ISSN 0024-7359

Lumière & Vie

La vertu
Une réhabilitation

Emmanuel Boissieu
Isabelle Chareire
Michel Demaison
Christian Duquoc
J.-Claude Sagne
Marie-Jo Thiel

246

Avril-Juin 2000

Avril-Juin 2000 - tome XLIX-2

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, Lumière & Vie, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 2000

245
trinité et divinité cosmique
246
La vertu : une réhabilitation
247
Quelle est l'autorité de l'épiscopat ?
248
La foi, les Écritures et l'histoire

COMITÉ DE RÉDACTION

Yves CATTIN
Isabelle CHAREIRE
François CHIRPAZ
Christian DUQUOC
Yves KRUMENACKER
Jean-Pierre MANIGNE
Pascal MARIN
Claude MARTIN
Michèle MARTIN-GRÜNENWALD
Bernard MICHOLLET
Gabriele NOLTE
Hugues PUEL
Jean-Claude SAGNE
Donna SINGLES

Directeur : Christian Duquoc

Secrétaire de rédaction :
Isabelle Chareire

Administrateur : Gabriele Nolte

Revue publiée avec le concours du centre national du livre

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 04 78 42 66 83 - FAX 04 78 37 23 82
e-mail : lumvie@wanadoo.fr
site web : http://assoc.wanadoo.fr/lumvie/

Lumière & Vie

n° 246 Lumière & Vie

La vertu
Une réhabilitation

Christian Duquoc 3 Du retour d'un archaïsme.

Marie-Jo Thiel 7 La vertu au défi du pluralisme.

La vertu recouvre de multiples sens historiques. Aristote et Saint Thomas s'accordent sur sa définition, mais l'inscrivent sous des horizons différents. Kant la marginalise, des contemporains la réhabilitent.

Emmanuel Boissieu 27 Le désir et la vertu.

La vertu semble nier le désir qu'elle juge destructeur. L'ascèse a ses dangers : elle cède au dualisme. Spinoza articule rationnellement désir et vertu.

Michel Demaison 37 Prudence ou l'infortune de la vertu.

Le destin de la prudence est étroitement lié à celui de la vertu. Leur double évolution, marquant des différences considérables avec les manières anciennes de les approcher, éclaire celles de l'éthique contemporaine.

Christian Duquoc et J.-Claude Sagne 51 L'excès et la vertu.

Il n'existe pas de chemin paisible pour la vertu. Affrontée à l'inattendu de l'événement ou à l'inouï du don de Dieu, la vertu ne s'accomplit pas sans un zeste de folie.

Isabelle Chareire **61** Foi, espérance, charité : dons ou vertus ?

L'inscription dans la durée de la régulation des passions et pulsions en vue d'une vie bonne désignée par le terme "vertu" ne se marie pas spontanément avec le don que Dieu fait de son amitié. Le sens des vertus théologales est de penser l'étrange alliance de la gratuité et de l'existence morale.

Jean Rigal **80** Position : L'appel au ministère.

87 Comptes rendus

Du retour d'un archaïsme

La vertu revient, pense-t-on. Le succès littéraire et populaire du livre d'André Comte-Sponville : "Petit traité des grandes vertus" serait le signe de ce regain inattendu. La vertu a été calomniée dans le roman et le théâtre modernes. Rabaissée au rang de prudences et de frilosités petites bourgeoises ou ridiculisée par le puritanisme de la morale sexuelle des églises, elle avait cédé le pas à des principes plus élaborés et à des convictions plus idéalistes : l'autonomie de la raison et la liberté s'articulant au principe premier de l'universalité d'un impératif catégorique. La vénération pour les chartes des Droits n'a nul besoin d'une inscription lente et besogneuse de la visée du bien-être dans le maquis des pulsions et des passions. Il n'est d'autre règle que négative : ne pas nuire à autrui.

La visée du bien-être est dès lors une affaire subjective, elle ne saurait déchoir que sous la pression de pratiques sociales perverses. Les contenus objectifs des morales anciennes reflétant ou l'ordre cosmique ou la volonté divine sont trop externes au désir pour qu'il soit utile que l'individu les fassent siens par un travail sur lui-même qui le conduise peu à peu à agir selon le bien commun, condition du bien-être personnel. Comment d'ailleurs définir le bien commun ? N'est-il pas trop abstrait s'il n'est pas l'objet d'un consensus par débat libre ? Quant au bien-être personnel, n'est-il pas trop subjectif par sa liaison à l'histoire désirante de l'individu ? L'impératif de ne pas nuire ne

suffit-il pas dès lors à créer l'espace d'une liberté sans entraves majeures ?

Certes, nombreux sont les analystes de nos sociétés dans lesquelles la tolérance devient l'unique règle d'action à constater, et pour certains à déplorer, le désarroi de nos contemporains : ils les décrivent veufs de sens ou privés de points de repère. Le négatif exigerait une capacité ferme de créer pour soi-même une éthique positive qui ne relèverait ni du seul devoir, ni de la seule éviction de la nuisance.

L'intérêt porté actuellement à l'étude d'Aristote qui, sous un horizon culturel fort différent et un cosmos unifié, sut marier la norme objective et le désir du bien-être, ouvre l'éthique à des perspectives moins individualistes. La vertu qui, par la médiation de la sagesse pratique ou prudence, est le lieu de cet échange bénéfique entre les normes objectives, les situations et la régulation des pulsions et passions en vue du bien-être, retrouvera peut-être une estimation moins humiliante que celle que lui voue la rumeur dominante.

C'est dans cette perspective que s'organise ce cahier. Marie-Jo Thiel parcourt l'histoire de la vertu en en soulignant les variations considérables d'interprétations dont la rupture provoquée par la modernité est l'une des formes les plus acives. Emmanuel Boissieu s'efforce, à la lumière de Spinoza, de justifier la nécessité d'un équilibre entre le désir et la vertu. Avec pugnacité et lucidité, Michel Demaison décrit les déplacements de sens qui se sont produits dans le concept de prudence sous la pression des impératifs scientifiques et économiques et sous l'utopie du rêve individualiste. Christian Duquoc et Jean-Claude Sagne, prenant acte des situations tragiques, soulignent que la visée du bien et du bien-être, ne se réalise pas sans un détour par l'excès dont la Croix est l'empreinte chrétienne. Isabelle Chareire reprend cette donnée sous un autre angle : le don gratuit que Dieu fait de son amitié et dont la foi, l'espérance et la charité, sont les transcriptions humaines n'élimine pas la capacité subjective de se porter vers le bien-être à partir de son fonds propre intégrant la vertu.

Ce regard sur la relation à Dieu qui assume la visée du bien-être des humains dans la durée témoigne de l'équilibre que propose le christianisme entre les possibilités humaines de réguler pulsions et

passions et le désir s'accordant par l'espérance, reprise dans la dynamique de la foi et de la charité, au désir même de Dieu du bonheur des femmes et des hommes.

Christian DUQUOC

1er mai 2000

Secrétariat-Abonnements :
13, rue Louis-Perrier F-34000 MONTPELLIER
Tél.
04 67 06 45 76
Fax
04 67 06 45 92
email :
<contact@revue.etr.org>
Site Web
http://www.revue-etr.org/

Abonnement 2000 :
France 170 FF
(25,92 E)
Etranger 190 FF
(28,97 E)

Prix de ce n° :
60 FF
(franco 75 FF)

CCP : Etudes théologiques et religieuses 268.00 B.Montpellier

ÉTUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

2000/2

André LACOQUE
Le grand cri de Jésus dans Matthieu 27,50.

Pierre PRIGENT
L'interprétation de l'Apocalypse en débat.

Bernard COTTRET
Le paradigme perdu.
Le Great Awakening, *entre la faute et l'innocence*
*

Jean-Marcel VINCENT
"Visionnaire, va-t-en !"
Interprétation d'Amos 7,10-17 dans son contexte

Jean-Daniel CAUSSE
Eloge de l'avant-dernier
*

PARMI LES LIVRES

Marie-Jo THIEL

La vertu au défi du pluralisme

S'il élève son regard vers le patrimoine statuaire des cathédrales, le français contemporain découvre les vertus personnifiées : des femmes assises au-dessus de scènes figurant le vice à proscrire (Notre-Dame de Paris, Chartres) ou, dans la perspective de l'art germanique, des femmes armées d'une lance et terrassant les vices (Strasbourg, Fribourg, Magdeburg). Alors que le mot vertu (*virtus* en latin) table sur la force de l'homme masculin (*vir*), voilà que l'art stylise ces dispositions humaines sur le mode de la féminité !

Si l'on demande au français moyen de décrire quelqu'un de vertueux, il nommera facilement des individus célèbres qu'il admire parce qu'ils font du bien, œuvrent dans le caritatif, se montrent courageux... Mais dans le même temps, il avouera avec malice ou ironie qu'une femme de « petite vertu » est parfois plus désirable[1]... « L'usage courant, note le néokantien Eric Weil, appelle vertueux l'homme qui non seulement remplit les obligations que lui imposent la loi et la coutume, mais qui ne se contente pas de la simple obéissance. » Il dépasse en quelque sorte la « moyenne de moralité » du tout venant non par une originalité dans les idées ou les idéaux, ce qui serait aberration, mais par son réalisme moral plus grand. « Il fait ce qu'il est convaincu

1. A rapprocher de la maxime 548 de La Rochefoucault : « Une femme est à plaindre quand elle a tout ensemble de l'amour et de la vertu ».

que tous veulent »[2]. Du coup, cependant, il les inquiète et apparaît contradictoirement comme un original ! Excellence forçant l'admiration ou « désir indésirable », la vertu est parée d'une étrange capacité élitiste.

Si l'on interroge les « intellectuels » du XX[e] siècle, leurs constats suscitent la perplexité, là encore. Pour Paul Valéry, « ce mot vertu est mort, ou, du moins, il se meurt... Je ne l'ai entendu que remarquablement rare et toujours ironiquement dit. »[3] « Notre époque ricane au seul mot de vertu comme s'il était un habit de circonstance gardé dans la naphtaline » renchérit André Dumas tout en prophétisant : « À la vérité, la vertu réapparaît toujours quand la corruption des mœurs est devenue trop courante et la pollution de la nature trop dégradée... La vertu n'est pas une altitude des privilégiés. C'est un sursaut des dégoûtés de la vie et de la société... »[4]. Le succès éditorial du *Petit traité des grandes vertus*[5] signerait-il alors une réaction à l'encontre d'une période « obscure » ? le retour en gloire d'une excellence[6] en écho à la tradition socratique ? En fait, constate A. McIntyre, les sociétés modernes n'ont hérité du passé que de fragments disparates et souvent incompatibles entre eux. Et « en passant de leurs contextes originels à notre culture contemporaine, les mots vertu, justice, piété... ne sont plus ce qu'ils étaient ». Et de titrer son ouvrage[7] : *Après la vertu...*

Si l'on tente aujourd'hui de définir la vertu, faut-il alors se contenter des miettes de la tradition ? L'espace sémantique dévolu à ce concept – les quelques notations préliminaires le soulignent d'emblée – s'avère très variable selon les époques, les sociétés et les cultures, avec une rupture marquée que l'on pourrait dater de la fin du XVIII[e] s.[8] et peut-

2. *Philosophie morale,* Paris, Vrin, 1992.
3. Paul VALÉRY, *Rapport sur prix de vertu,* à l'Académie française, 1934, *Variété IV*, in *Œuvre*, La Pléiade, t.1, p.440sq. Un constat non isolé.
4. *Les vertus... encore.* Desclée de Brouwer, 1989, p.10.
5. Ce livre d'André Comte-Sponville (PUF, 1995) s'adressant « au grand public » a manifestement été un best-seller marquant un regain d'intérêt pour la notion de vertu. Dans la littérature francophone, on pourrait citer encore le *Traité des vertus* de Vladimir Jankélévitch (Bordas, 1949) et, dans le monde anglophone, les *Gifford Lectures* de G.H. Wright (publiées ensuite sous le titre *The Varieties of Goodness*, London, Routledge and Kegan, 1964) et *The Virtues* de Peter Geach (Cambridge Universitity Press, 1977).
6. Dans l'Antiquité grecque, le mot *aretè* (vertu) indique en effet une idée d'excellence.
7. *Après la vertu. Étude de théorie morale.* PUF, 1997, p.4.13.
8. Dans l'essai initial de *Virtues and Vices* (Berkeley, University of California Press, 1978), Philippa Foot fait remonter la disparition progressive de la notion de vertu dans les concepts fondamentaux de la philosophie morale, à Hume, Kant et John Stuart Mill. Jusqu'à la fin du XVIII[e] s., philosophes et théologiens marquent leur intérêt pour la vertu (Cf. Jeremy Taylor [1613-1667], *Holy Living, Wholes Works* IV, Londres, 1822, ou J. Edwards, *Charity and its Fruits, Works VIII,* New Haven, 1989).

être un second tournant à la fin du XX[e] s.[9] Les vertus personnifiées des cathédrales allient au moins les perspectives latine et grecque ; elles marient la force masculine à la beauté féminine pour expliciter une dynamique de lutte (sur soi-même, contre les vices) rendant la personne belle et admirable ; elles figurent à leur manière la définition proposée par Saint Thomas : la vertu est un « *habitus* » opératif bon[10], acquis par l'effort ou directement donné par Dieu [vertu infuse], qui rend bon celui qui le possède [*S.T.* I-II, Q.55, a.3] ; mais celle-ci représente elle-même une synthèse[11] de deux définitions indépendantes de la vertu au Moyen-Age : celle d'Aristote[12] et celle d'Augustin et de Pierre Lombard via Pierre de Poitiers[13] ! Si la perspective kantienne assumée par le libéralisme individualiste moderne ne voit dans la vertu qu'un idéal de perfection purement privée (et donc élitiste), on peut se demander alors quels liens l'unissent à l'excellence aristotélicienne conçue comme chemin « ordinaire » d'actualisation (d'humanisation) pour tout individu. Il s'agira donc pour nous à la fois de préciser ces points d'accentuation historique et de clarifier quelques causes de ces mutations plus ou moins radicales afin d'en saisir les enjeux.

I

L'excellence grecque

Partons[14] de la perspective grecque socratique[15] qui mit le concept de vertu au cœur de l'éthique. Platon considère la vertu comme une forme

9. Le christianisme n'opère pas de rupture proprement dite : il assimile peu à peu un certain nombre de données rationnelles en leur conférant une accentuation propre sous le primat de la vertu théologale de charité (cf. plus loin).

10. Le vocable d'*habitus*, forgé par Aristote, n'évoque pas l'habitude dans ce que celle-ci a de routinière et de non réfléchie, mais une disposition stable que l'on acquiert par répétition d'actes posés sous l'égide de la raison. Le vice est un *habitus* mauvais.

11. Thomas cite les deux définitions (*Somme théologique* 1a2ae, Q. 55, a.3, s.c.). Voir O.H. PESCH, *Thomas d'Aquin. Grandeur et limites de la théologie médiévale,* Cerf, (Cogitatio fides ; 177), 1994, p.297.

12. « La vertu rend bon celui qui la possède et rend bonne son œuvre » (*Ethique à Nicomaque* [=EN], II, 5 ; 1106 a 22-23). Nous suivons en général la traduction classique de Tricot.

13. « La vertu est la bonne qualité de l'esprit, qui assure une vie droite dont nul ne fait mauvais usage, et que Dieu opère en nous sans nous. » (PIERRE de POITIERS, *Glose sur les Sentences* III, 1 ; PL 211, 1041). Cf. AUGUSTIN, *De libero arbitrio* II, 19 ; PL32, 1268 et PIERRE LOMBARD, II Sent. d. 27 cap.5.

14. Des auteurs retenus (Aristote, Thomas d'Aquin, Kant, McIntyre) - et il y en aurait bien d'autres - nous ne pouvons prendre en compte dans cet article bref que quelques aspects qui nous semblent essentiels. Cela confère à notre propos un aspect parfois réducteur ou caricatural, mais le lecteur saura se reporter aux textes originaux des auteurs et aux très nombreux commentaires qu'en propose la littérature.

15. Certains présocratiques avaient mentionné la vertu, mais sans la systématiser.

de connaissance de ce qui est vraiment bon (*aretè*) pour l'homme (*Ménon*, 81 a-e ; *Lois* 643b-644c) et qui le rend capable d'agir comme il faut en établissant une juste relation entre les différentes parties de son âme. Il ne propose pas de grand traité sur le sujet, mais, d'une part, il souligne l'unité des vertus[16] que la tradition aristotélico-thomiste développera avec l'idée de connexion et de hiérarchisation dans l'édifice des vertus, et, d'autre part, il systématise les quatre vertus fondamentales nécessaires à l'État[17] qu'Ambroise de Milan (4e s. après E.C.) suivi d'Augustin dénommera les vertus cardinales (force, justice, prudence, tempérance) en les intégrant au célèbre attelage des 4+3 chevaux[18] (vertus théologales : foi, espérance, charité) capables de nous tirer en avant et de nous élever jusqu'à la contemplation divine.

Des vertus pour bien vivre

Aristote proroge cette tradition[19] et donne à la vertu ses lettres de noblesse en l'articulant au bien et au bonheur. Il est guidé par un double objectif : il veut aider l'être humain, « animal rationnel », à vivre bien, c'est-à-dire à agir selon la vertu (1098 a 16) ; dans cette perspective, l'éthique se projette dans le politique comme art de vivre dans la cité. Il veut également favoriser la pratique de la sagesse (*sophia*) caractérisant la vie contemplative. Ces deux buts, pratique et intellectuel, sont indissociables. Et Aristote vise toujours le bonheur (*eudaimonia*) comme finalité propre de l'homme : bonheur de la pratique concrète des vertus morales menant à l'accomplissement de la nature humaine ; et puis, bonheur de la réalisation des aspirations essentielles de l'être humain, de sa finalité ultime en lien avec l'activité conforme à la sagesse, cette « vertu de la partie la plus noble de nous-mêmes » (1177 a 12-13).

La perspective est heureuse ! L'éthique vise constamment le bonheur ! Non point comme un état cependant, mais comme « une *activité* conforme à la vertu » (1177 a 11). L'homme est heureux s'il accomplit bien son œuvre, c'est-à-dire ce pour quoi il est fait. Et la

16. Les vertus sont essentiellement unes, explique-t-il dans le *Phédon* 67c-70a.
17. PLATON, *La République* IV, 427 e : « Si notre État est bien constitué, il doit être parfait... Il est donc évident qu'il est prudent (sage), courageux, tempérant et juste. »
18. À savoir les quatre vertus cardinales (la force devenant le courage ; avec la correspondance symbolique des quatre fleuves du jardin d'Eden) et les trois théologales (cf. 1 Co 13,13).
19. Tout en s'en distanciant sur certains points (cf. *EN* 1096 a 11 sq).

vertu tient à cet égard un rôle décisif. Elle est définie comme « disposition par laquelle un homme devient bon et par laquelle son œuvre est rendue bonne » (1106 a 22-23). Ainsi elle n'est pas un état que l'on possèderait, mais un devenir d'excellence par déploiement des attributs propres du sujet agissant au cœur d'un cosmos finalisé où tout a une fin, un *telos*[20]. Plus précisément, elle est la réalisation du *telos* inscrit en tout homme, actualisation de son essence. Vivre bien, c'est déployer une vie sensée, c'est-à-dire conforme au sens (direction et signification) du *telos*. Avec humour, Aristote note que « l'homme bon et l'homme vicieux ne se distinguent en rien pendant leur sommeil » ! En d'autres termes, celui qui est disposé à la vertu mais n'agit pas ne peut être considéré comme vertueux, tout comme un homme beau et fort ne saurait être qualifié d'athlète vertueux s'il ne pratique pas de compétition (1099 a 3-7) !

Dans cette perspective, cependant, la vertu ne représente pas un idéal de perfection (cf. kantisme), elle se déploie comme le chemin humain « *ordinaire* » de tout être humain. Par l'agir vertueux, l'homme se construit comme homme, il s'humanise peu à peu, non pas en posant des actes extraordinaires, héroïques, mais en allant d'acte vertueux en acte vertueux. Il actualise son être tout comme l'œil se déploie dans la vision excellente (1106 a 15-21). Finalement, réalisant sa propre fin, il se fait des amis (IX, 9-10) et s'accomplit tout en concourrant au bien de la Cité et à la finalité ultime de l'univers[21] !

Activité de l'être en devenir, la vertu porte donc fortement la marque de la *temporalité*, mais elle représente aussi, à sa place, une réponse à la vulnérabilité humaine. Acquise, elle se développe par l'exercice et grandit par sa mise en œuvre intelligente. *Habitus*, elle se caractérise par sa stabilité. Et le plaisir en devient un signe : « On n'est pas un véritable homme de bien quand on n'éprouve aucun plaisir dans la pratique des bonnes actions » (1098 a 16-19). Mais l'expérience du temps confronte encore chacun à sa vulnérabilité. Et les vertus permettent précisément de faire face à l'adversité. Le courage cultivé au quotidien, la prudence comme sagesse pratique... s'avèrent d'efficaces ressources

20. On parle donc d'éthique « téléologique ».
21. La finalité normative est en effet donnée à l'individu par le cosmos finalisé. Elle est donc *autre* que le soi (et l'on parlera d'éthique *hétéronomique*), à l'inverse de l'*autonomie* où le préfixe *autos* réfère au *soi* de l'homme : l'homme décide seul de son action, sans faire référence à une normativité extérieure.

pour contrer les vicissitudes du temps en situant l'enjeu dans la capacité de reconstruction de l'unité du soi.

Vertus intellectuelles et vertus morales

Toutes les vertus ne se situent cependant pas sur le même plan. Selon leur rapport à la raison et au désir, Aristote distingue entre vertus intellectuelles et morales. Les premières (sagesse, prudence) se rattachent immédiatement à la raison et sont acquises par l'enseignement. Les secondes[22] désignent les dispositions (*hexis*) du sujet à accomplir réellement des actions éthiques. Elles s'acquièrent par l'exercice répété (1103 a 17) et se caractérisent par leur lien avec le désir (*orexis*). Les affects – essentiellement le plaisir et la peine (1105 b 21) - se rapportent en effet immédiatement aux vertus morales et non aux intellectuelles[23]. Et l'agir vertueux consiste dès lors à encadrer les affects pour ne pas les laisser s'exprimer de façon anarchique tout en les mettant à profit dans le choix de ce qui est désirable.

Les vertus visent ainsi une double activité en rapport avec le double objectif du philosophe : d'une part, une activité de contemplation par quoi cet esprit (intellect) actualise sa finalité ultime ; la raison s'applique alors à l'immuable et au général. Et d'autre part, une pratique de commandement par quoi l'esprit (*noùs*) règne sur le désir, le corps et toutes choses qui lui sont inférieures. Le travail de la raison[24] concerne alors ce qui change, le particulier, le contingent, c'est-à-dire ce qui relève de l'agir humain. Quand les vertus intellectuelles « possèdent la raison proprement et en soi-même », les morales « ne font que lui obéir à la façon dont on obéit à son père » (1103 a 2-3).

À cet égard la prudence (*phronesis*) joue un rôle essentiel car si elle est bien une vertu intellectuelle, elle se rattache pourtant à la rationalité pratique[25]. Vertu architectonique, elle permet « de bien

22. Depuis le livre III, 9 jusqu'à la fin du livre IV, Aristote évoque une dizaine de vertus morales particulières : courage, tempérance, libéralité, magnificence, magnanimité, douceur, amabilité...
23. Notons qu'Aristote répartit ainsi en 2 groupes différents les 4 vertus que la tradition nommera « cardinales » : la prudence est une vertu intellectuelle (dianoétique) quand les 3 autres sont des vertus morales (de caractère).
24. Ce désir pris en charge par la rationalité pratique prend encore nom de *prohairesis*, c'est-à-dire de « désir réfléchi et délibéré (*orexis bouleutikè*) des choses qui dépendent de nous » (1113 a 10 ; 1139 a 22). Et la vertu morale se définit, dès lors, comme une disposition capable de *prohairesis* !
25. La rationalité pratique comme mode spécifique de rationalité est distincte de la rationalité théorétique et technique. Aristote se distingue sur ce point de la tradition socratique d'un Platon.

délibérer » (1141 b 10), en faisant le lien entre le singulier de la situation et l'universel de la droite règle, afin de déterminer le juste milieu, plus exactement cette « médiété (*mesotes*) relative à nous »[26]. La prudence revêt ainsi un caractère à la fois objectif et subjectif. Elle est un discernement sur les possibles, les fins bonnes à rechercher, les moyens à mettre en œuvre. Elle oriente l'agir à l'intérieur d'une zone délimitée d'un côté par l'excès et de l'autre par le défaut. Par exemple, le courage est un juste milieu entre la lâcheté et la témérité. Mais cette médiété n'est cependant pas une moyenne arithmétique générale entre deux vices, ni une « moyenne de moralité » ; elle est, précise Aristote, « relative à nous » et présente donc aussi un aspect subjectif : le sujet doit apprécier la justesse de son agir par rapport à la règle morale : « Le juste milieu, c'est de faire ce qu'on doit, quand on le doit, dans les circonstances où on le doit, envers les personnes envers qui on le doit, pour la fin à laquelle on le doit, comme on le doit » (*EN* II, 5, trad. Gauthier-Jolif).

La vertu, concept unificateur

La vertu tient, chez Aristote, une position stratégique et c'est toute la richesse de sa perspective. Parce qu'elle s'enracine dans un *telos* concernant l'ensemble du cosmos, elle représente un concept unificateur pour l'existence personnelle et communautaire, une source de sens[27]. Parce qu'elle est susceptible de grandir avec l'exercice, elle est encore mémoire de l'expérience passée ouvrant sur le bonheur en actes. Parce qu'elle est en lien et avec la raison et avec les affects, elle permet d'éviter et la paralysie de l'agir[28] et le risque de dérapage vers l'irrationnel[29] et s'offre donc comme un rouage anthropologique essentiel, au service de la croissance et de l'accomplissement des personnes et des groupes. Pour Aristote, de fait, il ne s'agit pas de penser l'éthique, il s'agit de vivre bien !

Cette perspective présente cependant des points de fragilité. Ainsi, elle surestime les capacités de détermination concrète de la vie bonne

26. Le latin proverbialisera cela : « *in medio stat virtus* » (la vertu se tient au milieu).
27. Une « existence est sensée, rappelle Jean Ladrière, dans la mesure où elle réussit à s'unifier, c'est-à-dire à donner à chacun de ses moments de s'intégrer harmonieusement dans le processus de totalisation qu'elle est. » (Préf. de A. Gomez-Muller, *Ethique, coexistence et sens*. DDB, 1999, p.13).
28. Par excès de raison et/ou par manque de désir.
29. Par manque de raison et/ou excès de désir.

et sous-estime la question du conflit et du mal. Or l'histoire sociale et l'expérience individuelle montrent que chaque culture véhicule ses interprétations propres de la vie bonne. Comment reconnaître dans ces conditions un *telos* commun spécialement quand la société est dite « éclatée » parce que le pluralisme paraît au premier plan ? Le concept de finalité[30] si décisif pour Aristote, est-il encore pertinent ? Quant à la question du mal, on ne saurait la réduire au mal-heur/mal-agir. Elle sous-entend aussi d'une part le problème du mal radical dont le XX[e] s. aura fait l'expérience avec la *Shoah*, d'autre part, la place de l'échec à agir-bien, et enfin la question de la culpabilité et, partant, de la miséricorde et du pardon. Il n'y a pas de place chez Aristote pour un « bon larron ». Et la notion de rédemption finale, de gratuité du salut (qui impliquerait la reconnaissance d'une autonomie du sujet) lui est totalement étrangère.

Ces points de faiblesse ne suppriment cependant pas la fécondité de la perspective aristotélicienne : elle n'a jamais cessé d'être revisitée par les plus grands penseurs. Les plus essentielles de ses thèses sont même devenues des points d'appui à partir desquels les générations successives de philosophes ont déployé des visions du monde fort diverses et originales.

II

La gracieuse légèreté chrétienne

C'est très naturellement, dans le vécu social quotidien, que l'enseignement grec sur les vertus rencontre le judaïsme puis le christianisme. Le livre de la Sagesse s'en fait l'écho en énumérant les quatre vertus cardinales (Sg 8,7), mention significative puisque l'hébreu ne connaît pas de concept équivalent au terme de vertu[31].

Antiquité chrétienne

Le Nouveau Testament est presque aussi muet. Il présente néanmoins une première ébauche de l'intégration des vertus dans l'idéal chrétien.

30. Sur ce thème, voir Marie-Jo THIEL et Xavier THÉVENOT, *Pratiquer l'analyse éthique. Étudier un cas, examiner un texte.* Paris, Cerf, 1999, p. 344sq.
31. Voir à ce sujet J.M. AUBERT, art. « justice », *Dictionnaire de spiritualité*, t.8, col.1622-40.

