administration de dix villes ; celui qui en a gagné cinq, l'administration de cinq. Cela permettrait d'expliquer pourquoi on obtient plus en invoquant certains Saints et aussi aiderait à comprendre la toute-puissance d'intercession de la Vierge Marie et son universelle médiation.

Cette explication de l'activité des Saints au ciel peut s'autoriser de l'exemple de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus : « Bien des fois et sous des formes très variées, elle promit de « faire tomber une pluie de roses » et exprima son désir et son assurance de faire du bien après sa mort ». <sup>152</sup>

Elle savait qu'« une âme embrasée d'amour ne peut rester inactive » <sup>153</sup> aussi « les derniers mois de sa vie, elle était comme hantée par le désir de revenir sur la terre quand elle serait au ciel. Elle y pensait sans cesse tout en se demandant, avec une certaine inquiétude, si c'était possible ». <sup>154</sup> Mais puisque le bon Dieu la laissait mourir, alors qu'elle désirait tant lui sauver des âmes, il faudrait bien que son désir se réalise au ciel, <sup>155</sup> puisque selon la parole de saint Jean de la Croix : « Plus Dieu veut nous donner, plus il nous fait désirer ». <sup>156</sup> Les faveurs si nombreuses obtenues par son intercession montrent bien qu'elle ne se trompait pas.

Le principe de saint Jean de la Croix pourrait peut-être servir à expliquer pourquoi l'intercession de quelques saints semble plus puissante que celle de certains autres. Peut-être leur zèle et leurs désirs de la gloire de Dieu et du salut des âmes furent-ils plus ardents. Peut-être ne leur fut-il pas accordé de l'exercer de leur vivant. Mais il se peut aussi que ceux, dont l'intercession semble moins puissante, exercent une influence posthume différente, soit par leur descendance spirituelle comme les fondateurs d'Ordres, soit par les œuvres qu'ils ont laissées, ou autrement encore. Dieu est admirable dans ses Saints et infiniment riche en son amour ; si leur récompense n'est pas toujours la même, elle est toujours surabondante.

Les anges ont-ils part à cette propagation de la vie surnaturelle ? Un premier point est certain : comme nous ils ont été prédestinés à aimer Dieu éternellement, puisque Isaïe (6, 1-3) et saint Jean (Apoc. 4, 5-8) les virent abîmés en adoration devant le trône de Dieu et que Notre-Seigneur déclare qu'ils contemplant sans cesse la face du Père

152. *Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus. Conseils et Souvenirs*. 3<sup>e</sup> éd., Lisieux 1961, p. 111.

153. *Manuscrits autobiographiques*, Carmel de Lisieux 1957, p. 311.

154. *Conseils et Souvenirs*, p. 184, n. 1.

155. *O.c.*, p. 111.

156. *O.c.*, p. 51. Dans les *Obras* publiées par la BAC, 3<sup>e</sup> éd., p. 1295 : « Cuanto mas quiere dar, tanto mas hace desear ».

(Mt. 18, 10). Il est certain également que jouissant ensemble de la vision béatifique nous formerons un seul corps, comme le répète saint Thomas à la suite de saint Augustin ;<sup>157</sup> que le Christ est la tête et des anges et des hommes et que tous reçoivent de lui la grâce,<sup>158</sup> puisque toutes choses, les visibles et les invisibles, ont été créées en lui, par lui et pour lui (Col. 1, 16).

De là on déduit immédiatement, que si les anges sont destinés à aimer Dieu, ils sont aussi destinés à le faire aimer, toujours à cause du principe que l'amour de Dieu exige qu'on travaille à le faire aimer ; et par qui sinon par ceux qui partagent la même destinée.

Cette influence surnaturelle les anges ont-ils pu l'exercer les uns sur les autres ? La théologie ne nous renseigne guère là-dessus. On admet bien une certaine action des anges supérieurs sur les anges inférieurs, mais il n'est pas question de mérite d'un ange sur un autre. Il semble même impossible, si on tient avec saint Thomas que pour tous les anges l'épreuve s'est achevée dès le premier instant de leur existence et par un seul acte.<sup>159</sup> Pourtant il admet ailleurs que le premier ange a entraîné les autres dans sa révolte.<sup>160</sup> Pourquoi saint Michel n'aurait-il pas entraîné « ses anges » (Apoc. 12, 7) à la soumission, surtout si l'épreuve des anges eût une certaine durée, comme pensent plusieurs ? Cela semble même exigé par le principe que pose saint Thomas, que plus une créature participe à la bonté de Dieu, plus elle tend à communiquer son bien à d'autres.<sup>161</sup> Le silence de l'Écriture ne permet que des conjectures. Si les anges ont pu mériter pour eux-mêmes, pourquoi n'auraient-ils pu mériter pour d'autres anges ? S'ils ont aimé Dieu durant leur épreuve, pourquoi n'auraient-ils pas travaillé à le faire aimer par les autres ?

L'Écriture est plus explicite lorsqu'il s'agit de leurs rapports avec les hommes : les bons anges travaillent à nous faire aimer Dieu. Ce fut leur destinée, car le plan de Dieu n'a pas changé. Si les anges dans le temps servent le Christ (Mt. 4, 11 ; Lc 22, 43) et nous servent (Heb. 1, 14) pour nous aider à nous sauver, c'est-à-dire à aimer Dieu, c'est qu'ils y furent prédestinés de toute éternité. Est-il défendu de voir partie de leur épreuve dans cette humiliation, qui leur fut imposée, d'avoir à nous servir ? Cela est tout à fait conforme à cette loi du monde spirituel, que l'aîné doit servir le cadet (Gen. 25, 23 ; Rom. 9, 12), que celui qui veut être le premier soit le serviteur des autres (Mt. 20, 27 ; Mc 10, 44), que celui qui s'abaisse sera élevé (Mt. 23, 12).

De cette fonction de serviteurs, qu'ils acceptèrent avec joie, pour nous aider à aimer Dieu, ils s'acquittent de diverses façons. Ils nous

157. Saint THOMAS, 1a, q. 108, a. 8 ; 3a, q. 8, a. 4.

158. La conséquence s'impose, si on admet que le Christ est le premier voulu et qu'il n'y a pas eu de changement dans le plan de Dieu.

159. Saint THOMAS, 1a, q. 62, a. 5 ; q. 63, a. 6.

160. *Id.* 1a, q. 63, a. 8.

161. *Id.* 1a, q. 106, a. 4.

protègent contre les dangers de l'âme et du corps ; ils servent comme messagers pour signifier parfois la volonté de Dieu ; ils nous inspirent de bonnes pensées et de bons sentiments. Comme les saints du ciel ils intercèdent pour nous (Apoc. 5, 8 ; 8, 3-4). Parvenus au terme ils ne peuvent mériter pour nous, mais l'ont-ils pu durant le temps de leur épreuve ? L'Écriture n'en dit rien, mais cela ne semble ni impossible, ni improbable, dès qu'on admet un plan divin sans reprise. Quiconque peut mériter pour soi, le peut aussi pour d'autres, ne serait-ce que d'un mérite de convenance. Puisque les anges ont mérité pour eux-mêmes, pourquoi n'auraient-ils pu mériter pour les hommes ? La différence de nature ne s'y oppose pas ; il suffit d'une destinée commune. Pourquoi leur amour de Dieu, leur faisant désirer de le faire aimer par les hommes à eux confiés, n'attirerait-ils pas sur ceux-ci la bienveillance de Dieu et certaines grâces ?

L'action du démon elle aussi s'explique très bien, si on admet que la destinée des anges était d'aimer Dieu et de le faire aimer en servant le Christ et en aidant les hommes à le servir. Le plus brillant d'entre eux<sup>162</sup> ne pouvant souffrir l'humiliation de voir le Christ placé au-dessus de lui se refusa à ce service et entraîna un certain nombre d'anges dans sa révolte. Mûs par leur envie du Christ, par l'envie des hommes qu'ils voient prendre leur place et par la haine de Dieu, à laquelle ils ont abouti, ils s'efforcent de détourner l'homme de l'amour de Dieu et du Christ, en le faisant douter de l'amour de Dieu comme il fait avec Eve (Gen. 3, 4-5) et de sa parole, et en lui faisant chercher le bonheur dans la jouissance des créatures et dans l'indépendance.

### La rédemption :

Le démon ne réussit que trop. Voilà toute l'humanité privée de l'amitié divine, plongée dans le péché, objet de la colère de Dieu. La ruse du démon sera déjouée par la sagesse de Dieu et sa malice vaincue par l'amour du Christ dans le mystère de la rédemption, que la théologie s'efforce d'expliquer. Puisque notre solidarité surnaturelle repose toute sur notre prédestination à aimer et à faire aimer Dieu, ne faudrait-il pas bâtir la théorie de la rédemption sur le même fondement ? Les théories pour l'expliquer ne manquent pas. Quelques-unes hétérodoxes, comme celle de Socin, n'attribuent à la mort du Christ qu'une valeur d'*exemple*. D'autres pour lui garder sa valeur objective en font un *rachat*, le prix payé par le Christ pour arracher l'homme à l'esclavage, mais il est difficile de voir à qui serait versée cette rançon. D'autres y voient une *substitution pénale*, le Christ subissant à leur place le châtement des pécheurs, ce qui semble contraire à la justice. Saint Anselme introduisit l'idée de *satisfaction* : la justice de Dieu exige que le péché soit réparé ; l'homme en étant incapable, le Fils de Dieu se

162. Saint THOMAS, 1a, q. 63, a. 7, admet cette opinion de saint Grégoire et de plusieurs autres Pères comme la plus probable ; elle est assez commune chez les théologiens.

fait homme, afin qu'en acceptant librement la mort, à laquelle innocent il n'était pas soumis, il puisse réparer en tant qu'homme l'offense faite à Dieu et lui présenter une satisfaction digne de lui, parce que venant d'une personne divine. Le défaut de la théorie est de rendre l'incarnation nécessaire et de la présenter comme une œuvre de justice plutôt que d'amour.

Afin de corriger ce défaut et pour que la rédemption reste vraiment œuvre d'amour, plusieurs théologiens contemporains ajoutent à l'idée de satisfaction celle de *solidarité*, pleinement fondée dans l'Écriture.<sup>163</sup> Dans son infinie miséricorde le Père a donné son Fils au monde pour le sauver.<sup>164</sup> En devenant homme, en tout semblable à nous hormis le péché, il entre dans ce réseau de relations personnelles, qui constitue la solidarité humaine. Il devient membre d'une humanité pécheresse et porte dès lors le poids des péchés des hommes. D'un autre côté parce que cet homme est Fils de Dieu, toute l'humanité, qui lui est solidaire, entre dans une nouvelle relation avec Dieu : « Le mystère de la rédemption, c'est au fond l'amour divin qui nous donne le Christ et c'est la relation que le Christ contracte, par l'incarnation, avec l'humanité, pour nous atteindre tous ».<sup>165</sup>

Suffit-il pourtant d'appartenir à la famille humaine pour en devenir le chef et être responsable de tous les membres ? Cela tient-il uniquement à un décret divin ou bien à la nature même des choses ? Si l'on conçoit la prédestination comme une prédestination à l'amour de Dieu, il semble qu'alors on puisse donner une explication de la médiation universelle du Christ, si clairement affirmée par l'Écriture,<sup>166</sup> et de son œuvre rédemptrice, tirée de son être même. Prédestiné en tant qu'homme à la grâce suprême, l'union hypostatique, ayant reçu la plénitude de tous les dons surnaturels, Fils bien-aimé du Père et objet de sa souveraine et singulière prédilection, le Christ devra répondre à cet amour unique par un amour unique : aimer le Père d'un amour surpassant l'amour de toutes les créatures et travailler à les amener toutes à aimer le Père.