Le terme *aretè* est utilisé explicitement en Ph 4,8 en lien avec le juste, le pur, l'aimable... Et Paul souligne l'importance décisive pour la *sequela Christi* (suivre le Christ) de la foi, de l'espérance et de la charité, celle-ci étant « la plus grande » (1 Co 13,13).

En fait, les penseurs chrétiens entretiennent un rapport très complexe avec l'enseignement grec sur les vertus. Soucieux de souligner l'originalité chrétienne, ils veulent se démarquer de la tradition socratique païenne. Mais dans le même temps, puisque la Bible ne leur fournit pas ce type de concepts et d'approche, ils cherchent à sauvegarder le meilleur de cet héritage grec.

L'alliance entre les cultures grecque et judéo-chrétienne va cependant se révéler semée d'embûches : le monde sémitique est très différent du monde gréco-romain, et surtout, le christianisme n'a pas pour tâche de faire l'apologie du développement naturel de la vertu. Il doit d'abord annoncer le salut de Dieu, faire place à la grâce, c'est-à-dire à la gratuité divine qui marque toute chose de son empreinte, y compris bien évidemment les *habitus* vertueux. Or, comment articuler une telle gratuité avec l'effort rude et répété, exigé selon les grecs, pour construire un homme vertueux ?

C'est sans doute Origène qui, le premier, commença à intégrer systématiquement l'enseignement païen sur les vertus dans une réflexion éthique spécifiquement chrétienne. Il est suivi d'Ambroise qui inaugure un véritable tournant et surtout d'Augustin qui, à cause de sa lutte contre le pélagianisme, souligne la provenance divine exclusive de la vertu (*Cité de Dieu*, XIX, 25) ainsi que la priorité des trois vertus théologales, la charité étant quasiment, sous sa plume, synonyme de vertu. Le quadrige des vertus cardinales est intégré au septénaire chrétien. Cassien et Grégoire le Grand proposent des listes de vertus et de vices. Mais ce sont surtout des éléments stoïciens et néoplatoniciens qui se combinent ainsi à la tradition chrétienne, et non l'enseignement aristotélicien.

Moyen-Age

Avec le Moyen Age, le vent tourne pour Aristote. Sa redécouverte fournit à Thomas d'Aquin des outils philosophiques essentiels pour ériger sa célèbre synthèse (*Somme théologique* 1a 2ae). À l'instar du Stagyrite, Thomas[32] définit ainsi la vertu comme un « *habitus* opératif bon, qui rend

32. Nous reprenons ici librement et pour une part certains points traités plus amplement dans M.-J. Thiel et X.. Thévenot, *ibid.*

bon celui qui le possède et qui rend bonne son œuvre » (1a 2ae q.55.art 3). Mais en même temps, à cause de sa référence normative à Jésus-Christ, il situe la vertu dans la perspective plus générale de l'articulation nature et grâce et ce cadre systémique[33] transforme radicalement, voire « subvertit »[34] de l'intérieur les données philosophiques. C'est qu'avec le christianisme, on n'est plus dans une hétéronomie au sens strict. La pensée chrétienne fait référence à Dieu, donc à une théonomie, mais parce que ce Dieu qui crée l'humain est aussi Celui qui le structure de l'intérieur d'une présence « plus intime à moi que moi-même » (Augustin), cette théonomie fonde, appelle et maintient dans l'authenticité l'autonomie humaine. La vertu prend ainsi place dans un système absolument original et décisif : à la fois théonomique et autonomique (autonomie relationnée). Elle en acquiert la capacité, sur le plan philosophique, d'articuler mêmeté et altérité (la mêmeté de la répétition de l'exercice vertueux permet de faire face à l'altérité de situations nouvelles et d'accueillir la nouveauté du futur) et, sur le plan théologique, de conjoindre l'effort humain à la gratuité du don de Dieu. L'agir qui est souvent empreint de gravité devient par la grâce (vertus infuses) léger, voire facile ! Comme le souligne l'adage scolastique : la grâce n'abolit pas les exigences de la nature, mais la présuppose, la guérit et la parfait ! La théologie doit donc faire droit à une juste autonomie de la réalité créée, celle des *habitus* bons, mais sans tomber dans le pélagianisme ni oublier la disproportion entre le don de Dieu dans sa surabondance et les résultats auxquels peut prétendre le seul effort de l'homme.

Thomas définit ainsi la vertu comme « une qualité bonne de l'esprit qui nous fait vivre bien, dont nul ne peut faire mauvais usage, et que Dieu cause en nous sans nous » (1a 2ae q.55.art 4). Et dans cette perspective, il propose un véritable organisme vertueux (à l'image de l'organisme humain qu'il soutient) où aucun *habitus* n'existe hors sa connexion avec l'ensemble des autres et où, selon un axiome de continuité[35], ce qu'il y a de plus humble dans un genre donné touche à ce qu'il y a de plus élevé dans le genre immédiatement inférieur. Les vertus théologales sont ainsi au sommet de l'édifice avec une

33. Au sens où tout fait système, mais Thomas n'emploie pas cet adjectif.
34. J.P. TORRELL, *Saint Thomas, maître spirituel*, Cerf/Éd. universitaires de Fribourg, 1996, p.337-358.
35. J.P. TORRELL, *ibid.*, p.337-339.

fonction architectonique exercée par la charité, reine et « mère de toutes les vertus »[36] car à travers elle « sont infusées à la fois toutes les vertus morales »[37]. Sous l'égide des théologales figurent les vertus cardinales dénommées ainsi à cause de leur rôle de charnière à l'égard tant des autres vertus que du point de vue anthropologique[38]. Vertus acquises, elles sont, sous le primat de la charité, comme épousées de l'intérieur par la grâce, pour devenir à leur tour des vertus infuses. En leur sein, c'est la prudence qui joue un rôle architectonique. Mais ces vertus cardinales ont elles-mêmes une fonction régulatrice à l'égard des autres vertus intellectuelles et morales, etc.

Si cette vision thomasienne a joué un rôle aussi décisif pour toute la tradition ultérieure, c'est sans doute à cause de sa perspective systémique et de son ancrage dans une anthropologie fine qui fait droit à toutes les facultés de la personne humaine (intelligence, volonté, sensibilité, émotions, désirs, corporéité...) Elle n'instaure pas de dichotomie entre l'esprit et le corps, ni entre la nature humaine perçue dans ses multiples composantes et la grâce. Elle fait place à la miséricorde et au pardon de Dieu (cf. bon larron) tout en interdisant l'évasion hors des réalités du monde. Elle fait ressortir avec grande pertinence le rôle essentiel que tiennent dans la construction d'une personnalité les divers *habitus*, tout en soulignant l'importance particulière de ceux qui tiennent un rôle-charnière.

Thomas finalement répond à cette question qui préoccupait tant son époque : « Comment éduquer et civiliser la nature humaine dans une culture où l'homme risque d'être déchiré par le conflit de trop d'idéaux, de trop de modes de vie ? »[39] À une société marquée par le désordre, les conflits, la pluralité, il propose, à travers son organisme vertueux, la construction d'une cité ordonnée reflétant la Cité de Dieu où chacun et chaque chose puissent trouver leur juste place. Une telle perspective prévient les pièges et de l'hétéronomie et de l'autonomie autarcique.

Pour décisive qu'elle soit, elle indique cependant un cheminement de crête, pas facile à garder en permanence ! Et Thomas lui-même

36. 2a 2ae q. 186 a.7 sol.1.
37. 1a 2ae, q. 65, a.3.
38. Les quatre vertus cardinales correspondent en effet à 4 grands secteurs de l'existence humaine. Voir M.J. THIEL et X. THÉVENOT, *ibid.* p.288 sq.
39. A. GOMEZ-MULLER, *ibid.*, p.161.

peine parfois : pour « sauver » la grâce, il injecte partout de l'infusion ! Mais si la grâce devient nécessaire, est-elle encore gratuite[40] ? On peut noter également que la synthèse thomasienne répond à une anthropologie qui, depuis le Moyen Age, a subi bien des remaniements. L'apport des sciences humaines a mis en place de nouvelles topiques appelant à l'actualisation[41] d'un système qui du point de vue structurel garde néanmoins toute sa pertinence[42].

Thomas ne fait pourtant pas l'unanimité des penseurs chrétiens. La défiance à l'égard des vertus païennes perdure et va même redoubler sous la pression de la *sola scriptura* de la Réforme. Luther ne traitera-t-il pas Aristote de « bouffon qui a fourvoyé l'Église » ? Du côté catholique, le Concile de Trente engage dans une évolution analogue. La nécessité de former des prêtres pour assurer la pratique de la pénitence conduit à réduire la théologie morale à la résolution de cas de conscience (casuistique). Le centre de l'existence chrétienne se déplace, passant de la vie vertueuse à l'évitement du péché. La morale s'éloigne de son organisation traditionnelle autour de l'agir vertueux pour devenir une pragmatique déontologique (axée sur le devoir, *deontos*). Elle opère ainsi peu à peu un tournant qui, rejoignant la morale kantienne du devoir, va s'accélérant.

III

Vertu privée... Privé de vertu

La rupture entre « doctrine du bonheur » (*Glückseligkeitslehre*) et « doctrine morale » (*Sittenlehre*) qui caractérise le tournant de la modernité selon E. Kant, a été inaugurée dès 1651 avec le *Léviathan* de Hobbes[43], mais c'est l'auteur de la *Critique de la Raison Pratique*[44]

40. Question redoutable ! Que l'on songe au débat contemporain nature/surnature autour de Maurice Blondel et surtout Henri de Lubac (*Le Mystère du surnaturel,* Aubier, 1965).
41. Cf. M.J. THIEL et X. THÉVENOT, *ibid.* p. 294-300.
42. Notons au passage l'orientation néo-thomiste des récents travaux de McIntyre s'inspirant à la fois des écrits mêmes de Thomas et de certains réflexions néo-thomistes (Encyclique *Aeterni Patris,* 1879, du pape Léon XIII).
43. Ce tournant de la modernité fait l'objet de l'ouvrage fort intéressant d'A. Gomez-Muller (ibid.) et de son intervention à l'ATEM en sept. 1998, « Mémoire, liberté et pluralisme », *RETM. Le Supplément,* N° 210, sept. 1999, p.21-36. Cette réflexion inspire ici la nôtre.
44. Nous suivrons la traduction de J. Gibelin, Éd. Vrin, 1974.

qui lui donne sa forme achevée. L'objet de cette rupture peut, à première vue, sembler absurde : pourquoi dans une doctrine morale vouloir renoncer au bonheur ? Il se comprend quand on resitue la perspective kantienne dans le contexte de la modernité naissante, optimiste et confiante dans le pouvoir de la raison, mais confrontée depuis le XVI[e] s. à l'arbitrage des conflits émanant d'une pluralité des représentations sociales et religieuses du sens de l'existence (guerres de religions...). « Le principe du bonheur, écrit Kant, peut, il est vrai, fournir certaines maximes, mais jamais de celles qui pourraient servir de lois à la volonté, même si l'on prenait pour objet la félicité universelle. Car, puisque la connaissance de celle-ci ne repose que sur les données de l'expérience, que tout jugement à ce sujet dépend essentiellement de l'opinion de chacun, elle-même d'ailleurs fort variable, on peut bien en tirer des règles générales, mais non des règles *universelles.* » (L.I, 1, § 8, 2, p.49-50). La règle du bonheur peut avoir un intérêt particulier (visant la santé par ex.), mais elle est contingente et subjective. Plus encore, elle est à l'origine de la conflictualité à cause de l'irréductible pluralité d'interprétation de la vie bonne. Si dès lors elle ne fournit pas de règle universelle, le problème moral sera de déterminer les conditions nécessaires et suffisantes de cette coexistence.

Une morale déontologique

Kant fonde ainsi une morale déontologique de l'autonomie de la volonté pour laquelle le seul référent est le caractère universalisable de la loi posée par la raison. La question de la vie bonne et, plus largement du sens de l'existence, est reléguée au statut d'« opinion » et devient donc secondaire. Les traditions qui portent ces conceptions de la vie bonne sont placées à la même enseigne : non seulement elles sont incapables de fonder un accord rationnel, mais elles incarnent de surcroît la « loi des autres » (hétéronomie) qui asservit l'individu et dont il doit s'émanciper. Car le sujet se définit par sa liberté : liberté comme indépendance à l'égard du donné de l'expérience, comme « pouvoir de commencer » et d'être à la source de la règle, comme autonomie souveraine, c'est-à-dire capacité de légiférer exclusivement à partir de soi-même, en faisant abstraction de toute détermination, de toute finalité extérieure. Pour Kant, le dualisme autonomie et hétéronomie est, en effet, irréductible, comparable à la dualité traditionnelle entre « forme » et « matière » : l'autonomie est

la loi de la « pure » raison pratique, c'est-à-dire non contaminée par les contingences de l'expérience ou les particularités de l'histoire.

Dans une telle perspective, la réflexion aristotélicienne sur la vertu non seulement n'est plus recevable, mais ne se comprend même pas[45] ! Il est tellement évident pour l'homme moderne que la vie bonne ne peut être que privée et subjective que l'on ne peut plus entendre la prétention d'objectivité qu'Aristote tient à donner au bonheur. La prudence est assimilée à l'amour de soi et peut donc devenir source de mensonge et de tricherie (ibid. p. 50-51). L'horizon de compréhension du monde est radicalement différent. Pour le rationalisme kantien et la modernité libérale individualiste qui en émerge, l'être humain n'est pas un individu en devenir, la coexistence n'est pas donnée avec le sujet de l'action... Selon cette *Weltanschauung*, le sujet se suffit à lui-même. Par sa raison souveraine, il préexiste en quelque sorte à la société. D'ailleurs, il n'a rien à recevoir de celle-ci, rien à lui donner non plus sinon l'instauration de lois pour assurer la compatibilité des libertés présentes (le passé étant dé-passé).

Encourager à la vertu au sens aristotélicien, serait alors fanatisme : « on ne dispose les esprits qu'à un pur fanatisme moral, à une exaltation de sa présomption, lorsqu'on les encourage à des actions prétendues plus nobles, plus sublimes et plus magnanimes... » La vertu requise par Kant, c'est « l'intention morale de la lutte » (L.I, 3, p. 97) et la volonté est bonne si elle agit par devoir, par respect de la loi. Une telle vertu est synonyme de moralité, mais n'a plus rien à voir avec l'*habitus* opératif bon rendant bonne une œuvre !

Le primat de l'autonomie

Le sujet moral kantien est donc un individu libre, source de son action au sens le plus radical, doté d'une dignité absolue liée à son autonomie. Mais le prix à payer n'est-il pas lourd ? Trois points au moins méritent d'être soulignés. D'abord la morale kantienne s'inscrit en quelque sorte contre la nature sensible de l'homme ou du moins ne l'assume pas en tant que telle. Les passions ne sont plus régulées par la vertu (dans son lien avec la raison) pour le bien personnel et collectif, mais considérées comme une hétéronomie dont il faut se libérer. Du coup, les affects ne sont plus indicatifs pour l'action morale ; le désir,

45. Dans sa critique de la tradition morale eudémoniste, Kant attribue à celle-ci, comme on a pu le montrer, une compréhension du bonheur qui lui est totalement étrangère...

la peur de souffrir, les inclinations diverses sont mises entre parenthèses (ce qui n'empêche pas leur pouvoir comme le montrera plus tard la psychanalyse par exemple) Ensuite la perspective tient d'une autonomie rigoureuse mais frisant l'autarcie. Les sujets sont libres, mais qu'ont-ils à vivre ensemble ? ils partagent au besoin des finalités mais pas de fin. Le bonheur comme souverain bien n'est pas dénié mais relégué dans la sphère religieuse, hors du champ de la morale. La vertu tourne mais ne brasse que vide. Enfin, on ne saurait oublier le rigorisme de cette théorie : l'intention est survalorisée. Toute exception même infime à l'universalité d'un principe d'action au nom de la complexité du réel, est jugée irrecevable. Aucune place ne peut être dévolue à un juste milieu... Et voilà des hommes et des femmes de vertu privée...

Si la modernité libérale individualiste s'est ainsi mise en place par une série de ruptures[46] dévalorisant jusqu'à la rendre risible la notion de vertu, les nombreuses recherches contemporaines en sciences humaines ont apporté à cette théorie des coups de boutoir inaugurant sans doute un nouveau tournant tout aussi irréversible.

IV

La vertu de... coexistence

L'autonomie de l'individu représente un acquis incontournable de la modernité libérale. Et le souci de la coexistence pacifique est en soi fort noble. Mais peut-on envisager lucidement et concrètement une société sans valeurs communes, sans fin susceptible de conférer sens aux finalités présentes, sans ralliement minimal autour de références axiologiques communes comme la démocratie, la justice, la solidarité, l'égalité, la fraternité... ? Pour répondre à la question « Que dois-je faire ? », impossible de se contenter de la réponse de l'universalisable. D'ailleurs, avant même de s'interroger de la sorte, le sujet doit avoir à disposition les traditions constitutives de sa propre identité, des conceptions quant au sens possible de l'existence, des modèles d'humanisation... Les recherches contemporaines en anthropologie, sociologie, linguistique, ethnologie... ont précisément mis en lumière

46. A. Gomez-Muller les évoque par les dichotomies liberté/mémoire, rationalité/historicité, présent/passé, ou encore bonheur/devoir, bien/juste...

le rôle des traditions pratiques, du contexte axiologique et normatif dans l'élaboration et la transmission d'un horizon de sens.

Certes, le libéralisme individualiste demeure aujourd'hui un courant fort, particulièrement aux États-Unis. Le rôle dévolu aux experts, par exemple, l'atteste : ceux-ci doivent constater ou évaluer des conduites grâce à une procédure rationnelle et axiologiquement neutre ! Néanmoins, cette position fait l'objet de plus en plus de critiques vis-à-vis desquelles la notion de vertu représente un rôle d'indicateur. En effet, si Paul Valéry constate encore la mort des vertus, force est de constater un renouveau[47] portant sur leur organisation et leur rôle, à peu près contemporain de la période « mai 68 », c'est-à-dire de l'émergence du concept aristotélicien d'éthique perçue comme opposée à la morale déontologique kantienne[48]. Il ne s'agit pas pour autant d'un « retour » à Aristote, mais il est intéressant (et étonnant !) de noter[49] que la relecture herméneutique de celui-ci et de ses interprètes (cf. Thomas d'Aquin) contribuent à une reconstruction nouvelle de la notion de vertu. On peut citer Vl. Jankélévitch, Ph. Foot, El. Anscombe... ou Al. McIntyre. Arrêtons-nous brièvement à ce dernier. Philosophe américain, il appartient à la mouvance des « communautariens » apparue aux États-Unis au début des années 80. Son ouvrage *After Virtues* (1981) a connu un succès considérable. McIntyre montre, à partir d'une analyse historique et systématique du concept de vertu, le rôle des traditions pratiques de la communauté quant à la définition des fins, des moyens, des règles et des modèles d'excellence de l'agir.

Son exposé procède en trois étapes qu'il récapitule dans la postface à la seconde édition (U.S.) comme suit : « la première concerne les vertus en tant que qualités nécessaires à trouver les biens internes aux *pratiques* ; la seconde les considère comme des qualités qui contribuent au bien d'une *vie entière* ; la troisième les relie à la poursuite d'un bien pour les êtres humains dont la conception ne peut être élaborée qu'au sein d'une *tradition sociale vivante*... Aucune qualité humaine ne peut être considérée comme vertu si elle ne satisfait pas les conditions spécifiées à chacune des trois étapes. » (265.267[50])

47. Cf. note 5.
48. Voir à ce sujet les travaux de P. Ricœur, en particulier dans *Soi-même comme un autre,* Seuil, 1990.
49. Une hypothèse qu'il faudra cependant approfondir.
50. Les chiffres entre parenthèses indique la pagination dans la version française *(ibid.)*

Cette compréhension de la vertu autour des trois concepts connectés de pratique, de vie entière et de tradition vivante, est intimement liée à une conception de l'être humain comme « *story-telling animal* », c'est-à-dire comme quelqu'un qui raconte des récits de vie et ainsi relie des pratiques (*practices*[51]) et finalement fait l'unité de sa vie en s'insérant créativement dans une tradition vivante. Pour McIntyre, « je ne puis répondre à la question 'Que dois-je faire ?' que si je peux répondre à la question précédente, 'De quelle(s) histoire(s) fais-je partie ?'... » (210) On ne peut poser une action qu'en la référant à une intention, c'est-à-dire à un sens possible. On ne comprend une pratique qu'en la référant à une histoire[52] plus vaste, à la fois personnelle et collective. Car « la notion d'une histoire est aussi fondamentale que la notion d'un acte... Une histoire n'est pas une séquence d'actes, mais le concept d'acte est celui de moment détaché d'une histoire possible ou réelle... » (208.211) À travers ses récits, l'individu narre des actions qu'il relie à d'autres actions et, partant, à une histoire qui prend sens comme séquence narrative à l'intérieur d'un ensemble d'histoires narratives, jusqu'à englober l'existence entière dans son lien avec une tradition vivante. L'unité (et par conséquent le sens) d'une vie jaillit alors de l'articulation narrative du temps.

La démarche est originale : McIntyre relie/relit à partir et dans le cadre d'une perspective narrative, de vastes morceaux choisis de la tradition aristotélicienne non pour s'y réfugier (passivement), ni pour abandonner l'éthique des règles au profit de l'éthique de la vertu comme certains ont pu le comprendre[53], mais pour reformuler cet horizon de sens « de manière à rendre intelligibilité et rationalité à nos attitudes et engagements moraux et sociaux » (252). L'enjeu reste bien la coexistence pacifique mise au défi de la pluralité ! Non plus cependant en mettant entre parenthèses la vie bonne et les traditions qui la portent - les désaccords exprimés par le discours moral contemporain sont le signe d'un échec de cette perspective, constate McIntyre (9) –

51. Ces *practices* désignent « toute forme cohérente et complexe d'activité humaine coopérative socialement établie par laquelle les biens internes à cette activité sont réalisés en tentant d'obéir aux normes d'excellence appropriées, ce qui provoque une extension systématique de la capacité humaine à l'excellence et des conceptions humaines des fins et des biens impliqués. » (183)

52. Il ne s'agit pas de n'importe quelle histoire bien sûr : « Ce que j'appelle une histoire est un récit dramatique vécu dont les personnages sont aussi les auteurs » (209)

53. Cf. *Quelle Justice ? Quelle rationalité ?* PUF, 1993 (1988 pour la version U.S.) : McIntyre y déplore ce fait qu'il considère comme une interprétation faussée de sa thèse.

mais, à l'inverse, en intégrant ce bagage culturel, conceptuel et symbolique comme un horizon de sens que le sujet accueille pour y inscrire créativement son action et qu'il transmet comme tradition vivante en l'interprétant et en essayant de concrétiser les invitations humanisantes qu'il y découvre.

La vertu désigne alors une qualité humaine dotée d'une objectivité intersubjective qui a une fonction simultanément heuristique et unitaire, et qui est transmissible par la narration. Elle est source de sens pour l'existence en découvrant le bien engagé dans les pratiques et les traditions. Elle contribue au sens en déterminant la possibilité de leur appropriation. Elle favorise ainsi l'agir sensé c'est-à-dire pris dans un enchâssement narratif comme modalité de donation du *telos* de l'existence.

En reliant la vertu à la narrativité, McIntyre donne à l'éthique la possibilité d'intégrer la dimension d'appartenance historique et culturelle et la dimension langagière des individus, sans pour autant tomber dans le subjectivisme[54] ni renoncer, bien au contraire, à l'autonomie (autonomie relationnée du narrateur). Il « règle » ainsi le problème du pluralisme moderne non par le formalisme mais en misant sur les possibilités herméneutiques liées à l'histoire narrative. Dire, n'est-ce pas déjà faire[55] ? Perspective d'autant plus féconde qu'elle met aussi l'accent sur la transmission possible des vertus grâce au récit précisément !

On peut néanmoins s'interroger sur la possibilité, pour un sujet non transparent, d'assumer effectivement ce *telos* donné par la tradition vivante. On peut enfin se demander si McIntyre est suffisamment attentif à l'ambivalence des récits de vie (individuels et collectifs), étayés certes sur des faits réels mais chargés aussi d'illusions et d'occultations, bâtis comme des stratégies d'une vérité qui se conquiert mais aussi de défense contre certaines angoisses. Un récit peut révéler le sujet à lui-même et contribuer au sens, il peut aussi s'avérer mortifère. Il peut donner à la vertu – et c'est là un aspect décisif pour celle-ci – d'intégrer la place du désordre[56] à condition d'assumer cette ambivalence spécialement quand le récit a pour but de fédérer autour d'un mythe,

54. Ses critiques ont souligné le risque de relativisme. McIntyre leur répond dans ses publications récentes (Voir J. HALDANE, « McIntyre », *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, 1966).
55. Cf. J.L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, Seuil, 1970.
56. Cf. M.J. THIEL et X. THÉVENOT, *op. cit.* p.298.

d'un roman familial, d'un récit de commencement.... C'est ainsi, du reste, que procède la Bible ! Enfin la dimension narrative ne saurait être exclusive : elle doit trouver sa « juste » (et donc « vertueuse » !) place dans une éthique systémique[57], osant creuser encore le lien entre vertus et actes de langage (John Searle, Francis Jacques), tout en restant lucide quant au clair obscur que traverse tout agir « seulement » humain.

*
* *

Au terme de ce parcours quelque peu schématique, force est de constater que la notion de vertu n'a pas traversé uniformément les 26 siècles qui la séparent de sa matrice grecque. Son regain actuel est concomitant à la fois d'une certaine distanciation par rapport à la conception impérative de la morale, mettant l'accent sur la priorité absolue de la loi (et du juste) et d'une certaine réappropriation de la perspective téléologique aristotélicienne et thomasienne, reconnaissant l'idée du bien comme notion morale première. Cette nouvelle émergence du concept de vertu dans le cadre d'une conception plus « attractive » de la moralité n'est cependant pas un hasard : chassez le naturel, il revient au galop ! Chassez par trop des données anthropologiques essentielles et elles prennent leur revanche ! L'évolution historique de la vertu pourrait apparaître aussi comme une leçon de l'histoire venant interpeller celui qui aujourd'hui se croirait pure rationalité dans un monde d'immédiateté et d'instantané... Car aujourd'hui comme hier, la vertu nous questionne sur ce qui facilite l'agir bon et doit durer, ce qui rassemble et mérite des éloges, sur ce qui est bon, juste et désirable tant pour la personne dans sa globalité que pour les communautés dans leur ensemble. Et l'Amour de Charité n'a pas dit son dernier mot...

Marie-Jo THIEL
Professeur de théologie morale. Université Marc Bloch. Strasbourg II.

57. Et il faudrait également faire le lien avec l'émergence du concept de bioéthique (cf. M.J. THIEL, in *Rev. des Sciences Religieuses*, Univ. de Strasbourg, N° 1, janv. 2000).

Revue d'éthique et de théologie morale

"Le Supplément"

N° 212 Mars/Avril 2000

Ethique et mystique

1re partie

René SIMON — *Présentation*

Christophe THEOBALD — *L'expérience du "maître intérieur" : à propos du tournant mystique de la foi dans la tradition chrétienne*

Marc DONZE — *Morale et mystique chez Maurice Zundel*

L'acte de mémoire. Un lieu théologique pour la morale

3e étape de parution

(Colloque de l'ATEM, Paris, septembre 1998)

Philippe BORDEYNE — *Ambiguïtés de la mémoire et mémoire de l'ambiguïté. Quelques observations sur le concept de signes des temps.*

Geneviève MEDEVIELLE — *L'acte de mémoire : un lieu pertinent pour le moraliste. La "déclaration de repentance" de l'Eglise de France du 30 septembre 1997.*

Geneviève HEBERT — *L'acte de mémoire : un lieu théologique pour la morale.*

Patricia ATTIGUI — *Au jeu de l'oubli. Entre clivage et déni, un deuil imposable.*

André TALBOT — *Relecture par un moraliste*

François BOUSQUET — *Actualiser une autre mémoire de l'avenir. La "relecture d'un théologien"... mais à quel titre prendre la parole ?*

Abonnements 2000 - France + Outre-mer : 420 F TTC - Étranger : 506 F HT

Revue d'éthique et de théologie morale "Le Supplément"
B.P. 65 - 77932 Perthes Cedex - France - Tél. (33) 01 64 81 20 05

C.C.P. Le Supplément - 4263-95 D Paris

Emmanuel BOISSIEU

Le désir et la vertu

Au début des années 1920, le surréalisme croit changer l'homme et ses comportements à partir de la révolution du désir. L'artiste, grâce à son œuvre, permettrait à chacun d'exprimer ses tendances profondes. La peinture de Dali nous délivrerait de la tyrannie des objets extérieurs et nous permettrait de devenir nous-mêmes. Pour cette école, l'accomplissement de l'homme suit le développement de ses désirs. Nous n'avons plus à suivre une quelconque loi , une quelconque contrainte extérieure. Le désir ne doit pas être réprimé. "Il est interdit d'interdire".