De cette tâche il devra s'acquitter dans un monde, qui gît tout entier au pouvoir du Mauvais (I Jo 5, 19), dans un monde où tout est convoitise et orgueil (I Jo 2, 16), qui ne peut recevoir l'Esprit (Jo 14, 17), qui le haïra (Jo 15, 18) parce qu'il ne connaît pas celui qui l'a envoyé (Jo 15, 21), qu'il ne connaît pas l'amour du Père (I Jo 3, 1). Cette malice du monde, cause de la tristesse mortelle de Jésus

163. F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, 21<sup>e</sup> éd., Paris, Beauchesne, 1947, t. 2, pp. 240-250.

164. Qu'on n'aille pas imaginer ce don comme une reprise du plan divin à la suite de la chute. Le Christ était donné pour sauver les hommes par le seul fait d'être placé à la tête d'une multitude d'êtres libres et faillibles.

165. L. RICHARD, *Le mystère de la rédemption*, Bibl. de Théologie. Série 1, vol. 1, Desclée et Cie, 1959, p. 242 ; voir aussi p. 214-216 et 235-240.

166. Jo 14, 6 ; Act. 4, 12 ; I Tim. 2, 5 ; Heb. 5, 9.

(Mt. 26, 38) et de sa mort, lui sera l'occasion d'un plus grand amour et servira l'accomplissement de sa mission.

Les effets de l'amour de Dieu dans le cœur des Saints nous laissent entrevoir les sentiments du cœur de Jésus. Nous savons combien ils souffrent de voir Dieu offensé,<sup>167</sup> quelles furent donc les souffrances de Notre-Seigneur ? De cette insondable douleur, que nous ne comprendrons jamais faute de brûler de la même ardeur, jaillissait un immense désir de réparer toutes les offenses faites à Dieu, de lui rendre tout l'amour que les hommes de tous les temps lui avaient refusé ou lui refuseraient par leurs péchés. Pénétré de la vue de la majesté de Dieu et de son infinie bonté, souffrant de le voir si peu honoré, de voir les hommes si ingrats, Jésus veut adorer et remercier à leur place. Ce fut la raison première de la Passion : avant de souffrir pour nous sauver, Jésus souffrit pour honorer son Père. Sa mort fut un sacrifice et le but premier du sacrifice est d'honorer Dieu. Ce désir de réparer pour les péchés du genre humain était inspiré par l'amour le plus grand qui soit, car : « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime » (Jo 15, 13). Cet hommage était rendu par une personne infiniment grande et aimée. Il constituait une satisfaction ou réparation parfaite.

Un deuxième effet de l'amour de Dieu dans le cœur des Saints est d'y allumer un zèle ardent pour sa gloire. Saint François pressé comme saint Paul par l'amour du Christ (2 Cor. 5, 14), mettait au-dessus de tout le travail pour le salut des âmes ;<sup>168</sup> saint Ignace vivait en tout la plus grande gloire de Dieu et en fit le fondement de sa spiritualité et la devise de la Compagnie. Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus décrit comment dans son zèle elle eut voulu faire tout ce qu'avaient fait les Saints : être guerrier, prêtre, apôtre, docteur, martyr.<sup>169</sup> Combien plus ardent ce zèle dans le cœur de Jésus ! Jamais il ne chercha sa gloire (Jo 8. 50), et il pouvait déclarer qu'il avait achevé l'œuvre, que le Père lui avait confiée, de le glorifier (Jo 17, 4). Ce zèle nous l'entrevoions dans le Notre Père, la clef de son cœur, car ce qu'il nous enseigne à demander, à n'en pas douter il le désirait lui-même : « Que

167. Sainte Thérèse en dit quelque chose dans le *Château*, 6, 2, 14 : « Sachant combien les tourments, qu'endure et a endurés une âme que je connais à voir Notre-Seigneur offensé, si insupportables qu'elle aimerait beaucoup mieux mourir que les endurer, et considérant qu'une âme avec si peu de charité — presque rien comparée à celle du Christ — pouvait ressentir ce tourment si insupportable, que serait la souffrance de Notre-Seigneur Jésus-Christ et quelle vie il a dû endurer, vu que tout lui était présent et qu'il voyait sans cesse les grandes offenses faites à son Père ?... Voir continuellement tant d'injures faites à Dieu et tant d'âmes tomber en enfer, je considère cela si dur que, s'il n'avait été plus qu'homme, un seul jour de pareilles souffrances eût suffi pour anéantir plusieurs vies, combien plus une seule ».

168. CELANO, *Vita secunda*, pars 2a, n. 172.

169. *Manuscrits autobiographiques*, Carmel de Lisieux, 1957, pp. 226-228.

ton nom soit sanctifié, que ton règne vienne ; que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel ». Ton nom, ton règne, ta volonté : il ne pense qu'à la gloire du Père s'oubliant lui-même complètement. Il voudrait que tous les hommes sur la terre le glorifient comme les Saints et les anges dans le ciel. Mais ce qui nous échappe tout à fait c'est l'intensité et l'ardeur de ce zèle. Il fait explosion dans l'épisode des vendeurs du Temple ; les disciples en furent abasourdis et comprirent seulement plus tard, lorsqu'ils se rappelèrent la parole de l'Écriture : « Le zèle pour ta maison me dévorera ». Si Jésus brûlait de voir son Père honoré dans le temple fait de main d'homme, combien plus ardent son désir de le voir honoré dans le vrai temple, le temple de chair, le cœur de l'homme, car : « Dieu est esprit, et ceux qui adorent, c'est en esprit et en vérité qu'ils doivent adorer » (Jo 4, 24).