Si ce mouvement affranchit des contraintes arbitraires, s'il permet d'imaginer, de rêver à d'autres possibilités, la seule libération du désir conduit-elle nécessairement à la vertu ? Suffit-il de désirer pour devenir un homme achevé, maître de lui-même ?

Le désir est une réalité complexe. Quoi de commun entre le désir d'une boisson fraîche, d'une jolie femme ou de Dieu ? Le divin se distingue du besoin. Le besoin est une tension urgente que nous ne pouvons retarder. Il est le plus souvent ce dont l'absence nuit à l'homme, cause de sa perte. Nous avons besoin de manger, de dormir. Il n'en est pas de même du désir. Il n'est pas tension biologique demandant satisfaction immédiate. Demande sans cesse rejetée, il est le moteur de l'existence humaine.

La vertu est une disposition réfléchie et volontaire qui consiste à agir bien. Étymologiquement, elle désigne l'excellence de l'homme. Elle est ce qui le rend pleinement homme (en latin *virtus* est la force virile). Elle exprime une disposition durable en lui, résulte d'un choix libre. L'homme vertueux choisit le bien. Il aurait pu agir autrement. La vertu consiste-t-elle à renoncer aux désirs ou est-elle synonyme de développement, d'épanouissement du désir ?

Nous déterminerons en premier lieu le pouvoir destructeur du désir, en second lieu les dangers de son opposé, l'ascèse, nous essaierons au terme de proposer une définition de la vertu.

I

Le désir destructeur

La vertu comme recherche du bien se définit comme une libération du désir. L'homme vertueux prend conscience de sa spécificité. Il découvre qu'il ne se définit pas par la seule animalité. Le désir est la part animale de lui-même ; mais s'il est pour une part animalité, il n'est pas que cela. Il est aussi un être de raison, un être capable de prendre distance vis-à-vis de ses désirs.

La vertu consiste alors non à suivre ses impulsions immédiates mais à les nier. L'homme vertueux rompt avec l'anarchie des désirs. Il ne sombre pas devant leur fascination, il ne consent pas à leur séduction ; il ne prête pas sa voix à l'apologie du désir. Il sait qu'il en va de sa liberté, de sa maturité.

La vertu consiste alors à renoncer aux désirs. L'homme vertueux est un être de raison. Il se guide selon la raison non selon ses désirs. Le sage stoïcien se dit exempt de désirs, de passions. Il sait que les désirs sont des troubles volontaires. Ce sont des opinions, des jugements erronés. L'homme sage se guide selon sa volonté. Il ne peut tolérer en lui ces mouvements non raisonnés. En ce sens la volonté est le contraire des désirs, elle doit les supprimer. Il en est de même du moine chrétien. Celui-ci cherche à détruire tous ses désirs, en renonçant à sa volonté propre. Il apprend petit à petit à s'affranchir de lui-même comme l'écrit Dorothée de Gaza dans les *Œuvres spirituelles*. "Celui qui n'a pas de volonté propre fait toujours ce qu'il veut, tout ce qui arrive le satisfait et il se trouve faire constamment sa volonté à lui, car il

ne veut pas que les choses soient comme il les veut, mais il veut qu'elles soient telles qu'elles sont"[1].

Le renoncement s'explique par la nature des désirs. Ceux-ci exercent sur l'homme une véritable tyrannie, il perd toute liberté et toute velléité de liberté. Il ne se souvient plus de la vérité de ce qu'il est. Le désir l'enferme dans l'illusion. L'homme se trompe lui-même et il se se perd.

Le désir est d'autant plus un leurre qu'il ne s'arrête jamais, il n'est jamais comblé, il ne cesse de se relancer lui-même. Comme l'écrit Schopenhauer dans *Le monde comme volonté et comme représentation* : "La satisfaction d'aucun souhait ne peut procurer de contentement durable et inaltérable. C'est comme l'aumône qu'on jette au mendiant : elle lui sauve aujourd'hui la vie pour prolonger sa misère jusqu'à demain"[2]. L'homme s'enferme dans un destin inéluctable. Il cherche à satisfaire un désir qu'il ne peut combler. Comme les tonneaux des Danaïdes, le désir ne peut être contenté.

L'homme s'enferme dans des désirs de puissance, de pouvoir. Il croit que la puissance peut lui faire oublier sa finitude. Il croit que le pouvoir sur autrui peut effacer sa fragilité. Il est fasciné et séduit par sa puissance, car il imagine un court instant échapper à sa condition. Il se figure que le pouvoir exercé sur autrui lui permettra d'échapper à la mort. Il vise une assurance que rien ne ferait vaciller.

L'homme court après un refuge impossible. Il en est ainsi de tout homme, mais particulièrement ainsi des princes et des détenteurs du pouvoir politique. Comme l'écrit Hobbes dans *Le Léviathan* : "De là vient que les rois, dont le pouvoir est le plus grand de tous, tournent leurs efforts vers le soin de rendre sûr le pouvoir, à l'intérieur du pays par des lois, à l'extérieur par des guerres."[3]

La quête sempiternelle de la puissance, de l'assurance occasionne alors les conflits, les guerres entre les hommes. Ils ne cessent de se déchirer, de s'entre-tuer. L'homme est un loup pour l'homme. Il ne cesse

1. Dorothée de GAZA, *Œuvres spirituelles,* cité in Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, page 368, Folio-Essais.
2. SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation,* P.U.F., 1956, p. 101.
3. HOBBES, *Le Léviathan*, I,6, Sirey, 1971, p. 46.

d'envier son semblable, de vouloir le dominer, l'écraser. Les conflits sont d'autant plus terribles qu'il en va de la reconnaissance. La conscience ne peut être reconnue que par une autre conscience. Tout désir d'objet est fondamentalement désir de reconnaissance comme l'écrit Hegel dans *La Phénoménologie de l'Esprit* : "La conscience de soi ne parvient à sa satisfaction que dans une autre conscience de Soi »[4]. Elle ne peut être satisfaite que par la reconnaissance d'autrui. Elle ne désire un objet que pour que l'autre la reconnaisse comme propriétaire de cet objet.

Nous ne pouvons exister humainement que si l'autre nous reconnaît. Mais comme chaque conscience désire être reconnue par une autre conscience, toutes deux vont se battre, entrer dans la lutte et une lutte à mort. La guerre est donc la conséquence inévitable du désir. Il ne peut en être autrement. Tel est le dur destin de l'homme. Il ne sert à rien de pleurer. Telle est la loi du désir humain.

Seul le sage peut essayer d'échapper par son ascèse à ce destin cruel. Seul, l'homme vertueux peut mettre fin à la prolifération de la violence. Grâce à la raison, il peut rompre ce mécanisme infernal. Il peut s'opposer à la folie. Seul le renoncement permet d'accéder à la sagesse. Lui seul permet de découvrir la grandeur de l'homme. Cette attitude face aux désirs manifeste sa liberté. Elle ne peut être que saluée mais ne peut être tenue jusqu'au bout. Nous verrons dans un second moment pourquoi.

II

Les dangers de l'ascèse

Le sage s'il renonce à toute forme de désir risque de s'enfermer dans le malheur. Il tend à cultiver le trouble intérieur comme l'écrit Sextus Empiricus. Renoncer à tout désir consiste "à retenir le mal en son for intérieur" et l'homme vertueux "est plus troublé que l'homme sans moralité"[5].

Le désir ne peut être totalement détruit. Il continue toujours à se manifester d'une façon ou d'une autre. "Qui veut faire l'ange fait la bête." Vouloir détruire tout désir en nous est une attitude qui a une apparence

4. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit,* IV trad. J.P. Lefebvre, Aubier, 1991, p. 148.

de moralité. La destruction témoigne de la haine. Or comme l'écrit Spinoza dans *L'Ethique* "L'Envie, la Raillerie, le Mépris... et les autres affections qui se ramènent à la Haine ou en naissent sont choses mauvaises"[6]. "Aucune divinité, nul autre qu'un envieux ne prend plaisir à mon impuissance et à ma peine, nul autre ne tient pour vertu nos larmes nos sanglots, notre crainte, et autres marques d'impuissance intérieure ; au contraire, plus grande est la Joie dont nous sommes affectés, plus grande est la perfection à laquelle nous passons."

La volonté de nier tout désir en nous conduit non à la vertu mais à une culpabilisation excessive. L'homme qui cherche à se nier lui même s'enferme dans une autoculpabilisation. Il détourne sa violence contre lui-même, intériorise l'agression. Il se punit lui même. Cette punition "s'exerce avec d'autant plus de sévérité et méfiance que l'homme est plus vertueux. Ceux qui sont allés le plus loin dans la sainteté s'accusent du péché le plus grave" comme l'écrit Freud dans *Malaise dans la Civilisation*[7] Nous sommes à l'origine de la conscience morale, conscience sévère et vigilante.

Le désir, en outre, a été défini comme violence, comme désir de puissance et de possession. Cet aspect est indéniable. Naïf est celui qui ne voit dans le désir qu'ouverture aux autres et au monde. Mais le désir n'est pas seulement synonyme de destruction de soi et des autres, il peut être aussi synonyme de tendresse, de bienveillance, il peut être ouverture à la vérité. Il est, depuis Platon, compris comme recherche de la sagesse, moteur de la philosophie. Comme l'écrit Platon dans le *Banquet* "Il passe sa vie à philosopher"[8].

Il traduit surtout ce mouvement qu'est l'existence humaine. L'homme est cet être du possible qui ne se contente pas de la situation présente. Il est cet être qui ne cesse d'ouvrir de nouveaux horizons. Il est le mouvement qui ne cesse d'inventer de nouveaux mondes. Le désir est la puissance d'affirmation de l'homme. Comme l'écrit Spinoza

5. *Sectus Empiricus, Contre les moralistes,* in *Les sceptiques grecs,* textes choisis et traduits par J.P. Dumont, PUF, 1996, p. 201.
6. Spinoza, *Ethique,* livre IV, Corollaire I proposition XLV, Traduction Appuhn, G.F.
7. Freud, *Malaise dans la Civilisation,* trad. P. Cotet, R. Lainé et J. Stute Cadiot, PUF-Quadrige, 1995, p. 68.
8. Platon, *Le Banquet,* 204 a., trad. E. Chambry, G.F. 1964 p. 74.

dans *L'Ethique* "chaque chose autant qu'il est en elle s'efforce de persévérer dans son être"[9]. Cet effort est le désir même.

La vertu ne consiste plus alors à nier le désir. Il est dangereux et immoral de vouloir détruire les désirs. L'homme vertueux ne s'enferme pas dans un processus impossible. Nous verrons dans un troisième temps comment définir alors la vertu.

III

Une nouvelle définition de la vertu

L'homme vertueux ne cherche pas à nier ses désirs, mais à les connaître. Il veut prendre conscience de ce qui l'habite. Il découvre en premier lieu la multiplicité des désirs. Épicure dans *La lettre à Ménécée* classe les désirs en désirs naturels et en désirs vains. Au sein des désirs naturels, il distingue ceux qui sont nécessaires de ceux qui ne sont que naturels. Les désirs nécessaires se répartissent en nécessaires au bonheur, à la tranquillité du corps, à la vie. L'homme vertueux distingue aussi parmi les désirs les actions et les passions. Ces dernières naissent d'idées inadéquates, elles dépendent du monde extérieur et nous n'en sommes que partiellement la cause. Quant aux actions, elles ont leur source dans les idées adéquates, elles ne traduisent que notre seule nécessité. L'homme est à l'origine de ce qui se produit, il en est la seule cause.

L'homme vertueux apprend à connaître ses désirs. Il use en même temps de sa volonté et de son entendement. Volonté et entendement ne se distinguent pas. Plus l'homme connaît ce qui l'entoure, plus il use de son entendement, plus il participe de la perfection. L'homme vertueux accroît ainsi sa puissance. La vertu consiste à développer son être, à rechercher ce qui est utile à la raison. "Agir par vertu consiste à agir, à vivre et conserver son être sous la conduite de la Raison"[10].

La recherche de la vertu engendre alors une transformation des désirs. La quête de l'homme vertueux transforme les passions en actions.

9. SPINOZA, *Ethique*, *op. cit.*, livre III Proposition VI.
10. SPINOZA, *Ethique*, *op. cit.*, livre IV Proposition XXIV.

Le vertueux quitte la passion, signe de faiblesse et rejette les moments où il dépend du monde extérieur. Il transforme les idées inadéquates en idées adéquates. Il devient fort et puissant en cultivant son indépendance. Il devient un être de raison. Vivre selon la vertu se définit alors comme une conversion des désirs grâce à la raison. Celle-ci permet à l'homme de toujours plus affirmer ce qu'il est. Elle permet de constituer son identité. Elle limite le désir mais le constitue en désir rationnel et donc humain par la médiation de la loi, expression de la nature humaine elle-même. "L'homme, comme l'écrit Spinoza dans *L'Ethique,* agit absolument selon les lois de sa nature quand il vit sous la conduite de sa raison"[11]. La loi est le fait de la raison humaine.

Cette loi permet de s'accorder avec "la nature des autres hommes". La rencontre de l'autre n'est plus dès lors un danger, mais elle est concorde. Autrui n'est pas seulement celui qui nous condamne à être un objet, il n'est pas seulement celui qui nous juge ; il ne nous enferme pas dans un statut déterminé, il ne nous prive pas de notre liberté comme l'écrit Sartre dans *L'Etre et le Néant.* Au contraire, notre liberté se développe en présence d'autrui. Celui-ci nous permet de nous libérer toujours plus de nos désirs aliénants. Délivré de ses désirs égocentriques l'homme n'est plus le centre du monde, il devient un être en relation à autrui. Il se définit alors comme une personne.

Le temps aussi permet à l'homme de construire son désir. La vie humaine n'est pas que d'un instant, mais elle s'inscrit dans la durée. Peu à peu, l'homme émerge à lui même. Peu à peu, il se libère de ses désirs enfermants. Il ne doit pas céder à l'impatience ni à l'impuissance. Il ne doit ni totalement s'abandonner au temps (le temps ne fera rien sans lui) ni le refuser (le temps est synonyme de mûrissement). Il doit apprendre la patience. Le temps, de plus, est le lieu des fidélités. Celles-ci sont toujours provisoires, fragiles. L'homme n'est pas absolument maître du cours des choses et de lui-même. Il n'est pas ce sage stoïcien, pur être rationnel, il est un être de chair et de sang. Mais, ces fidélités témoignent d'une tentative de devenir soi-même. Elles ne sont jamais simples constances, elles ne consistent pas à défier le temps héroïquement, elles sont l'apprentissage du sérieux d'une parole donnée qui ne va pas sans accroc, sans échec.

11. SPINOZA, *Ethique*, *op. cit.*, livre IV, Proposition XXXV.

Le désir se transforme alors petit à petit en amour : amour d'autrui, de soi, du monde. L'homme peu à peu prend confiance en lui même. La morale a d'ailleurs cette finalité : elle cherche à donner à l'homme une certaine assurance. Elle ne peut viser l'affaiblissement de l'âme comme l'écrit Descartes. Cette confiance permet à chacun d'aimer l'autre homme. Un homme content de soi entretient avec autrui des relations d'estime réciproque.

Le désir se métamorphose aussi en amour de Dieu. Comme l'écrit Spinoza dans *L'Ethique* : "Qui se connaît lui même et connaît ses affections clairement et distinctement aime Dieu et d'autant plus qu'il se connaît et qu'il connaît ses affections"[12]. L'homme aime alors la réalité. Il ne la regarde plus en haine. Il ne l'envie plus, ne la jalouse plus. Cet amour est d'ailleurs l'amour de Dieu pour lui même. "L'Amour intellectuel de l'Ame envers Dieu est l'amour même duquel Dieu s'aime lui même."[13] Cet amour n'est plus amour propre ni amour passion. Il est amour intellectuel.

Dans cette perspective, la vertu ne se définit plus par l'ascétisme. Elle n'est pas une destruction du désir humain, de ce qu'est l'homme, mais transformation du désir en désir raisonnable. Elle est accomplissement du désir en amour dans la rencontre. L'homme accède alors au bonheur, à la béatitude. Celle-ci ne se distingue plus de la vertu. "La Béatitude n'est pas le prix de la vertu mais la vertu elle-même."[14]

Emmanuel BOISSIEU
Enseignant en philosophie

12. SPINOZA, *Ethique*, *op. cit.*, livre V, Proposition XI.
13. SPINOZA, *Ethique, op. cit.*, livre V, Proposition XXXVI.
14. SPINOZA, *Ethique, op. cit.*, livre V, Proposition XLII Spinoza continue ainsi : "et cet épanouissement n'est pas obtenu par la réduction de nos appétits sensuels, mais c'est au contraire cet épanouissement qui rend possible la réduction de nos appétits sensuels".

Centre Albert Le Grand

sessions été 2000

* * *

19-21 juillet

Croire en Dieu quand on a mal,

avec M. Demaison, R. Ducret, H. Cornudet (dominicains)

20-24 juillet

La culture chrétienne dans les programmes de l'enseignement public

avec C. Briffard (professeur de lettres), M. Morineau (directeur des recherches à La ligue de l'Enseignement) ; Fr. Douchin (ingénieur), R. Ducret (dominicain)

3-7 août

Chemins de traverse : les paraboles

avec B. Durel et B. Marliangeas (dominicains)

7-11 août

Zazen et cérémonie du thé

avec J. Vény (Centre Albert Le Grand), Bernard Durel (dominicain), *Tasasuqi Hajimé (Maître de thé)*

12-15 août

Le dit et le non-dit

avec Anne Lécu (dominicaine) et Emmanuel Dollé (dominicain)

16-19 août

Lire le Coran

avec L. Moreau (dominicain, islamologue)

21-26 août

session de théâtre : l'intime et l'apparent

avec M. Beatrix (comédien et metteur en scène)

Renseignements et inscriptions : Centre Albert Le Grand, La Tourette, Eveux BP 105 - 69210 L'ARBRESLE - Tél. 04 74 26 79 70 - Fax 04 74 26 79 99

Alternatives non-violentes

Numéro 114 - Printemps 2000

Le défi des violences urbaines

E. MAHOT, Tous responsables

Ch. ROJZMAN, Du besoin vital de développer la coopération sociale

S. LECRUBIER, Différences culturelles, intégration sociale et sécurité urbaine

E. MACÉ, Le traitement juridique des violences urbaines en France

B. DE VILLENEUVE, La médiation : une éducation permanente aux conflits

B. SEUX, Civilités et incivilités scolaires

P. BLANQUART, Pour repenser la ville

Le numéro : 64 F (9,76 euros)
Abonnement : 199 F (30,34 euros). Etranger : 260 F (39,63 euros)
Alternatives non-violentes - B.P. 27 - 13122 Ventabren

Michel DEMAISON

Prudence ou l'infortune de la vertu

Curieux destin que celui de la prudence. Ravalée depuis des siècles à un rang secondaire et peu flatteur parmi les vertus, elle est en passe de les rendre toutes jalouses. "On se tromperait en croyant la prudence dépassée, c'est la plus moderne de nos vertus, ou plutôt celle de nos vertus que la modernité rend la plus nécessaire", assure un philosophe dans le vent[1]. Pourtant sa désaffection a de lointaines et solides racines. L'un des pères de cette même modernité, Emmanuel Kant, ne lui reconnaissait déjà aucune nécessité dans la définition de l'agir moral, trop attachée qu'elle était à poursuivre un bien-être, un intérêt, une finalité extrinsèque au devoir, bref ce bonheur dont la mise hors-jeu commande l'accès à la vraie moralité.

Pour saisir les enjeux de la ferveur exceptionnelle dont a joui cette vertu de Platon à la Renaissance, puis de son irrésistible déclin, il faudrait la resituer dans ses liens organiques avec l'anthropologie et, au delà, l'épistémologie et l'ontologie. Car si la prudence se tient au cœur de l'agir, elle a directement à faire avec ce que les humains peuvent ou non connaître, avec ce qu'ils se disent et ce qu'ils veulent faire de leur vie. Mon propos n'est pas d'entrer dans ces considérations, mais d'essayer de comprendre quelle fonction plusieurs courants contemporains voudraient lui reconfier, à partir d'une théorisation

1. A. COMTE-SPONVILLE, *Petit traité des grandes vertus*, Paris, PUF, 1995, p. 50.

classique fortement structurée. L'objectif conjoint serait de montrer que le destin de la prudence est étroitement lié à celui de la vertu, cette double évolution éclairant peut-être celle de l'éthique en notre temps.

I

La prudence en vertu

Le sens des mots, aussi changeant soit-il, ne peut oublier, encore moins rejeter, ce qu'ils signifiaient au moment de leur genèse et de leur essor. Pour ceux de vertu et de prudence, leur enracinement dans la pensée et la culture grecques et latines, d'abord païennes, puis chrétiennes, fonctionne presque comme un code génétique. Afin de saisir la structure et la dynamique de la prudence au cœur de l'agir vertueux, je retiendrai donc quelques traits de la systématisation élaborée par saint Thomas d'Aquin, qui a recueilli sur ce point l'essentiel de l'héritage aristotélicien, en y joignant des références bibliques et surtout des éléments du platonisme et du stoïcisme retravaillés par les Pères de l'Église et la tradition monastique[2].

Les vertus ordonnées au bonheur

Il faut d'abord poser l'unité organique entre la pratique vertueuse et le vouloir du bien, compris inséparablement comme bonheur personnel et bien commun. Accomplir son humanité avec les autres, c'est mettre sa vie sous le signe d'un bonheur déjà présent dans le bien agir, et jamais possédé. Cette unité en suppose une autre, celle de la bonté de l'acte et de la bonté de l'être agissant : agir droitement rend le sujet meilleur, et c'est parce qu'il est bon qu'il agit bien. Il est mieux habilité à le faire avec aisance et comme naturellement à mesure que ses actes viennent renforcer ses dispositions habituelles. Est ici sous-entendue la théorie des *habitus*, que je ne développerai pas, sans laquelle la morale des vertus reste inintelligible. Celles-ci visent en effet l'auto-réalisation du sujet en lui donnant les capacités de s'adapter à la réalité, de demeurer

2. Le lieu majeur est le traitement de la prudence dans la *Somme de théologie*, 2a-2ae, q. 47-56 (traduction du P. Th. Deman, avec ses notes et ses commentaires indispensables, dans la Revue des Jeunes, 2e éd., 1949).

lui-même et d'inventer dans ses rapports avec l'altérité du langage, du corps, de la socialité, d'inscrire ainsi son action dans le monde et dans le temps.

L'agir proprement humain, à savoir volontaire et libre, est gouverné par la raison pratique, s'exerçant par la médiation des autres facultés. C'est elle qui indique au vouloir les fins à réaliser, ce qui suppose qu'une régulation des passions est intervenue, même si elle n'est jamais achevée, de telle sorte que la raison et la volonté ne soient pas obscurcies ou paralysées. La dynamique de l'existence morale ne se clôt jamais, sa puissance unificatrice est toujours en reste sur un réel, tant intérieur qu'extérieur, qui la déborde et l'oblige à intégrer de nouvelles données, souvent déstabilisantes et parfois durablement. Si la raison pratique, en symbiose avec la volonté, est la faculté qui fait l'unité du sujet agissant en général, il revient à l'*habitus* prudentiel de poser l'acte unificateur au niveau spécifiquement moral de l'agir. En lui, les vertus plurielles trouvent le joint de leur nécessaire coordination, au moment où il faut décider en tenant compte des circonstances singulières où elles auront à faire leurs preuves. Elles ont donc en principe rectifié les manifestations désordonnées du désir, les plus fréquentes et impérieuses prenant la forme de la convoitise, de l'agressivité, de la domination, de la possession... N'étant pas elle-même une vertu "morale", puisque son siège n'est pas dans les puissances de "l'irascible" et du "concupiscible", mais dans la raison pratique, la prudence ne détermine pas quelles sont les fins à poursuivre, elle porte directement sur le choix des voies les mieux appropriées pour les atteindre dans telle situation. Ses actes spécifiques sont, après le conseil et la délibération, le jugement d'élection où s'affirme le libre-arbitre (évaluer que tel moyen est moralement bon à partir d'un jugement de la conscience et décider qu'il faut le prendre parce qu'il sert adéquatement la fin visée) et le commandement de passer à l'acte où le libre-arbitre se réalise.

La vertu de prudence concrétise ainsi la capacité de poser les actes requis par les situations, adaptés aux réalités contingentes qui comportent de l'imprévisible, parfois de l'indécidable, qui ne sont jamais identiques au déjà vu, au déjà vécu. Pour autant, loin de faire fi de l'expérience, elle sait en tirer les leçons indispensables, elle sollicite la mémoire, elle s'appuie sur l'éducation et recourt aux conseils d'autrui. Mais le passé ne la retient pas, elle est tout entière tournée vers l'avenir puisque sa fonction essentielle est de prendre des décisions, ce qui implique entre autres de prévoir et de pourvoir (les deux

significations de *providere, providentia,* dont *prudentia* est la contraction). Instruite par l'expérience, sa tâche est d'ordonner l'agir qui, par définition, porte sur un futur à configurer, autant que possible, à l'image de l'homme.

On peut donc dire sans jouer sur les mots que la prudence ainsi comprise est la vertu du risque à prendre, non seulement au coup par coup pour se prémunir contre des défaillances devant l'imprévu ou par accoutumance au trop connu, mais aussi parce qu'il faut assurer dans la durée la conduite de ce qui a été décidé, en tenant le cap aux moments de lassitude ou d'adversité. On n'est pas prudent à l'occasion, une fois en passant. Qui l'est, est avisé, judicieux, prévoyant, audacieux quand il le faut, et si on le dit sage, c'est qu'il témoigne que la justesse de son agir est le fruit de la qualité de sa vie intérieure, de sa "bonté". La vertu n'a d'autre raison d'être que d'accomplir le sujet dans sa vérité par le partage de sa bonté. En régime chrétien, cet accomplissement et ce partage s'achèvent dans la charité qui, par grâce, donne leur forme, à savoir leur finalité divine, aux actes de toutes les vertus, les conformant à l'agir sauveur du Christ.

Intermède

Cette présentation qui essaie d'être fidèle, même si elle reste schématique, laissera sans doute une impression de fort dépaysement. Avant de revenir à l'actualité, j'indique pourquoi le détour me semble méthodologiquement nécessaire. C'est l'éloignement de cette doctrine, nous faisant passer par l'expérience de l'étrangeté, qui nous permet de mieux comprendre dans leur particularité et leur historicité nos conceptions spontanées de la morale. Pour autant que notre relation avec des penseurs anciens ne se réduit pas à la muséographie ou au dilettantisme, elle nous fait gagner en lucidité critique sur ce qui se donne maintenant comme des évidences, des acquis définitifs, voire l'horizon enfin dégagé de l'éthique. Car si le détour par les grandes œuvres de jadis apprend à mesurer la distance et l'obsolescence de représentations passées, il faut tirer la leçon jusqu'au bout, et admettre tout aussi nettement que celles d'aujourd'hui passeront à leur tour et qu'elles contiennent déjà les raisons de leur caducité. Cette mise en perspective a donc pour fonction d'ajuster le regard sur nos compréhensions présentes, entre autres en repérant ce qu'elles recèlent de conjoncturel - effets des mouvements d'opinion, réactions à des situations transitoires,

influence des modes - , et qui doit être questionné. On fait réellement droit à l'historicité de la pensée quand on passe par l'altérité qu'inscrit l'écoulement du temps, pour saisir celle qui nous constitue anthropologiquement. Ce passage suppose que quelque chose de fondamentalement identique relie les humains de toutes cultures, puisqu'ils se comprennent quand ils veulent bien se parler. C'est en partant de la première étrangeté, diachronique, que peuvent être considérés et thématisés l'étrange, l'inadéquat, l'insatisfaisant, présents dans l'*èthos* contemporain, dont les symptômes tant décrits sont le désarroi, la "perte des valeurs", les déliaisons et dépendances destructrices, l'absence de repères... En un mot, on ne voit clair en soi-même qu'en se laissant regarder par l'autre.

II

En vertu de la prudence

Quel est le sens du regain de faveur dont jouit la prudence depuis quelques années ? Pour tenter une réponse, j'analyserai trois illustrations de ce retour inattendu. Une fois évaluée leur originalité par rapport à la conception classique, l'enjeu éthique serait d'y voir plus clair dans ce que notre temps propose quant au "bien vivre".

Des impératifs ou une méthode ?

En plus de ses qualités intrinsèques de réflexion sur le fond, le premier exemple est retenu pour sa valeur représentative, puisqu'il s'agit du Rapport que le Comité consultatif national d'éthique (CCNE) publia en 1987 sous le titre *Recherche biomédicale et respect de la personne humaine,* élaboré par un collectif pluraliste et rédigé par le philosophe Lucien Sève[3]. Après quatre ans d'activité, le CCNE avait estimé nécessaire d'expliciter pour lui-même et de rendre publics ses principes éthiques et l'ensemble de sa démarche, laquelle restait évidemment en construction.

3. Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé, *Recherche biomédicale et respect de la personne humaine,* Paris, La Documentation française, 1988.

Dès le premier chapitre sont annoncés "les impératifs de la prudence", c'est dire qu'elle ne joue pas les figurantes. Ses liens avec le savoir fondent sa nécessité et sa spécificité : pour ne jamais avoir à dire "Nous ne savions pas", il faut s'efforcer de prévoir l'imprévisible afin de prévenir l'irréversible. Cette attitude se traduit par certains traits négatifs, comme la circonspection face à la faillibilité et à la précarité humaines, ce qui justifie d'imposer des prérequis (par exemple, les recherches sur l'animal préalables à toute application aux humains), des moratoires et même des interdits (thérapies géniques germinales transmissibles à la descendance...). Mais ce n'est là que l'envers d'une positivité, car il serait imprudent d'être timoré. Si la recherche biomédicale est d'abord promesse de savoir plus pour le bien des personnes, la bioéthique n'aspire nullement à la freiner, mais plutôt à devenir sa conscience vigilante, qui restera ferme sur le "devoir d'humanité". Souplesse et finesse caractérisent forcément une démarche qui, face à des connaissances qui évoluent sans cesse, doit s'enquérir de leur complexité et de leurs interactions avec les réalités sociales, psychologiques, juridiques, économiques. C'est pourquoi le CCNE fait sien "le principe du cas par cas", non pas la casuistique par laquelle "la prudence se mue en licence", mais la morale appliquée sur le terrain : alors la prudence devient sagesse pratique qui met en œuvre le principe au plus près des situations. Vertu matinale, elle ne doit jamais prendre du retard, ni être prise de court. C'est à elle qu'il revient d'anticiper (prévoir), de démonter les engrenages funestes (prévenir). Se situant en amont des questions immédiates, pressantes, posées par la biologie et la médecine, elle suppose donc qu'on ait médité sur les principes, ce que va faire le Rapport à propos du respect de la personne face aux périls du présent.

Nombre de convergences laissent penser que cette conception se nourrit du terreau gréco-latin de la *phronèsis-prudentia* : toute entière du côté de l'exercice raisonnable du libre-arbitre, habitée par une conscience qui se veut gardienne de la science, soucieuse d'appuyer ses convictions sur des principes, la prudence selon le CCNE participe à la constitution d'un savoir pratique dans le champ bioéthique, en y incluant la dimension politique, puisque les pouvoirs législatif et exécutif sont les destinataires de ses Avis. Mais, compte tenu du pluralisme de la société, ces documents ne prétendent pas faire plus que refléter des consensus ou préparer des compromis, quitte à joindre en annexe les positions divergentes minoritaires. Éventuellement, ils qualifieront le degré d'obligation du

respect de la vie humaine : par ordre croissant, le zygote, l'embryon, le fœtus viable, le nouveau-né, ou décroissant, le patient en coma simple, en état végétatif persistant, en coma dépassé.

Ce que dit le Rapport sur la prudence mérite pourtant d'être débattu. L'un des points les plus problématiques est celui des mutations que fait subir à cette notion sa transposition du registre individuel ou interpersonnel au registre collectif, quant à l'élaboration des Avis et à leur destination. De là découlent des questions de fond : faut-il ou non s'assurer que des positions morales, sinon identiques, du moins compatibles, sont couvertes par l'invocation du très général "devoir d'humanité" ? Jusqu'où les désaccords, par exemple sur le respect de chaque vie humaine dès son commencement, ne remettent-ils pas en cause le contenu de ce devoir ? Ou encore : qu'en est-il des finalités, non pas générales et abstraites, mais concrètement définies, qui donnent à l'action son sens, hors desquelles il devient difficile de parler de vertu ? Le type d'engagement d'un conseiller est-il identique à celui d'un décideur et à celui d'un acteur ? Dans les trois cas s'agit-il de la même prudence ? Finalement, une démarche éthique qui s'arrête sur son versant consultatif et délibératif, sans franchir la ligne de la décision et du commandement d'agir qui seuls l'accomplissent, peut-elle encore se réclamer de la vertu de prudence au sens plein du mot ?

Ces questions ne veulent en rien dévaloriser le projet ni la teneur du document, dont on souhaite que douze ans plus tard certaines exigences claires soient toujours présentes à l'esprit des membres du CCNE. Elles cherchent à cerner dans quels emplois figurent aujourd'hui la prudence et, par contrecoup, la vertu. Sont-elles encore conçues comme ce qui tend à unifier le sujet aux prises avec la diversité des situations, à le constituer comme sujet moral, délibérant, décidant et réalisant ce qui est bon à ses yeux ? Il me semble que sont plutôt posées ici quelques bases éthiques et méthodologiques pour encadrer le travail d'un groupe chargé de recommander des décisions que d'autres prendront. Certes, les deux moments sont indispensables, ils doivent s'articuler, mais ils ne sont pas superposables, encore moins identifiables.

Trop nécessaire pour être honnête ?

Le deuxième exemple est pris chez André Comte-Sponville déjà cité, qui jouit d'une large influence si l'on en croit la diffusion, presque la

popularité, de ses ouvrages, chose rare en philosophie, à moins que ceux-ci ne sachent intelligemment capter les aspirations et les allergies, en un mot la sensibilité, de notre temps, en les connectant avec des œuvres et des penseurs de la tradition. Dans son *Petit traité des grandes vertus,* après la politesse et la fidélité, la prudence fait l'objet d'un exposé qui survole les siècles en s'attardant, comme il se doit, sur les Anciens, Aristote surtout, mais aussi Épicure, Cicéron et Thomas d'Aquin. Du premier, il cite l'*Éthique à Nicomaque* : "Il n'est pas possible d'être homme de bien sans prudence, ni prudent sans vertu morale"[4]. Suit le commentaire : un automobiliste imprudent n'est pas seulement dangereux, mais moralement condamnable. "À l'inverse, qui ne voit que le *safer sex* qui n'est qu'une sexualité prudente, peut être également [...] une disposition morale ? Entre adultes consentants, la sexualité la plus libre n'est pas une faute. Mais l'imprudence en est une. En ces temps de sida, des comportements qui ne seraient en eux-mêmes aucunement condamnables peuvent ainsi le devenir, non par les plaisirs qu'ils procurent qui sont innocents, mais par les risques qu'ils occasionnent ou font courir à autrui" (p. 48).

Retenons de cet exemple ce qui concerne notre propos. Prendre des précautions pour ne pas transmettre ou recevoir une maladie mortelle est une exigence minimale, purement négative (ne pas nuire), le premier degré du respect d'autrui et de soi-même ; cette injonction, pour être inconditionnelle en matière aussi grave, ne fait pas encore accéder à une conduite selon la prudence. Celle-ci, on l'a vu et l'auteur le rappelle lui-même (p. 43), n'a lieu d'être qu'en connexion avec les autres vertus chargées de rectifier les passions. Puisqu'il lui revient de trouver les moyens adéquats pour mettre en œuvre des finalités bonnes, elle présuppose que les objectifs poursuivis ont déjà été jugés moralement bons, à savoir concourant objectivement à la bonté subjective des sujets. Or, on affirme ici que les expressions génitales du désir sexuel ne requièrent aucune régulation, sinon le refus de la violence (et encore, "entre adultes consentants", pourquoi pas ?) ; la seule norme est de s'en servir comme le ferait de son véhicule un conducteur prudent, au sens banalisé de celui qui ne provoque pas d'accident.

4. *Op. cit.,* p. 48. La citation d'Aristote se trouve dans l'*Éthique à Nicomaque,* VI, 13, 1144b31 (trad. Tricot, p. 313).

Qui ne voit dans ce commentaire d'Aristote la différence de nature qui sépare une conception imprégnée de présupposés culturels et éthiques, admis actuellement comme des évidences, et celle qui habitait les morales dont Comte-Sponville entend s'inspirer ? Fût-elle déclarée la plus moderne et la plus nécessaire, la vertu de prudence ainsi comprise devient carrément équivoque. La raison en est peut-être qu'elle a perdu son cœur, sa dynamique d'unification du sujet moral et son ancrage dans une anthropologie où le corps et la relation à autrui engagent une responsabilité positive. Ici elle fonctionne plutôt comme une qualité psychologique, un art de se conduire avec lucidité, circonspection, prévoyance, ce qui n'exclut pas une délicatesse respectueuse. Si, à mon sens, elle ne franchit pas le seuil de la morale, c'est parce qu'elle ne mesure la gravité du mal qu'à l'expérience des dégâts qu'il fait, et qu'elle ramène l'obligation de faire le bien à celle de ne pas nuire. Mais il va de soi qu'on peut situer ce seuil ailleurs.

La précaution comme principe ?

Jusqu'à ces dernières années, la robuste prudence des Anciens s'était exténuée en précaution, résidu caricatural à ranger parmi les plus frileuses vertus petites-bourgeoises. Or, voici que la précaution revient en force, se parant même d'une appellation aussi convoitée en éthique que celle de "principe". Serait-elle devenue le nom enfin vraiment moderne de la prudence ? Cette mutation récente offre un troisième filon à explorer. Ce n'est pas le lieu de la présenter dans sa complexité. Gardons-en ce qui peut éclairer notre enquête[5].

Le contexte est celui d'expériences qui s'accumulent : le pouvoir dégagé par les techno-sciences qu'on croyait infaillibles n'est pas entièrement maîtrisable, et cela d'autant moins que les interférences économiques et politiques introduisent des paramètres non scientifiques dans les rapports entre le travail des chercheurs, les instances publiques ou privées et les applications industrielles et commerciales. Pour la

5. Parmi les ouvrages à consulter, *Le principe de précaution dans la conduite des affaires humaines* (dir. Olivier GODARD), Ed. de la Maison des Sciences de l'homme, INRA, Paris, 1997, 351 p. ; Jean-Jacques SALOMON *Survivre à la science. Une certaine idée du futur,* Albin Michel, 2000 (en particulier le chap. IX, "Prudence et précaution").

conscience commune, les catastrophes dans les domaines nucléaire, environnemental, agro-alimentaire (mais la liste n'est pas close au vu de l'irrésistible essor des biotechnologies), s'étendent à une échelle jamais expérimentée dans l'espace, le temps, la nocivité. Les incertitudes surgissent sur les lieux d'où elles semblaient bannies par principe ; elles ne concernent pas seulement l'éventualité de risques qu'on aurait pu prévenir, mais aussi l'imprévisibilité d'accidents aux nuisances parfois irréversibles, ou simplement le fait de n'avoir pas prévu les conséquences graves de l'usage de matériaux (comme l'amiante) ou de procédés déjà largement diffusés. Il n'y a donc plus adéquation entre savoir et pouvoir (à vrai dire, elle n'a jamais existé, mais on voulait y croire jusqu'à ce que des effets dramatiques dissipent cette illusion). Cependant les exigences de la recherche, de la productivité, du marché, obligent à avancer de nouveaux projets, donc à prendre sans arrêt des décisions, alors qu'il est de plus en plus difficile d'en évaluer toutes les répercussions.

C'est ici qu'entre en scène la précaution, comme méthode de doute, et même de suspicion, systématique (en cohérence avec la racine latine : *cavere*, prende garde, se méfier). Les études préparatoires doivent escompter le pire, en allant au delà de la simple prévoyance qui mobilise la responsabilité face au prévisible, au delà de la prévention des risques à laquelle s'appliquent les expertises et que couvrent les mesures collectives de solidarité. Les règles de précaution inversent la charge de la preuve : c'est aux chercheurs, aux producteurs, en un mot aux décideurs, d'établir la sûreté et l'innocuité parfaites du produit ou de l'opération, et non à l'usager de prouver leurs défectuosités ou leurs effets néfastes. S'ils ne l'ont pas fait, s'ils n'ont pas méthodiquement envisagé le pire, ils sont en faute, et des comptes leur seront demandés, quand ils ne le sont pas déjà. Cette problématique s'inscrit dans la ligne de "l'heuristique de la peur" préconisée par Hans Jonas.

Un point est à retenir pour notre propos : la méthode de précaution, prenant acte du décalage entre les exigences de l'action et les incertitudes des savoirs, même rigoureusement élaborés, doit conclure par une décision qui tranche, souverainement en quelque sorte, une fois connus les rapports des experts, une fois calculée la balance des bénéfices et des coûts, et qui n'en est pas la simple résultante ; un trait essentiel de l'agir prudentiel se retrouve dans cet aboutissement. Parmi les diverses manières de se disposer face à l'avenir, incertain par définition, comme

la prévoyance, la présomption, l'attente, la prévention, l'évaluation des probabilités, etc., la précaution prendrait alors une place nécessaire, avec une signification synonyme de prudence[6].

Ce troisième volet soulève des questions qui recoupent pour une part celles du premier. Je privilégie ce qu'il apporte de spécifique. Le progrès des connaissances qui a chassé tant de peurs irraisonnées ne cesse de découvrir de nouveaux périls à redouter et d'alimenter de nouvelles craintes. Quelle attitude préconiser dans ce contexte ? Ériger en *principe* la précaution, n'est-ce pas installer dans les esprits et les mœurs la requête d'une société de plus en plus sécuritaire, assurancielle, garantisssant le présent et l'avenir contre tout mal ? Il faut donc réguler les démarches de précaution elles-mêmes afin qu'elles ne favorisent pas des réactions d'immobilisme et d'intolérance à toute forme de risque, et n'aboutissent pas à d'autres catastrophes. L'une des premières conditions serait de respecter le droit d'être informé objectivement pour forger ses convictions et prendre ses responsabilités : un prérequis loin d'être satisfait.

Cela dit, la question de fond reste entière : quelles sont les raisons contraignantes qui fourniront en critères l'exercice de la précaution et lui apposeront ses limites ? Elles ne sont certes pas à chercher du côté de ce qui se présente comme nécessités, la course concurrentielle dans la production des biens et la création des besoins, l'avancée prétendue inexorable de la science. Quitte à passer pour un rêveur, je réponds qu'il faut approfondir la réflexion sur le bien commun, dont le socle est la mise en œuvre de la justice, vertu trop absente de tous ces débats. Je mesure la généralité, donc le caractère peu opérationnel, de cette voie ; du moins ne manque-t-elle pas la porte de l'éthique, même si elle ouvre sur le chantier infini des pratiques. Car, quand on souligne la prééminence de la décision sur les expertises, du jugement sur les attendus, le moraliste se réjouit, mais encore faut-il savoir sur quoi

6. Deux exemples de cette identification qui vient paradoxalement tonifier la vieille prudence : " Or le principe de prudence inverse exactement la proposition : au seul motif que la technique est nouvelle, et que toute technique nouvelle engendre sinon un risque certain, du moins une incertitude scientifique, on s'autorise à conclure que la "prudence" s'impose tant que l'innocuité (et non le risque) n'a pas été démontrée" (HERMITTE M.-A., NOIVILLE C., *Revue Juridique de l'Environnement*, 3, 1993, p.394, cité par O. GODARD, op. cit., p. 57, note 37) ; J.-J. SALOMON, *op. cit.*, "La précaution est la figure contemporaine de la prudence en tant qu'elle se confronte à une situation *scientifique* d'incertitude" (p. 303).

on se fonde en dernier ressort pour juger et décider, si on ne veut pas simplement se soumettre aux mécanismes économico-financiers en les accompagnant de mesures sociales compensatoires. Autrement dit, la démarche de précaution, pour atteindre son but, doit devenir authentiquement prudentielle, et elle ne le peut qu'à la condition d'intégrer le moment éthique du jugement de valeur : choisir tel objectif et tels moyens parce qu'ils sont bons, eu égard au bien commun, en l'occurrence considéré d'abord du point de vue de ce qui est juste.

À mon sens, la précaution nouvelle, qui est d'ailleurs très discutée et utilisée en des sens divergents, ne saurait occuper la fonction d'un principe moral. Alors laquelle ? Certainement celle d'une problématique que les pouvoirs des sciences ont rendu nécessaire d'intégrer à tout projet de quelque niveau qu'il soit ; celle d'une règle, aux contraintes rigoureuses et souvent onéreuses, qui doit s'imposer méthodiquement dans les procédures de décision. Mais elle ne dispensera jamais de se donner des principes et des références qui ne sont pas de sa compétence, mais du ressort de la liberté tendue vers la réalisation du bien, car sans elle les humains ne sont pas encore au rendez-vous.

III

La prudence pour voir

Les résultats de ces brèves incursions sont à prendre comme des indications, des invitations à continuer la recherche. En pointant la distance avec la compréhension classique de la prudence, ils soulignent à leur manière la mutation de la réflexion morale qui s'accélère depuis trois ou quatre décennies. L'une des causes en est que les enjeux engagés par les entreprises humaines ont changé de dimension et d'une certaine manière de nature : leurs pouvoirs ont pris une extension planétaire et ils n'ont jamais été concentrés en si peu de mains, leurs objectifs ont quelque chose de démiurgique et les médias qu'ils maîtrisent en répercutent instantanément ce qui leur convient. Dans cette logique, l'imprégnation des mentalités par les rationalités techno-scientifiques ou par ce qui se présente comme tel, a pour conséquence que toute limite, toute retombée nuisible, laissent les esprits désemparés, livrés à une incertitude qu'ils ne supportent plus, confrontés à un mal qui doit pouvoir se ramener à une erreur rattrapable. Sur quels objets et projets s'exercera la prudence dorénavant ?

Mais il y a plus : quel sujet sera appelé à l'exercer ? On l'a entrevu surtout dans le deuxième exemple. Entre la proclamation de son autonomie, traduite en droits que bornent seulement ceux des autres, et le primat d'une subjectivité qui érige en normes ses désirs ou ses rejets, l'individu se cherche, éclaté qu'il est en lui-même, isolé des autres et conformé aux modèles de masse. Ses sincérités comme ses fidélités sont successives, la qualité classée première est la tolérance, et quand il en appelle à sa conscience, c'est presque toujours pour prendre une décision à partir de critères qui reflètent des préférences subjectives, surdéterminées par les courants d'opinion. Si la vertu doit encore avoir une place autre que nominale en éthique, elle est à conquérir. Mais en a-t-il jamais été autrement ?

Des changements si radicaux ne peuvent aller sans susciter des formations réactionnelles, constatables dans les sociétés comme dans les religions. La plus fréquente serait peut-être la quête d'un art de vivre, d'une sagesse, capables d'unifier l'existence dans un équilibre affectif avec ses proches et dans l'harmonie avec la nature. La vogue de certaines philosophies antiques (plutôt épicurienne quand tout va bien, plus stoïcienne quand surviennent les épreuves du sort ou de l'âge) vient donner une caution savante à ces demandes qui avancent à tâtons. On a ainsi redécouvert que la prudence équipait pour cette unité intérieure qu'on veut en prise sur des histoires personnelles croisées. Comme "sagesse pratique", assez fidèle à la *phronèsis* des Grecs, elle se voit requalifiée pour nouer les éléments d'un agir en situation, soucieux de préserver l'avenir, tendu vers l'accomplissement du sujet en son réseau de relations.

J'aimerais me tromper, mais je crains que ces résistances à une vague de fond que soutiennent la puissance de l'argent et le prestige de la science, ne relèvent davantage de la symptomatologie que de la thérapeutique. Au niveau des conduites individuelles, rien ne permet de douter de leur authenticité, de leurs effets de vérité sur les sujets eux-mêmes et donc de leur "bonté" morale. Mais qu'en est-il à l'échelle de l'*èthos* collectif ? Ne faut-il pas accepter pour un long temps que, du fait des fractures et des accélérations qui bouleversent nos cultures, nos mœurs, notre vie même, les mots vertu et prudence surnagent comme les pièces d'un navire naufragé qui dérivent au fil des courants, tandis que d'autres se forgent dans les laboratoires de la modernité ? Mon propos n'est pas de porter un jugement péremptoire, mais de mesurer des écarts pour en dégager quelques enjeux actuels, que chacun

interprétera à son gré. Regarder d'où nous venons pour comprendre où nous sommes, est toujours possible. C'est une autre affaire de dire où nous allons.

Michel DEMAISON
Faculté de théologie
Université Catholique de Lyon

Christian DUQUOC
Jean-Claude SAGNE

L'excès et la vertu

"Dans ma vaine existence, j'ai tout vu :
un juste qui se perd par sa justice,
un méchant qui se survit par sa malice.
Ne sois pas juste à l'excès..."
(Qo 7, 15-16)
"Nous prêchons un Christ crucifié,
scandale pour les Juifs,
folie pour les païens" (1 Co 1, 23).

L'excès détruit la justice. La vertu ne marche pas avec la folie : elle est mesure. Sinon, elle écarte l'équilibre qui soutient sa valeur et son efficacité. M. Proust raconte avec cruauté que, dans le salon des Guermantes, quelques femmes de l'aristocratie qui avaient été autrefois légères, désormais vieillissantes et interdites d'aventures galantes, s'érigeaient en juges sévères des mœurs, et ne toléraient aucun accroc à l'honnêteté. L'excès de leur vertu nouvelle répondait, selon l'auteur, à l'amertume de ne pouvoir mener la vie libre de leur jeunesse. La vertu exagérée dénonce qu'elle est subie et non choisie. N'est-ce point déjà renier le sens de la vertu qui ne tiendrait son sens que d'être l'amour du bien agir pour lui-même et non pour les avantages qu'on en tirerait, son inexistence suscitant la crainte ou la peur d'être méprisé ou condamné ? L'excès n'est-il qu'une correction d'un manque mal supporté ? Ou est-il une nécessité provoquée par la médiocrité ou la

perversion de notre monde ? Et, en éthique chrétienne, quels sont les rapports de la vertu au désir et à la folie de la Croix ?

La première partie de l'article sera consacrée à l'étude de la vertu hésitant entre mesure et excès, la seconde partie traitera de la problématique chrétienne du désir et de la Croix dans son lien à la vertu.

I

La vertu entre la mesure et l'excès

Nous nous arrêterons en un premier moment à la relation entre l'excès vertueux et la mauvaise conscience, puis en un second moment nous traiterons de l'excès comme nécessité de la vertu.

L'excès et la mauvaise conscience

La définition de la vertu relève du système moral qui la convoque. Retenons des articles précédents qu'elle est capacité permanente inscrite dans le sujet, le poussant naturellement à agir selon le bien en toute situation. D'après cette définition, le sujet dispose suffisamment de maîtrise de soi et de culture du bien agir pour qu'occasions et intérêts ne le sollicitent à accomplir une action perverse : il n'en a pas le goût.

Cette perspective, ici plus que schématisée, est sans doute correcte. Elle manque cependant un aspect qui est loin d'être négligeable : les failles possibles du passé et la pression de l'environnement. Nous ne séparons pas ces deux aspects : ils sont le plus souvent articulés.

Les failles du passé affectent l'amour du bien, elles rendent plus agressive sa poursuite, elles le situent dans une perspective conflictuelle que la définition schématique passe sous silence. Le sujet est habité par des désirs multiples : il n'est insensible ni au vertige du pouvoir et de la puissance, ni à l'assurance que procure l'argent, ni au bien-être et au plaisir d'une vie libre et sensuelle. Le sujet est affecté durablement par les traces que des infidélités à ce qu'il estimait alors le bien, ont laissé dans sa personnalité. Son passé n'est pas pleinement justifié par son présent. Aussi n'est-il pas impossible que le zèle du

bien lui paraisse nécessaire au rééquilibrage de sa conscience bousculée par des expériences qu'il estime plus ou moins lucidement avoir été déplorables. Le zèle frôle l'intolérance et peut-être même le fanatisme. Parce qu'on comprend trop intérieurement la séduction, on la rejette d'autant plus véhémentement. Ainsi peut-on affecter une attitude sociale qui vise à démentir la fragilité du choix personnel pour le bien. L'excès est proche : l'environnement le provoque.

La pression sociale n'est pas une réalité banale ou indifférente. Elle interroge le sujet sur la fermeté de son amour du bien. L'expérience de la fragilité interne en raison des déconvenues du passé trouve en cette pression un redoutable complice. Il faut le combattre sans indulgence, celle-ci risquant de conduire à la compromission. S'il s'agit de justice, il faut absolument qu'elle triomphe ; s'il s'agit de chasteté, il faut qu'aucune duplicité du désir ne puisse apparaître. L'amour du prochain prend des formes de poursuite ou de harcèlement : on n'en fait jamais assez. L'affaire devient dramatique lorsque l'inconsistance ambiante ou le vice étalé deviennent insupportables au protagoniste de la vertu. Il songe alors à nettoyer le monde de ses souillures et de ses corruptions : le film "Taxi Driver" propose un remarquable exemple du justicier. Rendre le monde pur, le construire selon le modèle des vertus, c'est anéantir ce qui ne correspond pas à l'image idéale redoutée et adorée. L'excès de la vertu imaginée conduit à l'idolâtrie de la transparence, à la fascination de la pureté, au caractère implacable de la justice. Il n'est plus question d'indulgence et de compréhension, elles ne sont que les formes prétendument altruistes d'une déliquescence interne. L'excès, ici, ne vient pas tant d'un amour tranquille et reposé du bien que de l'amertume et du ressentiment. La vertu, par son excès, camoufle des désirs et des choix qui en dévient le sens social et personnel. "Ne sois pas juste à l'excès... pourquoi te détruire ?" dit Qohélet (7, 16).

L'excès, nécessité de l'action vertueuse

La vertu se juge à la mesure de l'action, la démesure n'entre pas dans son cadre. Quant à l'excès, lié à l'amertume issue de la mauvaise conscience ou au ressentiment né de l'impuissance à configurer le monde selon l'idéal moral, il rend la vertu odieuse en la privant de prudence par le mépris où elle tient autrui jugé indolent ou vicieux. La mesure, fruit de la prudence et de la sagesse, risque, pensent beaucoup,

d'engendrer la médiocrité. On constate dans l'usage linguistique la force de ce glissement : du possible raisonnable de l'action décidée on vient à choisir ce qui ne provoquera nulle réaction par la médiocrité de l'enjeu. La prudence est proche de la compromission et de l'indécision, elle atténue la demande de réponse vigoureuse et courageuse qu'exigerait la situation. Les exemples de ce retrait dans l'inaction sont multiples : on sait que les gouvernements repoussent les décisions risquées en soumettant sans cesse la situation à étude nouvelle ou à concertation. La mesure tant louée devient platitude ou lâcheté. Des problèmes ardus exigent l'excès.

Les discussions suscitées par le silence de Pie XII à l'égard du III[e] Reich et de sa politique sont cycliquement réactivées : sa prudence ne fut-elle pas timidité, frilosité et à la limite complicité latente ? Des voix se sont élevées pour dénoncer des compromissions ecclésiastiques récentes : aucune rupture avec Pinochet, reconnaissance des putschistes en Haïti, réaction trop modeste au moment de l'accession de l'extrême droite au gouvernement en Autriche. Elles s'étonnent de la prudence des autorités religieuses. La modération, selon certains observateurs, n'est plus ici justifiable, car dans les cas cités, la mesure n'a plus place : seul l'excès de courage et de justice correspondrait avec justesse à la situation créée par la démesure de l'injustice ou du crime.

Le cas politique n'est ici qu'une illustration d'un phénomène plus général. On a rapporté les réactions de réservistes allemands, pendant la guerre, auxquels l'autorité nazie confia un jour la tâche d'assassiner, par balle dans la nuque, un grand nombre de juifs. Avant de commencer l'opération, le commandant précisa que ceux qui auraient des motifs de conscience pour ne pas participer à l'exécution des détenus ne subiraient aucune contrainte et ne seraient pas poursuivis. Seule une trentaine de soldats sur les deux mille appelés sortit des rangs. Le sens de la justice allié ici au courage d'affronter la mort dans une dictature sans état d'âmes exigeait autre chose que la mesure : l'excès. Les détenus ne pouvaient être sauvés dans ce cas précis. Pour ne pas agir selon les ordres, il fallait préférer absolument le bien puisque la pitié n'aurait aucune efficacité et que la mort de l'objecteur était plus que probable. La situation exigeait une vertu excessive : sans elle, il n'existait aucun moyen de réagir avec droiture à la folie du crime. La mesure de la vertu requérait l'excès. Le calcul, la négociation, le compromis n'étaient pas adaptés à la justesse requise par la situation tragique.