Comment douter que ce zèle, qui avait animé Jésus toute sa vie, ne l'inspirât aussi dans sa mort ? Afin que s'allume le feu, qu'il était venu apporter sur la terre, il l'avait tant désirée cette mort (Lc 12, 49-50), car il savait que s'il ne s'en allait pas le Saint-Esprit ne viendrait pas (Jo 16, 7), qu'élevé de terre il attirerait tout à lui (Jo 12, 32). Il avait promis aux apôtres de demander au Père de leur envoyer un autre Paraclet, l'Esprit de vérité, pour être avec eux à jamais (Jo 14, 16-17). Il tint parole et : « ayant présenté avec une violente clameur et des larmes, des implorations et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort, et ayant été exaucé en raison de sa piété » (Heb. 5, 7), le Saint-Esprit descendit sur les apôtres. Encore une fois ce que Jésus désirait d'abord c'était la gloire de son Père, que la venue du Saint-Esprit procurerait, et ce désir si universel, si ardent et si pur mérita ce don pour tous ceux qui voudraient l'accepter.

En même temps qu'il brûlait d'amour pour son Père, le cœur de Jésus débordait de compassion pour ses frères. Il avait pitié des foules affamées (Mt. 15, 32), mais leur famine spirituelle le touchait bien plus profondément et il leur promit le vrai pain descendu du ciel (Jo 6). Il les voyait désemparées comme des brebis sans berger (Mt. 9, 36). La compassion d'un curé d'Ars pour les pauvres pécheurs, qui le poussa à un tel héroïsme de pénitence, n'était pourtant qu'un reflet de la compassion de Jésus pour les pécheurs. Aussi autant il désira, demanda et mérita le don du Saint-Esprit, afin que son Père fut glorifié, autant il le désira, demanda et mérita, afin que ses frères fussent sauvés.

Ce grand don ne pouvait cependant être accordé sans que le péché fut pardonné et pour être pardonné il devait être expié. Plus qu'une exigence de la justice c'est une loi de l'amour. Comment Dieu, qui nous aime, pourrait-il nous pardonner nos refus de l'aimer, si nous ne les regrettons pas ? Serait-il vrai le regret, que n'accompagnerait pas l'effort de compenser ces refus en redoublant d'amour ? Dans sa compassion infinie pour ses frères, qu'il voit incapables de réparer leurs manquements, Jésus le fait en leur nom, afin de leur obtenir le pardon de son Père. C'est à leur place et en leur nom qu'il veut, poussé par l'amour, mourir sur la croix et expier leurs péchés. Venant du Fils bien-aimé cette acceptation de la mort, suite du péché, inspirée par le

plus ardent amour de Dieu et des hommes, constitue un sacrifice de propitiation parfaite, capable d'obtenir pour tous les hommes du monde entier (I Jo 2, 2) le pardon des crimes les plus graves.

Jésus sur la croix ne se contente pas de demander pardon pour ses frères. Par amour pour son Père, dont il désire ardemment la gloire, mais aussi par amour pour eux, qu'il veut avec lui au ciel (Jo 14, 3 ; 17, 24), il voudrait tant les voir connaître, aimer et servir Dieu. En même temps il les en voit si loin : si pauvres spirituellement à cause de leur ignorance et de leur froideur ; si remplis de péchés contre Dieu et contre le prochain ; si faibles pour résister à la tentation ou pour porter la croix ; si exposés, en lutte à la souffrance et à la malice, à devenir révoltés ou méchants et à tomber en enfer, la révolte et la haine éternelles ! Aussi ce qu'il avait enseigné aux apôtres à demander pour eux-mêmes et pour les autres : Donne-nous... Pardonne-nous... Ne nous soumetts pas... Délivre-nous..., il le demanda lui aussi sur la croix. S'il disait nous, ce n'était pas qu'il eût besoin de demander pour lui-même, mais parce que dans son amour pour nous il s'identifiait pleinement à nous et prenait sur lui toutes nos fautes et nos faiblesses (Is. 53, 4 ; Mt. 8, 17).

Les œuvres de Dieu dépassent toute compréhension humaine, même lorsqu'il s'agit de l'univers matériel, où l'esprit se perd dans l'infiniment grand ou l'infiniment petit. Bien plus insondables les mystères du monde spirituel et surnaturel ! Une certaine intelligence en est pourtant possible, et il semble bien que le meilleur moyen d'y atteindre soit de les considérer du point de vue de l'amour, puisque Dieu est amour et que tout ce qu'il fait, il le fait par amour. Nous venons justement d'étudier la rédemption comme mystère d'amour. Elle l'est du côté de Dieu : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique » (Jo 3, 16) pour le sauver. Gardons-nous de nous méprendre et de croire l'incarnation subordonnée à la rédemption, le Christ voulu pour les hommes. Tout est pour lui ; il est l'objet suprême des complaisances du Père, qui l'a aimé plus que tout le genre humain, plus même que tout l'univers.<sup>170</sup> Du côté du Christ la rédemption elle aussi est tout amour. Précisément parce qu'il est le plus aimé, il doit être le plus aimant. Dieu attend de lui en retour le suprême amour, qu'il l'aime plus que tous les êtres intelligents, qui peuplent l'univers, et qu'il travaille à le faire aimer de tous. Ainsi pourra-t-on dire du Christ : « Pour nous les hommes et pour notre salut il descendit du ciel » non pas comme si l'incarnation était subordonnée à la rédemption, mais parce que l'incarnation exige la rédemption, parce que le Christ doit rendre à son Père amour pour amour.