Comme dans le martyre, seule ici la démesure de leur décision correspondit pour ces trente soldats à la démesure du défi. La vertu se donne ici dans sa luminosité : elle n'a, dans l'acte du non-agir pour ces soldats, aucune part à la contrainte du mal, elle est liberté.

On a peut-être trop oublié le sens grec et latin du mot "vertu" : force et courage. Sans doute y avait-il dans cette signification un relent guerrier et peut-être trop masculin auquel nous sommes allergiques. Elle désignait la posture héroïque dans une situation qui excluait la modération, l'indécision ou l'indolence. L'affrontement entre la vie et la mort ne se joue pas sur des évasions subtiles. En son sens original, la vertu est la capacité de décision qui domestique les sollicitations internes contradictoires et qui soumet l'environnement rebelle.

La vertu se déploie dans des espaces multiples ; on soupçonne qu'un jour ou l'autre la gestion reposante et habituelle ne suffira pas à assurer la fidélité d'un choix dont la remise en cause n'est pas raisonnablement justifiée. À ce moment, la mesure ne suffira pas à perpétuer l'enracinement dans la vertu. L'excès, appelé dans la morale antique, force ou magnanimité, sera nécessaire pour soutenir un choix ou des choix jusqu'alors non ébranlés. La sagesse populaire dit que "l'occasion fait le larron". Sans doute veut-elle suggérer qu'il n'est de vertu solide que dans un environnement qui l'accrédite ou la facilite. Là où ce soutien externe disparaît, la vertu, ici la justice, exige une autre conviction et un autre courage. L'excès s'avère nécessaire.

Hamlet illustrerait admirablement cette nécessité : il ne sait que décider dans la situation dramatique où l'ont précipité ses parents. La mesure et l'honnêteté ordinaires ne sauraient suffire à clarifier le débat intérieur et inciter à une décision juste : un courage hors du commun s'impose. L'occasion, si elle fait le larron, crée également les conditions d'un dépassement de soi, de son honnêteté quotidienne et commune ; elle commande, par décision courageuse, d'échapper à la médiocrité.

Prudence et vertu ne sont pas qualités de femmes ou d'hommes sans passion, sans grand dessein. Elles prennent leur signification vraie lorsque des personnes osent agir sans crainte, et en toute liberté. Une telle attitude ne saurait se réaliser sans excès. La perspective chrétienne le confirme.

Christian DUQUOC
Jean-Claude SAGNE

II

La folie de la Croix

Il y a toujours dans la démarche éthique le propos de réaliser un choix de vie dans des actes délibérés et articulés entre eux. L'éthique est la recherche d'une construction de l'homme par lui-même, ce qui n'exclut nullement le secours de la grâce. L'éthique des vertus, en témoignent les articles précédents, veut faire de la vie une totalité harmonieuse dans la conformité à la fin visée. Or cette fin ultime qui, par définition, dépasse l'expérience du quotidien, peut prendre le visage de l'amour infini : il s'agit d'un excès analogue à celui mentionné plus haut, mais différent. L'éthique est chrétienne dès lors qu'elle se fonde sur la priorité de la charité : elle fait ainsi droit au désir de l'héroïcité de l'amour sous toutes ses formes, jusqu'au pardon des ennemis, tout en demeurant cependant centrée sur l'agir de l'homme responsable avec le souci de tout examiner, de tout intégrer.

Pointe ici une autre démarche : la passion de la configuration au Christ jusqu'à la folie de la Croix. Entre l'éthique chrétienne et l'élan de l'amour fou de l'homme qui veut suivre Jésus jusqu'à la Croix, la différence n'est pas de l'ordre du savoir ni non plus de l'ordre de la finalité ou de la foi. En tant que théorie de l'agir humain, assumé par la grâce, l'éthique chrétienne peut assurément faire place à l'absolu de l'amour. Le but de la vie chrétienne est de toute façon de se préparer à recevoir le don plénier de la vie de Dieu : "Mes bien-aimés, dès à présent nous sommes enfants de Dieu, mais ce que nous serons n'est pas encore manifesté. Nous savons que, lorsqu'il paraîtra, nous lui serons semblables, puisque nous le verrons tel qu'il est. Et quiconque fonde en lui une telle espérance se rend pur comme lui est pur" (1 Jn 3, 2-3). L'éthique est la recherche menée par l'homme pour s'harmoniser avec le but reconnu de sa vie. Même dans la perspective de la voie des purifications, l'éthique est encore et demeure un travail de l'homme sur lui-même, fût-il soutenu de part en part et guidé par l'Esprit de Dieu. La vertu inscrit dans le domaine de l'affectivité et du désir l'influence régulatrice de la Loi de vie apportée par la révélation évangélique et enseignée par la communauté des croyants. Pour le temps du chemin de la vie, nul ne saurait se soustraire à la lumière de vérité de la Parole de Dieu qui est la lampe de nos pas (Ps 118, 105). Mais tout dépend ici de la manière d'accéder à cette lumière. Si l'éthique préconise l'examen de la conduite à tenir et le choix délibéré des moyens,

il peut advenir à l'homme croyant d'être comme immédiatement saisi par la lumière divine et conduit par elle avec force et sûreté.

La différence que nous voulons désigner entre la recherche éthique et la passion de la conformité au Christ ne porte donc ni sur la fin de l'agir ni sur les moyens mis en œuvre mais plutôt sur le motif de l'action ou même sur le moteur qui met en mouvement : le désir. Si la volonté est l'orientation de tout l'être vers la plénitude de la vie, le désir serait plutôt la quête de l'amour de personne à personne. La vertu est une régulation de la vie, y compris dans la prise de risques. L'autre voie est en somme celle de l'expérience mystique. L'acte y fait place à la passion, dans tous les sens du terme. L'amour qui se donne est relayé par l'amour donné. La quête mystique est le consentement à tout perdre pour l'Aimé, dans l'espoir de tout recevoir de lui. Avec la mystique, la vérité de l'amour devient la personne vivante du Christ : Jésus est l'Amour. Le sens de la vie s'accomplit dans la rencontre de celui qui est l'Amour Sauveur.

Face à la recherche orientée et persévérante de l'éthique, se produit le bouleversement de l'éclosion d'un amour de personne à personne. Être mystique, c'est croire que l'amour existe et que dès maintenant lui seul suffit et peut aspirer notre vie. Plus qu'un glissement de priorité dans les moyens privilégiés, ce qui s'opère est le changement du sujet de l'agir : "Avec le Christ, je suis un crucifié, je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi. Car ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi" (Ga 2, 19-20). Dans la ligne de l'amour qui s'empare d'une personne, la passion de la configuration au Crucifié tend à l'impression d'être habité par un autre que soi pour ne pas dire être possédé par lui. En tout amour véritable passe, de près ou de loin, le souffle de la folie. L'amour est démaîtrise. "La seule mesure de l'amour est d'aimer sans mesure" disait saint Bernard, qui n'en perdit jamais la tête ! L'éclosion d'un amour met à mal la conduite raisonnable de la vie et ouvre une crise d'identité. Aussi bien n'est-il pas rare que le langage de l'amour inverse la position des sujets entre ceux qui s'aiment : "Insensé qui crois que je ne suis pas toi !" disait Victor Hugo... Aimer, c'est se faire pour l'autre une demeure accueillante, espace de confiance et de parole, mais cela ne se peut qu'à la condition de se quitter soi-même entièrement. Le sentiment d'être habité par l'autre, au point qu'il agisse lui-même et parle par notre voix, est l'anticipation désirée

de l'amour pleinement réalisé, non pas la fusion mortifère, mais la transformation de l'un par l'autre : le ciel déjà établi sur la terre.

Pour suggérer la différence entre l'éthique chrétienne et la folie de la Croix chez le disciple "enamouré", nous esquisserons d'abord deux situations, la recherche de la pureté de l'amour et le choix du témoignage.

* *La soif de la pureté de l'amour.*

Dans la ligne de l'éthique, le chemin vers la pureté de l'amour se fait par le choix renouvelé de signes et de dons qui tendent à exprimer adéquatement la vérité de l'Amour. Dans la ligne de la passion du Crucifié, la pureté semble advenir par la présence même de celui qui est l'Amour. Une prière anonyme du XVII[e] siècle demandait à Jésus d'occuper lui-même et de purifier chacun de nos sens : "Jésus soit mon désir, Jésus soit mon envie, Jésus soit en mon goût et dedans mon ouïe, Jésus vive toujours dans mon entendement, Jésus soit mon désir et mon contentement. Jésus soit en mes yeux, Jésus soit en ma bouche, Jésus soit en mes mains et en ce que je touche, Jésus soit mon sentier, Jésus soit en mes pas, Jésus me soit Jésus le jour de mon trépas". Le travail du renoncement est ici relayé par la demande de l'union d'amour.

* *Le souci du témoignage de la foi.*

Il est inhérent au dynamisme de la communauté chrétienne, la visée de l'éthique étant la recherche des moyens les plus appropriés à une culture et les plus exigeants dans l'appel au don de soi. L'issue mystique serait exprimée par la réaction d'Edith Stein au terme de ses entretiens avec Husserl : "le dialogue ne peut plus rien, il ne reste plus que l'holocauste...", lequel ne se fit guère attendre. Ou déjà Pierre de Clorivière renonçant brusquement à partir rejoindre l'archevêque de Baltimore à l'automne 1791 pour rester en Bretagne exposé à la persécution de la Terreur. Le cœur a des raisons que la raison ne connaît pas !

Peut-être pourrait-on pointer la folie de la Croix à travers trois figures en progression : la marche dans le désert, le combat dans la nuit, le consentement à l'enfance... Souvent l'homme devenu fol en Christ quitte tout du jour au lendemain pour prendre en pèlerin la route de Rome ou de Jérusalem. Ainsi Ignace de Loyola mendiant son pain sur les routes d'Espagne et d'Italie au lendemain de sa conversion et tout joyeux d'être parvenu à Jérusalem, même si c'était pour s'en faire rapidement expulser par l'autorité ecclésiastique. François

d'Assise, Benoît-Joseph Labre, Charles de Foucauld, tant de héros admirables plus qu'imitables !

Au cœur de la solitude des fous pour le Christ, la ténèbre ne manque jamais de faire irruption, il n'y a pas d'amour sans démesure et il n'est pas de vie de prière qui ne côtoie à plus d'une reprise la folie, non pas au sens de l'éclatement de la conscience ou de la conduite, mais au sens de l'attirance vertigineuse vers l'absolu contraire de l'amour choisi.

Le combat dans la nuit, comme Jacob au gué du Yabboq (Gn 32, 23-33), ce fut l'emprisonnement durant neuf mois de Jean de la Croix dans le cachot des carmes de Tolède hostiles à la réforme, mais plus près de nous les nuits tourmentées de Jean-Marie Vianney ou de Marthe Robin. C'est comme si pendant la nuit, tout devenait possible avec l'expérience du contraire de ce que l'on voulait vivre.

La dernière étape du voyage à l'intérieur est peut-être le consentement à redevenir enfant. Avec l'enfance spirituelle, toutes nos catégories d'évaluation éclatent. L'enfance est en effet ici l'école du courage dans la foi pure, tout à l'opposé de la mièvrerie. C'est déchiffrer, dans la nuit et la croix, la présence de Jésus de Nazareth accompli en sa filiation par sa confiance d'enfant du Père. Le seul lieu de l'Évangile où Jésus appelle son Père "Abba" est l'Agonie (Mc 14, 36).

L'évangile de la Transfiguration rassemble le parcours de ces trois figures. La solitude à l'écart sur la montagne du Thabor, avec l'illumination du visage du Christ, laisse vite place à l'opacité de la ténèbre, où tout semble perdu. La seule réalité indéfectible est la parole du Père désignant Jésus comme son Fils unique, le Fils de sa tendresse (Gn 22, 2 ; Col 1, 13). À travers les figures du désert, de la nuit et de l'enfant, la folie de la Croix accuse un itinéraire de transformation. Au départ l'urgence était de tout quitter pour atteindre une terre promise mais, au bout d'un temps, la priorité qui se dégage est de tout attendre du don du Père. L'épreuve décisive où tout bascule est l'expérience de la faiblesse du héros de la quête mystique en ses commencements.

L'enfance spirituelle recèle le secret de la compassion. La vérité de l'amour de la Croix se juge à la qualité de l'attention aux besoins des proches. L'amour excessif de Dieu (Ep 2, 4) se traduit par la recherche de la centième brebis égarée, en laissant les quatre-vingt

dix neuf autres dans le désert (Lc 15, 3-7). Un petit garçon de quelques mois avait dû connaître la mort spontanée du nourrisson. La réanimation lui avait redonné des chances de vie impossibles à évaluer. Les médecins conseillaient aux parents d'accepter l'inéluctable : la mort. Sans déroger à la ferveur de leur foi, beaucoup des proches estimaient qu'il n'y avait plus lieu de lutter. Les parents ne partageaient pas cet avis. Ils estimaient que, malgré les risques graves et le désaveu de leur entourage très croyant, la vie d'un enfant est unique. Le choix irrévocable des parents tenait à leur interprétation de la folie de la Croix : "Chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avait fait" (Mt 25, 40). Face à la rationalité requise par l'éthique chrétienne et son souci du bien commun, la folie de l'amour espère témoigner de la valeur absolue de la personne.

La pratique de l'éthique est la recherche inlassable du bien désirable, alors que la passion d'amour est l'absolu dans la vie d'un homme de la rencontre qui opère la nouvelle naissance. Avec l'avènement de l'amour, c'est l'imprévisible de Dieu qui passe dans les appels de la vie, ce que l'on ne pouvait ni programmer ni même imaginer. Avec un peu de recul, l'éthique revient dans le champ de la conscience comme une exigence indispensable. Elle doit en effet inscrire dans la solidarité avec les proches et dans la totalité de la vie personnelle la mise en œuvre voulue et cohérente de l'illumination qui a frayé une route nouvelle.

* * *

Dans le langage courant, la vertu est complice de la médiocrité. Elle n'advient que lorsque l'audace et l'aventure sont devenues inaccessibles. Il faut se faire une raison. Dans *Les secrets de la princesse de Cadignac*, H. de Balzac avait accusé ce travers : "En voyant venir la terrible faillite de l'amour, cet âge de quarante ans au-delà duquel il y a si peu de chose pour la femme, la princesse s'était jetée dans le royaume de la philosophie... La littérature et la politique sont aujourd'hui ce qu'était autrefois la dévotion pour les femmes, le dernier asile de leurs prétentions". Ainsi deux chemins semblent s'ouvrir : celui de la vertu qui se veut mesure et raison, celui de l'amour qui ne saurait se parcourir sans démesure. Pourtant ni la vertu simplement humaine, ni la vertu chrétienne ne subsisteraient sans un zeste de folie. L'excès leur est inhérent. La vertu en sa beauté ne s'accorde pas à la rumeur ironique et commune qui veut la déprécier comme compromis sans grandeur.

Christian DUQUOC, *Dominicain* Jean-Claude SAGNE, *Dominicain*

Isabelle CHAREIRE

Foi, espérance et charité : dons ou vertus ?

"Il n'y a pas de vertu morale sans orgueil ou tristesse, c'est-à-dire sans péché"[1]. Par sa désespérance radicale à l'égard de la nature humaine, Luther poursuit un débat central à l'intérieur du christianisme : la rupture de l'humanité avec Dieu est-elle si profonde que ne demeure en elle aucune possibilité d'orientation vers Dieu et vers le bien en dehors de la grâce, ou la force créatrice divine est-elle si puissante que son œuvre ne peut radicalement déchoir et qu'en elle subsiste toujours une capacité, même atténuée, de se tourner vers Dieu et de pratiquer le bien ?

La vie chrétienne ne se réduit pas à une conduite morale ; elle ouvre à une dimension transcendante. Cette orientation fondamentalement théologale (tournée vers Dieu) n'exclut pas une régulation de la pratique mais ce serait vouloir la mort du christianisme que de l'identifier purement et simplement à une morale. La vie chrétienne est réception de la grâce qui se donne comme initiative divine gratuite et sur laquelle l'être humain n'a pas de prise. Cette réception opère une transformation du sujet qui la reçoit : en l'orientant vers Dieu, elle modifie concrètement sa vie. Comment penser cette articulation entre l'être croyant et le comportement pratique : en pure

1. Martin LUTHER, *Controverse sur la théologie scolastique*, XXXVIII, *in Œuvres*, vol. 1. Paris, Gallimard, p. 127.

autonomie comme tend à le poser la tradition luthérienne ou dans une articulation difficile comme a tenté de le proposer la tradition catholique ?

La tradition catholique a pensé l'actualisation des effets de la grâce en termes de vertu que saint Thomas qualifie d'*habitus*. L'*habitus* caractérise la vertu humaine comme disposition habituelle à réaliser avec aisance de bonnes actions : la vertu s'acquiert par une sorte d'exercice au bien qui rend sa pratique de plus en plus aisée, spontanée et joyeuse. Les théologales : c'est-à-dire la foi, l'espérance et la charité[2] — qualifiées telles parce qu'elles nous orientent à Dieu — ne sont pas *d'abord* des vertus puisqu'elles sont dons de Dieu en nous. Elles ne sont pas innées comme le seraient des "dons" naturels mais elles ne sont pas non plus des "acquis" que l'on pourrait obtenir à force d'entraînement — comme la flûtiste devient virtuose à force d'exercice — et c'est pourquoi Thomas d'Aquin les appelle "vertus infuses". Cependant, la grâce est-elle en l'être humain un don de Dieu qui n'opère que par la puissance de l'amour, ou bien modèle-t-elle l'être croyant de telle sorte que celui-ci peut avoir une gestion responsable de ces dons ? Si tel est le cas, les vertus théologales pourraient être considérées comme instances médiatrices entre la grâce et l'éthique, entre le don divin et l'orientation libre de la volonté humaine[3].

La question en jeu dans ce débat est double :

- anthropologique : l'expérience tragique du mal évacue-t-elle toute possibilité humaine de s'orienter vers Dieu et de s'exercer au bien ou peut-on poser une certaine capacité de l'être humain à s'ouvrir à Dieu et à s'exercer au bien ?
- théologique : peut-on penser les théologales comme vertus sans mettre en cause la gratuité du don divin, sans risquer la prétention de mettre la main dessus ?

Pour examiner l'enjeu de la qualification de vertu pour les théologales, il faut étudier plus précisément ce qu'elles sont et la manière

2. Nous utiliserons indifféremment "charité" ou "amour" pour dire la réalité exprimée par le mot grec *agapè*. Ce vocable a été utilisée par les premières communautés chrétiennes pour signifier la communion à laquelle nous destine Dieu et dont nous éprouvons dès à présent les arrhes par l'événement Jésus Christ et la force de l'Esprit. Ce terme d'*agapè* avait l'avantage d'avoir été assez peu utilisé par la littérature grecque ancienne (contrairement aux mots *eros* et *philia*), ce qui permettait de lui donner un contenu neuf et spécifique. Les traductions françaises du Nouveau Testament le traduisent par charité ou par amour.

3. O.-H. PESCH, "La théologie de la vertu et les vertus théologales", *Concilium*, 211, 1987. L'auteur esquisse ici une histoire de la conceptualisation des trois théologales.

dont elles s'articulent. Cette traversée des trois théologales nous conduira ensuite à examiner la dimension vertueuse de ce triptyque.

I

L'espérance, ancre de l'âme

Il est sans doute inhabituel d'aborder l'étude des théologales en commençant par l'espérance[4] et c'est pourtant peut-être celle qui donne le plus clairement la clef de ce rapport difficile entre la grâce et la vertu. Certes, le débat qui opposa Luther à la tradition scolastique tourne autour de la foi, mais y transparaît la divergence des conceptions anthropologiques. Or la dynamique d'espérance fait apparaître clairement cet enjeu. L'espérance met constamment en tension entre l'expérience éprouvée de la condition humaine et l'accueil de la Promesse ; elle s'enracine dans la foi qui nous donne de voir et de croire ce qui est invisible ; cette foi qui, elle-même, prend corps par et dans la charité qui nous vient de Dieu. C'est selon cet ordre que nous analyserons les théologales.

"Très tôt on crie, on n'a pas ce qu'on veut..." (Ernst Bloch). L'expérience universelle de la distorsion entre la précarité, le mal et l'aspiration au bonheur, à la plénitude d'être est la dynamique de tout "espérer" humain ... L'espérance est cette capacité d'habiter l'histoire et ses tribulations dans l'attente *confiante* d'un avenir meilleur. Cette attente provoque différentes conséquences sur le présent, selon la forme qu'elle prend ; il semble que l'on puisse la typer selon trois catégories :

- Assigner la totalité du possible au présent : espérer, en ce cas, c'est aménager au mieux le présent en s'accommodant d'une existence que l'on sait éphémère. Cette perspective est réactualisée dans le matérialisme — inspiré par Lucrèce et quelques autres — d'A. Comte-Sponville dans son *Traité du désespoir et de la béatitude.* Ce qui est fondateur, c'est l'expérience première de la solitude et du désespoir. En cette

4. Saint Thomas dit de la foi qu'elle est la première des vertus : on ne peut en effet espérer que ce que l'on croit possible, et on ne peut aimer que ce que l'on connaît et espère (*Somme théologique* 2a 2ae q. 4 art. 7) mais si cela est vrai dans l'ordre de la génération —du déploiement "chronologique"—, en revanche, quand on se situe dans l'ordre de la perfection, c'est la charité qui est première, la plus grande et la source des autres (*Somme théologique* 1a 2ae q. 62 art. 4 ; 2a 2ae art. 6, 7, 8).

vie, que je sais mortelle, l'accès à la béatitude ne peut se faire que par la porte du désespoir radical ; le salut est désespoir surmonté : le réel comme tel est à prendre ou à laisser, et pourquoi ne pas le prendre ? Cette sagesse matérialiste, qui se présente comme salut éthique, se veut conscience lucide du désir ici et maintenant au sein de la plate égalité du réel qu'aucune transcendance ne vient illuminer.

Mais une telle forme d'espérance peut, paradoxalement, prendre une voie croyante. Certains considèrent qu'il n'est pas utile d'envisager une vie au-delà de la mort : ce que me propose de vivre Dieu ici-bas, son compagnonnage aujourd'hui, est un don suffisant à mon bonheur[5].

- Reléguer la totalité de l'espéré et de l'espérable dans le futur : c'est le cas des gnoses pour lesquelles le monde de la matière et de l'histoire est radicalement déprécié. C'est aussi le cas, par une logique inverse, des millénarismes extrêmes qui ne voient de changement possible dans ce temps et dans ce monde que par l'irruption dévastatrice et totalement recréatrice des réalités de l'Au-delà.

- Articuler présent et avenir de telle sorte qu'une communication dynamique s'établisse entre les deux : dans une perspective athée, ce sera l'utopie politique marxiste ou ses corollaires ; dans le registre chrétien, on insistera sur les effets du Règne qui vient sur l'histoire présente — dans les théologies de la libération par exemple, mais plus largement encore.

Pour ces trois formes, il existe des voies athées ou des voies croyantes pour lesquelles l'espérance est pensée comme suscitée et insufflée par un Autre. C'est évidemment dans la deuxième voie que s'inscrit le christianisme. L'espérance est ainsi don : elle ne puise pas sa force dans ce qui est humainement possible mais dans la Promesse faite à Abraham et à sa descendance, et renouvelée en Jésus de Nazareth. Dire ainsi que l'espérance n'est pas conquête du Règne à la force du poignet, tel Thomas Müntzer guidant les armées des paysans révoltés de Thuringe, est-ce pour autant évacuer la possibilité de l'envisager comme vertu c'est-à-dire liée à la volonté ? Avant d'examiner cela, il nous faut saisir le lien de l'espérance à la foi.

5. André GOUNELLE expose cette position (sans la reprendre pour son propre compte) dans *Après la mort qu'y-a-t-il ?* Paris, Cerf, 1990, p. 83-95.

En effet, "par la foi, Sara, elle aussi, malgré son âge avancé, fut rendue capable d'avoir une postérité, parce qu'elle tint pour fidèle l'auteur de la promesse" (Hé 11, 11). L'espérance en la réalisation du Règne s'appuie sur la certitude de la fidélité de Dieu ; c'est par la foi que nous est donné d'espérer ce qui est promis. Ancre de l'âme qui pénètre au-delà du voile (Hé 6, 19), l'espérance s'arrime à la Promesse en vertu de la foi (cf. Ga 5,5).

II

La foi, posséder déjà ce qu'on espère

Puisque c'est en vertu de la Promesse qu'est éveillée notre espérance, c'est la foi qui en est sa source et son orientation : "la foi est une manière de posséder déjà ce qu'on espère, un moyen de connaître des réalités qu'on ne voit pas" (Hé 11,1)[6]. Parce que l'on a foi, on espère ce qui est promis, et cette confiance donne de goûter déjà ce qui n'est pas encore donné. C'est la fidélité de Dieu, c'est-à-dire son initiative réitérée de se révéler dans des actes sauveurs — l'Exode et Pâques sont des événements fondateurs —, qui est source de la foi. Cette présence salvatrice et révélatrice de Dieu dans l'histoire orientant vers le salut de l'humanité — voire de toute la création — est à actualiser en chaque sujet humain.

Comment se réalise cette actualisation ? Nous étudierons dans un premier temps la foi comme don de Dieu en nous et les différentes manières de penser l'articulation de ce don à sa réception. Dans un deuxième moment nous analyserons la *réception* de la foi comme accueil et suite de Jésus Christ ; cela nous ouvrira à l'étude de la troisième théologale, l'amour.

La foi comme don

Les confessions chrétiennes s'accordent à penser que la foi est un don de la grâce, mais elles se séparent sur la manière de penser l'inhabitation de ce don en nous ; la différence joue à deux niveaux :

- dans la manière de penser la réception par l'être humain de ce don ,

6. Sur la pluralité des traductions de ce verset, cf. la note p de la TOB, p. 689 de l'édition de 1979.

- dans l'articulation entre le don et ses effets.

Thomas d'Aquin

Pour Thomas l'acte de foi comporte deux aspects : l'un de pure grâce et l'autre d'*habitus*. "Dieu opère à tout moment la justification de l'homme comme le soleil répand à tout moment sa lumière dans l'air"[7], c'est pourquoi la grâce produit la foi chez quelqu'un non seulement quand elle commence d'exister, mais tout le temps qu'elle dure. Il n'y a pas d'acte de foi en-dehors du don de Dieu, néanmoins — à certaines conditions — la foi est bien une vertu. "Croire est un acte de l'intelligence qui donne son assentiment au vrai sous l'empire de la volonté"[8] : c'est dans le jeu de l'intelligence et de la volonté que se réalise la dimension vertueuse de la foi. Comme intelligence, la foi porte toujours, par définition, vers le vrai ; en revanche, comme volonté orientée vers le bien ultime, elle peut défaillir en matière de charité. Le croyant peut posséder tantôt la foi sans la charité, tantôt la foi avec la charité et c'est dans ce dernier cas qu'elle peut être appellée vertu car alors seulement elle honore les deux dimensions qui la constituent : l'intelligence et la volonté.

Il peut donc y avoir une situation croyante où l'intelligence dit oui, mais la volonté dit non. Situation dans laquelle le croyant résiste, pour une part encore, à la grâce : non pas la lutte de Jacob au Yabboq mais la fuite de Marc qui, après l'arrestation de Jésus, préfère se laisser dénuder plutôt que de manifester sa solidarité avec l'Ami : fidélité qui s'arrête en chemin (Mc 14, 51). Les résistances à la grâce et à son efficacité sont pensées par Thomas en terme de progression, de déploiement : "la grâce ne fait pas moins lorsqu'elle se présente au fidèle (=croyant) que lorsqu'elle se présente à l'infidèle (=incroyant) : chez l'un comme chez l'autre elle opère la foi, chez l'un en l'affermissant et en la perfectionnant, chez l'autre en la créant à neuf"[9]. C'est toujours la grâce qui agit, mais elle ne joue pas le même rôle : chez la personne déjà bénéficiaire du don, elle perfectionne ; chez celle qui n'a encore rien reçu, elle innove.

7. *Somme théologique* 2a 2ae q. 4 art. 4. Traduction : Éditions du Cerf, 4 vol. 1984-1985.
8. *Ibid.* q. 4. art. 5
9. *Ibid.* q. 4. art. 4.