170. C'est l'affirmation de saint Thomas (1a, q. 20, a. 4, ad 1) dans sa réponse à l'objection, que Dieu semble avoir aimé le monde plus que le Christ, puisqu'il l'a livré pour nous : « Deus Christum diligit, non solum plus quam totum humanum genus, sed etiam magis quam totam universitatem creaturarum... » Il n'explique pas cependant l'apparente subordination.

## Renouveau en théologie :

Si l'amour de Dieu pour l'homme est le cœur de toute la révélation et de chacune des vérités révélées, ne devrait-on pas le mettre davantage en relief dans l'enseignement de la théologie et par ce moyen en assurer le renouveau ? C'est un fait : la théologie s'occupe de la révélation, de l'amour de Dieu pour l'homme sans en parler beaucoup explicitement. Ne serait-ce pas la raison pour laquelle bien des prêtres, leur séminaire fini, mettent de côté leurs livres de théologie ? Ils n'ont que faire de toutes ces discussions à base de philosophie scolastique ou de toutes ces dissertations exégétiques, bourrées de philologie, et de toutes ces études historiques à coups de documents. Ils n'y ont pas trouvé d'aliment pour leur âme.

Loin de moi de mépriser le travail gigantesque de la scolastique et ses minutieuses analyses d'idées, qui ont apporté tant de précision et de clarté dans l'exposé et l'explication de la foi.<sup>171</sup> Je sais aussi tout ce que nous devons à la théologie positive : combien le patient travail des exégètes a éclairé le sens de l'Écriture et précisé le donné révélé ; tout ce que les recherches sur les écrits et la pensée des Pères, l'histoire des conciles et de la théologie ont jeté de lumière sur la tradition. Tout ce travail est absolument nécessaire tout comme la dissection en médecine, seulement à disséquer un être vivant, on le tue ! N'y a-t-il pas semblable danger que dans toutes ces études minutieuses, si on n'en sort jamais, on ne perde de vue l'amour de Dieu ?

Il semble bien que notre théologie n'échappe pas complètement à ce danger. Est-ce normal qu'après quatre ans de théologie un jeune prêtre ne puisse se servir de sa théologie pour bâtir un sermon et doive s'inspirer d'un sermonnaire ? Et pourquoi faut-il tant de sortes de pastorales,<sup>172</sup> sinon parce que la théologie telle qu'enseignée n'est pas immédiatement utilisable, au moins pour le commun des prêtres ? Que dirait-on d'un jeune médecin, qui au sortir de l'université, ne pourrait se servir de la médecine apprise pour soigner ses malades et devrait recourir à des recettes d'almanach ?

A quoi tient le mal ? A plusieurs causes sans doute. A l'objet lui-même tout d'abord. La théologie s'occupe de mystères, de vérités qui participent de l'incompréhensibilité divine et ne peuvent être connues

171. Je crois encore à la description de la théologie de saint Anselme : *Fides quaerens intellectum*, mais j'en ai entendu réclamer plus de flou en théologie. Faudra-t-il la décrire à présent : *Fides fugiens intellectum* ? Justement on se plaint que dans les nouveaux catéchismes il y ait beaucoup de flou. Rien d'étonnant, si on le recherche délibérément !
172. Quelqu'un faisait remarquer sur le ton humoristique, qu'il se faisait dans notre société d'abondance une consommation extraordinaire de pastorale : pastorale du baptême, pastorale du mariage, pastorale des vacances, pastorale du camping, pastorale des jeunes, des vieux, des malades, jusqu'à pastorale de la foi, et d'autres encore sans doute, qu'il faut ensuite réunir dans une pastorale d'ensemble. Ça risque d'aboutir à la pastorale bloquée !



que par révélation. De plus il s'agit de mystères d'amour : l'intelligence seule ne suffit pas pour les saisir ; et de mystères surnaturels : sans la grâce on ne peut rien en percevoir. Tient-on toujours compte de ces vérités soit dans l'enseignement, soit dans l'étude de la théologie ? N'enseigne-t-on et n'étudie-t-on jamais les vérités révélées, mystères d'amour divin, comme on enseigne ou étudie n'importe quel système philosophique, ou n'importe quelle série de faits historiques ? Rien d'étonnant que cela soit peu intéressant et paraisse peu croyable. Pour qui n'aime pas une lettre d'amour c'est si exagéré et si peu intéressant !

Il y a aussi la méthode d'enseignement. La théologie, celle des manuels du moins, se borne à établir le fait de la révélation de chacun des dogmes et ensuite à en expliquer la nature, par exemple on prouve le fait de la présence réelle et ensuite on explique sa nature. Ceci est très bien, mais ne suffit pas. Pour connaître une chose vraiment il ne suffit pas de savoir qu'elle existe et ce qu'elle est ; il faut aussi savoir à quoi elle sert. Il faut bien poser les trois questions : *An sit ? Quid sit ? Ad quid sit ?* mais seule la réponse à la troisième : A quoi ça sert ? permet d'utiliser la chose. Tant qu'on se contente d'établir la vérité des dogmes et d'en expliquer la nature, on donne une connaissance qui n'est pas utilisable, et ce qui n'est pas utilisable n'est pas intéressant.<sup>173</sup> Pourtant lorsque Vatican I parle de cette intelligence, limitée mais très fructueuse, des mystères, à laquelle la raison éclairée par la foi peut atteindre avec la grâce de Dieu, il indique comme moyen pour y parvenir l'analogie naturelle et aussi : « la liaison des mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme ».<sup>174</sup>

Etablir les rapports des vérités révélées entre elles et avec la fin dernière de l'homme c'est faire de la synthèse. On s'aperçoit vite que c'est ce qui manque le plus en théologie. Si on en trouve un peu en théologie sacramentaire, où pour chaque sacrement on parle d'existence, d'essence et d'effets, ailleurs on ne trouve à peu près rien. Ce défaut apparaît à l'évidence dans le traité *De gratia*. Il se ramène en gros à établir contre les pélagiens la nécessité de la grâce, à défendre contre Baïus et les jansénistes les forces de la nature, à expliquer contre les protestants les conditions et la nature de la justification avec quelques mots sur ses effets, filiation divine adoptive et inhabitation du Saint-Esprit, et à démontrer la nécessité des bonnes œuvres et la possibilité du mérite, à quoi on ajoute quelques thèses sur la distribution et l'efficacité de la grâce. Cela donne une mosaïque de thèses en grande partie polémiques et sans beaucoup de lien entre elles. Parce que la grâce ne prie pas, ne souffre pas, ne fait pas d'apostolat, ne se mortifie pas, ne pratique pas les vertus, ou bien on ne traite pas ces sujets,

173. M. Jourdain faisait de la prose sans le savoir ; tous nous faisons de la philosophie sans nous en apercevoir ! Nous trouvons une affaire intéressante lorsqu'elle promet des avantages, et un livre intéressant, lorsqu'il captive l'attention. Les deux choses sont liées : ce qui suscite l'intérêt de l'esprit c'est l'intérêt de la chose, l'utilité qu'on découvre.

174. Sess. 3, c. 4 : *De fide et ratione*, s. 2.

dont un prêtre doit parler toute sa vie, ou bien on les renvoie en théologie spirituelle. Il faudrait mettre la grâce dans l'homme et faire un traité du chrétien, montrer sa place dans le plan divin, sa vocation, ce qu'il reçoit pour remplir son rôle, comment il doit s'en acquitter et la récompense qu'il obtiendra, s'il est fidèle. On donnerait ainsi un enseignement qui servirait d'abord à celui qui le recevrait, qui pourrait aussi servir aux autres, et qui ferait même comprendre plus profondément les autres vérités, comme la nécessité de la grâce, la nature de justification, etc., surtout si on procédait au même travail de synthèse pour les autres traités comme *De Verbo Incarnato*, *De Ecclesia*, *De B.V. Maria*. Il s'établit alors comme un parallèle entre le mystère du Christ, de l'Eglise, de la Vierge Marie et le mystère du chrétien, qui s'éclaircit ainsi mutuellement. Sans doute le désordre est moins grand dans ces autres traités, mais il reste beaucoup à faire pour arriver à une bonne synthèse.

En plus du défaut de synthèse des traités particuliers, il manque une synthèse d'ensemble pour toute la théologie. Nous ne parlons pas de la théologie des manuels, qui donnent trop l'impression que les traités se suivent un peu comme des canards qui vont aux champs : le premier marche devant parce que le deuxième marche derrière ! Nous parlons des grandes synthèses théologiques. Une vraie synthèse devrait montrer le rapport des mystères entre eux et avec la fin dernière. Or lorsqu'on examine de près les essais de synthèse de toute la théologie, on s'aperçoit qu'ils restent encore loin de la parfaite synthèse (si elle est possible !), malgré leurs très grands mérites.

Deux synthèses dominant encore aujourd'hui toute la théologie latine, celle de Pierre Lombard et celle de saint Thomas d'Aquin.<sup>175</sup> Le besoin de synthèse s'était fait sentir avant P. Lombard et il bénéficia des efforts de ses devanciers. Il sût réunir plus de matériaux qu'eux, réussit à les grouper et à les entraîner de façon à présenter tout l'ensemble des questions théologiques de son temps. Aussi devint-il et resta-t-il le manuel de théologie universellement employé jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle. Il divise toute son œuvre d'après une classification tirée de saint Augustin que toute la doctrine chrétienne porte sur des choses ou des signes. Parmi les choses il distingue celles dont il faut jouir, celles dont il faut se servir et celles qui jouissent et font usage ; les signes sont les sacrements. Outre que la division est artificielle, qu'elle ne fait pas place à l'Eglise, P. Lombard ne s'y tient pas strictement, comme lorsque par exemple il place sans plus les fins dernières après les signes. En réalité il suit un ordre qui correspond en gros à celui de nos manuels à partir du *De Deo*, si on excepte la grâce, dont il traite après la création.<sup>176</sup>

175. Celle de saint BONAVENTURE dans le *Breviloquium* ne fait que suivre l'ordre du *Livre des Sentences* de P. LOMBARD en l'acrochant à l'idée de premier principe, et de plus n'a pas eu d'influence.

176. Sur la synthèse de P. Lombard voir DTC 12, c. 1969-1971, 1978-1981.

Dans sa *Somme* saint Thomas s'est proposé de présenter la doctrine dans un meilleur ordre et il en a établi la division très soigneusement. On connaît sa synthèse : après une brève introduction sur la doctrine sacrée il divise son œuvre en trois parties. La première traite de Dieu dans son essence, la distinction des Personnes et de l'origine des créatures à partir de Dieu. La deuxième traite du retour des créatures, en réalité de l'homme, à Dieu : en général (1a 2ae) fin de l'homme, actes humains, habitudes, vertus, vices, péchés, grâce et mérite ; en particulier : les vertus théologales et les vertus cardinales, qui sont de tous les états, et les états de vie particuliers. La troisième parle sur le Christ, qui est la voie pour retourner à Dieu, les moyens qu'il nous a laissés pour cela, les sacrements et enfin la vie immortelle qu'on atteint par la résurrection.