Martin Luther

Luther pense la grâce et les résistances humaines à celle-ci en termes d'alternative et de simultanéité ; c'est pourquoi il conteste l'articulation que fait saint Thomas de la foi et de la charité. Que la foi puisse exister sans la charité, c'est au fond reconnaître qu'il peut y avoir un don de Dieu inabouti et attribuer à l'être humain une responsabilité dans la gestion de ce don : "Si elle est une foi authentique, *elle est une confiance assurée du cœur et un ferme assentiment, par quoi Christ est saisi*" ou plutôt, ce n'est pas le Christ qui est objet mais bien plutôt : "*Christ est présent dans la foi même.* La foi est donc en quelque sorte connaissance dans l'obscurité, elle ne voit rien"[10].

La foi est cet événement par lequel je suis saisie par Christ ; comme tel, il m'échappe et c'est pourquoi la foi est connaissance qui ne se maîtrise pas elle-même. À plus forte raison, la foi ne peut exister comme puissance attendant que la charité vienne la vivifier. Une foi morte n'existe pas puisqu'elle est action divine en nous ; cette action ne peut être inefficace, elle produit nécessairement des fruits :

> "la foi est une œuvre divine en nous, qui nous transforme et nous fait renaître de Dieu à une vie nouvelle (Jean 1). Elle tue le vieil Adam, elle fait de nous des hommes entièrement autres de cœur, de sentiments, de pensée et dans toutes nos pulsions, et elle entraîne avec elle le Saint-Esprit. Ô quelle chose vivante, active, efficace, puissante que la foi ! Il est par conséquent impossible qu'elle n'opère pas sans cesse le bien"[11].

Cette vie nouvelle suscitée par l'Esprit n'initie pas un processus progressif et ascendant de sanctification. Le croyant est toujours en même temps juste et pécheur, *simul justus simul peccator.* Il ne peut jamais s'approprier la justification et vit en quelque sorte sous un double régime, alternativement juste en Christ et pécheur en lui-même[12]. La vie

10. Martin LUTHER, *Commentaire sur l'épître aux Galates,* in *Œuvres,* vol. 15 Genève, Labor et fides, cité par Marc LIENHARD, *Martin Luther, la passion de Dieu,* Paris, Bayard Éditions, 1999, p. 241.
11. *Préface à l'épître aux Romains,* in Martin LUTHER, Œuvres, vol. 1., Paris, Gallimard, 1999, p. 1060.
12. "Cet homme n'est-il donc pas parfaitement juste ? Non, mais tout à la fois pécheur et juste ! Pécheur à coup sûr, mais juste de par l'avis de Dieu et sa promesse certaine de le libérer de son mal jusqu'à ce qu'il le guérisse parfaitement. Pour cette raison, cet homme est parfaitement bien portant en espérance, mais pécheur en réalité : il a le commencement de la justice, si bien qu'il la cherche toujours davantage car il sait qu'il est toujours injuste." (*Cours sur l'Épître aux Romains in Œuvres,* Gallimard, *op. cit.* p. 30-31). "Juste à cause du jugement de Dieu qui lui attribue la justice du Christ, pécheur en lui-même, en dehors du Christ" commente M.Lienhard in *Martin Luther, la passion de Dieu, op. cit.* p. 244.

chrétienne est combat incessant contre le péché ; toujours pénitente, elle n'est jamais installation dans un chemin croissant de purification. C'est pourquoi la foi, aux yeux de Luther, est la première et la plus grande des bonnes œuvres : bonne œuvre divine, et non *habitus* humain, elle ne peut être mise à côté des autres vertus dont elle est la source car "elle seule rend toutes les autres œuvres bonnes, agréables à Dieu et dignes de lui par le fait qu'elle a confiance en Dieu et ne doute pas que devant Dieu tout ce que l'homme fait est bien fait"[13].

Macaire d'Egypte

À l'inverse, la perspective de saint Macaire telle que l'expose Justin Popovitch. La foi a en quelque sorte deux versants : un versant "négatif", il s'agit pour le croyant de reconnaître l'extrême pauvreté de son esprit, ses blessures et l'obscurité des passions qui l'enveloppent ; et un versant "positif" qui est cet immense amour pour le seul Riche, pour Dieu. S'il est nécessaire à la nature humaine de reconnaître sans cesse la pauvreté de son esprit, de renoncer à soi-même, cela n'évacue pas la possibilité pour l'être humain de travailler à un changement de lui-même, durablement, même si cela a été initié par la puissance tranfiguratrice de l'Esprit :

> « car c'est bien par la divine grâce de la foi que peut être vaincue la loi du péché, cette loi qui régnait auparavant sur la personnalité : "moi, c'est moi", cette loi qui imposait de vivre "par sa propre nature". "Il faut en effet que l'âme qui croit véritablement au Christ change et passe de son état présent de malice à un autre état, bon celui-là, et de sa nature présente, qui est vide, à une autre nature, divine, la nature nouvelle qu'elle a pu s'obtenir par la puissance du saint Esprit." "Nos âmes doivent donc changer et passer de leur état actuel à un autre état, à une nature divine" Par la pratique de la foi selon la grâce, l'homme reçoit la capacité de "se changer lui-même et de transformer sa manière d'être et son état antérieur", ainsi que la capacité de devenir "une nouvelle création en Christ" »[14].

Chez Luther, l'insistance porte sur l'arrachement au péché, justification opérée par Dieu dont la puissance est manifestée par le

13. Martin LUTHER, *Des bonnes oeuvres* in *Œuvres*, op. cit. p. 442.
14. Justin POPOVITCH, *Les voies de la connaissance de Dieu. Macaire d'Égypte, Isaac le Syrien, Syméon le Nouveau Théologien*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1998, p. 51 ; dans ce passage l'auteur cite des extraits des *Homélies* de Macaire.

présent sans cesse réitéré de l'acte de justification du pécheur. Dans la perspective orthodoxe, "s'il est indispensable à la nature humaine de percevoir en permanence la pauvreté de son esprit"[15], il y a passage d'un état à un autre, d'une nature à une autre, et capacité pour l'être humain de travailler à cette transformation. Ce qui distingue les deux positions, ce n'est pas l'oubli de l'un ou l'autre des aspects (l'événement de la foi et ses fruits) mais leur articulation.

Ce qui apparaît commun aux trois confessions à partir des auteurs évoqués est l'affirmation claire que la foi est un don de la grâce. La divergence apparaît, entre luthéranisme d'une part et perspective catholico-orthodoxe d'autre part, lorsqu'il s'agit d'articuler le don, l'accueil et les effets de celui-ci[16]. Nous poursuivons en traçant, dans la perspective catholique, la foi comme accueil : quelle est cette volonté qui s'articule à l'intelligence de la foi ?

La foi est accueil et suite de Jésus

"Par ta lumière nous connaissons la lumière" (Ps 36, 10). Dieu est source de la foi : c'est lui-même qui se donne à connaître par la puissance du Verbe devenue fragilité de la chair. La Parole créatrice — Parole d'Alliance et de Promesse — se fait corps et histoire ; dans cet admirable échange, la visibilité de Dieu dans l'histoire réoriente l'histoire en un mouvement d'assomption en Dieu. L'intelligence proposée n'est pas une connaissance au sens gnostique, elle n'est pas un verbe hors de la chair — puissance du *logos* tirant la chair hors d'elle-même — mais elle est ce qui fait lien par le lien de l'amour. Cette connaissance se dit en termes d'accueil et de suite dans l'Évangile où l'on retrouve constamment ces deux mouvements.

Perché sur un sycomore, Zachée regarde passer Jésus (Lc 19, 1-10). Ce sycomore est appel et refuge : Jésus passe, il est là, mais Zachée ne parvient pas au premier rang car sa petite taille et la foule l'en empêchent ; obstacles et petitesses le rendent incapables d'aller de son propre fait vers Jésus et lorsque, malgré tout, il cherche à le voir, c'est de loin, blotti sur la branche d'un arbre ; seul Jésus peut l'atteindre

15. *Id.* p. 49

16. Sur les recherches contemporaines pour harmoniser ces différentes sensibilités, on lira l'accord signé par l'Église catholique romaine et la Fédération luthérienne mondiale : *La doctrine de la justification. Déclaration commune,* Paris-Genève, Cerf-Labor et fides, 1999.

en venant le chercher pour qu'il descende de son refuge. Pour que le pas de danse de l'homme devant Dieu perde de son hésitation, il faut le regard et l'appel de Jésus. L'accueil du Royaume peut alors se réaliser dans l'attitude de disponibilité qui caractérise l'enfant (Lc 18, 17) : un dénuement qui ouvre à l'accueil d'un don dans la dissymétrie de l'échange.

Cet accueil provoque un déplacement : la suite de Jésus invite à une radicalité qui peut se vivre à intensité variable. Zachée vend la moitié de ses biens — il n'abandonne pas tout ! — et si le riche notable (Lc 18, 18-27) refuse de tout quitter il n'est pas dit qu'il ne sera pas sauvé (18, 27). L'articulation entre le croire et le faire se réalise comme renversement des priorités : il s'agit de préférer la suite de Jésus à sa famille, à ses richesses, etc. (Lc 14, 25-33). La reconnaissance de Jésus comme Messie (Lc 9, 18-22) ouvre à la suite de Jésus ; cependant si le levier opératoire est bien le renoncement total à soi (Lc 9, 23-25), l'exigence de l'appel n'écrase jamais celle ou celui qui, avec plus de lenteur, réoriente sa vie vers le Règne. On n'est pas enrégimenté dans la suite de Jésus : il vient, nous l'accueillons et sa démesure nous tire en se mettant à notre mesure. La radicalité de l'appel admet aussi les chemins obscurs de ceux et celles que Francois Mauriac appelait, s'y incluant lui-même, les "chrétiens de l'ombre". Certes, elle exclut la tiédeur et les fausses suites, mais si Jésus condamne la duplicité de qui veut donner les apparences de ce qu'il n'est pas profondément, il reconnaît dans son authenticité la réorientation hésitante mais vraie comme en témoigne la parabole du pharisien et du collecteur d'impôts (Lc 18, 9-14).

Cette suite ouvre à la vie éternelle inaugurée par le respect des deux commandements : "Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force, et de toute ta pensée et ton prochain comme toi-même." (Lc 10, 25-37). La foi est amour de Dieu qui s'exprime en amour du prochain illustré par la parabole du Samaritain.

III

Nous aimons parce que Lui, le premier, nous a aimés

La théologie de la première épître de Jean est centrée sur la charité comme lieu de la communion des croyant(e)s à Dieu. Dieu nous a

aimé le premier et par là nous sommes rendus capables d'aimer Dieu ; aimer Dieu ne va pas sans l'amour du prochain et connaître Dieu c'est aimer l'autre. Est-ce Dieu qui aime en nous comme pourrait le suggérer Ga 2,20 ("ce n'est plus moi qui vit mais Christ qui vit en moi") ou cet amour est-il répandu en nos cœurs comme capacité ? "L'espérance ne trompe pas, car l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné" (Rm 5,5). Ce verset désigne la charité comme don de Dieu en nous. Or, Dieu est lui-même amour. Faut-il donc identifier le don au Donateur ou penser le don en autonomie par rapport à Celui qui le donne ? Ces deux interprétations se superposent, pour une part, aux lignes de fractures confessionnelles évoquées plus haut.

Notre lien à Dieu, c'est Dieu même

Un premier type d'interprétation identifie absolument l'Esprit Saint à l'amour : la charité est dans le/la croyant(e) comme don incréé c'est-à-dire présence de Dieu en nous non médiatisée par une réappropriation volontaire du sujet. C'est la position de Pierre Lombard au XII[e] siècle (reprise plus tard, avec quelques modifications, par Luther) : Dieu est amour, il nous aime et c'est par lui que nous aimons ; aussi, lorsque nous aimons c'est l'Esprit qui, en nous, aime : "il faut que notre lien à Dieu soit Dieu déjà"[17]. La créature n'a pas de terrain propre lui permettant de s'approprier l'impulsion d'aimer qui jaillit en elle par la puissance de la grâce : cette dynamique d'amour ne peut modeler le sujet croyant comme le ferait un *habitus*.

Luther peut maintenir la liberté humaine tout en identifiant Esprit-Saint et charité car il fait de la justification un acte extérieur. Dans le croyant vivent deux êtres : l'un christique et l'autre pécheur. Le Réformateur commente ainsi Rm 7, 15-20 "Car je ne pratique pas le bien que je veux, mais je fais le mal que je ne veux pas. [...] Je sais que

17. Sur cette lecture de Pierre Lombard par Martin Luther voir Paul VIGNAUX, *Luther commentateur des sentences (livre 1, distinction XVII)*, Paris, Vrin, 1935. La citation est tirée de la page 89. Thomas d'Aquin résume ainsi la position de Pierre Lombard : "'Le Maître des Sentences étudie cette question et il affirme que la charité n'est pas quelque chose de créé dans l'âme, mais le Saint-Esprit lui-même habitant notre âme. Il n'entendait pas dire que le mouvement d'amour par lequel nous aimons Dieu est le Saint-Esprit lui-même, mais qu'il procède du Saint-Esprit sans l'intermédiaire d'aucun *habitus*, alors que d'autres actes vertueux en procèdent par la médiation des *habitus* d'autres vertus : d'espérance, de foi, etc. Et il parlait ainsi à cause de l'excellence de la charité" (*Somme théologique* 2a 2ae question 23 article 2).

le bien n'habite pas en moi, c'est-à-dire dans ma chair" (7, 15 et 18) :

> "À cause de la chair il est charnel et mauvais, puisqu'il n'y a pas le bien en lui et qu'il fait le mal ; mais à cause de l'Esprit il est spirituel et bon, puisqu'il fait le bien. Il faut donc noter que ces mots "je veux, "je hais", se réfèrent à l'homme spirituel ou si l'on veut à l'Esprit, alors que "je fais", "je réalise" se réfèrent à l'homme charnel ou si l'on veut à la chair. Mais puisqu'à partir de la chair et de l'esprit est constitué un seul et même homme total, pour cette raison c'est à l'homme tout entier que [l'apôtre] attribue les deux contraires qui proviennent des deux parties contraires de son être. C'est ainsi en effet que se produit la communication des idiomes."[18]

Luther rapproche cette double réalité du chrétien de la double nature du sauveur[19] en évoquant la communication des idiomes[20]. Cependant cette comparaison a ses limites pour deux raisons : d'une part la nature humaine en Christ est exceptée du péché et, d'autre part, l'être humain étant charnel (pécheur), la dimension spirituelle ne survient que par la présence en lui de l'Esprit. L'homme charnel — "là où l'homme tout entier est entièrement chair, puisque l'Esprit de Dieu n'est pas resté en lui" — ne peut pas dire : "«en moi, c'est-à-dire dans ma chair», comme si lui-même par sa volonté était autre chose que sa chair, alors qu'il ne fait qu'un avec elle par son assentiment à la concupiscence de celle-ci". L'être humain, identifié à la chair, au péché, ne peut réaliser le bien que passivement en quelque sorte, par l'Esprit en lui. Le Christ possède les deux natures mais il est "la personne divine qui a revêtu une nature humaine [...] Le Christ créé n'est pas séparé de Dieu"[21], il y a donc prééminence du divin en lui. Du côté

18. *Cours sur l'Épître aux Romains* in *Œuvres,* op. cit. p. 55-56

19. "C'est ce qui fait que le même homme est spirituel et charnel, juste et pécheur, bon et mauvais. Tout comme la même personne du Christ est morte et qu'elle est vivante, qu'elle a souffert et qu'elle est heureuse, qu'elle a œuvré et qu'elle est au repos, etc., à cause de la communication des idiomes, bien que ne convienne pas [à l'ensemble] des deux natures ce qui fait le propre de l'une d'entre elles, mais qu'il s'oppose [à cet ensemble] de façon tout à fait contraire, comme l'on sait." *Ibid.* p. 56.

20. C'est-à-dire la communication des propriétés de la nature divine et de la nature humaine en Jésus Christ en raison de l'union en sa personne de cette double nature : lorsque, par exemple, on parle du Christ (dimension divine) en lui attribuant une caractéristique qui relève de Jésus (dimension humaine) comme dans la formule : "le Verbe de Dieu a été crucifié".

21. *Disputatio de divinitate et humanitate Christi* (ce texte<1540> est plus tardif que que le *Cours sur l'Épître aux Romains* <1515-1516>cité plus haut) cité in K.-H. Ohlig, *Christologie. II. Du Moyen-Age à l'époque contemporaine,* Paris, Cerf, 1996, p. 111.

de l'être humain, la dissymétrie de l'union des deux aspects (charnel/spirituel) est pensée en une simultanéité alternative entre "moi pécheur" et la justice du Christ en moi — l'un ou l'autre aspect irradiant la totalité de l'être sans qu'il y ait jamais assomption de l'un par l'autre. Dans cette théologie, le concept de divinisation (ou déification) ne peut donc qu'apparaître indu et le thème du Christ comme modèle de la vie chrétienne perd de sa centralité[22].

La grâce recrée un espace de liberté

L'autre interprétation distingue entre l'Esprit Saint et la charité qu'il infuse en nous, c'est la position de Thomas d'Aquin[23]. Affirmer que, ce qui aime en nous c'est l'Esprit-Saint, sans tenir compte du mouvement volontaire de l'être humain, est contradictoire puisque l'amour est un acte de la volonté ; c'est ne pas tenir compte de la liberté humaine et aliéner le sujet à la puissance de la grâce. Or, il s'agit de penser comment cette altérité en nous agit sans contraindre —comment la démesure de Dieu se met à notre mesure. L'enjeu de la charité comme vertu théologale se noue là. L'acte rédempteur n'agit pas autrement que l'acte créateur et le Tout-Autre quand il suscite puis re-suscite convoque, dans ce mouvement même, la créature à la liberté en une réciprocité asymétrique. Le mésusage de la liberté par l'être humain n'entraîne pas une modification du mode d'action de Dieu.

Dans la perspective orientale la vie chrétienne est pensée en termes de configuration au Christ :

> "L'union de la volonté humaine avec la grâce divine n'abolit pas la liberté de cette volonté. L'équilibre entre grâce et libre volonté a trouvé son prototype, leur action commune a trouvé sa règle dans l'exemple du lien qui existe entre nature humaine et nature divine comme entre leurs deux volontés dans la personne du Dieu-homme, le Christ. Toute la vie du chrétien est mystiquement formée par cette collaboration entre grâce et libre volonté et par une véritable réception de la vie du Christ."[24]

22. Marc Lienhard souligne que Luther parle de Jésus Christ comme type de la vie chrétienne surtout dans ses jeunes années (*op. cit.* p. 225).
23. *Somme théologique, op. cit.*, 2a 2ae q. 24 art. 2 et q. 23, art. 2 Rép.
24. Justin POPOVITCH, *op. cit.* p. 69-70.

Luther dispose deux doubles natures, dont l'une — celle de Jésus Christ — est dirimée par le divin et l'autre — celle de l'être humain — par le charnel (ou péché). Dans la perspective orthodoxe la métaphore joue sur une seule double nature exprimée en termes de grâce et de liberté: la grâce est le pôle divin, la liberté, le pôle humain. La réactivité du sujet au don de la grâce le rend coopérateur de son salut. La grâce est donnée pour inviter le/la croyant(e) à travailler sur sa propre liberté en vue de se conformer au Christ. Grâce à la distinction entre l'acte d'aimer et la présence de l'Esprit, la puissance de la grâce convertit la volonté humaine mais ne l'aliène pas. Il y a transformation progressive de l'être intérieur par la lumière de la foi qui éclaire l'intelligence et le don de la charité qui réoriente la volonté.

Le parcours que nous venons d'effectuer plaide en faveur de la dimension vertueuse des théologales. En effet, Dieu n'agit pas autrement dans l'acte sauveur que dans l'acte créateur ; c'est pourquoi l'altérité de la grâce recrée un espace de liberté pour la volonté de la créature qui peut ainsi se réorienter. Il n'y a pas substitution d'une volonté à une autre car il n'y a pas de différence ontologique entre l'humanité déchue et l'humanité non encore marquée par le péché. Cette affirmation n'atténue pas la prégnance du mal, elle désigne la puissance créatrice de Dieu. S'il en est ainsi, dans l'acte sauveur, la démesure de Dieu se met à notre mesure : la relation entre Dieu et le sujet humain se vit donc en un mouvement de réciprocité asymétrique. L'image inaltérable de Dieu en nous suscite la tension éprouvée entre l'espérance et le tragique. À la lumière de cela, nous pouvons rapidement reprendre les trois théologales dans leur dynamique vertueuse.

IV

Le travail de la grâce

Dans le triple mouvement théologal, le don de la grâce fait écho à une structure humaine fondamentale : la contestation du tragique par l'acte d'espérer, la possibilité pour la mesure humaine d'accueillir la démesure divine, la structuration de soi à partir de l'altérité. Cet écho permet de déployer l'existence théologale chrétienne sur le registre de la vertu.

L'espérance au cœur de l'histoire

Nous avions inauguré ce parcours par l'espérance. C'est elle qui, ici encore, nous indiquera le chemin. L'acte d'espérer est universel : il est la capacité naturelle de l'être humain d'affronter son désir à la résistance du réel et, comme tel, il est témoin de l'image de Dieu en nous... présence certes, mais désormais brouillée. Cet "espérer" peut prendre de multiples formes et avoir les effets les plus positifs comme les plus pervers. En christianisme, l'espérer est régulé sur un critère non pas humain mais divin. Forme croyante de l'espérance qui se déploie, en vertu de l'incarnation, selon la troisième forme évoquée plus haut : une articulation dynamique entre présent et avenir.

En christianisme, la tension entre le désir et le réel se convertit en tension entre le désir humain et l'inouï de Dieu : "Ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment" (1 Co 2, 9 citant Is 64, 3 et Jr 3, 16). L'espérance chrétienne ne puise pas son énergie dans les forces humaines mais dans la révélation — ce que l'on peut connaître par la foi. Et ce que fait connaître la foi, c'est la puissance de l'amour de Dieu : cela n'invalide pas la dimension vertueuse de l'espérance car celle-ci est la manifestation du travail de l'Esprit au cœur de l'être humain. Il n'y a pas deux mondes, celui de Dieu et celui de l'homme, mais une seule histoire au sein de laquelle travaille le Règne qui vient. L'ouverture de l'espérance n'est pas arrachement à l'histoire puisque Jésus le Messie indique à l'être humain la voie à prendre pour accomplir sa vocation, non en l'arrachant à sa condition, mais en restaurant sa liberté comme l'a si bien redit Dostoievski par la légende du grand Inquisiteur dans *Les Frères Karamazov*. Il est possible de vivre selon le dynamisme du Règne puisque Jésus de Nazareth lui-même l'a inauguré.

La venue subversive du Règne

Le christianisme est donc légitimé à vivre l'espérance comme articulation dynamique de l'avenir promis à l'histoire présente. Le présent se comprend à partir de l'avenir espéré, et non l'inverse. Puisque c'est de la foi que naît cette espérance, la venue du Règne n'est pas de notre propre fait, mais c'est parce que le Règne vient que l'humanité

peut contribuer à faire changer le monde ; cette dynamique est impulsée par la grâce et mise en œuvre par l'action humaine.

Si l'histoire est le lieu où se joue l'alliance de l'humanité avec Dieu, il ne paraît pas opportun d'évacuer la maturation en nous du temps qui sculpte les cœurs et les reins — qui peut aussi les déformer. Et puisqu'il s'agit de liberté et non de *fatum* (de destinée fatale prévue de toute éternité par des dieux dont nous serions les jouets), ce travail n'est jamais acquis à un point tel qu'il pourrait être irréversible en un sens ou en un autre. L'irruption de Dieu ou son retrait sont toujours possibles, mais la vie de chacun(e) en s'épaississant au fil des ans, prend une sorte de poids divin ou de contre-poids. Poids, c'est le sens premier du mot hébreu gloire (*kâbod*) pour signifier la présence de Dieu. Le déploiement de la vie chrétienne, c'est la possibilité de laisser de plus en plus de poids à l'intensité de la présence de Dieu en nous. Cette réception peut donc bien être dite *habitus* : elle n'est pas pour autant mainmise sur Dieu, mais accroissement en nous de la capacité à l'accueillir : accueil qui appelle l'accueil.

Amour/déification

La deuxième épître de Pierre résume ainsi la vocation chrétienne :

> "En effet, la puissance divine nous a fait don de tout ce qui est nécessaire à la vie et à la piété en nous faisant connaître celui qui nous a appelés par sa propre gloire et sa force agissante (*aretè*).
> Par elles, les biens du plus haut prix qui nous avaient été promis nous ont été accordés, pour que par ceux-ci vous entriez en communion avec la nature divine, vous étant arrachés à la pourriture que nourrit dans le monde la convoitise. Et pour cette raison même, concentrant tous vos efforts, joignez à votre foi la vertu (*aretè*), à la vertu la connaissance, à la connaissance la maîtrise de soi, à la maîtrise de soi la ténacité, à la ténacité la piété, à la piété l'amitié fraternelle, à l'amitié fraternelle l'amour. Car ces qualités, si vous les possédez en abondance, ne vous laissent pas inactifs ni stériles pour connaître notre Seigneur Jésus Christ ; en effet, celui à qui elles manquent, c'est un aveugle qui tâtonne : il oublie qu'il a été purifié de ses péchés d'autrefois. C'est pourquoi, frères, redoublez d'efforts pour affermir votre vocation et votre

élection ; ce faisant, pas de danger de jamais tomber. C'est ainsi, en effet, que vous sera généreusement accordée l'entrée dans le Royaume éternel de notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ" (2 P 1, 3-11, trad. TOB).

Ce passage tresse de manière étroite le don de Dieu et l'effort humain requis pour entrer dans la vie divine. Le don de Dieu pourvoit celles et ceux qui l'accueillent de tout ce qui est nécessaire à la réorientation de leur vie vers Celui qui en est la source. Cette réorientation vise la communion avec la nature divine. Cette participation à la vie trinitaire a été pensée par les Pères grecs en termes de divinisation — ou déification.

Divinisation, ce terme peut paraître particulièrement ambigu dans notre contexte où règne la mentalité "Nouvel Age" selon laquelle le divin s'identifie à l'humain et celui-ci serait le seul acteur de son salut. Mais dans la perspective chrétienne ce substantif a une tout autre signification puisque c'est la gloire et la force agissante (*aretè* = vertu) de Dieu qui initient le mouvement de transformation de l'être humain et que, d'autre part, si l'avenir promis est un avenir plus grand que nous, seul Dieu est maître d'œuvre de cette réalisation. " Selon la grâce déifiante, Dieu peut faire l'objet d'une participation et être vu par les saints. Mais selon la substance, il est imparticipable"[25]. L'objet nous dépasse, son espérance ne peut donc s'enraciner que dans une grâce ; cependant "si Dieu t'a créé sans toi il te ne sauvera pas sans toi" écrivait Augustin, puisque la grâce est liberté. Les modalités selon lesquelles Dieu a renouvelé sa Promesse attestent cette dynamique : la Parole créatrice, Parole d'Alliance et de Promesse, se fait corps et se fait histoire ; dans cet échange il y a visibilité de Dieu dans l'histoire et assomption de l'histoire en Dieu.

La notion de divinisation n'est pas prométhéenne puisque c'est par la grâce librement reçue et non par nature que l'être humain peut participer au mystère trinitaire. La divinisation n'est pas notre fait mais elle met en perspective une subtile articulation entre rupture et continuité — "devenez ce que vous êtes" — qui se dit en termes de réciprocité asymétrique : Dieu l'initiateur convoque l'être humain à entrer dans la relation qu'Il lui propose. Cette relation est réalisation de l'image

25. Saint MAXIME, cité par J. POPOVITCH, *op. cit.* p. 76-77.

de Dieu en nous. Or, accomplir l'image, c'est ressembler au Dieu trinitaire qui choisit d'advenir à lui-même dans le mouvement de l'altérité en lui-même : chacune des personnes de la Trinité se construit par sa relation aux deux autres —"les personnes sont des relations subsistantes" (Thomas d'Aquin) — ; si l'on reprend la métaphore de la filiation, par exemple, on ne peut penser le Père sans le Fils, etc. À l'image de cette liberté qui se construit par le lien de l'amour, l'être humain se structure en intégrant l'altérité de Dieu et des autres en lui-même. L'altérité n'est pas niée puisque c'est dans une dialectique jamais close entre le soi et l'autre que soi que le sujet advient à lui-même[26]. La réalisation du sujet croyant s'enracine dans une dimension anthropologique fondamentale qui permet de comprendre comment le don de la grâce peut être librement géré et actualisé par le/la chrétien/ne.

*
* *

Alors que l'Orient a souvent inscrit la dimension vertueuse des théologales dans un espace d'ascèse et de contemplation — au risque de privilégier les fins dernières (l'eschatologie) au détriment de l'histoire —, l'Occident a davantage pensé la vertu selon le registre de l'agir — voire du juridique — ce qui l'a conduit aux dérives bien connues sur le caractère méritoire du salut et a provoqué la réaction de la Réforme. Il nous semble cependant avoir montré que la dimension vertueuse des théologales n'évacue pas la gratuité et la transcendance de l'horizon promis, mais qu'elle désigne au contraire la grandeur de l'agir divin.

Saint Augustin a écrit les pires et les meilleures des choses et sa prolixité ne l'a pas mis à l'abri des contradictions. C'est à cet homme de contraste que nous devons l'une des plus belles évocations de la puissance de la grâce à l'œuvre dans l'être humain :

> "... En réalité, ne t'imagine pas que si l'on t'entraîne, tu agis malgré toi : car il y a pour l'âme l'attraction aussi de l'amour [...] «Comment puis-je croire avec ma volonté, si je suis entraîné ?» je répondrais : «Avec ta volonté, c'est trop peu dire : c'est par une volupté que tu es entraîné.» Et qu'est cet entraînement par la volupté ? *Délecte-toi dans le Seigneur et Il exaucera les demandes*

26. Sur cette thématique cf. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre,* Paris, Éd. du Seuil, 1990.

de ton cœur (Ps 36, 4). Il existe une volupté du cœur, où se fait sentir la douceur du Pain céleste. [...]
Tu montres à une brebis une branche verte, et tu l'entraînes. On présente des noix à un enfant et il est entraîné ; entraîné où il court, entraîné par l'amour, entraîné sans lésion corporelle, entraîné par le lien du cœur."[27]

Gloire de Dieu, écrivait un lointain smyrniote venu évangéliser la Gaule, l'humanité vivante peut désormais habiter librement sa volonté pour refléter la Gloire de son Seigneur dans l'attente et dans l'espérance de la vision plénière qui sera vie en abondance.

Isabelle CHAREIRE
Faculté de théologie
Université catholique de Lyon

27. AUGUSTIN, *In Johannis evangelium tractatus* (26e entretien), cité in J. CHÉNÉ, *La théologie de saint Augustin, grâce et prédestination,* Le Puy - Lyon, Mappus, 1961, p. 284-286.

Jean RIGAL

Position

L'APPEL AUX MINISTÈRES

Toute réflexion sur les ministères dans l'Église doit partir de l'objet même du ministère et non de la personne des ministres. Dans le cas contraire, on accentuera le caractère individuel et subjectif du ministère au détriment de sa dimension ecclésiale. N'a-t-on pas trop insisté dans le passé sur le désir, le goût, la générosité, le volontariat des "candidats", au préjudice des besoins objectifs de la mission ?

I

La pratique de l'Église ancienne

Dans le Nouveau Testament, les fonctions ecclésiales prennent des formes différentes selon les besoins des communautés et selon la diversité des charismes. Tantôt l'accent est davantage mis sur les nécessités de la mission : cette perspective est caractéristique du livre des Actes des Apôtres. Tantôt l'expression de l'Église relève essentiellement de l'initiative ou de l'envoi de personnes ou de groupes, sans plan préétabli, sans autre coordination que celle de la foi et de l'accord entre apôtres.[1]

Toutefois, une intime symbiose unit ces deux pôles : pour qu'il y ait "ministère", il faut que les besoins des communautés comme l'engagement des chrétiens soient inspirés et habités par l'Esprit source de tout don et que leur raison d'être soit la sollicitude de toute l'Église. Jamais les ministres ne sont présentés pour eux-mêmes, comme si leur existence et leur rôle pouvaient avoir sens en dehors de leurs relations à Dieu et à la communauté. En somme, tout ministère se situe à la jonction des exigences de la mission et des aptitudes ou charismes des personnes.

À partir de l'étude des écrits du Nouveau Testament, on peut conclure que l'Église primitive fait preuve de souplesse dans les modes de désignation des animateurs de communautés, mais elle demeure ferme sur la responsabilité des chrétiens à se donner des ministres et très vigilante sur le discernement de ceux qu'on appelle à une charge ecclésiale.[2]

Cette préoccupation s'affirme à la période patristique. Clément de Rome, en l'an 96, précise que la nomination "*des episkopoï*

1. Voir Ac 1, 15 ; 6, 1-6 ; 13, 1 ; 14, 24 ; 16, 9 etc. Voir aussi 1 Co 16, 15 ; Ph 2, 25 ; 1 Tm 3, 1 etc.

2. Voir, par exemple, les qualités requises pour l'épiscopat : 1 Tm 3, 1-7 ; pour les diacres ou servants : 1 Tm 3, 8-14.

et des diakonoi" doit se faire "avec l'approbation de toute l'Église"[3]. Toujours dans la deuxième moitié du Ier siècle, la Didaché (ou Doctrine des Apôtres) présente le choix des évêques et des diacres comme le fait de toute l'Église : "Elisez-vous donc des évêques et des diacres dignes du Seigneur"[4]. Vers 220, la Tradition apostolique d'Hippolyte de Rome énonce le principe : "Qu'on ordonne comme évêque celui qui a été choisi par tout le peuple"[5]. Citons encore une lettre de St Cyprien : "C'est par le suffrage de toute la communauté des frères et des évêques, qui étaient présents ou avaient écrit, que l'épiscopat lui a été déféré (à Sabinius) et que les mains lui ont été imposées"[6]. Et l'on pourrait multiplier les citations !...

La pratique ecclésiale va plus loin encore. Certains évêques sont désignés pour l'épiscopat malgré eux. La chose est courante aux IVe et Ve siècles. Qui ne connaît le récit de l'élection de St Augustin comme prêtre, et de son élévation, ensuite, à l'épiscopat ?

"Je redoutais tellement l'épiscopat, qu'ayant déjà quelque réputation parmi les serviteurs de Dieu, je n'allais jamais dans les endroits où je savais qu'il n'y avait point d'évêque. Je fuyais cette dignité, et je m'appliquais, dans la mesure de mes forces, à me sauver dans une position humble plutôt que de m'exposer à me perdre dans un poste plus élevé. Mais, comme je l'ai dit, un serviteur ne doit point contredire son Maître. Je suis venu dans cette ville pour y voir un ami que je croyais pouvoir gagner à Dieu, et amener à vivre avec nous dans notre monastère ; j'étais sans inquiétude puisque vous aviez un évêque. Mais on se saisit de moi, je fus ordonné prêtre, et de là élevé à la dignité épiscopale." (Sermon 355. Patrologie latine 39, 1569).

Il existe même des évêques ordonnés contre leur gré : Martin de Tours, Paulin de Nole, Germain d'Auxerre, et en Orient : Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome etc. À ce sujet, Y. Congar parle des ordinations *invitus et coactus* (contraintes et forcées). Il précise que "les ordinations *coacte* (contraintes) sont la conséquence et le signe du caractère fonctionnel du sacerdoce ministériel et hiérarchique, à une époque où la communauté avait souci de se procurer les ministres dont elle avait besoin. Il ne faut pas, du reste, dramatiser la "coaction". Une fois éliminés la rhétorique de certains récits, l'enjolivement de la légende, la répétition de traits édifiants stéréotypés, il reste ceci : être ordonné *invitus* ou *coactus*, c'est ne pas avoir cherché la charge ou la dignité [...], c'est s'assurer que la désignation vient de Dieu, puisqu'on ne s'est pas désigné soi-même mais qu'on a, contre soi-même, été désigné et promu."[7]

La résistance aux ordinations devient une sorte de "rite" : elle signifie que l'ordination ne vient pas d'une ambition personnelle ; elle manifeste l'indignité de l'ordinand ; elle souligne le poids de la charge. Dans la rhétorique de ces récits, deux idées majeures ressortent :

3. Sources chrétiennes, vol. n° 167, n° 44, p. 173.
4. Sources chrétiennes, vol. n° 248, n° 15, p. 193.
5. Sources chrétiennes, vol. n° 11bis, p. 41.
6. Ep 67, 5. Saint Cyprien, *Correspondance*, t. II, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 228-230.
7. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, n° 50, Année 1966, p. 169 à 197. Voir aussi l'article d'Hervé Legrand *La théologie de la vocation aux ministères ordonnés*, dans la revue *La vie spirituelle*, décembre 1998 ; l'ouvrage de Christian Duquoc, *"Je crois en l'Eglise", Précarité institutionnelle et Règne de Dieu*, Paris, Cerf, 1999, p. 43 à 59.

- 1) Puisqu'on ne s'est pas désigné soi-même, la désignation vient de Dieu,

- 2) La communauté n'ordonne pas (c'est une fonction épiscopale), mais elle a le souci de se procurer les ministres dont elle a besoin.

À l'inverse de ce qui se fait aujourd'hui, on considère comme secondaire d'avoir le consentement de l'élu, mais comme nécessaire d'avoir l'accord du peuple.

Il importe de noter néanmoins que si les Pères de l'Eglise font peu de cas du désir du ministère, ils soulignent que l'appel vient de Dieu à travers l'intervention de la communauté et ils accordent la plus grande attention aux aptitudes de celui qui sera ordonné. Dès le premier siècle, on voit Paul recommander à Timothée : "N'impose hâtivement les mains à personne." (1 Tm 5, 22).

II

Une évolution regrettable

Ces dispositions ne dureront qu'un temps. En particulier, le rôle de la communauté va s'estomper ou dériver vers les abus des princes temporels. À l'époque médiévale, combien d'évêques seront nommés par les Seigneurs ! Combien de prêtres seront désignés pour assurer chapellenies et bénéfices ! Conjointement - pour une bonne part par suite de la disparition des écoles de clercs - les motivations des candidats sont marquées souvent par l'esprit de lucre, le souci des honneurs ou de la puissance, les traditions familiales. Ce fut le cas notamment du XIV[e] au XVI[e] siècle.

Le signe le plus évident de cette évolution se manifeste par "le nombre effréné de clercs", selon l'expression même d'un schéma du concile de Trente. Au XVII[e] siècle, certains évêques font des tournées d'ordination comme de nos jours des tournées de confirmation. Bref, les besoins de l'Église ne commandent plus l'appel au ministère, le presbytérat est considéré comme un honneur personnel, une élévation dans le rang social ou une source de bénéfice.

Tout ceci explique la parution au XVII[e] siècle des premiers "traités" sur la vocation pour réaffirmer avec vigueur le nécessaire appel de Dieu et souligner l'importance du discernement. En cette période pléthorique, une question surgit partout : "A-t-il bien la vocation ?". Mais à partir de la Révolution française, les vocations s'amenuisent. On passe alors d'une préoccupation de discernement à un souci de propagande. Le comble du paradoxe, c'est qu'on justifie cette politique du recrutement par une même théologie prédestinatrice. Dans un contexte de pénurie, la question devient : "N'a-t-il pas la vocation ?". Mais seule la terminologie de l'interrogation a changé : on en reste à une problématique "d'avoir" ou de "perte", on s'efforce de discerner des "germes" de vocation, non pas tant en rapport aux besoins de l'Église qu'en fonction du désir, et plus souvent encore de "l'attrait" sensible d'un "sujet". On accentue le caractère individuel et subjectif du ministère au préjudice des besoins objectifs de la mission. Ce fut au XIX[e] siècle, un vrai débordement avec l'influence combinée du "Dieu sensible au cœur" et du Romantisme.

Au début du XX[e] siècle, une controverse de théologiens (Branchereau - Lahitton) permettra au pape St Pie X de mettre en garde contre une conception trop uniquement subjective de la vocation, qui minimise sa dimension ecclésiale et le choix de l'évêque[8]. Pie XII tentera une

synthèse, en référence au catéchisme du concile de Trente : "Ceux-là sont dits appelés de Dieu qui sont appelés par les ministres légitimes de l'Église.[9]"

L'enseignement traditionnel de l'Église atteste que Dieu appelle à travers des médiations humaines. Le désir d'un ministère ne constitue pas un élément décisif en la matière. C'est bien plutôt l'Église locale, c'est-à-dire à la fois la communauté des baptisés pour proposer un candidat et l'autorité de l'évêque pour l'appeler et l'ordonner.

III

Reprendre l'initiative de l'appel

Il y a tout à gagner à revenir à une véritable interpellation de chrétiens qui ne se proposent pas mais paraissent aptes à exercer tel ou tel ministère. Cette perspective, très traditionnelle - on peut constater, non sans quelque malice, qu'elle n'a jamais manqué pour la nomination des évêques - a le mérite de se mettre en face des besoins de l'Église et de rendre les communautés actives dans l'appel aux ministères. Elle s'affirme aujourd'hui dans l'appel au diaconat permanent et dans la recherche de nouveaux animateurs laïcs en pastorale. Alors pourquoi ne pas élargir le processus au presbytérat qui désormais constitue la seule exception ? Ceci est parfaitement conciliable avec la nécessité de respecter la liberté de l'appelé. Le Code de 1917 proclame "nulle" l'ordination de celui qui aurait été *"metu gravi coactus"* (contraint par une crainte grave, c. 214). La contrainte est également interdite par le Code actuel (c. 1026).

La quasi indifférence d'une grande partie du peuple chrétien qui attend passivement la candidature de volontaires n'est pas la voie normale, ni sur le plan théologique, ni par rapport à la tradition de l'Église. Elle nous place devant la contradiction suivante : l'Église reste sourde à certains besoins de la mission, alors que des chrétiens seraient aptes à y répondre. S'ils n'y répondent pas, c'est parce qu'ils ne reçoivent aucune interpellation à ce sujet. Il est trop évident qu'en ce domaine nous n'avons pas la pratique de notre théologie !

Cette voie, bien que parfaitement traditionnelle, n'interdit pas l'accueil de candidats (célibataires ou mariés) qui se présentent d'eux-mêmes et se tiennent à la disposition de l'Église. Dieu choisit ses chemins. Elle ne s'oppose pas à l'admission de volontaires dont on apprécie la vie évangélique profonde et la qualité des motivations. D'autant plus, qu'au-delà des arguments ecclésiologiques les mieux fondés, les nouvelles générations paraissent plus sensibles aux dimensions spirituelles d'un engagement qu'à l'urgence des besoins. La sociologie a ici son mot à dire, sans faire oublier, en période de disette, l'importance d'un sérieux discernement. Les évolutions actuelles de la société et de l'Église le rendent pressant. En toute hypothèse, l'on ne saurait se contenter de la procédure actuelle. La pénurie n'appelle personne : elle n'attire pas d'authentiques vocations, elle les détourne plutôt...

Ce débat est trop important pour que nous le laissions dériver vers de stériles

8. Dans son ouvrage sur la vocation sacerdotale, Branchereau consacre huit chapitres à l'étude de la notion de vocation, quatre chapitres se rapportent à l'attrait. L'auteur estime, en définitive, que même avec des qualités précieuses et une estime pour "le sacerdoce", une absence d'inclination à son égard est signe quasi général de non-vocation. En sens contraire, Lahitton affirme que la vocation sacerdotale réside essentiellement dans l'appel de l'évêque à l'ordination.

9. Constitution apostolique *Sedes sapientiae* (1956).

polémiques. Le fait qu'il ait rebondi pratiquement dans tous les synodes diocésains est interpellant. Dans cette perspective, refuser d'envisager l'ordination éventuelle d'hommes mariés reviendrait à faire passer l'exigence du célibat sacerdotal avant les besoins de la communauté chrétienne. S'il en était ainsi, par un renversement illogique des termes, on accorderait la priorité à une loi de l'Église sur les nécessités de l'identité ecclésiale et l'urgence de la mission. L'argument est de poids et représente une sorte de défi ecclésiologique, on peut difficilement le réfuter. Car c'est bien d'objectif missionnaire qu'il s'agit, ce qui implique de nouvelles réflexions sur la signification apostolique du ministère et ses conditions d'exercice.

Cette ouverture, loin d'être une solution de facilité, serait soumise à des exigences précises, comme la mise en place de critères rigoureux et de formations de valeur. Les conférences épiscopales concernées seraient, en tout état de cause, directement impliquées dans la démarche. On sait que beaucoup d'évêques y sont favorables, et désormais de plus en plus ouvertement. Alors pourquoi attendre ?

Jean RIGAL

Professeur d'ecclésiologie Toulouse

Marie-Jo THIEL

Comptes rendus

Marie VIDAL, **Un Juif nommé Jésus. Une lecture de l'Evangile à la lumière de la Torah,** Albin Michel, (Espaces libres ; 99), Paris, 1996, 325 p.

Pour cheminer dans cet ouvrage il est préférable de lire d'abord les deux préfaces, ce qu'on ne fait pas toujours en commençant un livre. La première est d'un catholique, Jean Dujardin, qui a mis le doigt sur les faiblesses du livre de M. Vidal : essentiellement le manque d'analyse des causes de la rupture judaïsme-christianisme et l'absolu de ses idées sur le pharisaïsme de Jésus. La deuxième préface est de A. Abécassis qui précise brièvement la position juive devant la sympathie chrétienne à l'égard du judaïsme : "on ne peut être Juif et Chrétien, et Dieu a besoin, pour accomplir sa parole, des deux alliances exclusives et irréductibles l'une à l'autre". Eclairés par ces deux préfaces, les lecteurs pourraient parcourir alors le dernier chapitre dont Marie Vidal ne veut pas faire une conclusion. Ainsi ils comprendraient plus facilement la pensée de l'auteur car le parcours des différentes parties et chapitres du livre n'est pas facile ; la logique cartésienne y est absente et les charges d'érudition et de longs commentaires sur les termes hébreux déroutent le raisonnement en voulant l'éclairer. Le plan général de l'ouvrage est inattendu, mais il se défend. L'auteur annonce p. 144 au 13e chapitre qu'on est au centre du livre, au cœur du message : la première partie étant composée par les heures du jour, correspondant chacune à une leçon, mais elle échappe à la chronologie de l'histoire. Exemple : la bénédiction du matin - les Béatitudes - Histoire de Noé - Jésus devant Pilate - Adam et Eve chassés du paradis. Les chiffres, les lettres, les faits historiques sont présentés pour correspondre à une logique peu évidente, ainsi l'ensemble paraît raidi par cette distorsion.

Deux idées forces conduisent ce livre : d'abord la conviction que les chrétiens n'ont rien compris au message d'Israël, l'ont totalement renié par ignorance volontaire, par mépris ou par haine. Il n'est que trop vrai qu'il a fallu vingt siècles pour reconnaître officiellement la valeur et la mission propre d'Israël. Mais il faudrait rechercher les causes profondes de cette attitude plutôt que de relever systématiquement les effets secondaires et véniels de cette désaffection. Souvent les reproches apparaissent injustifiées ou puérils.

Exemple : oubliant le nom hébreu de la circoncision, *milah*, (qui veut dire "mot") "les chrétiens ont obscurci le droit à la communication et le devoir de communiquer" (p. 103).

Au sujet de la Pâque des Hébreux et de celle de Jésus : "Ils désirent établir des comparaisons et des supériorités et se tranquilliser" (p. 96).

On reproche aussi aux chrétiens de toujours parler de la Loi, de ne jamais employer le mot de *Torah*, de nommer Ancien Testament celui qui est le premier...

La deuxième idée-force de cet ouvrage est celle-ci : Jésus était pharisien et les pharisiens qui l'entouraient étaient ses amis qui ne l'interrogeaient que pour le mettre en valeur et parce que c'est la

nature même du pharisaïsme de discuter, s'opposer, contrarier, pour progresser dans la recherche de la vérité. "Tout l'Évangile se pare d'attitudes ou de paroles de Jésus, accordées à celles des pharisiens" (p. 130).

On reste rêveur devant certaines distorsions de traductions : Nathanaël (Jean I, 4-6) pose la question : "Peut-il sortir de Nazareth quelque chose de bon ?" Marie Vidal traduit : "Hors Nazareth peut-il être quelque chose de bon ?".

Plus rêveur encore devant certaines interprétations : l'évangile de Jean 8,4-7 (les pharisiens veulent éprouver Jésus pour l'accuser) n'est pas en faveur des pharisiens. M. Vidal ne voit là qu'une erreur de Jean qui, rédigeant son texte à une époque tardive, a confondu Pharisiens et Sadducéens, mais aussi "la mise par écrit est éloignée par les distances imposées par la peur et la méconnaissance des racines" (p. 189).

Jean Dujardin, écrit dans la préface que ce livre n'est pas une thèse. Il semble pourtant que M. Vidal a tout fait pour prouver la "sainteté" des pharisiens et leur accord avec Jésus, faisant porter la responsabilité des difficultés et des erreurs sur les ennemis des pharisiens et sur les chrétiens. Une question se pose alors : qui a vraiment conduit Jésus à la mort ?

Les évangiles répondent avec éloquence si l'on veut accepter ses leçons avec simplicité et humilité.

Ce texte qui semble écrit avec passion recèle aussi de petits trésors :

- du *Midrash Rabba*, une réflexion sur le jugement et la justice : "est-il pensable qu'on aille frapper un membre de son propre corps qui en a mutilé un autre ?".

- La très belle prière d'Isaac qui intercède pour ses fils, prière à la fois astucieuse, audacieuse et généreuse (p. 157).

- et l'admirable récit pris dans *Le trésor des Aggadot de la Torah* où le Seigneur, pris de pitié pour Adam et Eve qu'Il chasse du paradis, tire de son trésor une perle pour leur offrir : "La voici, c'est une larme ! Et quand vous rencontrerez une catastrophe, vous verserez cette larme de vos yeux et vous serez soulagés de votre tristesse".

La poésie ne trahit jamais la vérité, nos raisonnements peuvent s'égarer ; elle, recevant la grâce d'En-haut, saura nous conduire paisiblement à la lumière.

L. REVELLIN

Daniel LYS, **La Bible en otage. Comment sortir des lectures hérétiques ?,** Renens C.H., Éd. du Moulin, 2000.

L'ouvrage voudrait qu'on n'interprète pas la Bible avec partialité, utilisant des critères de lecture qui ne permettent pas de respecter le texte. L'hérésie désigne une lecture partielle qui se prétend globale. Les hérésies sont multiples : le fondamentalisme, le positivisme, l'allégorie, la typologie, la révélation progressive, le sens plénier, le structuralisme, le sens caché en sont les principales.

L'auteur qui témoigne d'un grand souci d'écoute du texte biblique ne me paraît pas avoir été suffisamment attentif aux raisons des critères de lecture qu'il critique. Malgré une écriture alerte, volontiers familière, son propos demeure suffisamment obscur pour susciter l'interrogation fondamentale : quel est le critère de la lecture non hérétique ? L'auteur a été assez avisé, me semble-t-il, pour ne point répondre à une question qui ne relève pas seulement de l'exégèse mais dépend de l'ecclésiologie.

Christian DUQUOC

J.-N. ALETTI, M. GILBERT, Fr. MIES, J.P. SONNET, A. WÉNIN, **Bible et Littérature. L'homme et Dieu mis en intrigue,** Presses Universitaires de Namur, Ed. Lessius, Bruxelles, Diffusion Cerf, 1999, 175 pages.

Les Presses Universitaires de Namur présentent sous ce titre le premier livre d'une série annoncée sur les rapports entre Bible et histoire, droit, sciences, philosophie, art. Celui-ci "Bible et Littérature" a limité les œuvres étudiées à trois auteurs (V. Hugo, Th. Mann, E. Wiesel) mais les fait précéder de deux chapitres, l'un sur la nature de la narration et l'autre sur les caractères généraux de la biographie, dans le récit évangélique.

C'est J.P. Sonnet qui pose la question : "Y a-t-il un narrateur dans la Bible ?". Car, en lisant, on entend. Dans la Genèse, la "voix" transcende la science humaine et semble connaître le "tout" de chaque personnage "Le narrateur a donc part à la science de Dieu qui le premier, est omniscient". Quelques lignes plus loin, l'auteur reconnaît cependant : "il n'en reste pas moins, que face à la puissance du Maître divin de l'histoire, l'impuissance du narrateur est manifeste".

J. N. Aletti pose une autre question : les évangélistes, à défaut de talent linguistique que les hellénistes ne leur reconnaissent pas, possèderaient-ils un génie narratif ? Sa réponse s'établit à l'aide de comparaisons entre leurs récits et ceux de leurs contemporains. Et surtout en analysant des biographies. Mais les évangiles sont-ils des biographies ? Non, selon certains exégètes (Bultmann). D'autres, plus nombreux répondent affirmativement. Suit une série d'études sur la biographie en général, puis sur Philon et ses héros (comparaisons avec Moïse, Plutarque, Suétone). On peut retenir la conclusion : "C'est sur la reconnaissance de ce qu'il est, Christ et Fils de Dieu, autrement dit, sur la foi en lui, que les récits insistent". Quelques pages suivent sur les caractéristiques littéraires des récits évangéliques et la constatation que leur technique narrative a une finalité christologique. Ainsi la Bible est bien "littérature".

Les trois articles suivants vont montrer la place de la Bible "dans" la littérature.

M. Gilbert analyse le poème de V. Hugo "Booz endormi" et le conte assez bref de la littérature hébraïque qui lui sert d'inspiration. Mais le sérieux et l'application de cette étude ne réussissent pas à capter l'attention du lecteur, trop souvent lassé par les grandes envolées de "La légende des Siècles".

L'étude sur Job et Elie Wiesel a une tout autre portée. Elle est signée Fr. Mies. L'auteur signale dès le début les difficultés de ce "livre de Job". Sa langue, sa construction, le temps mal défini, le lieu incertain, tout concourt à faire de ce texte, une énigme.

Fr. Mies reste prudente dans ses affirmations les plus courageuses au sujet de la responsabilité de Dieu, du satan, de l'homme, face au Mal. La question de la rétribution soulève le problème de la justice ; la vision de Job à ce sujet n'est pas humainement condamnable, toute société ayant besoin de cette rétribution. Kant inscrit cette justice distributive dans la raison humaine "comme un de ses vœux". Cette souffrance de Job est reconnue comme celle d'un combat avec Dieu, auquel il reste attaché et il attend un face à face avec Lui. Citant le monologue de Job (Jb 30,1,9-16), Fr. Mies reconnaît : "Le Livre de Job nous livre ici une page dont la valeur morale est une des plus hautes de l'Ancien Testament". Et l'épilogue du livre révèle dans la restauration de Job, non pas une juste

rétribution, mais une surabondance de grâce divine.

Fr. Mies aborde alors l'étude sur E. Wiesel par la lecture que l'écrivain fait du Livre de Job, une lecture rabbinique, mais l'expérience de la *Shoah* est comme un prisme qui révèle une réalité amplifiée : Job, c'est le peuple juif tout entier. Le temple détruit deux fois à Jérusalem, est détruit maintenant 6 millions de fois. La cantate *"Ani Maamin"* (mise en musique par D. Milhaud) est inspirée par le Livre de Job, mais seuls paraissent Abraham, Isaac, non pas Job. L'analyse qu'en fait F. Mies est parallèle à celle du Livre de Job et une page offre un tableau schématique des deux œuvres.

On ne lit pas sans émotion ces pages où la foi est secouée par l'épreuve suprême du silence et de l'éloignement de Dieu. "Mais comment ne pas relever que cette fois, après chaque séquence, Dieu, dit le récitant laisse ruisseler une larme, avec amour ?".

Fr. Mies nous donne une étude très riche, une méditation bouleversante sur la foi, la fidélité indéfectible du peuple juif, à son Dieu, silencieux depuis des siécles.

André Wénin se propose de comparer le récit de Th. Mann (*Joseph et ses frères* - tome III) et la version biblique de son histoire. Joseph, apparaît très vite comme un anti-Adam. Sa nudité devient signe de son innocence et son silence devant les calomnies, signe de sa sagesse.

Le récit biblique est laconique. Le romancier-narrateur va déployer tout son art pour expliquer les actes qui tissent la vie et dont la signification est si complexe. Le jugement de A. Wénin sur l'œuvre de Th. Mann est clair : "mon impression de bibliste est... que transpire en ces pages une grande fidélité à l'esprit du récit fondateur et en particulier à la signification profonde de l'épisode que le romancier réécrit tandis qu'il explore les tréfonds de l'âme humaine". Complexité de cette âme humaine qui explique la difficulté de tout jugement.

Le roman est une étude de la passion amoureuse mais aussi une exploration des voies détournées du Mal. "Tant il est vrai que le Mal rencontre bien des complicités souvent cachées et qu'il se nourrit même de ce qu'une société ou un individu considère comme Bien.

Grâce à ces études, et aux écrivains cités, les personnages bibliques prennent un relief saisissant et vivant, proches de nous, attirant sympathie et souvent, admiration.

L. REVELLIN

Jean-Pierre JOSSUA, **Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire,** Tome 4, Paris, Éd. Beauchesne, 1998, 300 pages 230 FF.

C'est le 4e tome de cette série. Le 3e, d'une grande richesse présentait déjà l'expression religieuse, par delà la théologie, par delà même une expression confessionnelle précise, dans notre littérature des XIXe et XXe siècles. Ce dernier volume s'applique à la même étude, cherchant à mettre en évidence la source spirituelle qui sourd des écrits romanesques ou poétiques.