Lorsqu'on examine de près cette division avec toutes ses ramifications, on ne peut qu'admirer la logique, la clarté et la puissance d'un esprit capable d'embrasser et d'ordonner cette masse énorme de questions. Pourtant cette synthèse n'est pas complètement satisfaisante. Elle paraît bien plus philosophique que théologique, centrée comme elle est sur la sortie et le retour des créatures de Dieu et à Dieu, et aboutissant à faire du Christ un simple moyen de retour, auquel on raccroche les sacrements et les fins dernières. L'Eglise n'y a pas de place de spéciale, ni la messe non plus, qui n'est touchée qu'en passant comme un aspect de l'Eucharistie, considérée presque exclusivement comme sacrement. Par ailleurs toute la deuxième partie, plus de la moitié de l'œuvre, avec ses longs développements, excellents d'ailleurs, sur les actes humains, les habitudes, les passions, les vertus et les vices, etc, contient peut-être plus de philosophie morale que de théologie, et certainement plus de théologie morale que de dogme. On risque dans cette forêt de perdre de vue le plan du salut. Dans la première partie tous les développements sur la psychologie des anges et des hommes relèvent bien plus de la philosophie que de la théologie, comme il apparaît d'ailleurs par les auteurs invoqués : le Philosophe y est cité plus souvent que l'évangile. Dans cette même partie la division adoptée oblige à couper en deux le traité des anges et de l'homme : d'un côté leur création et leur nature (q. 50-64 et 75-102), de l'autre leur action (q. 106-114 et 117-119).

La théologie n'a pas retenu le principe de division de Pierre Lombard par choses et signes, ni celui de saint Thomas tiré de la sortie et du retour des créatures. Renvoyant à la morale et à la philosophie ce qui leur appartient, elle a gardé les traités proprement théologiques, ajoutant un traité sur l'Eglise et une apologétique, dans le même ordre, la grâce exceptée, où on les trouve chez le Lombard et saint Thomas, mais sans plus de synthèse. La messe, Dieu merci, est traitée plus amplement, mais reste perdue au milieu des sacrements. La théologie sacramentaire s'est développée au point de représenter un bon quart du dogme et d'écraser par sa masse le traité de l'Eglise, dont elle devrait faire partie, puisque les sacrements sont les moyens par lesquels l'Eglise se construit et exerce sa mission de sanctification.

Probablement notre pauvre esprit humain n'atteindra jamais la synthèse théologique parfaite ; il lui faudrait saisir parfaitement le plan divin de l'univers. Qui en est capable ? On peut essayer de s'en rapprocher cependant, mais il faut partir du bon principe. Synthétiser c'est ordonner, or l'ordre des choses s'explique par la fin.<sup>177</sup> La fin de toutes les œuvres de Dieu étant la manifestation de son amour par les biens, dont il comble ses créatures,<sup>178</sup> c'est elle qui devra expliquer l'ordre des œuvres divines et nous découvrir leur raison d'être.

A partir de ce principe on peut établir les grandes lignes d'une synthèse théologique. Elle comporterait deux parties principales : Dieu et les œuvres de Dieu, ce que Scot appelait théologie du nécessaire et théologie du contingent. Les œuvres de Dieu ou la manifestation de son amour se déroule dans le temps, création, incarnation, sanctification, et se consomme dans l'éternité : eschatologie. En traitant de Dieu on parlerait de son essence en insistant comme saint Jean, qu'il est amour, et des Personnes en montrant, en autant qu'il est possible à l'homme, que l'amour en Dieu comporte des relations personnelles, qui sont des relations d'amour. Quant aux œuvres de Dieu dans le temps le Père se manifeste avec la puissance de son amour par la création, le Fils se manifeste avec la sagesse de son amour par l'incarnation et la rédemption, le Saint-Esprit se manifeste avec la sainteté de son amour dans la vie de l'Eglise et du chrétien. Rien n'est changé à l'ordre traditionnel des traités, solidement fondé d'ailleurs sur le symbole des Apôtres ; seul l'éclairage diffère.

Bien entendu ce même éclairage il faudrait le projeter ensuite sur chacun des traités en particulier et montrer comment tout a sa raison d'être dans l'amour que Dieu manifeste à sa créature et celui qu'il attend en retour. Ainsi pour le Christ, Dieu lui manifeste le suprême amour par la grâce de l'union hypostatique avec les effets qu'elle entraîne : communication des idiomes, filiation divine naturelle, péroratoire. Le Christ se trouve par là prédestiné à rendre le suprême amour en aimant Dieu et le faisant aimer par-dessus tous les autres. A cette fin il en reçoit les moyens, la plénitude des perfections surnaturelles de science, de puissance et de sainteté, et la plénitude des fonctions de prophète, de prêtre et de roi. Il s'acquitte de sa mission par tous les mystères de sa vie, sa prière et son sacrifice. En retour Dieu l'exalte au-dessus de tout.

On peut faire la même chose pour le chrétien. Dieu lui manifeste son amour par la grâce de l'incorporation au Christ, qui entraîne communauté de biens, filiation divine adoptive et don du Saint-Esprit. A proportion du don reçu le chrétien est prédestiné à aimer et faire aimer ; il reçoit dans ce but une mesure de participation aux perfections du Christ par la foi, l'espérance et la charité, ainsi qu'à ses fonctions.