Les premiers chapitres sont théoriques et portent sur la difficulté d'exprimer l'ineffable, l'indicible, par l'utilisation des différentes figures de style, et portent aussi sur la question d'un savoir qui préexisterait à la création littéraire, la situation de la raison dans la foi et contre elle. On notera dans ces pages quelques remarques de l'auteur sur l'attitude à adopter dans la critique des textes, remarques de bon sens, d'intelligence et de générosité.

Dans cet ensemble plutôt austère, bien des écrivains sont présentés, dont la valeur reste très relative. J'en note d'autres, plus connus, dont la recherche spirituelle intéressera les lecteurs, d'autres encore, presqu'ignorés, comme Catherine Pozzi dont on découvrira avec joie les très beaux poèmes mystiques.

Le chapitre consacré à Bernanos est d'un grand intérêt : le problème du Mal, posé depuis toujours en philosophie, en théologie — sa nature, sa représentation, son action — est le sujet même des romans de cet écrivain. J.-P. Jossua met en évidence ces questions et les essais de réponses de certains romanciers, préoccupés du Mal au même titre que Bernanos : H. Bosco, M. Jouhandeau, Th. Mann, P. Valéry. Il se penche en particulier sur le cas de *Monsieur Ouine* : "Il n'y a en moi ni bien ni mal, aucune contradiction, la justice ne saurait plus m'atteindre, je suis hors d'atteinte, tel est sans doute le véritable sens du mot 'perdu'". Ces pages saisissantes sont un juste reflet de l'atmosphère des romans de Bernanos.

Un autre écrivain se livre à une dénonciation du Mal, dans un état d'esprit bien différent : Céline, pour qui "le Mal détruit l'idée même de Dieu". C'est l'expression de la violence, de la révolte devant l'injustice.

Marie-Noël est ensuite analysée à partir de sa symbolique et bien défendue des accusations de "fadeurs" et de "conventions" dont on l'a gratifiée. L'auteur met en relief dès le début de son étude "...mêlée à une foi, une horreur devant l'impassibilité de l'univers et même devant l'apparente cruauté avec laquelle Dieu travaille les êtres pour en faire sortir de la sainteté" (p. 229).

Suivent plusieurs études de poètes contemporains : Gustave Roud et, si peu connue hélas, Anne Perrier "un des plus grand poètes de notre époque" dit J.-P. Jossua.

Ce volume se termine, comme le précédent par un retour en arrière dans le temps : J.-P. Jossua nous offre une série d'aphorismes de Lichtenberg dont la lecture est savoureuse.

Ce 4e volume de l'*Histoire Religieuse de l'expérience littéraire* est une œuvre sérieuse, à la matière riche, mais la lecture est laborieuse et méritoire. Ces études sont souvent très proches d'un cours magistral, avec surcharges d'opinions d'auteurs secondaires sur l'auteur présenté et comportent de longs commentaires techniques (ex : analyse détaillée des différences entre antithèses et oxymorons).

Pourtant, ce travail reste fécond puisqu'il remet en valeur de grandes poètes oubliées ou dédaignées : C. Pozzi, M. Noël, A. Perrier.

Ecoutons ces voix inspirées :

Très haut amour, s'il se peut que je meure
Sans avoir su d'où je vous possédais,
En quel soleil était votre demeure
En quel passé votre temps, en quelle heure
Je vous aimais,

Très haut amour qui passez la mémoire,
Feu sans foyer dont j'ai fait tout mon jour
En quel destin vous traciez mon histoire,
En quel sommeil se voyait votre gloire
0 mon séjour.

Catherine Pozzi

Je suis l'eau qui se perd
En vain vive, en vain pure (...)
Je suis celle qui court
Pour qu'en son Eau meure,
La source qui toujours,
Aura soif et qui pleure.

Marie Noël

Peut-être qu'à la fin du jour
Se lèvera d'entre les harpes
La brise du désert
Plus ineffable que le rossignol
Et que seul peut entendre
Le cœur intemporel.

Anne Perrier

Et remercions J.-P. Jossua de partager ces trésors.

L. REVELLIN

Nathalie GRANDE, **Stratégies des romancières. De Clélie à La Princesse de Clèves (1654-1678).** Paris, Champion, 1999, 498 pages.

La thèse publiée par Nathalie Grande porte sur 31 romans écrits par neuf femmes dans la seconde moitié du XVII[e] siècle : Mademoiselle de Scudéry, Madame de Lafayette, Madame de Villedieu, Mademoiselle de la Roche-Guilhem, Madame de Merville, Madame de Marcé, Madame de la Calprenède, Madame de Salvan de Saliez, Mademoiselle de Montpensier. L'exposé de cette recherche originale et documentée fait preuve d'une grande maîtrise pédagogique. La démarche est balisée par l'indication des approches diverses et les conclusions partielles.

La première chose qui apparaît est que le roman s'adressait surtout à un lectorat féminin et qu'il était le genre de prédilection des femmes écrivains. S'il est difficile de cerner la spécificité de l'écriture féminine il y a quand même à relever l'intérêt marqué par les romancières pour la condition de la femme à leur époque à travers l'histoire de leurs héroïnes issues de la noblesse grande ou petite comme, du reste, les romancières elles-mêmes. Ces héroïnes sont toutes les modèles d'une vertu intransigeante, apparemment guidées surtout par le souci d'une réputation irréprochable. La vision de l'homme et du mariage est plutôt négative : une domination sans grand amour, à subir. L'idéal serait la femme seule, qu'elle soit veuve ou célibataire ou retirée dans un couvent. Reléguées dans des rôles secondaires, les libertines connaissent toutes des malheurs qui prouvent le bien-fondé de la vertu. Les enfants sont quasiment absents du paysage quotidien des héroïnes. La thèse livre de nombreux renseignements sur l'histoire personnelle des romancières, les conditions de leur formation, les possibilités d'éditions qu'elles avaient. Dans ce corpus, l'œuvre qui se détache est sûrement *La Princesse de Clèves* de Madame de Lafayette. La question que soulève la thèse est de débusquer dans l'allégeance à la morale reçue l'alibi pour traiter de la passion amoureuse. C'est ici que nous pouvons prendre *La Princesse de Clèves* pour figure : il y a toujours plus dans la fidélité que les raisons que l'ont peut en donner. L'ouvrage apportera beaucoup à ceux et celles qui s'intéressent à la condition de la femme, à l'écriture féminine et à la culture du XVII[e] siècle.

J. Cl. SAGNE

Jean-Claude SAGNE, **l'Evangile de Jean. Le Père, le Fils et l'Esprit,** Versailles, Saint Paul, 2000, pp. 307.

Parmi les nombreux commentaires sur saint Jean, nous retiendrons celui que vient de publier Jean-Claude Sagne. Son propos n'est pas de faire une étude exégétique ou théologique mais bien plutôt de nous offrir une réflexion spirituelle, une lecture méditative, une "lectio divina", du 4[e] évangile. L'auteur nous permet donc de redécouvrir avec bonheur le mystère de la vie filiale, au travers du mystère du Fils de Dieu, le Verbe fait chair, venu nous

révéler l'amour du Père et nous le communiquer par le don de l'Esprit Saint. Chapitre après chapitre, le lecteur pénètre plus profondément dans l'univers johannique : de la manifestation du don infini du Père par le don du Fils unique à la réponse de l'homme à ce don par une participation à la vie même des personnes divines. En donnant sa vie à la suite et à l'exemple du Christ, le disciple entre dans l'intimité dynamique et la relation trinitaire. Les séquences de l'ouvrage sont suivies de synthèses et d'ouvertures, réflexions intéressantes sur les attitudes spirituelles que suggèrent les passages de l'Évangile : on appréciera en particulier l'analyse psychologique tout à fait pertinente qui prolonge le commentaire sur le pain de vie, intitulée "la convoitise ou l'accueil du don" ou encore la réflexion spirituelle qui conclut le commentaire du chapitre 17 sur "l'identité filiale".

Arnaud BRUNAT

Dom POLYCARPE De La RIVIÈRE, Arnaud BRUNAT **Liseur, mon amy,** La Compagnie de Trévoux, 1999.

"Liseur, mon amy" : quelle aimable formule pour capter la curiosité et engager le lecteur à ouvrir ce fascicule de 25 pages. Dom Polycarpe de la Rivière commence par un "Advertissement", puis sollicite l'autorisation de publier auprès du Général de l'Ordre des Chartreux auquel il appartient ; le Général lui répond ; en fin de fascicule, Eric Daronnat donne l'éclairage moderne qui permet de placer ces textes dans leur contexte. Ils ont pour but de faire connaître l'ouvrage "l'Adieu du Monde" édité en 1625 pour inciter un lecteur bienveillant à fuir la société : "*Quel siecle, sinon de bronze et de fer ? Siecle inhumain & desloyal, en qui la malice est appariee à la medisance, l'envie à la cruauté ?*" Ce genre de propos est valable pour toute époque et n'est guère original. Mais ces textes du XVII[e] sont imprimés par la Compagnie de Trévoux, avec la typographie, l'orthographe et la syntaxe de l'époque qui donnent beaucoup de saveur à cette langue désuète, imagée et parfois maniérée. Dom Polycarpe de la Rivière a écrit ce livre dans sa jeunesse avec "*un esprit encore tout duvet*" et il aurait aimé avoir des amitiés dans la voie de la solitude cartusienne... mais le déroulement de sa vie ne lui a pas permis de mettre en pratique "l'Adieu du Monde".

Thérèse CAUMEIL

SANTANER Marie-Abdon, **Le mystère du Père.** Paris, éd. de l'Atelier, 1999, 104 pages.

Cette plaquette offre une approche originale et lumineuse du mystère du Père, avec une pédagogie repérable. Le Père désigné comme le terme dernier de notre désir, de notre intelligence et de notre liberté. L'éclairage est donné par l'étude de l'Écriture, la contemplation de la Croix et l'identification à la relation filiale de Jésus au Père. On retiendra particulièrement la présentation de la toute-puissance du Père à partir de la liberté de Jésus dans l'offrance de la Croix. Dans la même ligne, les remarques sur la miséricorde du Père et le pardon ont une grande force. La toute-puissance du Père dans l'œuvre du salut est au service de la liberté de l'homme.

J. Cl. SAGNE

Vincent FERRAS, **Sainte Jeanne de Lestonnac,** 1997 (Histoire monastique en Pays d'Oc ; 3), 22 pages dont 7 pl. d'ill., 8 de bibliographie.

Frère V. Ferras, Bénédictin à En Calcat, nous présente un bref résumé de la vie de sainte Jeanne de Lestonnac, en

privilégiant son essai de vie contemplative chez les religieuses Feuillantines de Toulouse.

L'auteur a su en peu de pages montrer la richesse exceptionnelle de sainte J. de Lestonnac, qui a connu plusieurs états de vie : femmes mariée, mère de 7 enfants, essai de vie contemplative, et enfin fondatrice. Il est regrettable que Fr. Ferras ne mentionne pas la vision de la dernière nuit chez les Feuillantines, qui est l'acte fondateur de la Compagnie de Marie Notre-Dame. À ce propos on pourra lire : "Le filet s'est rompu" de F. Soury-Lavergne.

Ce petit fascicule a le mérite de faire connaître cette vie riche et vient à propos en cette année des fêtes du cinquantenaire de la cononisation de sainte Jeanne de Lestonnac.

Cécile-Marie BOSS

Robert THOMAS, **"Il ne m'a pas aimé pour rire !" Une retraite cistercienne,** Oka, Abbaye Notre Dame du Lac (Pain de Citeaux, 3e série, 14), 1998, 162 p.

Le Père Robert Thomas nous aide à "faire retraite" en compagnie des Pères cisterciens, de Saint Bernard, de Baudoin de Ford et de Guerric d'Igny. Il fait aussi mention de Jean de Ford sur : "L'amour fort comme la mort". Quant à Guillaume de Saint Thierry, pour lui, l'âme est "*blessée d'amour*". Un texte fort court d'Amédée de Lausanne nous dit que "*toute âme fidèle est blessée de charité*".

Le titre du livre est une citation d'Angèle de Foligno, et pourtant, c'est bien d'une retraite cistercienne qu'il s'agit. Le Père Robert, dans l'introduction du livre, nous rappelle qu'il s'agit, pour l'amour humain, de "*devenir un peu fou*". Notre vie monastique n'est-elle pas une réponse à Dieu ?

D.B.

Jean de FORD, **Sermons sur le Cantique des Cantiques,** T. 1, Sermons 1 à 43. (Introd., trad. et notes par Frère Pierre-Yves EMERY de Taizé). Abbaye N.D. du Lac, 199, 506 pages, (Pain de Citeaux, 3e série, n° 15).

Jean de Ford continue le commentaire du Cantique des cantiques là où Gilbert de Hoyland l'avait laissé (cant. 5,10).

Jean de Ford fut moine dans une abbaye proche du lieu de sa naissance. Ford fut un centre intellectuel renommé. Jean en devin l'abbé en 1192. Saint Bernard, Gilbert et Jean de Ford, ces moines cisterciens nous donnent le meilleur de leur doctrine dans ces sermons adressés à leurs moines.

Jean de Ford, lui, a entrepris cette œuvre afin, nous dit-il, "d'immoler au Seigneur un sacrifice de louange, de stimuler le désir de Dieu et d'entraîner ses frères à courir avec lui à l'odeur des parfums du Bien-Aimé". Jean de Ford entre 1190 et 1214 a amassé cent-vingt sermons dont il subsiste de nos jours une seule copie datant du XIIIe siècle.

La christologie de Jean de Ford est celle de l'*Homo assumptus,* "l'homme Jésus élevé par le Verbe jusqu'à Dieu" (5,27). Il met aussi l'accent sur l'amour rédempteur qui se révèle sur la croix. Mais l'auteur, en bon abbé, propose à ses moines un chemin spirituel : amour des frères et désir de contempler Dieu.

Ce premier tome, traduit par frère Pierre-Yves Emery, comprend quarante-trois sermons. Il nous aide à les comprendre et à nous en faciliter la lecture par des introductions explicatives des titres et des sous-titres. Les notes également éclairent les passages un peu difficiles. Jean de Ford nous apparaît comme un maître de vie spirituelle qui mérite de retrouver sa place dans les écrits cisterciens.

D.B.

Aelred de RIEVAULX, **Sermons pour l'année**. (Première collation de Clairvaux. Rome 2, sermons 15-28). Trad., notes et index par Gaétane de Briey. Abbaye Notre Dame du Lac. (Pain de Citeaux, 3e série 12), 1999, 257 p.

L'abbé de Rievault nous convie "*à la rencontre de Dieu et de tout homme*", c'est Aelred lui-même qui le dit.

Les 27 sermons du Tome 2 comprennent 4 sermons pour la Saint Pierre et Paul, 6 autres sur l'Assomption et la Nativité de Marie, 3 autres pour la fête de tous les saints et un dernier aux clercs du synode de Troyes.

Les notes complémentaires à la fin du volume nous aident à pénétrer dans la pensée d'Aelred. (Sœur Gaëtane cite également d'anciens ouvrages qui auparavant ont été utiles pour connaître Saint Aelred, par exemple : A. Hallier, *Un éducateur monastique, Aelred de Rievaulx*, chez Gabalda, 1959).

D.B.

Rémy PARENT, **Vivre réconcilier avec soi-même**, Desclée de Brouwer, Paris, 1999, 130 p.

C'est un "pasteur" qui écrit : son texte ne comporte pas de longues méditations, ni de recherches savantes d'exégèse, mais le ton est véhément pour engager ses ouailles à prendre le chemin difficile tracé par l'Évangile.

Le souci de l'auteur est d'entraîner les chrétiens à la liberté de la vie, à la suite du Christ. Il dénonce deux tendances qui freinent cette liberté : le refuge dans le sublime qui provoque l'intégrisme ou une certaine sclérose par refus des limites humaines, et, à l'opposé, la démission devant ces limites, mortifère pour la liberté.

L'auteur décrit le chemin qui à la suite de Jésus, traverse un calvaire, chemin nécessaire à la non-abdication de la liberté : il mène à la gloire de la résurrection : "En toute liberté [le chrétien] se saisit de l'absence de Dieu pour affirmer sa présence, et donc pour le rendre présent dans la longue mort qu'il est en train de vivre. Y compris, l'insupportable silence de Dieu". (P. 114)

Il faudrait non pas lire ce livre, mais pouvoir écouter la voix de l'auteur. Le texte retrouverait une vivacité qu'il a perdue par une certaine obscurité d'expression, par la lourdeur du style, les trop fréquentes répétitions pénibles dans un texte écrit.

Et écouter cette voix qui est persuasive, avec confiance, le cœur ouvert.

L. REVELLIN

Jean-Yves CALVEZ, **L'Église et l'économie - La doctrine sociale de l'Église**, Paris, L'Harmattan, 1999, 120 p.

Le Père Calvez est un des meilleurs commentateurs des textes de la doctrine sociale de l'Église et ses ouvrages sur le sujet font autorité depuis les deux volumes *Église et société économique* avec le père Perrin en 1959 et 1962 jusqu'à son essai de l'an passé sur les silences de la doctrine sociale catholique. C'est une bonne idée de nous proposer une synthèse brève qui permet de parcourir cent ans de textes des pontifes romains. En voici les principaux points :

- Le refus du socialisme à la fin du XIXe siècle jusqu'à l'acceptation d'un socialisme modéré avec beaucoup de réticence par Pie XI, puis plus franchement comme option possible pour les chrétiens avec Paul VI.

- La question du libéralisme vue en 1931 *(Quadragesimo Anno)*, en 1967 *(Populorum Progressio)* et en 1991 *(Centesimus Annus)*, au total une assez grande méfiance.

- Une vision de l'entreprise très opposée à la société de capitaux et au gouvernement des seuls actionnaires. L'entreprise est une société et les salariés ont les droits et les responsabilités de co-gestionnaires.

- Le sous-développement doit être combattu et le développement mis au service de tout l'homme et de tous les hommes, reprise d'une formule chère à François Perroux et au Père Lebret, tandis que par la suite Jean-Paul II insiste davantage sur les aspects culturels et politiques du développement.

- Tout repose sur une anthropologie, à savoir une conception de la personne consciente de sa singularité mais ouverte à la société.

Tels sont les points fort pertinemment mis en valeur par le Père Calvez. J'an ai laissé trois de côté qui soulèvent davantage de difficultés et de débats :

- Sur la question de la propriété, l'auteur note bien l'évolution de la doctrine qui ne trouve que peu à peu son équilibre et sa complétude. C'est euphémiser une évolution beaucoup plus contrastée. La doctrine catholique traditionnel repose en fait sur un principe communiste d'affectation universelle des biens de la terre (en cas de nécessité tout est commun), l'appropriation privée n'étant qu'une modalité possible de sa réalisation pour des raisons d'ordre, d'efficacité et de paix, comme le reconnaît le droit des gens, mais l'usage demeure toujours à finalité sociale. La position de Léon XIII inspirée du jésuite italien Taparelli confondait le *jus possessionum* de Thomas d'Aquin et le droit de propriété privée de la Révolution française. En fait, il faudrait, me semble-t-il, accepter de reconnaître une certaine instabilité à la doctrine[1].

- Le chapitre sur les finances est presque comique. Face à l'indigence de la doctrine, le Père Calvez en est réduit à utiliser le texte de deux inspecteurs français des finances paru sous le sceau de la Commission Pontificale Justice et paix, texte au demeurant excellent, mais comme le note avec humour le commentateur, il jouit du point de vue ecclésiologique d'une autorité modeste (p. 91). Le principe traditionnel en catholicisme de condamnation du prêt à intérêt n'a jamais été remis en cause de façon officielle. Noble cause pour défendre les pauvres, mais pauvre principe de discernement éthique dans la complexité des activités financières d'aujourd'hui[2].

- Sur la nature de la doctrine de l'Église, la pensée flotte, comme le note le Père Calvez : Philosophie sociale chrétienne pour Léon XIII, éthique pour Pie XI, partie de la théologie morale pour Jean-Paul II. Le problème ecclésiologique sous-jacent de rapport de l'Église et de la société moderne aurait pu être explicité.

Au total, un ouvrage très utile et parfaitement recommandable comme initiation, selon le projet même de l'auteur.

Hugues PUEL

1. Je me suis expliqué en détail là-dessus dans le chapitre 12 de mes *Paradoxes de l'économie*, Paris, Bayard 1995, p. 205-216.
2. On se reportera à l'excellent article de Ch. Baboin-Jaubert "Le problème du prêt à intérêt dans l'encyclique *Vix Pervenit* de Benoît XIV et chez Calvin", *Le supplément, Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 176, mars 1991, p. 103-115.

Gérard BESSIÈRE, **Jésus, Pierre et le Pape,** Paris, Ed. de l'Atelier, 2000, 186 pages.

L'ouvrage est sympathique, il est allégrement écrit et d'une grande lisibilité. Une certaine coloration sentimentale l'arrache à la froideur d'une enquête scientifique. Le livre est de bonne vulgarisation, il serait vain d'y chercher quelque nouveauté, l'auteur y résumant de bons travaux, déjà anciens.

G. Bessière sait qu'on ne peut écrire une biographie de Pierre : les matériaux historiques font défaut. Aussi consacre-t-il la moitié de l'ouvrage au parcours de Jésus, non sans un léger relent fondamentaliste par sa littéralité. Pierre se contente des marges, étoffées de quelques notations psychologiques sur sa fougue et son impulsivité. En fin de volume, la comparaison des rôles de l'apôtre dans les quatre évangiles ne modifie guère le jugement que l'étude de Marc suggère.

Les Actes des Apôtres sont plus diserts : Pierre y prononce des discours interprétatifs de l'événement pascal et de ses conséquences. Il est le témoin hésitant d'une césure commençante entre les sensibilités juives et chrétiennes. Paul prend le relais, il accuse la dynamique des communautés ; plus militant que Pierre, il se détache plus radicalement du judaïsme. Pierre se tait et la suite est obscure.

Non moins obscure est la préséance de l'Église de Rome. La présentation excessivement ramassée du chapitre consacré à la "succession de Pierre" sacrifie à une idée trop idéaliste de l'Église avant le IV[e] siècle. J'y lis avec étonnement : "tout se passe dans l'ensemble, harmonieusement". Les conflits ecclésiaux furent pourtant considérables pendant les premiers siècles. Les évêques s'y déchirèrent maintes fois. Leurs querelles ne sont pas étrangères à l'émergence de la primauté romaine. La conversion de l'Empire eut un effet plus radical et plus inquiétant que la réinterprétation de l'autorité de l'évêque de Rome : elle avalisa, comme l'a fort bien exprimé Eusèbe de Césarée, l'inscription politique du millénarisme.

Au sens précis, Pierre n'eut pas de successeur : il fut apôtre une fois pour toutes. La préséance de l'Église romaine, symboliquement justifiée par les martyres de Pierre et de Paul qui eurent lieu vraisemblablement dans la capitale de l'Empire, tient en fait aux nécessités de l'expansion chrétienne. Rien ne s'oppose aux variations de ses formes juridictionnelles ; l'histoire le vérifie. Le retour à l'origine est un rêve : il serait la négation de la fécondité ambiguë de l'historicité institutionnelle. L'origine reste inaccessible. Il est heureux que nous ne sachions presque rien de Pierre. Les chrétiens sont ainsi dispensés de se référer à un modèle. Il reste le songe toujours possible comme consolation pour les déboires que l'histoire de la papauté infligea à l'utopie première. Si succession il y avait, au sens chronologique et non théologique, elle n'imposerait aucune imitation, Les situations et les enjeux étant incomparables. Pierre est de surcroît pour entendre la fonction d'unité dévolue à l'évêque de Rome. Ce livre a le mérite de le montrer.

Christian DUQUOC

BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 2000

Nom . . . . . .

Rue . . . . . .

Code postal . . . . . Ville . . . . . .

Pays . . . . . Votre numéro d'abonné(e) . . . . . .

	ordinaire	solidarité
France	240 F	300 F
Etranger	280 F	350 F

Pour les quatre numéros, le supplément par avion est de 40 F

Les abonnements de solidarité permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.

L'abonnement 2000 vous donne droit aux n^{os} 245-248.

Pour se réabonner, on peut découper ce bulletin ou, plus simplement, joindre au chèque la bande d'envoi de ce numéro.

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon
(20041-01007-0303878A038-43)

Directeur de la publication : Ch. Duquoc - Imprimerie BOSC France - 69630 CHAPONOST
Dépôt légal : 10046 - 2^{e} trimestre 2000 - Commission paritaire : N° 0904 G 50845

Cahiers disponibles

S'adresser à la revue pour les numéros 1 à 100

Droit et société	102	190	Églises et État dans la société laïque
Le refus du passé ?	108	192	La liberté chrétienne : l'épître aux Galates
Théologie noire de la libération	120	194	La différence des sexes
La montée du fascisme	121	198	Bible et psychanalyse
Expérience mystique et Dieu de Jésus	122	199	La parole dans les églises
Le travail	124	204	La mort et les vivants
Le mouvement charismatique	125	205	La mission
Familles	126	206	Fidélité et divorce
Médecine et société	127	207	Contemplation
Intérêts humains et images de Dieu	128	208	1492 : l'invention des Amériques
Propriétés et biens d'Église	129	209	Les signes et la Croix chez saint Jean
Démocraties chrétiennes	132	210	Jésus : l'énigme de son humanité
La Justice	135	211	Pudeur et secret
La décision morale	136	212	Le diable sur mesure
Universalité de l'Église	137	213	Sagesses humaines, divine folie
Charité et pouvoir	142	214	Écologie et création
François d'Assise	143	215	Christianisme et perversions
Présence de l'Ancien Testament	144	216	Catéchisme de l'Église Catholique
Redire la foi	145	217	L'Épître aux Hébreux
Le sacrifice	146	218	Du mensonge
Le spirituel autrement	148	219	L'espérance
Le christianisme dans la modernité	150	220	Le travail entre sens et non-sens
Les Actes des Apôtres	153	221	Qohélet : la saveur biblique de l'instant
Défis athées	156	222	Christianisme et religions
Au regard des enfants	157	223	La solitude : de la nuit obscure
Théologies d'Afrique noire	159	224	La non-ordination des femmes
Écriture apocalyptique	160	225	Le corps et le don
Le monde, lieu d'une parole sur Dieu	161	226	La violence et Dieu
Le Conseil œcuménique des Églises	162	227	L'Apocalypse : le livre du désir
Jérémie, la passion du prophète	165	228	La société sans projet ou l'exil du sens
Destin du corps, histoire de salut	166	229	Autorité et dissentiment : Du gouvernement de l'Église
Le devenir des ministères	167	230	Le rire : thérapie du fanatisme
L'Évangile dans l'archipel des cultures	168	231	Lecture savante, lecture ecclésiale
Catéchèse : la pierre de touche	169	232	Mutation de la jeunesse étudiante
Paroles d'Eglise et réalités économiques	170	233	L'enfer : un destin impensable
Le Saint-Esprit libérateur	173	234	Les béatitudes : le bonheur inversé
Les couples face au mariage	174	235	Justice et pouvoir judiciaire
Histoire et vérité de Jésus-Christ	175	236	Paranormal, la religiosité sauvage
La dimension spirituelle	176	237	Moïse, le prophète de Dieu
Aux portes de l'Église, les pauvres	177	238	L'euthanasie, le débat nécessaire
La royauté dans la Bible	178	239	Le Paradis, l'excès promis
La question de l'Au-delà	179	240	La prière
Fonction d'un magistère dans l'Église	180	241	La filiation
Le racisme, une hérésie	181	242	Paul et Israël
Laïcs en Église	182	243	Le désir de mémoire
Aujourd'hui, l'individualisme	184	244	Habiter
Le courant fondamentaliste chrétien	186	245	Trinité et divin cosmique
Procréation et acte créateur	187	246	La vertu
La longue marche des Patriarches	188		
Marie, mère de Jésus Christ	189		

VENTE AU NUMÉRO 2000	*ABONNEMENTS 2000*		
	simple	ordinaire	soutien
France	**65 F**	**240 F**	**300 F**
Etranger	**75 F**	**280 F**	**350 F**

Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d'année, il donne droit aux cahiers déjà parus. Supplément de **40 F** pour l'envoi **par avion** des 4 numéros.



«La vertu n'a d'autre raison d'être
que d'accomplir le sujet
dans sa vérité par le partage de sa bonté»
Michel Demaison

Lumière & Vie

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
TÉL. 04 78 42 66 83
Fax 04 78 37 23 82
e-mail : lumvie@wanadoo.fr
Site web : http:/assoc.wanadoo.fr/lumvie

paraît
quatre fois par an
France 65 F
Etranger 75 F