177. Saint THOMAS, 1a, 2ae, q. 1, prol., énonce le principe très clairement : « De la fin on doit tirer la raison d'être de ce qui est ordonné ».

178. La puissance et la sagesse sont incluses dans la manifestation de l'amour.

Dans la mesure où par sa vie, sa prière, ses sacrifices il s'acquitte de sa mission et devient semblable au Christ, dans la même mesure il participe aussi à son exaltation. En appliquant le même plan au traité de l'Eglise, à la mariologie, il en résulte un parallèle, qui fait ressortir l'analogie des mystères entre eux et en permet une intelligence plus grande.

Tout ceci n'est qu'une ébauche à grands traits et l'indication d'une direction, qui semble féconde. On voit dans cette synthèse la place et la nécessité de l'apostolat, de la prière, la nécessité de participer au sacrifice du Christ. L'explication du sacrifice de la messe gagnerait en profondeur et en clarté, si on considérait plus l'amour que la mort dans le sacrifice de la croix. Puisse Dieu donner à son Eglise un saint Thomas capable de faire entrer tout le détail des innombrables questions théologiques dans ce cadre de l'amour de Dieu pour ses créatures et de l'amour que la créature doit lui rendre.

## CONCLUSION

Tout au long de ces pages nous avons essayé de montrer comment au cœur de la révélation il y avait le cœur de Dieu et du Christ, leur amour pour nous et l'amour qu'ils attendent de nous ; combien aussi de choses s'expliquent ou au moins s'éclairent, quand on les regarde à cette lumière. Il reste pour terminer à souligner la valeur apologétique de ces idées.

On constate dans la jeunesse d'aujourd'hui une immense soif d'amour. Peut-être est-ce dû pour une part au fait que beaucoup d'enfants n'ont pas trouvé dans la famille cet amour, dont l'enfant a besoin. Comment l'y auraient-ils trouvé, quand si souvent l'enfant n'est pas désiré, mais craint comme un trouble-fête, comme une conséquence malheureuse du mariage, qu'on tâche d'éviter par tous les moyens, l'avortement compris. Peut-être une autre cause est-elle l'esprit de notre société matérialiste, qui met la suprême valeur dans l'argent et le succès matériel. Les jeunes jugent avec raison que cela ne suffit pas pour apaiser la soif du cœur. De là cette révolte contre les parents ; de là ce rejet de la société, de ses convenances et de son luxe ; de là cette recherche de l'amour. Malheureusement le seul amour, dont ils ont jamais entendu parler, c'est l'amour sexuel, qui d'ailleurs correspond à leurs appétits qui s'éveillent, et ils ne tardent pas à découvrir combien il peut cacher d'égoïsme. Qui leur parlera du véritable amour, qui donne sans calcul comme Dieu lui-même ?

De même lorsqu'il s'agit d'amener à l'Eglise des non-catholiques, qu'ils soient païens, musulmans, juifs ou chrétiens, ne gagnerait-on pas à leur montrer le côté amour des dogmes, dont on leur parle ? Sans doute ce sont des vérités à admettre, mais surtout des manifestations de l'amour de Dieu à reconnaître. Et qui n'est sensible à l'amour ? On ne cède pas facilement au raisonnement ; mais qui résiste à une preuve d'amour ? De plus quelle religion ne contient pas au moins une

aspiration à l'amour de Dieu ? Pourquoi ne pas montrer à ceux qu'on veut amener à la foi catholique, qu'en l'acceptant, ils n'ont pas à renoncer au meilleur de leur foi, mais ne font que l'augmenter ?

Pour nos catholiques eux-mêmes, plutôt que de leur présenter seulement des vérités toutes sèches et sans saveur, qui leur paraissent sans intérêt pour leur vie, pourquoi ne pas leur montrer l'amour de Dieu qu'elles contiennent ? Non pas qu'il faille réduire la religion à un vague sentimentalisme en parlant uniquement de l'amour de Dieu pour nous, sans jamais parler de notre amour pour lui et de la soumission, des détachements et des sacrifices qu'il exige. Ces exigences, bien plus contraignantes que celles de n'importe quelle loi, il faut les rappeler aussi, mais elles auront bien plus de chance d'être acceptées, si elles sont présentées comme des exigences d'amour.

Enfin pour ne pas nous laisser emporter par la vague d'incrédulité qui secoue l'Eglise ; pour ne pas être du nombre de ceux qui trouvent trop incroyables les mystères de l'amour divin, comme la présence réelle, l'assistance du Saint-Esprit pour préserver de l'erreur l'Eglise et ses chefs ; pour ne pas la quitter en murmurant : « Ce langage est trop fort ! Qui peut l'écouter ? » (Jo 6, 60) ; pour ne pas rejeter comme trop lourds, mais pour pouvoir accepter joyeusement les sacrifices de l'obéissance et du célibat, nous n'oublierons pas cet amour de Dieu capable de toutes les folies pour nous, qui nous rendra capable de tous les sacrifices pour lui. A toutes les objections nous répondrons avec saint Jean : « Nous, nous avons reconnu l'amour que Dieu a pour nous et nous y avons cru » (I Jo 4, 16).

ET NOS CREDIDIMUS CARITATI

Léonard M. PUECH.

---

CUM PERMISSU SUPERIORUM

Le Directeur de la publication : Raymond Steindre

**Imprimerie des Editions N.-D. de la Trinité - Blois**

Dépôt légal Edit n° 211    Dépôt légal Impr. n° 433

Com. paritaire n° 43.093

**RÉDACTION : 26, rue Boissonade, 75014 Paris / tél. 333.94.40**

**ADMINISTRATION : 9, rue de Vauquois, 41008 Blois / c.c.p. La Source 726.38 V**